بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

من اختبار البنية إلى نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي

- الجزء الأول -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيل وفرات .كوم

البنية الفقهية الإسلامية

من اختبار البنية إلى نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي

- الجزء الأول -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (6293 / 10/ 2026)

عنوان الكتاب: البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلى نظرية في بناء العقلالفقهي الكلي، ج1
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 2576 صفحة، 6 أجزاء
رقم التصنيف: 1260.1
الواصفات: / الفكر الإسلامي/ / القواعد الفقهية/ / الفهم/ / أصول الفقه الإسلامي/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-320-7

الاهداء

إلى الأخ العزيز الدكتور محمد محمود الطيف...

لم تكن الرواية حفظًا للكلمات، بل حملًا للمعنى، ولا نقلًا للفكرة، بل مشاركةً في بنائها. وما تبقى من الفكر لا يحفظه الورق، بل العقول التي تؤمن به، والقلوب التي تخلص له.

المحتويات – الجزء الأول –

المقدمة الكبرىٰ: لماذا نعيد قراءة البنية الفقهية الإسلامية؟ 9

المدخل المنهجي: المصفوفة الأصولية بوصفها أداة التحليل الحاكمة 15

القسم الأول: ولادة البنية الفقهية في عصر التأسيس 23

الفصل الأول: الفقه قبل التدوين: من الوحي إلىٰ بناء الأمة 25

الفصل الثاني: القرآن وبناء الإنسان والأمة والدولة 69

الفصل الثالث: السنة بوصفها ممارسة تأسيسية للمجال العام 89

الفصل الرابع: عصر أبي بكر وفقه بقاء الأمة 113

الفصل الخامس: حروب الردة وسؤال وحدة الدولة 137

الفصل السادس: عصر عمر وفقه بناء الدولة والمال والعمران 159

الفصل السابع: الأرض المفتوحة والخراج وتوزيع الثروة 181

الفصل الثامن: الكفاف والكفاية ومسؤولية الدولة في التجربة الراشدة 203

الفصل التاسع: عصر عثمان وتحولات المجال العام 221

الفصل العاشر: عصر الإمام علي وفقه البغي والفتنة ووحدة الجماعة 247

الفصل الحادي عشر: السؤال المؤسس: الأمة أم الدولة 267

القسم الثاني: تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي 289

الفصل الأول: من فقه الشأن العام إلىٰ اتساع الفقه الجزئي 291

الفصل الثاني: هل غاب الفقه الكلي أم تغير موقعه 311

الفصل الثالث: الدولة بعد الخلافة الراشدة وتحول حاجات السلطة 331

الفصل الرابع: الطاعة والفتنة وإعادة ترتيب المفاهيم 351

الفصل الخامس: من الجماعة إلىٰ السلطة: التحول في فلسفة المجال السياسي 369

الفصل السادس: أثر التدوين والتخصص في تشكيل البنية الفقهية 391

الفصل السابع: نمو بعض الأبواب وتباطؤ أبواب أخرىٰ 409

الفصل الثامن: اختلال التوازن البنيوي لا غياب الشأن العام 429

المقدمة الكبرى
لماذا نعيد قراءة البنية الفقهية الإسلامية؟

ليس الفقه في جوهره ذاكرةَ أحكامٍ تراكمت عبر القرون، ولا هو سجلٌّ تاريخيٌّ لما قاله الفقهاء في الوقائع المتعاقبة فحسب، بل هو أحد أعظم الأشكال التي عبّر بها العقل الإسلامي عن محاولته تنظيم العلاقة بين النص والإنسان والواقع والتاريخ. ومن هنا فإن قراءة الفقه قراءةً جزئيةً، تقف عند الحكم منفصلًا عن بنيته، أو عند المسألة معزولةً عن نظامها، أو عند المذهب مجردًا من شروط نشأته، لا تكشف حقيقة الفقه بقدر ما تكشف طبقته الظاهرة. فالفقه ليس الحكم وحده، بل هو الطريقة التي يولد بها الحكم، والبيئة التي تستدعيه، والعقل الذي يقدّره، والمقصد الذي يوجهه، والواقع الذي يختبره، والدولة التي تنزّله، والأمة التي تتأثر به، والتاريخ الذي يكشف مآلاته.

ومن هنا تبدأ هذه الدراسة من سؤالٍ مختلف عن الأسئلة التي شغلت كثيرًا من مشاريع الإصلاح والتجديد. فهي لا تسأل ابتداءً: هل أخطأ الفقهاء أو أصابوا؟ ولا تسأل: هل كان الفقه تقليديًا أو تجديديًا؟ ولا تقف عند ثنائية فقه السلطان وفقه المعارضة، على أهميتها في بعض السياقات. إنما تسأل سؤالًا أعمق: كيف تشكلت البنية الفقهية الإسلامية؟ وبأي جهازٍ معرفي أنتجت أحكامها؟ وما موقع النص والمقصد والواقع والدولة والمآلات داخل هذه البنية؟ وهل نمت مكوّناتها نموًا متوازنًا، أم أن بعض أبوابها بلغ درجة عالية من التفصيل والنضج، بينما بقيت أبواب أخرى أقل اكتمالًا من حيث البناء الكلي والنظرية العامة؟

إن هذه الدراسة لا تنطلق من رغبة في محاكمة التراث، ولا من نزوع إلى تمجيده بلا اختبار، فكلا الموقفين يحجب الحقيقة بطريقته الخاصة. فالمحاكمة

المسبقة تجعل الباحث يبحث في النصوص عما يؤيد اتهامه، والتمجيد المسبق يجعله يعثر في كل نص علىٰ اكتمالٍ لا يحتاج إلىٰ مراجعة. أما المنهج الذي نعتمده هنا فيقوم علىٰ الانتقال من الانطباع إلىٰ المعيار، ومن الحكم العام إلىٰ الفحص البنيوي، ومن القول بأن الفقه قصر أو اكتمل إلىٰ سؤالٍ أدق: بأي معيار نقيس النضج أو القصور أو الاختلال أو التوازن؟

ولهذا لا تتعامل هذه الدراسة مع الفقه بوصفه كتلة واحدة صماء، بل بوصفه بنيةً تاريخيةً ومعرفيةً معقدة، فيها الفقه الفردي، وفقه الدولة، وفقه الأمة، وفقه المال العام، وفقه القضاء، وفقه السوق، وفقه الحسبة، وفقه المقاصد، وفقه العمران. وهذه الأبواب لم تنشأ كلها بالدرجة نفسها، ولم تنمُ بالوتيرة نفسها، ولم تحظَ بالموقع نفسه داخل البناء العام. وربما كان من أخطر ما ينبغي التنبه إليه أن وجود بابٍ من الأبواب لا يعني بالضرورة اكتمال نظريته؛ فقد يوجد فقه الدولة دون أن تتحول الدولة إلىٰ وحدة تحليلية كبرىٰ، وقد توجد أحكام المال العام دون أن تتبلور نظرية كاملة في العدالة التوزيعية، وقد توجد أبواب الحسبة والتسعير والاحتكار دون أن ينشأ بالضرورة فقه اقتصادي كلي يستوعب الكفاف والكفاية والتنمية وتوزيع الموارد ومسؤولية الدولة عن حياة الإنسان.

إن الفقه في لحظة التأسيس لم يكن علمًا مدرسيًا مغلقًا، بل كان وعيًا عمليًا بحركة الأمة وهي تتكون. ففي عصر النبوة كان الوحي يبني الإنسان والجماعة والدولة في وقت واحد، ولم يكن يفصل بين العقيدة والأخلاق والعمران والحكم والمال والعلاقات العامة. وبعد وفاة النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، واجهت الأمة أسئلة كبرىٰ لم تكن أسئلة جزئية بالمعنىٰ الاصطلاحي اللاحق: سؤال الخلافة، ووحدة الأمة، وحروب الردة، وجمع القرآن، وإدارة المال العام، والفتوح، والأرض المفتوحة، والخراج، والدواوين، والقضاء، والولايات، وتوزيع الثروة، ومسؤولية الدولة عن

الكفاية. وهذا يعني أن الهم العام لم يكن هامشًا في التجربة الأولىٰ، بل كان في قلبها. غير أن هذا لا يعني أن الوقائع الفردية كانت غائبة، فقد كانت موجودة وكان الصحابة يجيبون عنها؛ لكن مركز الوعي العام كان منصرفًا إلىٰ قضايا التأسيس الكبرىٰ، أي إلىٰ بقاء الأمة وبناء الدولة وإقامة العدل وحفظ الجماعة.

ومن هنا يبرز السؤال الذي سيلازم هذه الدراسة في أعماقها: كيف انتقل مركز الثقل داخل الفقه من قضايا الأمة والدولة والعمران إلىٰ التفريع الجزئي الواسع؟ وهل كان ذلك انتقالًا طبيعيًا بسبب اتساع الوقائع اليومية، أم كان نتيجةً لتحول في بنية الدولة، أم أثرًا من آثار التدوين والتخصص، أم ثمرةً لعلاقة مركبة بين الفقه والسلطة والمجتمع؟ هذه الدراسة لا تجيب عن هذه الأسئلة قبل أن تختبرها، لكنها تجعلها مدخلًا لفهم التحول التاريخي والمعرفي في بنية الفقه.

وسوف تعتمد الدراسة مصفوفة أصولية حاكمة، لا بوصفها جدولًا خارجيًا يُسقط علىٰ التراث، بل بوصفها أداة لفهم العلاقات التي يتولد منها الحكم. وتتكون هذه المصفوفة من علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، وفاعلية الدولة، وجدلية الحكم الوضعي والتكليفي والمقاصدي، ومراعاة المآلات، والكفاف والكفاية، والعلاقات الوظيفية بين الأحكام، والتمييز بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد المؤسسي. وبهذه المصفوفة سنقرأ الكتب والمدارس والاتجاهات، لا لنثبت نتيجةً جاهزة، بل لنكتشف موقع كل عنصر داخل البناء.

إن أهمية هذه المصفوفة أنها تمنع القراءة الانطباعية. فليس كافيًا أن نقول إن كتابًا ما اهتم بالشأن العام أو أغفله، بل يجب أن نسأل: ما مفهوم الدولة فيه؟ ما وظيفة السلطة؟ ما موقع المقصد؟ كيف قرأ الواقع؟ هل عالج السوق بوصفه موضعًا للرقابة فقط، أم بوصفه جزءًا من نظام اقتصادي؟ هل نظر إلىٰ الكفاية باعتبارها حدًا إنسانيًا ومقاصديًا متحركًا، أم حصر النظر في صور محدودة من الحاجة؟ هل تعامل مع الحكم

بوصفه فتوىٰ جزئية، أم بوصفه قرارًا داخل نظام تتشابك فيه الآثار والمآلات؟ هذه الأسئلة وحدها هي التي تنقلنا من القول إلىٰ البرهان.

والذي يجعل الحاجة إلىٰ هذه المصفوفة أشد إلحاحًا أن كثيرًا من الوقائع الكلية لا يمكن تقديرها بعقل الفقيه الفرد وحده. فالفتوىٰ في مسألة محدودة قد يكفي فيها علم النص والدلالة والمذهب، أما الحكم في قضايا الاقتصاد والمال العام والكفاية والتنمية والصحة والتعليم والأمن وتوزيع الموارد، فإنه يحتاج إلىٰ معرفة مركبة. خذ مثال الزكاة: قد يقال إن دفعها نقدًا أو عينًا مسألة فقهية، لكن إذا كان الاقتصاد يعاني تضخمًا شديدًا، وكان دفعها نقدًا يرفع الكتلة النقدية ويزيد التضخم ويضر بالفقراء أنفسهم، فإن المسألة لم تعد مجرد صورة أداء، بل أصبحت واقعة اقتصادية كلية تتداخل فيها المقاصد والمآلات والحكم الوضعي والتكليفي ووظيفة الدولة. وهنا يصبح تقدير الحكم محتاجًا إلىٰ مؤسسة لا إلىٰ فرد، وإلىٰ خبرة اقتصادية واجتماعية وإحصائية إلىٰ جانب المعرفة الفقهية.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة مركزية في هذه الدراسة: أن الاجتهاد المؤسسي ليس ترفًا تنظيميًا، بل قد يكون ضرورة أصولية في الوقائع المركبة. فكلما اتسعت شبكة العلاقات التي يتوقف عليها الحكم، انتقل التقدير من المفتي الفرد إلىٰ المؤسسة الجامعة. وهذا لا يلغي قيمة الفقيه، بل يضعه في موضعه الصحيح داخل منظومة إنتاج الحكم؛ فالفقيه يحفظ صلة الحكم بالنص والمقصد، لكن الخبراء يكشفون بنية الواقع ومآلات القرار، والدولة تملك أدوات التنزيل، والمؤسسة الاجتهادية تجمع هذه العناصر حتىٰ لا يولد الحكم معزولًا عن نظامه.

ومن هنا فإن هذه الدراسة ليست في السياسة الشرعية وحدها، ولا في الفقه السياسي وحده، ولا في المقاصد وحدها، بل في البنية المعرفية التي من خلالها نشأ الفقه وتطور وتوزع بين الجزئي والكلي. وستتعامل مع كتب الخراج والأموال

والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة والقضاء وأصول الفقه والمقاصد والفروع، كما ستتعامل مع المدارس الفقهية الكبرىٰ، لا بوصفها أسماءً مذهبية، بل بوصفها أنماطًا في إنتاج المعرفة الفقهية. فالسؤال ليس: ماذا قالت المدرسة الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنبلية أو الجعفرية أو الإباضية في هذه المسألة أو تلك؟ بل: كيف رتبت كل مدرسة العلاقة بين النص والواقع والمقصد والدولة؟ وما مدىٰ حضور الشأن العام في بنيتها؟ وما موقع الكفاية والمال العام والمآلات والاجتهاد المؤسسي في جهازها التحليلي؟

إن الغاية النهائية لهذه الدراسة ليست أن تستبدل تراثًا بتراث، ولا أن تقطع مع الفقه، بل أن تعيد فهمه من داخله. فالتجديد الحقيقي لا يبدأ من إلغاء الماضي، بل من القدرة علىٰ رؤية بنيته. ومن لا يفهم كيف تشكل العلم لا يستطيع أن يطوره. لذلك فإن سؤالنا ليس سؤال هدم، بل سؤال بناء: كيف ننتقل من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء النظام؟ وكيف نجعل الحكم الشرعي جزءًا من شبكة تحقق مقاصد الشريعة في واقع متغير، لا مجرد جوابٍ صحيح في ذاته لكنه قد يصبح قاصرًا إذا عُزل عن مآلاته ووظيفته داخل المجتمع والدولة؟

بهذا المعنىٰ، فإن هذه الدراسة تسعىٰ إلىٰ إعادة موضعة الفقه داخل أفقه الأوسع: أفق الإنسان، والأمة، والدولة، والعمران، والمصير التاريخي. فالفقه الذي يجيب عن سؤال الفرد مهم، لكنه لا يكفي وحده. والفقه الذي ينظم العبادات والمعاملات اليومية ضروري، لكنه لا يغني عن فقه الكليات. والفقه الذي يحفظ النص لا يكتمل إلا إذا أدرك المقصد، وقرأ الواقع، واستوعب المآل، وفهم وظيفة الدولة، وأقام العلاقة الجدلية بين أنواع الحكم.

ومن هنا تبدأ رحلتنا: لا من حكمٍ جزئي، ولا من بابٍ فقهي بعينه، بل من سؤال البنية نفسها. كيف ولدت؟ كيف نمت؟ كيف توزعت؟ كيف توازن بعضها

واختل بعضها؟ وكيف يمكن أن نستأنف بناء فقه كلي قادر على أن يظل وفيًا للنص، حاكمًا بالمقصد، واعيًا بالواقع، مدركًا للمآلات، قادرًا على بناء النظام لا مجرد استخراج الحكم؟

المدخل المنهجي
المصفوفة الأصولية بوصفها
أداة التحليل الحاكمة

لا يمكن دراسة البنية الفقهية الإسلامية بأدواتٍ انطباعية، ولا يكفي أن نقول إن الفقه اتسع في موضع وضاق في آخر، أو نضج في باب وتباطأ في باب، ما لم نملك معيارًا نستطيع به أن نميّز بين الحضور والغياب، وبين الوجود النظري والفاعلية البنيوية، وبين الحكم الجزئي والنظام الكلي. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ المصفوفة الأصولية، لا بوصفها إضافةً شكلية إلىٰ منهج البحث، بل بوصفها الأداة التي تمنح الدراسة قدرتها علىٰ الانتقال من الرأي إلىٰ التحليل، ومن الوصف إلىٰ القياس، ومن النقد العام إلىٰ الكشف البنيوي.

والمقصود بالمصفوفة الأصولية هنا ليس جدولًا جامدًا تُرصّ فيه المفاهيم، وإنما نسقٌ تحليليٌّ يكشف شبكة العلاقات التي يتولد منها الحكم، ويتحدد بها موقعه داخل النظام الفقهي العام. فالحكم الشرعي لا يولد من النص وحده بمعزل عن المقصد، ولا من المقصد وحده بمعزل عن النص، ولا من الواقع وحده بمعزل عن الضابط، ولا من الدولة وحدها بمعزل عن الأمة، ولا من الفقيه الفرد وحده حين تكون الواقعة مركبة تتداخل فيها الخبرات والمؤسسات والمآلات. إن الحكم في القضايا الكلية ثمرة علاقة جدلية بين عناصر متعددة، وإذا اختلّ إدراك هذه العلاقة اختلّ الحكم في وظيفته، ولو بقي صحيحًا في صورته الجزئية.

العنصر الأول في هذه المصفوفة هو علوية النص. والمقصود بها أن النص ليس مادةً خامًا قابلة للتوظيف حسب حاجات الواقع أو رغبات السلطة أو انطباعات

الفقيه، بل هو المرجع الأعلىٰ الذي يمنح الفقه شرعيته وحدوده واتجاهه. غير أن علوية النص لا تعني عزله عن نسقه الكلي، ولا تحويله إلىٰ دليل منفرد يُستدعىٰ في واقعة جزئية دون أن يُقرأ ضمن مجموع الخطاب القرآني والنبوي. فالنص لا يكون أعلىٰ حين يُجزّأ، بل حين يُفهم في كليته، وحين تُحفظ علاقته بمقاصده وسياقاته وبنيته العامة. ومن هنا فإن أول سؤال تطرحه المصفوفة علىٰ أي كتاب أو مدرسة أو حكم هو: كيف استُحضر النص؟ هل استُحضر بوصفه دليلًا مفردًا، أم بوصفه جزءًا من نظام دلالي ومقاصدي أوسع؟

والعنصر الثاني هو حاكمية المقصد. فالمقصد ليس زينةً لاحقة للحكم، ولا تعليلًا أدبيًا يضاف بعد اكتمال الفتوىٰ، بل هو قوة حاكمة تكشف وظيفة الحكم ووجهته. غير أن المقصد إذا انفصل عن النص تحول إلىٰ مصلحة سائبة، وإذا انفصل عن الواقع تحول إلىٰ معنىٰ مجرد، وإذا انفصل عن الدولة بقي أمنية أخلاقية لا تجد أدواتها في التنفيذ. لذلك لا تسأل المصفوفة عن حضور المقاصد لفظًا فقط، بل عن موقعها داخل البناء: هل كانت حاكمة أم تابعة؟ هل استُعملت لضبط الحكم أم لتزيينه؟ هل ظهرت في قضايا الفرد وحده، أم امتدت إلىٰ الدولة والأمة والمال العام والكفاية والعمران؟

والعنصر الثالث هو مركزية الواقع. وليس المقصود أن الواقع يحكم النص، بل أن الواقع يحدد مناط الحكم ومجاله وشروط تنزيله. فالواقع ليس خارج الفقه، بل هو أحد شروط ولادة الحكم. ومن لم يعرف الواقع لم يعرف الواقعة، ومن لم يعرف الواقعة لم يحسن تنزيل النص عليها. غير أن الواقع في القضايا الكلية لم يعد واقعًا بسيطًا يدركه الفقيه بالمشاهدة العامة، بل أصبح واقعًا مركبًا: اقتصاد، ومؤسسات، وسكان، وتعليم، وصحة، وأمن، ومال عام، وأسواق، وتضخم،

وتنمية، وعلاقات دولية. وهنا يصبح إدراك الواقع عملًا مؤسسيًا لا فرديًا، وتصبح المعرفة التخصصية جزءًا من عملية الاجتهاد، لا أمرًا خارجًا عنها.

والعنصر الرابع هو فاعلية الدولة. فالدولة ليست مجرد منفّذٍ للحكم، ولا حارسٍ خارجي للنظام، بل هي في كثير من القضايا أحد عناصر الحكم ذاته؛ لأنها تملك القدرة على التنظيم، والتوزيع، والحماية، والضبط، والتنمية، وتحقيق الكفاية. ومن هنا لا يكفي أن نسأل: ما حكم الفعل على الفرد؟ بل ينبغي أن نسأل: ما مسؤولية الدولة تجاه هذا الفعل أو الحاجة أو الخلل؟ ففي الزكاة، والكفاية، والاحتكار، والتسعير، والتعليم، والصحة، والسكن، والمال العام، لا يكون الحكم مكتملًا ما لم تُحدَّد وظيفة الدولة فيه. والفقه الذي لا يرى الدولة إلا سلطة عقاب أو جباية يفقد القدرة على بناء نظرية كلية في العمران والعدالة.

والعنصر الخامس هو جدلية أنواع الحكم: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، والحكم المقاصدي. فقد جرى كثير من الدرس الفقهي على تحليل هذه الأنواع بصورة منفصلة، مع أن الوقائع الكبرى تكشف أن بينها علاقة جدلية عميقة. فقد يكون الفعل جائزًا تكليفيًا، لكنه ممنوع وضعيًا لوجود مانع، أو مقيدًا شرعًا لمآلٍ يضاد المقصد. وقد يكون الحكم في أصله مباحًا، لكنه يتحول في واقع معين إلى وسيلة إضرار عامة، فتتدخل الدولة لا لمعارضة النص، بل لحفظ مقصده. ومن هنا تبرز خطورة ترك تقدير هذه العلاقة للفقيه الفرد في القضايا المركبة؛ لأن الحكم قد يتوقف على تقدير اقتصادي أو صحي أو إداري لا يملكه الفرد وحده.

ومثال الزكاة يكشف ذلك بوضوح. فإذا قيل بجواز إخراج الزكاة نقدًا، فإن هذا الجواز لا يعمل في فراغ. فإذا كان الاقتصاد يعاني تضخمًا شديدًا، وكانت الزيادة النقدية تؤدي إلى رفع الكتلة المتداولة وإضعاف القوة الشرائية للفقراء، فقد يظهر مانعٌ وضعيٌّ أو مصلحيٌّ يقيّد صورة الأداء، لا لأن أصل الجواز قد سقط، بل لأن المقصد الذي من

أجله شرعت الزكاة قد يتضرر من وسيلة أدائها. وهنا لا يستطيع المفتي الفرد وحده أن يحدد المآل الاقتصادي، بل لا بد من مؤسسة تجمع الفقه والاقتصاد والإحصاء والسياسة المالية. بهذا المعنىٰ يصبح الحكم الشرعي في القضايا الكلية مولودًا داخل شبكة، لا جوابًا منفصلًا عن نظامه.

والعنصر السادس هو الكفاف والكفاية. وهما ليسا مجرد مفهومين اجتماعيين أو اقتصاديين، بل معياران بنيويان يحددان مسؤولية الدولة، وطبيعة توزيع الموارد، وحدود الاستحقاق، ومفهوم الغنىٰ والفقر، وأولويات السياسة العامة. فالكفاف يحفظ بقاء الإنسان من السقوط، أما الكفاية فتتجاوز الحد الأدنىٰ إلىٰ ما يحقق حياة إنسانية لائقة تتسع بحسب الزمان والمكان والقدرة الحضارية. والكفاية لا تقف عند الطعام واللباس، بل تشمل الصحة، والتعليم، والأمن، والسكن، والقدرة علىٰ المشاركة في الحياة العامة، وكل ما يدخل في حفظ الإنسان وكرامته ومقاصده. ومن هنا فإن أي فقه للدولة لا يجعل الكفاية معيارًا مركزيًا يبقىٰ ناقصًا في تصوره لوظيفة الدولة.

والعنصر السابع هو المآلات. والمآل ليس احتمالًا بعيدًا يُذكر عند الضرورة، بل هو جزء من بنية الحكم، خصوصًا في الشأن العام. فالحكم الذي يحقق مصلحةً جزئية عاجلة لكنه يفضي إلىٰ مفسدة عامة لا يمكن أن يكون مكتمل النظر. والمآلات لا تُقدّر بالظن المجرد، بل تحتاج إلىٰ قراءة خبرية ومؤسسية. وهنا مرة أخرىٰ يظهر الفرق بين الفتوىٰ الفردية والقرار الكلي. فالمفتي قد يرىٰ الواقعة في صورتها المحدودة، لكن المؤسسة ترىٰ أثرها في السوق، والطبقات، والمال العام، والأمن الاجتماعي، ومستقبل الدولة.

والعنصر الثامن هو العلاقات الوظيفية بين الأحكام. فالحكم لا يعيش وحده. حكم الزكاة يرتبط بالفقر والكفاية والمال العام والتنمية. وحكم الاحتكار يرتبط

بالسوق والقدرة الشرائية وحق الناس في الضروريات. وحكم الطاعة يرتبط بالشرعية والعدل ومنع الفتنة وحفظ الأمة. وحكم البغي يرتبط بوحدة الجماعة، لا بمجرد العقوبة السياسية. فإذا قُرئ كل حكم منفصلًا عن هذه الشبكة، فقد نملك أحكامًا كثيرة، لكننا لا نملك نظامًا فقهيًا كليًا. ولهذا ستسأل المصفوفة دائمًا: ما وظيفة هذا الحكم داخل النظام؟ وما علاقته ببقية الأحكام؟ وهل يخدم المقصد الكلي أم يظل حبيس الواقعة الجزئية؟

والعنصر التاسع هو الاجتهاد المؤسسي. وهو ثمرة طبيعية لكل ما سبق. فالاجتهاد الفردي يبقىٰ ضروريًا في مواضعه، ولا يمكن التقليل من منزلته في تاريخ الفقه، لكنه لا يكفي في الوقائع المركبة. فإذا كان الحكم يتوقف علىٰ تقدير التضخم، أو حاجات الفقراء، أو حدود الكفاية، أو أثر السياسة الضريبية، أو خطط التنمية، أو أخطار الصحة العامة، أو بنية التعليم، فإن الفقيه الفرد لا يكون صاحب التقدير الوحيد. بل يصبح دوره جزءًا من مؤسسة اجتهادية تجمع النص والخبرة والواقع والمقصد والدولة. وهذا لا ينقص من الفقه، بل يرفعه من مستوىٰ الفتوىٰ الجزئية إلىٰ مستوىٰ بناء النظام.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية ستعمل في هذه الدراسة علىٰ مستويين: مستوىٰ التحليل، ومستوىٰ البناء. فهي من جهة أداة نقرأ بها كتب التراث والمدارس الفقهية لنرىٰ ما الذي حضر وما الذي غاب، وما الذي نضج وما الذي تباطأ، وما الذي بقي حكمًا وما الذي تحول إلىٰ نظرية. وهي من جهة أخرىٰ أداة لبناء تصور جديد للفقه الكلي، بحيث لا يكون الحكم مجرد استخراج من دليل، بل ثمرة تفاعل منظم بين النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والعلاقات الوظيفية.

وبهذا يتضح أن هذه الدراسة لا تسعىٰ إلىٰ نقد الفقه من خارجه، بل إلىٰ قراءة الفقه من داخله، ولكن بأداة أقدر علىٰ كشف بنيته. فالفقه الإسلامي تراث عظيم،

لكـن عظمتـه لا تعنـي أن كـل مكوناتـه نمـت بالدرجـة نفسـها. ولا يعنـي وجـود كتـب في السياسـة الشـرعية أو الخـراج أو الحسـبة أن نظريـة الدولـة قـد اكتملـت. ولا يعنـي وجـود أحكـام في السـوق أن الاقتصـاد الكلـي قـد نضـج. ولا يعنـي حضـور المقاصـد أن حاكميتهـا كانـت شـاملة. لـذلك فـإن مهمـة المصـفوفة أن تميـز بـين الوجـود والفاعليـة، وبين الباب والنظرية، وبين الحكم والنظام.

وسـوف نلتـزم في هـذه الدراسـة بقاعـدة منهجيـة صـارمة: لا نتيجـة قبـل الاختبـار. فـلا نقـول إن الفقـه قصـر إلا بعـد أن تكشـف المصـفوفة موضـع القصـور. ولا نقـول إنـه نضـج إلا حـين تظهـر عناصـر النضـج. ولا نقـول إن الشـأن العـام غـاب، لأنـه لـم يغـب، بـل نسـأل: كيـف حضـر؟ وبـأي مسـتوىٰ؟ وفي أي موقـع؟ وهـل كـان حاضـرًا بوصـفه أحكامًـا متفرقـة أم بوصـفه بنيـة كليـة؟ هـذا التفريـق هـو الـذي سـيحمي البحـث مـن التعمـيم، وسيمنحه قدرته علىٰ الإنصاف.

إن القيمـة الكـبرىٰ لهـذه المصـفوفة أنهـا تجعـل دراسـة الفقـه دراسـةً قابلـة للمراجعـة والنقـاش. فمـن يخـالف النتـائج يسـتطيع أن ينـاقش المعيـار، أو تطبيـق المعيـار، أو الشـواهد التـي بنيـت عليهـا النتيجـة. أمـا القـراءة الانطباعيـة فـلا تتيـح ذلـك؛ لأنهـا تقـوم علـىٰ الشـعور العـام. ونحـن لا نريـد أن نقـول: يبـدو أن الفقـه الكلـي تـأخر. بـل نريـد أن نسـأل: مـا المؤشـرات التـي تـدل علـىٰ ذلـك؟ مـا حجـم حضـور الدولـة؟ مـا موقـع الكفايـة؟ مـا درجـة ارتبـاط الحكـم بالمـآلات؟ مـا مـدىٰ اعتمـاد الاجتهـاد علـىٰ المؤسسـة؟ مـا طبيعـة العلاقـة بـين الـنص والمقصـد والواقـع؟ فـإذا أجابـت الشـواهد، أصبح الحكم نتيجةً لا انطباعًا.

بهـذه المصـفوفة نبـدأ قـراءة البنيـة الفقهيـة الإسـلامية. لا لكـي نهـدم، ولا لكـي نـبرر، بـل لكـي نفهـم. والفهـم هنـا هـو بدايـة التجديـد الحقيقـي؛ لأن العلـم لا يتجـدد إلا إذا عـرف طريقـة تشـكله، ولا يتطـور إلا إذا أدرك حـدوده ومـواطن قوتـه ومـواطن حاجتـه

إلىٰ إعادة بناء. ومن هنا فإن هذه المصفوفة ليست مدخلًا فنيًا للكتاب، بل هي روحه المنهجية، والميزان الذي سنعود إليه في كل قسم، وكل فصل، وكل كتاب، وكل مدرسة، وكل مفهوم.

القسم الأول

ولادة البنية الفقهية في عصر التأسيس

الفصل الأول

الفقه قبل التدوين: من الوحي إلى بناء الأمة

لم يولد الفقه الإسلامي في بدايته الأولىٰ بوصفه صناعةً مدرسيةً مغلقةً علىٰ الألفاظ والحدود والرسوم، ولم يظهر في أفق التجربة الإسلامية الأولىٰ بوصفه جهازًا تقنيًا لاستخراج الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية، كما استقر تعريفه لاحقًا في كتب الأصول والجدل والتقعيد، بل ولد في قلب حركة كبرىٰ كان موضوعها الإنسان، وغايتها بناء الأمة، ومجالها إعادة تشكيل الوجود الاجتماعي علىٰ مقتضىٰ الوحي. كان الفقه، في طوره المؤسس، وعيًا عمليًا بالهداية قبل أن يكون علمًا مدونًا، وبصيرةً في تنزيل المعنىٰ علىٰ الحياة قبل أن يكون نسقًا اصطلاحيًا، وإدراكًا لطبيعة العلاقة بين النص والواقع قبل أن يتحول إلىٰ مباحث في الدلالة والعموم والخصوص والقياس والاستصحاب. ومن هنا فإن قراءة الفقه قبل التدوين لا يصح أن تبدأ من السؤال المدرسي المألوف: متىٰ دُوّنت الأحكام؟ ولا من السؤال التاريخي المحدود: متىٰ نشأت المذاهب؟ بل ينبغي أن تبدأ من سؤال أعمق: كيف تولدت البنية الفقهية الأولىٰ داخل مشروع الوحي، وكيف كان الحكم الشرعي جزءًا من بناء الإنسان والأمة والدولة، لا مجرد جوابٍ منفصلٍ عن واقعةٍ مفردة؟

إن الوحي لم ينزل علىٰ فراغ تاريخي، ولم يتعامل مع الإنسان بوصفه كائنًا قانونيًا مجردًا ينتظر لائحةً من الأوامر والنواهي، وإنما نزل علىٰ مجتمعٍ حيٍّ له أعرافه، ومصالحه، وانقساماته، وموازين قوته، وأنماط إنتاجه، وصوره في التدين والاجتماع والسياسة والمال والعلاقات. ولذلك كان الخطاب القرآني، منذ لحظته

الأولىٰ، خطاب تأسيسٍ لا خطاب تفريع، وخطاب تحويلٍ لا خطاب إضافة، وخطاب بناءٍ لا خطاب ترميمٍ جزئي. لم يكن المقصود أن تُضاف إلىٰ الحياة الجاهلية مجموعة أحكام جديدة مع بقاء البنية العميقة كما هي، بل كان المقصود أن يُعاد تشكيل مركز الإنسان، ومصدر القيمة، ومعيار الفعل، وصورة الجماعة، ووظيفة السلطة، ومعنىٰ المال، وحدود القوة، وموقع الضعيف، وعلاقة الفرد بالمجموع، وعلاقة الأرض بالسماء. بهذا المعنىٰ كان الفقه الأول فقهًا كليًا قبل أن يكون فقهًا جزئيًا؛ لأنه كان يتحرك في أفق السؤال عن المعنىٰ والنظام، لا في أفق الحكم المنعزل عن شبكته الحضارية.

ولذلك تبدو العودة إلىٰ مرحلة ما قبل التدوين ضرورةً منهجيةً لا ترفًا تاريخيًا؛ لأن تلك المرحلة تكشف لحظة التكوين قبل أن تثقلها المصطلحات، وتُظهر البنية قبل أن تتوزع في الأبواب، وتكشف علاقة الحكم بالمقصد والواقع والدولة والأمة قبل أن تنفصل هذه العناصر في علومٍ متخصصة. ففي تلك المرحلة لم يكن النص منفصلًا عن الفعل، ولم يكن الحكم منفصلًا عن التربية، ولم يكن التشريع منفصلًا عن بناء الجماعة، ولم تكن العبادة منفصلةً عن تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. كانت الصلاة، والزكاة، والهجرة، والجهاد، والإنفاق، والولاء، والعدل، والوفاء بالعهد، ورعاية الضعيف، وإقامة الحق، وحفظ الجماعة، ومواجهة الظلم، عناصر في بنية واحدة، لا جزرًا فقهية متباعدة. ومن الخطأ أن نقرأ تلك اللحظة بعينٍ متأخرةٍ تبحث في القرآن والسنة عن مواد قانونية مبعثرة، ثم تجمعها تحت أبواب لاحقة؛ لأن هذه القراءة تعكس مسار التكوين، وتضع النتيجة في موضع الأصل، وتتعامل مع التدوين بوصفه مفتاح الفهم الوحيد، مع أن التدوين نفسه كان ثمرةً لتحولات لاحقة في المعرفة والاجتماع والسلطة.

لقد كان الفقه قبل التدوين ملازمًا للوحي ملازمة الفهم للعمل، لا ملازمة الشرح للنص فقط. وكان الصحابة يتلقون الآية لا بوصفها معلومةً تحفظ، بل بوصفها تكليفًا يعيد ترتيب الحياة. فالنص لم يكن ينشئ معرفةً نظريةً معلقة، وإنما كان ينقل الجماعة من طورٍ إلىٰ طور، ومن حساسيةٍ أخلاقيةٍ إلىٰ أخرىٰ، ومن ولاءٍ إلىٰ ولاء، ومن نظامٍ قيميٍّ إلىٰ نظامٍ قيميٍّ مغاير. ولهذا لم تكن المسألة في التجربة الأولىٰ أن يعرف المسلم حكم الشيء مجردًا، بل أن يعرف موقع ذلك الحكم داخل الطريق إلىٰ الله، وداخل بناء الأمة، وداخل إصلاح الواقع. إن الحكم في الوعي المؤسس لم يكن رقمًا في مدونة، بل كان حركةً في صيرورة، وعلامةً علىٰ انتقال، وأداةً في تحرير الإنسان من أهوائه ومن سلطان القبيلة والمال والخوف والعادة.

ومن هنا تظهر أولىٰ سمات البنية الفقهية التأسيسية: علوية النص لا بمعنىٰ العزلة عن الواقع، بل بمعنىٰ امتلاك النص للقدرة الحاكمة علىٰ إعادة تشكيل الواقع. فالعلوية هنا ليست علويةً تجريديةً تجعل النص فوق الحياة بمعنىٰ الانفصال عنها، وإنما هي علويةٌ هاديةٌ قادرةٌ علىٰ نقد الحياة وتوجيهها وتحريرها من سلطان المألوف. كان الوحي يحاكم الواقع، ولكنه لا يلغيه؛ يستبقي منه ما يصلح، ويهذب ما يقبل التهذيب، وينقض ما يناقض التوحيد والعدل والكرامة. وهذه الحقيقة ذات أثرٍ بالغ في فهم الفقه قبل التدوين؛ لأن الحكم لم يكن ينشأ في فراغ، بل في جدلٍ دائم بين النص والواقع، حيث يكون النص حاكمًا، ويكون الواقع مجالًا للفهم والتنزيل، لا مصدرًا مستقلًا للشرعية ولا مادةً ميتةً لا اعتبار لها.

وكانت السمة الثانية هي حاكمية المقصد، لا بوصف المقصد نظريةً مدونةً كما ستظهر لاحقًا في مباحث المصالح والضروريات والحاجيات والتحسينيات، بل بوصفه روحًا ناظمةً لحركة التشريع. فالقرآن لم يكن يعالج الوقائع معالجةً آليةً،

وإنما كان يربط الحكم بإقامة العدل، وحفظ النفس، وتحرير الإرادة، وبناء الجماعة، ومنع الفساد، وتحقيق الرحمة، وإخراج الإنسان من الظلمات إلىٰ النور. وهذه المقاصد لم تكن زوائد تفسيريةً تأتي بعد الحكم، بل كانت حاضرةً في صلب إنتاج المعنىٰ الفقهي. ولذلك كان الصحابي يرىٰ الحكم في أفق الغاية، ويدرك أن الأمر والنهي ليسا مجرد صورة امتثال، بل طريق إلىٰ بناء إنسانٍ جديدٍ وجماعةٍ جديدة. ومن هنا يمكن القول إن المقصد كان في طور التأسيس حاضرًا حضور البنية لا حضور المصطلح، وحاكمًا بحقيقته وإن لم يكن قد تحوّل بعد إلىٰ علمٍ مستقل.

أما السمة الثالثة فهي مركزية الواقع؛ فالفقه الأول لم يكن فقهًا هاربًا من التاريخ، ولا مستعليًا علىٰ شروط الاجتماع، بل كان فقهًا يتشكل في مواجهة حاجات حقيقية: اضطهاد، وهجرة، وفقر، وحرب، وسوق، وأسرة، ومواريث، وعهود، ومنافقون، وأهل كتاب، وقبائل، ومصالح، ومخاطر علىٰ الجماعة الناشئة. ولكن مركزية الواقع هنا لا تعني أن الواقع يصنع الحكم بمعزلٍ عن النص، بل تعني أن الحكم لا يُفهم ولا يُنزّل إلا بمعرفة الواقع الذي يتحرك فيه. وهذا هو المعنىٰ العميق الذي فقدته بعض القراءات حين حصرت الفقه في علاقةٍ ثنائيةٍ بين النص والمكلّف الفرد، وأضعفت حضور المجتمع والدولة والمآل في فهم الحكم. ففي التجربة الأولىٰ كان المكلّف فردًا وجماعةً في وقتٍ واحد، وكان الفعل الخاص يملك أثرًا عامًا، وكان الحكم الشرعي يشتغل داخل شبكةٍ من العلاقات لا داخل ضميرٍ فرديٍّ معزول.

وتتضح السمة الرابعة في فاعلية الجماعة والدولة الناشئة. فمع أن المرحلة المكية لم تعرف دولةً بالمعنىٰ المؤسسي، فإنها عرفت بناء الأمة قبل السلطة، وصناعة الضمير قبل الجهاز، وتأسيس الولاء قبل التنظيم السياسي. وحين جاءت الهجرة، لم تبدأ الدولة من لا شيء، بل قامت علىٰ إنسانٍ صاغه الوحي، وعلىٰ

جماعةٍ أُعيد تركيبها حول العقيدة والعدل والمسؤولية. ولذلك فإن الفقه المدني لا يمكن فهمه إلا بوصفه امتدادًا للبناء المكي، لا قطيعةً معه. لقد كان التشريع في المدينة ينتقل بالأمة من معنىٰ الجماعة المؤمنة إلىٰ معنىٰ الجماعة المنظمة، ومن الصبر علىٰ الأذىٰ إلىٰ إدارة القوة، ومن الدعوة الأخلاقية إلىٰ بناء المجال العام، ومن الإنفاق الفردي إلىٰ سياسة المال، ومن رابطة الإيمان إلىٰ عقد المواطنة والعهد والحقوق والواجبات. وهذه النقلة هي جوهر ولادة الفقه بوصفه بنيةً عامةً لا مجرد أحكامٍ متناثرة.

ولعل من أخطر الأخطاء المنهجية أن تقرأ المرحلة المكية بوصفها مرحلة عقائديةً خالصة، وتقرأ المرحلة المدنية بوصفها مرحلة فقهيةً وتشريعيةً خالصة، كما لو أن العقيدة لا تبني فقهًا، وكما لو أن التشريع لا يحمل عقيدةً ورؤيةً للإنسان. إن هذا الفصل الحاد بين المكي والمدني قد يفيد في بعض المقاصد التعليمية، لكنه يضلل حين يتحول إلىٰ تصورٍ لبنية الوحي. فالمكي كان يؤسس الفقه من الداخل، أي يؤسس الإنسان الذي يستطيع أن يحمل الحكم، ويؤسس معيار القيمة الذي يجعل الحكم معقولًا في الضمير، ويؤسس مفهوم المسؤولية الذي يحول الامتثال من عادةٍ إلىٰ عبادة. والمدني كان يترجم ذلك التأسيس إلىٰ أنظمةٍ وعلاقاتٍ ومؤسساتٍ وأحكام. وبهذا المعنىٰ لا يبدأ الفقه مع تفصيل الأحكام، بل يبدأ مع بناء القابلية الأخلاقية والمعرفية والروحية لحمل الحكم.

إن القرآن حين أعاد تعريف الإنسان بوصفه خليفةً ومسؤولًا ومكرمًا ومبتلىٰ، كان يضع الأساس الأبعد لكل فقه لاحق. وحين أعاد تعريف المال بوصفه أمانةً واستخلافًا لا ملكًا مطلقًا، كان يؤسس لفقه الزكاة والإنفاق والفيء والخراج والمال العام قبل أن تتشكل أبوابها الاصطلاحية. وحين أعاد تعريف الأمة بوصفها جماعةً شاهدةً قائمةً بالقسط، كان يؤسس لفقه السياسة والشأن العام والحسبة والقضاء

والجهاد والعمران. وحين جعل العدل قيمةً حاكمةً حتىٰ مع الخصوم، كان يؤسس لمنطقٍ فقهي يتجاوز العصبية والمصلحة الضيقة. وحين جعل الضعيف واليتيم والمسكين وابن السبيل في مركز العناية، كان يغيّر وظيفة الجماعة والدولة من مجرد حفظ النظام إلىٰ حفظ الإنسان. هذه التحولات الكبرىٰ هي الفقه في صورته الأولىٰ، وإن لم تكن قد حملت بعد أسماء الأبواب والمصطلحات.

ومن ثم فإن الفقه قبل التدوين لم يكن غيابًا للفقه، بل كان حضورًا مكثفًا له في صورةٍ غير مدرسية. كان فقهًا معاشًا، يتجلىٰ في القرار النبوي، وفي فهم الصحابة، وفي تنظيم الجماعة، وفي معالجة الوقائع، وفي بناء العادات الجديدة، وفي هدم الأعراف الظالمة، وفي تحويل التدين من طقسٍ منعزلٍ إلىٰ نظام حياة. ومن لا يرىٰ الفقه إلا في صورة المدونة قد يظن أن الفقه بدأ متأخرًا، أما من يرىٰ الفقه بوصفه فهمًا للوحي في حركة الحياة فسيرىٰ أن الفقه ولد مع أول لحظةٍ بدأ فيها الوحي يعيد تشكيل الإنسان. غير أن هذا لا يعني إنكار أهمية التدوين، ولا التقليل من عبقرية العلوم التي نشأت لاحقًا، وإنما يعني أن التدوين ليس هو لحظة الولادة، بل هو لحظة الوعي المنهجي بما سبق أن عاشته الأمة في صورة تجربةٍ وذاكرةٍ ومم ة.

وكانت العلاقة بين الوحي والواقع في تلك المرحلة علاقة تكوينٍ متبادلٍ من جهة المجال، لا من جهة المصدر. فالوحي هو المصدر الحاكم، لكنه لا ينزل بوصفه نصًا مجردًا عن الحركة، بل ينزل في وقائع تكشف مناطاته، وتظهر حكمته، وتربي الجماعة علىٰ فهمه. ومن هنا كانت أسباب النزول، والسيرة، والمواقف النبوية، وسلوك الصحابة، عناصر لا تفسر النص تفسيرًا تاريخيًا محدودًا فحسب، بل تكشف كيفية تحوله إلىٰ بنيةٍ فاعلة في الحياة. فالواقعة لا تحبس النص داخل زمنها، لكنها تكشف وجهًا من وجوه فعله، وتظهر طريقة انتقاله من الهداية العامة إلىٰ الحكم المخصوص، ومن المبدأ إلىٰ النظام، ومن القيمة إلىٰ المؤسسة. وهذا

هو المعنىٰ الذي يجعل السيرة النبوية جزءًا من فهم الفقه المؤسس، لا مجرد مادةٍ تاريخيةٍ تسبق الفقه أو تحيط به من الخارج.

وفي قلب هذه البنية يقف النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، لا بوصفه مبلغًا للنص وحده، بل بوصفه المبيّن، والمربي، والقاضي، والإمام، وقائد الجماعة، ومؤسس المجال العام. وهذه الأدوار المتعددة ليست إضافاتٍ خارجيةً علىٰ الرسالة، بل هي جزءٌ من كيفية تحقق الوحي في التاريخ. فالسنة في طور التأسيس لم تكن مجرد أقوالٍ تصلح للاستدلال الجزئي، بل كانت ممارسةً كاشفةً عن كيفية بناء الحياة علىٰ مقتضىٰ الوحي. كانت السنة تري الأمة كيف يتحول النص إلىٰ خلق، وكيف يتحول الخلق إلىٰ نظام، وكيف يتحول النظام إلىٰ مسؤولية، وكيف تتحول المسؤولية إلىٰ عمران. ومن هنا فإن اختزال السنة في مادةٍ استدلاليةٍ مفردة، مع عزلها عن وظيفتها التأسيسية في بناء الأمة، يضعف القدرة علىٰ فهم الفقه الأول في شموله وعمقه.

لقد كان النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، يقيم الصلاة، ويعقد العهود، ويدير المال، ويقضي بين الناس، ويرسل السرايا، وينظم السوق، ويؤاخي بين المهاجرين والأنصار، ويكتب الصحيفة، ويراعي أحوال الضعفاء، ويوازن بين المصالح والمفاسد، ويقدر المآلات، ويميز بين ما يخص الفرد وما يتصل بالجماعة، وبين ما يترك لاختيار الناس وما يحتاج إلىٰ إلزام السلطة. وهذه الأفعال كلها ليست وقائع متفرقة، بل هي لبنات في بنية فقهية كلية. فإذا قرئت مفصولةً عن بعضها ظهرت كأنها أحكامٌ متناثرة، وإذا قرئت في نظامها ظهرت بوصفها تأسيسًا لفقه الأمة والدولة والعمران.

ومن هنا يتبين أن الفقه قبل التدوين كان يتحرك في ثلاثة مستويات متداخلة: مستوىٰ بناء الضمير، ومستوىٰ تنظيم السلوك، ومستوىٰ إقامة المجال العام. فبناء الضمير يسبق الإلزام الخارجي ويمنحه معناه؛ لأن الحكم إذا نزل علىٰ ضميرٍ لم

يتربَّ على التوحيد والعدل والآخرة تحول إلى عبءٍ ثقيلٍ أو حيلةٍ شكلية. وتنظيم السلوك يحول الإيمان من دعوى إلى ممارسة؛ لأن القيم لا تستقر في التاريخ إلا حين تتجسد في أفعالٍ وعلاقات. وإقامة المجال العام تمنع التدين من الانكماش في الفردية، وتجعل الشريعة قادرةً على حماية الضعيف، وتوزيع الحقوق، وضبط القوة، وإدارة المال، ورعاية المصالح المشتركة. وهذه المستويات الثلاثة كانت متداخلةً في التجربة الأولى، ولم تكن موزعةً بين علومٍ متباعدة كما حدث في العصور اللاحقة.

إن الفقه، في لحظة النشأة، كان أقرب إلى العقل العملي الكلي للأمة؛ عقلٍ يتلقى الوحي، ويفهم الواقع، ويتحرك لبناء الإنسان والجماعة. ولم يكن هذا العقل العملي منفصلًا عن النص، ولا مستقلًا عن النبوة، ولا سابقًا على الوحي، بل كان أثرًا من آثار الوحي في العقول والضمائر والمؤسسات الناشئة. ولهذا كان الصحابي حين يجتهد في واقعة، أو يفهم توجيهًا، أو يشارك في قرارٍ عام، لا يمارس اجتهادًا فرديًا بمعناه المتأخر، بل يتحرك داخل أفقٍ تربويٍّ ونبويٍّ وجماعيٍّ صنعه الوحي. وهذا ما يفسر قدرة الجيل الأول على إدراك المعاني الكلية دون حاجةٍ دائمةٍ إلى الاصطلاحات؛ لأنهم عاشوا مناخ التكوين، ورأوا النص وهو يصنع الواقع، وشهدوا المقاصد وهي تتحول إلى حياة.

وليس معنى ذلك أن التجربة الأولى كانت بلا توترٍ ولا اختلافٍ ولا أسئلة، بل إن عظمتها تكمن في أنها كانت قادرةً على تحويل التوتر إلى فقه، والاختلاف إلى فهم، والواقعة إلى معيار. فقد كان الوحي ينزل في مجتمعٍ ينتقل من القبيلة إلى الأمة، ومن العصبية إلى الشهادة، ومن العرف الجاهلي إلى النظام الأخلاقي، ومن سلطة القوة إلى سلطة الحق. وكل انتقالٍ من هذا النوع لا بد أن يولد أسئلةً معقدة، لأن البنية القديمة لا تزول دفعةً واحدة، والبنية الجديدة لا تكتمل في لحظةٍ واحدة.

غير أن حضور الوحي، وقيادة النبوة، وحيوية الجماعة، جعلت تلك الأسئلة جزءًا من عملية البناء، لا سببًا في تفككها. ومن هنا نشأ الفقه بوصفه قدرةً على تنظيم الانتقال، لا مجرد قدرةٍ على وصف الواقع بعد استقراره.

ولعل هذا هو المعنى الأعمق لعبارة «من الوحي إلى بناء الأمة». فالوحي ليس نصًا معلقًا في أفقٍ علويٍّ بعيد، والأمة ليست تجمعًا بشريًا ينتظم بقوة الغلبة أو العادة، بل الأمة هي ثمرة استجابةٍ تاريخيةٍ للوحي، والفقه هو الوعي العملي بهذه الاستجابة. فإذا انفصل الوحي عن بناء الأمة تحول إلى معرفةٍ مجردة، وإذا انفصل بناء الأمة عن الوحي تحول إلى سياسةٍ عاريةٍ من الهداية، وإذا انفصل الفقه عنهما معًا تحول إلى صناعةٍ جزئيةٍ قد تبلغ الغاية في الدقة داخل المسائل، لكنها تفقد قدرتها على رؤية الكل. ومن هنا فإن استعادة الفقه قبل التدوين ليست عودةً رومانسيةً إلى الماضي، بل محاولةٌ للكشف عن اللحظة التي كان فيها الحكم مرتبطًا بالمقصد، والمقصد مرتبطًا بالواقع، والواقع مرتبطًا ببناء الأمة، وبناء الأمة مرتبطًا بعلوية النص.

لقد كان الإسلام في بدايته مشروع تحريرٍ شامل: تحرير الإنسان من الوثن، ومن الخرافة، ومن الاستبداد، ومن العصبية، ومن عبودية المال، ومن احتقار الضعيف، ومن تفكك المعنى. وهذا التحرير لم يكن فكرةً أخلاقيةً عامةً فحسب، بل كان يقتضي فقهًا؛ لأن التحرير إذا لم يتحول إلى أحكامٍ وعلاقاتٍ ومؤسساتٍ بقي شعارًا. ولذلك جاء الفقه الأول بوصفه فقه تحريرٍ لا فقه ضبطٍ فقط؛ يحرر العبادة من الوثنية، ويحرر المال من الاحتكار، ويحرر القوة من العدوان، ويحرر الأسرة من الظلم، ويحرر الجماعة من العصبية، ويحرر السلطة من الهوى، ويحرر الإنسان من الانغلاق على ذاته. وهذه الرؤية تجعل الحكم الشرعي في بدايته حاملًا لطاقةٍ حضاريةٍ كبرى، لا مجرد إجراءٍ قانونيٍّ محدود.

ومن هذا المنظور يمكن فهم التدرج التشريعي بوصفه مظهرًا من مظاهر البنية لا مجرد تقنيةٍ في التنزيل. فالتدرج لم يكن ترددًا في الحسم، ولا مساومةً للواقع، بل كان إدراكًا عميقًا لطبيعة بناء الإنسان والجماعة. ذلك أن التشريع حين يستهدف تغيير البنية لا يكتفي بإعلان الحكم النهائي، بل يصنع الشروط النفسية والاجتماعية التي تجعل الحكم قابلًا للحياة. وهذا يكشف أن الفقه الأول كان يدرك المآلات إدراكًا عمليًا، وأنه لم يكن يفصل بين صحة الحكم في ذاته وقدرته على تحقيق مقصده في الواقع. فالحكم لا يكتمل بمجرد نسبته إلى دليلٍ صحيح، بل يحتاج إلى تنزيلٍ بصيرٍ يحفظ المقصد ويمنع الانكسار والاضطراب والفتنة. وهذه القاعدة كانت حاضرةً في التجربة التأسيسية حضورًا عميقًا، وإن لم تصغ بعد في القوالب الأصولية اللاحقة.

ومن هنا ينبغي أن يفهم الفرق بين الحكم بوصفه خطابًا شرعيًا، والحكم بوصفه بناءً اجتماعيًا. فالخطاب الشرعي يحدد جهة التكليف، لكن البناء الاجتماعي يحدد شروط الفاعلية. وقد جمع الفقه الأول بين الأمرين؛ فلم يكن يكتفي بإبلاغ الناس بما ينبغي أن يفعلوا، بل كان يبني فيهم القدرة على الفعل، ويصوغ الجماعة التي تعين عليه، وينشئ السلطة التي تحميه، ويهذب العادة التي تحتضنه. وهذا ما يجعل مرحلة التأسيس غنيةً بالمعاني البنيوية؛ لأنها تكشف أن الفقه لا يعمل في الفراغ، وأن الحكم لا يعيش إلا داخل بيئةٍ من الإيمان والمعنى والمؤسسة والعادة والمصلحة والمآل.

ويبدو أن إحدى مشكلات القراءة المتأخرة للفقه أنها كثيرًا ما تبدأ من الحكم النهائي بعد استقراره، ثم تعود إلى النص لتبحث عن دليله، دون أن تستحضر المسار الذي أنتج قابلية الأمة لتلقي ذلك الحكم. وبهذا تضيع الصيرورة، ويختزل التشريع في النتيجة، ويفصل الحكم عن التربية، وتقرأ الشريعة كما لو أنها جاءت

دفعةً واحدةً علىٰ صورة كتابٍ قانونيٍّ مكتمل. أما القراءة البنيوية فتسأل: كيف صنع الإنسان الذي يحمل الحكم؟ كيف تحولت الجماعة من رابطة الدم إلىٰ رابطة الإيمان؟ كيف انتقل المال من الغنيمة الفردية إلىٰ المسؤولية العامة؟ كيف تحولت القوة من ثأرٍ قبلي إلىٰ جهادٍ منضبط؟ كيف انتقلت السلطة من الغلبة إلىٰ الأمانة؟ وكيف أصبح الواقع نفسه قابلًا لأن يدار وفق معيارٍ جديد؟ هذه الأسئلة هي التي تكشف الفقه قبل التدوين في حقيقته الأولىٰ.

وفي هذا السياق تبرز أهمية التمييز بين «الفقه بوصفه فهمًا» و«الفقه بوصفه علمًا مدونًا». فالأول سابق علىٰ الثاني، وهو شرطه ومادته وروحه. والثاني تنظيمٌ معرفيٌّ لاحق لذلك الفهم، يضبطه ويحفظه ويطوره، لكنه قد يحجبه إذا نسي أصله الكلي. فالفقه بمعناه الأول هو إدراك مراد الله في حركة الحياة، أما الفقه بمعناه المدرسي فهو العلم بالأحكام العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. وليس بين المعنيين تعارضٌ في الأصل، لكن الخطر يبدأ حين يختزل الأول في الثاني اختزالًا كاملًا، فيُظن أن الفقه لا يكون فقهًا إلا حين يدخل في التعريف المدرسي، وأن ما قبله مجرد وعظٍ أو تربيةٍ أو تاريخ. والحقيقة أن الفقه المدرسي نفسه لم يكن ليظهر لولا الفقه الحي الذي صنعته النبوة في الإنسان والجماعة.

وكانت هذه الحيوية الأولىٰ تمنح الحكم الشرعي صفةً مركبة؛ فهو تكليفي من جهة طلب الفعل أو الترك، ووضعي من جهة ترتيب الأسباب والشروط والموانع والآثار، ومقاصدي من جهة الغاية التي يراد تحقيقها، ومؤسسي من جهة الجهة التي تتولىٰ تنزيله في المجال العام. وهذه الأبعاد لم تكن مفصولةً في التجربة الأولىٰ، بل كانت تعمل معًا. فالزكاة مثلًا ليست مجرد تكليفٍ فرديٍّ بإخراج مال، بل هي بناءٌ لعلاقة الإنسان بملكه، ونظامٌ لتدوير المال، وأداةٌ لحماية الفئات الضعيفة، ومؤشرٌ علىٰ مسؤولية الجماعة، ومقدمةٌ لفاعلية الدولة في المال العام. وكذلك الحدود ليست مجرد

عقوباتٍ جزئية، بل إعلانٌ عن حرمة الدم والعرض والمال والنظام الأخلاقي، مشروطةٌ ببيئة عدلٍ وشروط إثباتٍ ومقاصد ردعٍ وحفظ. وكذلك الجهاد ليس مجرد قتال، بل تنظيمٌ للقوة في أفق العدل والدفع والحماية ومنع العدوان. هذه القراءة المركبة هي التي تكشف طبيعة الفقه قبل التدوين.

ولذلك فإن السؤال عن الفقه في تلك المرحلة لا ينبغي أن يبحث عن أسماء المذاهب، ولا عن ترتيب الأبواب، ولا عن الاصطلاحات التي لم تكن قد وُلدت بعد، بل يبحث عن المنطق الذي يحكم إنتاج الفعل الشرعي. وهذا المنطق كان يقوم علىٰ علوية الوحي، وحضور المقصد، ومعرفة الواقع، ورعاية المآل، وبناء الجماعة، وفاعلية القيادة، وتحويل القيم إلىٰ أنظمة. فإذا وُجد هذا المنطق فقد وُجدت البنية الفقهية، ولو لم توجد المدونة. وإذا غاب هذا المنطق فقد توجد المدونة الضخمة، لكنها تعجز عن إنتاج فقهٍ كليٍّ قادرٍ علىٰ إدارة الشأن العام.

إن مرحلة ما قبل التدوين، بهذا المعنىٰ، ليست مرحلة نقصٍ ينبغي تجاوزها، بل مرحلة أصلٍ ينبغي فهمه. وليست قيمتها في أنها بدائية أو بسيطة، بل في أنها تكشف الوحدة الأولىٰ قبل الانقسام، والكل قبل التجزئة، والمعنىٰ قبل الاصطلاح، والمقصد قبل الباب، والحياة قبل المدرسة. ومن هنا فإن القراءة البنيوية لا تعود إلىٰ تلك المرحلة لتلغي ما بعدها، بل لتضع ما بعدها في موضعه الصحيح؛ فالتدوين ضرورة، والتخصص ضرورة، والمذاهب ضرورة تاريخية ومعرفية، لكن هذه الضرورات لا ينبغي أن تنسينا أن الفقه وُلد أولًا في حضن الوحي وهو يبني أمة، لا في قاعة درسٍ تبحث عن حدٍ جامعٍ مانعٍ للفقه.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن الفقه قبل التدوين كان فقهًا تأسيسيًا لأنه كان يضع الأصول الحية للوجود الإسلامي: أصل التوحيد الذي يمنع تعدد مراكز الطاعة المطلقة، وأصل العدل الذي يحاكم القوة والمال والعلاقة، وأصل الكرامة

الـذي يرفـع الإنسـان فـوق الاسـتعمال والإهانـة، وأصـل المسـؤولية الـذي يجعـل الحريـة محكومـةً بالأمانـة، وأصـل الشـورىٰ الـذي يمنـع انفـراد الهـوىٰ بالمجـال العـام، وأصـل التكافـل الـذي يحـول المجتمـع مـن تجمـع مصـالح إلـىٰ جماعـة رحمـة، وأصـل المـآل الـذي يمنـع الفعـل الصـالح في صـورته مـن أن يتحـول إلـىٰ فسـادٍ في نتيجتـه، وأصـل الأمـة الـذي يخـرج الإنسـان مـن فرديتـه الضـيقة إلـىٰ الشـهادة علـىٰ النـاس. هـذه الأصـول ليسـت مقـدماتٍ وعظيـةً خـارج الفقـه، بـل هـي البنيـة العميقـة التـي تمـنح الفقـه معنـاه وقدرتـه علىٰ البناء.

وكـان مـن شـأن هـذه البنيـة أن تجعـل الحكـم الشـرعي مرتبطًـا بموقعـه داخـل النظـام العـام. فلـيس كـل حكـمٍ جزئـي يفهـم بذاتـه، ولا كـل واقعـةٍ تعـالج بمعـزلٍ عـن أثرهـا، ولا كـل تصـرفٍ فـرديٍّ يـترك دون نظـرٍ إلـىٰ امتـداده في الجماعـة. وقـد ظهـر ذلـك في إدارة النبـي، صـلىٰ الله عليـه وسـلم، للوقـائع التـي يتـداخل فيهـا الفـردي والعـام، والخـاص والسياسـي، والعبـادي والاجتمـاعي. فـالمجتمع الناشـئ لـم يكـن يحتمـل انفصـال الحقـول كمـا تفصـلها الدراسـات الحديثـة؛ لأن الفعـل الواحـد قـد يكـون عبـادةً مـن جهـة، وسياسـةً مـن جهـة، وتربيـةً مـن جهـة، وحمايـةً للجماعـة مـن جهـة. ومـن هنـا نشـأ وعـيٌ فقهـي مركـب، يـرىٰ الحيـاة في ترابطهـا، ولا يعـالج أجزاءهـا كمـا لـو كانـت وحـداتٍ صامتةً مستقلةً بعضها عن بعض.

وتتأكـد هـذه الحقيقـة في أن الـوحي لـم يكـن يكتفـي بتحـريم المنكـرات، بـل كـان يبنـي البـدائل. وهـذه قاعـدة مركزيـة في فقـه التأسـيس؛ لأن الهـدم بـلا بنـاءٍ لا ينشـئ أمـة. فقـد هـدم الوثنيـة وبنـىٰ التوحيـد، وهـدم الربـا وبنـىٰ الإنفـاق والبيـع والعـدل في المبادلـة، وهـدم العصـبية وبنـىٰ الأخـوة، وهـدم وأد البنـات وبنـىٰ الكرامـة، وهـدم احتقـار الفقـراء وبنـىٰ ميـزان التقـوىٰ، وهـدم الاسـتبداد القبلـي وبنـىٰ الشـورىٰ والمسـؤولية، وهـدم الفوضـىٰ الأخلاقيـة وبنـىٰ الأسـرة والعفـة والحقـوق. وهـذا يعنـي أن الفقـه الأول لـم

يكن فقه المنع وحده، بل فقه الإحلال الحضاري؛ أي إقامة نظامٍ صالحٍ محل نظامٍ فاسد. وهذه الخاصية ستظل معيارًا مهمًا في اختبار أي بنية فقهية لاحقة: هل تكتفي بإصدار الأحكام، أم تملك قدرةً على بناء البدائل والمؤسسات والشروط التي تجعل الحكم قابلًا للتحقق؟

بهذا يتبين أن الفقه قبل التدوين كان لحظة امتلاء لا لحظة فراغ، ولحظة تكوين لا لحظة انتظار. لقد كانت الأمة تتعلم من الوحي كيف ترى العالم، وكيف تفهم الإنسان، وكيف تقيم العدل، وكيف تضبط القوة، وكيف توزع المال، وكيف تجعل العبادة أصلًا لتحرير الحياة لا عزلةً عنها. وكانت الأحكام تنزل في هذا السياق، فتأخذ معناها من شبكةٍ واسعةٍ من القيم والمقاصد والعلاقات. ومن هنا فإن من يقرأ الفقه الأول قراءةً جزئيةً سيجد أحكامًا متفرقة، ومن يقرأه قراءةً بنيويةً سيجد نظامًا يتكوّن، وأمةً تبنى، وعقلًا فقهيًا كليًا يولد في حضن الوحي قبل أن يحمل اسم العلم المدون.

لم تكن المرحلة المكية خارج الفقه، وإن بدا ظاهرها أقل اشتغالًا بتفصيل الأحكام العملية مما ستعرفه المرحلة المدنية؛ ذلك أن الفقه لا يبدأ حين تتكاثر الجزئيات، بل يبدأ حين يتكوّن الإنسان القادر على حمل الحكم، وحين يعاد بناء معيار الفعل، وحين تتغير صورة العالم في الوعي. كانت مكة هي المختبر الأول لتأسيس البنية الداخلية التي لا يقوم فقهٌ حقيقي من دونها: التوحيد، والمسؤولية، والآخرة، والعدل، وكرامة الإنسان، ونقض الوثن، وكسر سلطان العادة، وتحرير الضمير من الخضوع للقبيلة والمال والقوة. وفي هذا العمق كانت الأحكام الكبرى تتشكل قبل أن تظهر في صورة أبوابٍ مفصلة؛ لأن الحكم إذا لم يجد إنسانًا مهيأً لاستقباله تحوّل إلى قيدٍ خارجي، أما إذا نزل على ضميرٍ صاغه الوحي صار جزءًا من حركة الحياة.

كانت مكة تبني أصل الطاعة قبل تفصيل المأمور به، وتؤسس معنىٰ العبودية قبل توزيع الواجبات، وتعيد ترتيب الولاءات قبل قيام الدولة. ومن هنا فإن التشريع المدني لم يهبط علىٰ جماعةٍ خام، بل علىٰ جماعةٍ صنعت طويلًا تحت ضغط الإيمان والابتلاء والصبر والهجرة. لقد كان الصبر المكي فقهًا، وكانت المفاصلة مع الوثنية فقهًا، وكانت حماية المستضعفين فقهًا، وكانت تربية الإنسان علىٰ ألا يبيع يقينه للأذىٰ أو الإغراء فقهًا عميقًا في صناعة الإرادة. فليس الفقه مجرد معرفة ما يجب فعله، بل هو كذلك تكوين القدرة علىٰ فعله، وتأسيس المعنىٰ الذي يجعل الفعل عبادةً ومسؤوليةً وبناءً.

وحين وقعت الهجرة لم تكن انتقالًا جغرافيًا فحسب، بل كانت انتقالًا في طبيعة الفقه ذاته: من فقه تكوين الضمير إلىٰ فقه تنظيم الجماعة، ومن فقه الصبر تحت القهر إلىٰ فقه إدارة القوة، ومن فقه الدعوة المحاصرة إلىٰ فقه المجال العام المفتوح. غير أن هذا الانتقال لم يكن قطيعةً بين العقيدة والشريعة، ولا فصلًا بين الإيمان والنظام، بل كان اكتمالًا لمسارٍ واحد. فما بني في مكة من توحيدٍ ووعيٍ ومسؤوليةٍ ظهر في المدينة علىٰ هيئة مؤاخاة، وصحيفة، وسوق، وزكاة، وقضاء، وجهاد، وعهود، وتنظيمٍ للعلاقات. وهكذا لا تفهم المدينة إلا بوصفها الثمرة المؤسسية لمكة، ولا تفهم مكة إلا بوصفها الجذر الروحي والمعرفي للمدينة.

وقد كشفت المدينة أن الفقه ليس جوابًا فرديًا عن سؤال فردي، بل قدرةٌ علىٰ بناء نظامٍ عام. فالصحيفة لم تكن مجرد وثيقة سياسية، بل إعلانًا عن انتقال الجماعة من رابطة الدم إلىٰ رابطة العهد والمسؤولية، ومن التنازع القبلي إلىٰ المجال المشترك، ومن الحماية القائمة علىٰ العصبية إلىٰ الحماية القائمة علىٰ النظام. والمؤاخاة لم تكن عاطفةً أخويةً مجردة، بل معالجةً اجتماعيةً واقتصاديةً ونفسيةً لآثار الهجرة والاقتلاع والفقر، وإعادة توزيعٍ للثقة والضمان داخل الجماعة

الجديدة. والسوق لم يكن مساحة تبادلٍ محايدة، بل مجالًا أخلاقيًا تضبطه قيم العدل والصدق ومنع الغش والاحتكار. والزكاة لم تكن إحسانًا فرديًا فحسب، بل تأسيسًا لعلاقةٍ جديدة بين المال والجماعة والدولة.

وفي المدينة ظهر بوضوح أن الحكم الشرعي لا ينفصل عن المؤسسة التي تحمله. فبعض الأحكام يبقىٰ في دائرة امتثال الفرد، وبعضها لا يكتمل إلا بسلطةٍ عادلةٍ تنظمه، وبعضها يحتاج إلىٰ معرفة الواقع وتقدير المصلحة والمآل، وبعضها يتعلق بحقوق الجماعة لا بحقوق الأفراد وحدهم. ومن هنا بدأت ملامح فقه الدولة تظهر في قلب التجربة النبوية، لا بوصف الدولة غايةً في ذاتها، بل بوصفها أداةً لحراسة الإنسان والعدل والعمران. لقد كانت الدولة الناشئة في المدينة ضرورةً شرعيةً وتاريخيةً في آنٍ واحد؛ لأنها نقلت القيم من مستوىٰ النداء الأخلاقي إلىٰ مستوىٰ الحماية والتنفيذ والتنظيم.

وهذه الحقيقة تبيّن أن الشريعة، في لحظة التأسيس، لم تكن تفصل بين العبادة والعمران، ولا بين التقوىٰ والنظام، ولا بين صلاح الفرد وصلاح المجال العام. فالعبادة كانت تصنع الإنسان الذي لا يخون في السوق، ولا يظلم في القضاء، ولا يطغىٰ إذا امتلك القوة، ولا ينسىٰ الضعيف إذا اتسع المال. والنظام كان يحمي العبادة من أن تتحول إلىٰ حالةٍ فرديةٍ عاجزةٍ عن تغيير الحياة. وكان العمران ثمرةً لالتقاء الضمير بالمؤسسة، والقيمة بالفعل، والنص بالواقع. ومن هنا ولدت البنية الفقهية الأولىٰ بوصفها وحدةً بين الهداية والتنظيم، لا بوصفها جمعًا ميكانيكيًا بين أحكامٍ متناثرة.

إن من يقرأ الفقه المدني بعينٍ جزئية قد يرىٰ فيه انتقالًا إلىٰ كثرة الأحكام، أما القراءة البنيوية فترىٰ فيه انتقالًا إلىٰ كثرة العلاقات. فالمدينة لم تضف مسائل فحسب، بل كشفت شبكةً كاملةً من الروابط: علاقة الفرد بالجماعة، وعلاقة

الجماعة بالدولة، وعلاقة المال بالمصلحة العامة، وعلاقة القوة بالعدل، وعلاقة العهد بالأمن، وعلاقة القضاء بالحق، وعلاقة العبادة ببناء الإنسان. وفي هذه الشبكة يتحدد معنىٰ الحكم؛ إذ لا يكفي أن يُعرف الحكم في صورته المجردة، بل لا بد أن يُعرف موضعه في النظام الذي يخدمه، والغاية التي يتجه إليها، والمآل الذي يفضي إليه.

وبذلك تصبح مرحلة ما قبل التدوين أصلًا ضروريًا لفهم كل ما سيأتي بعدها؛ لأنها تكشف أن الفقه ولد كليًا ثم جرىٰ تفصيله، لا أنه ولد جزئيًا ثم حاول لاحقًا أن يبحث عن كلياته. لقد كانت الكليات حاضرةً في التجربة الأولىٰ حضور الروح في الجسد: علوية النص، مركزية المقصد، اعتبار الواقع، تقدير المآل، فاعلية الدولة، مسؤولية الأمة، كرامة الإنسان، وعدالة المال. ثم جاءت العصور اللاحقة فدوّنت، وفرّعت، وخصصت، ووسعت، ونظّمت، وأنتجت ثروةً هائلةً لا تُنكر، غير أن خطر التدوين الدائم أنه قد يحفظ التفاصيل وينسي البنية، ويقوي الصناعة ويضعف الرؤية، ويضبط الجزئيات ولا يستبقي دائمًا حرارة التأسيس الأولىٰ.

ولذلك فإن العودة إلىٰ الفقه قبل التدوين ليست بحثًا عن بساطةٍ مفقودة، ولا دعوةً إلىٰ تجاوز التراث المدون، بل هي محاولةٌ لإعادة وصل المدونة بأصلها الحي. فالمذاهب، وكتب الفروع، وكتب الأصول، وكتب الخراج والأموال والسياسة الشرعية، لا تُفهم علىٰ حقيقتها إذا قُرئت بمعزلٍ عن لحظة النشأة التي كان فيها الوحي يبني أمةً لا يجيب عن مسائل متفرقة فقط. وحين تُستعاد تلك اللحظة يصبح السؤال أكثر عمقًا: هل بقيت المدونة لاحقًا وفيةً لهذا الامتداد الكلي؟ هل تطورت أبواب الشأن العام بالقدر الذي تطورت به أبواب العبادات والمعاملات الفردية؟ هل حافظ الفقه علىٰ توازن العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة؟

وهل ظل الحكم يرىٰ داخل شبكة العلاقات، أم غلب عليه الانفراد الجزئي مع الزمن؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة لا ينبغي أن ينطلق من فرضية اتهام، بل من اختبارٍ بنيوي. فالبنية الفقهية الإسلامية لم تكن عاجزةً في أصلها، ولم تكن فقيرةً في أدواتها، ولم تكن غائبةً عن الشأن العام، لكنها تعرضت عبر التاريخ لتحولاتٍ معقدة: تحولات الدولة، وتحولات السلطة، وتحولات التدوين، وتحولات المجتمع، وتحولات الحاجة، وتحولات المعرفة. ومن ثم فإن النقد الرصين لا يبحث عن إدانةٍ سهلة، بل عن موضع التحول: أين بقيت الكليات فاعلة؟ أين انكمشت؟ أين نما التفريع؟ أين تباطأ بناء النظرية العامة؟ وأين تدخلت السلطة في ترتيب الأولويات أو تضييق المجال العام؟

بهذا المعنىٰ يكون الفقه قبل التدوين معيارًا كاشفًا، لا مادةً تاريخيةً مغلقة. إنه يكشف أن الأصل كان بناء أمة، وأن الحكم كان خادمًا لهذا البناء، وأن الدولة لم تكن خارج الفقه، وأن المال لم يكن شأنًا خاصًا محضًا، وأن الكفاية لم تكن ترفًا اجتماعيًا، وأن المآلات لم تكن زينةً عقلية، وأن الواقع لم يكن خصمًا للنص، بل مجالًا لتنزيله واختبار حكمته. ومن هنا فإن أي قراءةٍ لاحقة للفقه ينبغي أن تسأل عن درجة حضور هذه العناصر في كل بابٍ ومدرسةٍ وكتابٍ ومفهوم.

لقد ولد الفقه في عصر التأسيس بوصفه عقل الأمة العملي؛ عقلًا يرىٰ الإنسان قبل المسألة، ويرىٰ الجماعة قبل الفرد المعزول، ويرىٰ الدولة قبل السلطة المجردة، ويرىٰ المال قبل الملكية الفردية المغلقة، ويرىٰ الحكم قبل صورته اللفظية داخل أفق المقصد والمآل. وكانت هذه الرؤية هي التي منحت التجربة الأولىٰ قوتها التاريخية؛ إذ استطاعت أن تنقل العرب من التشتت إلىٰ الأمة، ومن العصبية إلىٰ الرسالة، ومن الغلبة إلىٰ المسؤولية، ومن الاقتصاد القبلي الضيق إلىٰ

معنىٰ المال العام، ومن القوة المنفلتة إلىٰ القوة المنضبطة بالحق. ولم يكن ذلك انتقالًا سياسيًا فحسب، بل كان انتقالًا فقهيًا بالمعنىٰ العميق؛ لأن الفقه هو الذي يحدد كيف يتحول الإيمان إلىٰ نظام، وكيف تتحول القيمة إلىٰ مؤسسة، وكيف يتحول النص إلىٰ حضارة.

ومن هنا فإن ما قبل التدوين ليس ما قبل الفقه، بل هو ما قبل الاصطلاح الفقهي المدرسي. إنه زمن الفقه في صورته الحية، حين كان الحكم يتحرك في الدم والضمير والسوق والمسجد والبيت والجيش والعهد والقضاء، وحين كان النص صنع الحياة قبل أن يتحول إلىٰ مادةٍ في المصنفات. وهذا لا ينتقص من شأن التصنيف، بل يمنحه أساسه الصحيح؛ لأن العلم إذا نسي التجربة التي ولد منها صار قادرًا علىٰ حفظ الذاكرة، لكنه قد يعجز عن تجديد الفاعلية.

وكانت أهم خاصية في تلك المرحلة أن الفقه لم يكن منفصلًا عن صناعة الأمة. فالأمة ليست عددًا من الأفراد يجمعهم اسمٌ واحد، بل بنيةٌ من المعنىٰ والولاء والمسؤولية والغاية. والوحي لم يكتفِ بإنتاج مؤمنين منفردين، بل أنتج جماعةً شاهدةً لها وظيفة في التاريخ. ومن هنا كان الفقه منذ البداية فقه أمة، لا فقه فردٍ فقط؛ لأن التكليف الفردي نفسه كان محمولًا داخل رسالةٍ جماعية. فالمؤمن يصلي فردًا، لكنه ينتمي إلىٰ جماعة الصلاة؛ ويزكي من ماله، لكنه يدخل في نظام التكافل؛ ويصدق في بيعه، لكنه يحمي أخلاق السوق؛ ويمتنع عن الظلم، لكنه يشارك في بناء العدل العام. وهذا التداخل بين الفردي والجماعي هو أحد أسرار البنية التأسيسية.

ولذلك فإن اختزال الفقه في علاقة الفرد بربه، مع ترك المجال العام لمنطق السلطة أو العرف أو المصلحة المجردة، يمثل خروجًا عن البنية الأولىٰ، لا مجرد تطورٍ طبيعي. فالشريعة في لحظة التأسيس لم تكن تقبل أن يكون الضمير صالحًا والمجال العام فاسدًا، ولا أن تكون العبادة قائمةً والمال ظالمًا، ولا أن تكون الطاعة

لله في المسجد منفصلةً عن العدل بين الناس في السوق والقضاء والسياسة. كان الإسلام يؤسس وحدةً أخلاقيةً للوجود، والفقه هو الأداة التي تحفظ هذه الوحدة في الفعل والتنظيم.

ومن هنا تظهر العلاقة العميقة بين الفقه وبناء الدولة. فالدولة في التصور التأسيسي ليست جهاز قهر، ولا مؤسسة إدارة محايدة، ولا غايةً سياسيةً منفصلةً عن الإنسان، بل هي وسيلةٌ لحماية المقاصد الكبرىٰ حين تتجاوز قدرة الفرد والجماعة المباشرة. وحين تتعلق الأحكام بالأمن، والمال العام، والقضاء، والعقوبات، والعلاقات الخارجية، وتنظيم السوق، ورعاية الضعفاء، فإنها تحتاج إلىٰ جهةٍ عامةٍ تنقلها من مستوىٰ الوعظ إلىٰ مستوىٰ الفاعلية. بهذا المعنىٰ تصبح الدولة جزءًا من بنية الحكم لا مجرد ظرفٍ خارجي له. وما لم تفهم هذه الحقيقة سيظل فقه الدولة ملتبسًا بين الخوف من السلطة والحاجة إليها، وبين تقديسها ورفضها، وبين اعتبارها ضرورةً شرعيةً أو مجرد واقعٍ تاريخي.

وقد كشف العصر التأسيسي أن الدولة حين تكون محكومةً بالوحي والمقصد والعدل تتحول إلىٰ أداة بناء، أما حين تنفصل عن هذه الحاكمية فإنها قد تتحول إلىٰ أداة انتقاءٍ فقهي، تختار من الأحكام ما يحفظ سلطانها وتضعف ما يقيّدها أو يهبها. ولذلك سيكون سؤال الدولة حاضرًا في كل قراءةٍ لاحقة للبنية الفقهية: هل كانت الدولة حاملةً للفقه الكلي أم منتقيةً منه؟ هل وسّعت مجال الشأن العام أم ضيقته؟ هل رعت المال والكفاية والعمران أم جعلت الفقه يدور حول طاعة السلطة وتجنب الفتنة؟ غير أن أصل المسألة في مرحلة التأسيس كان واضحًا: الدولة ليست نقيض الأمة، ولا بديلًا عنها، بل أداةٌ من أدوات حفظها وتنظيم مسؤوليتها.

ولقد كان البناء النبوي في المدينة قادرًا علىٰ الجمع بين الأمة والدولة دون ابتلاع إحداهما للأخرىٰ. فالأمة هي الحاملة للرسالة، والدولة هي المنظمة للمجال

العام، والنبوة هي المرجع الأعلىٰ الذي يضبط العلاقة بينهما. ولم يكن الإنسان يذوب في الدولة، ولا كانت الدولة معطلةً أمام فرديةٍ مطلقة. كانت العلاقة قائمةً علىٰ التكليف، والشورىٰ، والطاعة في المعروف، وحفظ الحقوق، ورعاية العهود، والمسؤولية المتبادلة. وهذه الصيغة التأسيسية ستصبح لاحقًا من أعقد مسائل الفقه السياسي؛ لأن اختلالها قد يقود إما إلىٰ استبداد الدولة باسم الجماعة، أو إلىٰ تفكك الجماعة باسم الحرية، أو إلىٰ انكماش الفقه عن الشأن العام باسم الخوف من الفتنة.

إن الفقه قبل التدوين يكشف إذن عن وحدةٍ رباعية: النص، والمقصد، والواقع، والدولة. فالنص يمنح الشرعية والهداية، والمقصد يكشف الغاية والاتجاه، والواقع يحدد المناط وشروط التنزيل، والدولة تمنح الحكم فاعليته العامة حيث لا يكفي الامتثال الفردي. وأي خللٍ في هذه الوحدة يغير طبيعة الفقه: فإذا بقي النص وغاب المقصد جمد الفهم، وإذا حضر المقصد بلا نص ذابت الشرعية، وإذا غاب الواقع صار الحكم معلقًا، وإذا غابت الدولة في موضع الحاجة بقي الحكم وعظًا عاجزًا عن حماية الإنسان. وهذه الوحدة لم تكن نظريةً مدونةً في العصر الأول، لكنها كانت ممارسةً حيةً في بنائه.

وعند هذه النقطة يتضح أن البنية الفقهية الأولىٰ كانت أوسع من المعنىٰ اللاحق للفقه، لا لأنها تناقضه، بل لأنها تحتضنه داخل أفقٍ أكبر. فالفقه المدرسي سيعنىٰ بالأحكام العملية، وهذا ضروري لحفظ الدين من الفوضىٰ، لكنه لا يستنفد البنية الفقهية التأسيسية التي كانت تعنىٰ بإنتاج الإنسان، وتنظيم المجتمع، وبناء الأمة، وتوجيه الدولة، ورعاية العمران. ومن هنا فإن التجديد الحقيقي لا يكون بإلغاء الفقه المدرسي، ولا بالتخفف من أدواته، بل بإعادة إدخاله في أفقه الكلي،

حتىٰ لا تبقىٰ الأحكام كأنها جزرٌ منفصلة، وحتىٰ لا يصبح الاجتهاد مجرد معالجةٍ طارئةٍ لمسائل حديثة دون رؤيةٍ ناظمةٍ للنظام كله.

ولذلك فإن قراءة الفقه قبل التدوين تضعنا أمام حقيقة مركزية: أن الإسلام لم يبدأ بتأسيس مدرسة فقهية، بل بدأ بتأسيس أمة. والمدرسة جاءت لاحقًا لتحفظ الفهم وتطوره، أما الأمة فجاءت أولًا لتشهد علىٰ الناس. وهذا الترتيب ليس تاريخيًا فقط، بل هو ترتيبٌ معرفي؛ لأن الفقه حين يفقد علاقته ببناء الأمة قد يتحول إلىٰ علمٍ دقيقٍ في ذاته، لكنه قليل الأثر في مصير الجماعة. أما حين يبقىٰ مرتبطًا ببناء الأمة فإنه يحافظ علىٰ وظيفته الكبرىٰ: تحويل الوحي إلىٰ عدلٍ ورحمةٍ وكفايةٍ وعمرانٍ ومسؤولية.

وهنا ينبغي التنبيه إلىٰ أن القول بأن الفقه ولد كليًا لا يعني أن الجزئيات كانت غائبة أو قليلة الأهمية. فالجزئي هو موضع تحقق الكلي، والكلي بلا جزئي يتحول إلىٰ شعار، كما أن الجزئي بلا كلي يتحول إلىٰ تقنيةٍ عمياء. وقد امتازت التجربة الأولىٰ بأنها لم تفصل بينهما؛ فالحكم الجزئي كان ينزل في سياقٍ كلي، والكلي كان يتحقق في أفعالٍ محددة. وهذه العلاقة الدقيقة هي التي ينبغي استعادتها: لا إذابة الأحكام في مقاصد عامة، ولا عزل الأحكام عن مقاصدها، بل رؤية الحكم بوصفه نقطة التقاء بين النص والغاية والواقع والمآل.

بهذا الفهم يصبح الفقه قبل التدوين مرآةً للأصل الذي ينبغي أن تختبر به التحولات اللاحقة. فإذا اتسعت المدونة الفقهية بعد ذلك، فالسؤال ليس عن الاتساع في ذاته، بل عن اتجاهه: هل اتسعت في خدمة البنية الكلية أم علىٰ حسابها؟ وإذا نما التفريع، فالسؤال ليس عن التفريع في ذاته، بل عن علاقته بالمقصد والنظام. وإذا تطورت أصول الفقه، فالسؤال ليس عن دقتها فحسب، بل عن قدرتها علىٰ بناء فقه الدولة والأمة والعمران، لا مجرد ضبط الاستدلال الفردي. وإذا حضرت

السياسة الشرعية، فالسؤال ليس عن وجودها، بل عن موقعها داخل البناء العام: هل بقيت فرعًا إداريًا أم صارت نظريةً في وظيفة الدولة؟

إن الدرس الأعمق من طور التأسيس أن الفقه لا ينهض إلا حين يكون جزءًا من مشروع حضاري، وأن الحكم لا يكتمل إلا حين يقرأ داخل شبكةٍ من العلاقات، وأن النص لا يفقد علوه حين يلامس الواقع، بل يحقق علوه بالهداية والتقويم والتنزيل. فالعلوية ليست هروبًا من التاريخ، والمقصد ليس تجاوزًا للنص، والواقع ليس خصمًا للوحي، والدولة ليست بديلًا عن الأمة، والجزئي ليس نقيضًا للكلي. هذه المعادلة كانت حيةً في التجربة الأولىٰ، وهي التي ستظل معيارًا حاكمًا لكل اختبارٍ لاحق للبنية الفقهية الإسلامية.

ومن هنا يمكن فهم سر القوة في الفقه المؤسس: أنه لم يكن يبدأ من المسألة، بل من الإنسان؛ ولم يكن ينتهي عند الجواب، بل عند البناء؛ ولم يكن يكتفي بضبط السلوك، بل يسعىٰ إلىٰ إصلاح الوجود الاجتماعي كله. وهذا ما يجعل تلك المرحلة أصلًا لا يستغنىٰ عنه في أي مشروعٍ يريد إعادة قراءة البنية الفقهية الإسلامية. فليس المطلوب أن نعود إلىٰ ما قبل التدوين لنعيش خارجه، بل أن نعود إليه لنفهم كيف ولد الفقه قبل أن تتعدد صوره، وكيف كان الحكم جزءًا من مشروع الأمة قبل أن يصبح مادةً في الكتب، وكيف كان الوحي يبني حياةً كاملةً قبل أن تقسم الحياة إلىٰ أبوابٍ وعلومٍ واختصاصات.

إذا كان الفقه في طوره الأول قد نشأ في حضن الوحي وهو يعيد تشكيل الإنسان والجماعة، فإن السنة النبوية كانت الصورة التاريخية العملية لهذا التشكيل؛ فهي لم تكن مجرد بيانٍ لفظي للنص، ولا مجموعةً من الوقائع المعزولة التي تستدعىٰ عند الحاجة للاستدلال علىٰ حكمٍ جزئي، بل كانت ممارسةً تأسيسيةً كبرىٰ تكشف كيف يتحول الوحي إلىٰ حياة، وكيف تنتقل القيمة من أفق المعنىٰ إلىٰ أفق النظام،

وكيف يصبح الحكم الشرعي جزءًا من بناء المجال العام. فالنبوة لم تترك النص معلقًا بين السماء والأرض، ولم تجعل الأمة أمام خطابٍ تحتاج أن تخترع له مساره وحدها، بل جسّدت الوحي في فعلٍ تاريخي مؤسس، فيه التربية والقضاء والسياسة والمال والعهد والسلم والحرب والإدارة والرحمة والعدل وتقدير المآلات.

ومن هنا فإن قراءة السنة في سياق الفقه قبل التدوين ينبغي ألا تنحصر في السؤال: ماذا قال النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، في هذه المسألة أو تلك؟ بل ينبغي أن تتسع للسؤال الأعمق: كيف كان الفعل النبوي يبني منطقًا فقهيًا عامًا؟ وكيف كان يربط النص بالمقصد، والمقصد بالواقع، والواقع بالمآل، والمآل بمصلحة الإنسان والأمة؟ إن السنة في هذه الرؤية ليست مادةً إضافيةً إلىٰ القرآن فحسب، بل هي مجال التحقق الأول للقرآن في التاريخ؛ أي إنها تكشف طريقة انتقال الوحي من الخطاب إلىٰ البناء، ومن المبدأ إلىٰ المؤسسة، ومن التكليف إلىٰ النظام.

لقد كان النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، في المدينة يمارس أدوارًا متعددةً لا يصح فصلها فصلًا ميكانيكيًا: فهو المبلّغ عن الله، والمبيّن للكتاب، والمربي للضمير، والقاضي بين الخصومات، والإمام في الشأن العام، والمنظم للعلاقات، والقائد في لحظات الخطر، والراعي لمصالح الضعفاء، والمقدر لمآلات الأفعال. وهذه الأدوار كلها لم تكن تجاورًا عارضًا، بل كانت تكاملًا في وظيفة النبوة حين تتصل ببناء الأمة. فالحكم الذي يخرج من مقام التعليم ليس كالحكم الذي يخرج من مقام القضاء، وما يكون تدبيرًا لمصلحة عامة ليس دائمًا كالتوجيه الفردي، وما يصدر بوصفه سياسةً في واقعةٍ متغيرة يحتاج إلىٰ وعيٍ بمناطه ومآله. ومن هنا تنشأ ضرورة التمييز داخل السنة لا لتفكيك حجيتها، بل لفهم بنيتها ووظيفتها.

وهذا الوعي التمييزي كان حاضرًا في التجربة الأولىٰ حضورًا عمليًا، وإن لم يكن قد صيغ بعد في لغةٍ أصوليةٍ متأخرة. فالصحابة أدركوا أن الفعل النبوي يحمل

مراتب ومقامات، وأن الاتباع لا يعني النقل الحرفي المجرد عن الفهم، بل يعني إدراك المعنىٰ الذي من أجله وقع الفعل، والغاية التي خدمها، والواقع الذي نزل فيه. ولذلك لم يكن الاتباع في عصر التأسيس جمودًا علىٰ الصورة، بل وفاءً للمعنىٰ في صورته الصحيحة. ومن هنا كانت السنة مدرسةً في الفقه الحي؛ لأنها لم تعلم الأمة الحكم فحسب، بل علمتها كيف تفكر في الحكم، وكيف تزن الواقع، وكيف تمنع الجزئي من أن ينفصل عن الكلي.

وكانت النصوص والأفعال النبوية في الشأن العام تؤسس لمنطقٍ دقيق في العلاقة بين الفرد والجماعة. فالإنسان في الفقه المؤسس ليس فردًا منعزلًا مكتفيًا ببراءة ذمته الخاصة، ولا ذائبًا في الجماعة حتىٰ تفقد شخصيته وكرامته، بل هو ذاتٌ مسؤولةٌ داخل شبكةٍ من الحقوق والواجبات. وقد ظهر هذا في بناء المسجد بوصفه مركزًا للعبادة والمعرفة والاجتماع والتدبير، وفي المؤاخاة بوصفها علاجًا بنيويًا لصدمة الهجرة، وفي الصحيفة بوصفها تأسيسًا لعقدٍ عام، وفي تنظيم السوق بوصفه ضبطًا أخلاقيًا للاقتصاد، وفي الزكاة بوصفها عبادةً ماليةً وسياسةً اجتماعيةً في آنٍ واحد. فكل فعلٍ من هذه الأفعال كان يتجاوز ظاهره المباشر إلىٰ بناء معنىً فقهي أوسع.

ولذلك فإن السنة النبوية، في طور التأسيس، تكشف أن المجال العام لم يكن منطقةً صامتةً خارج الفقه، بل كان أحد ميادينه الأصلية. فالنبي، صلىٰ الله عليه وسلم، لم يكتفِ بتعليم الناس صلاتهم وصيامهم، مع عظمة ذلك ومركزيته، بل بنىٰ سوقًا، ونظم علاقات أهل المدينة، وأدار موارد، وأقام قضاءً، وكتب عهودًا، وحمىٰ الضعفاء، وواجه المنافقين بسياسةٍ تجمع بين العلم بالمآل وحفظ الجماعة، وتعامل مع المخالفين داخل أفق العدل والعهد والمصلحة. وهذه الممارسات تكشف أن الفقه النبوي كان فقهًا للعلاقات لا للأفعال المفردة وحدها، وفقهًا للنظام لا للحكم المجرد وحده.

ومن أعمق ما تكشفه التجربة النبوية أن النص لا ينزل ليعطل النظر في الواقع، بل ليؤسسه على معيارٍ صحيح. فقد كان النبي، صلى الله عليه وسلم، أعظم الناس امتثالًا للنص، ومع ذلك كان أبصر الناس بالواقع، وأدقهم تقديرًا للمآلات، وأقدرهم على التفريق بين ما ينبغي فعله فورًا وما ينبغي تأجيله، وبين ما يحقق المقصد في صورةٍ معينة وما قد يفسده إذا نُزِّل بلا بصيرة. وهذه الحقيقة تضع أساسًا مهمًا في البنية الفقهية الأولى: أن صحة الانتماء إلى النص لا تقاس بمجرد قوة الاستحضار اللفظي، بل بحسن تنزيله على وجهٍ يحقق مراده ولا يفسد مقصده.

ومن هنا كان تقدير المآلات جزءًا من الفقه المؤسس، لا إضافةً عقليةً لاحقة. فكم من فعلٍ قد يكون مشروعًا في أصله، لكنه يُترك أو يؤخر أو يكيّف بسبب مآله؛ وكم من تصرفٍ قد يبدو صالحًا في ظاهره، لكنه يفضي إلى فتنةٍ أو نفورٍ أو فسادٍ أعظم. وقد علّمت التجربة النبوية الأمة أن الحكم لا يعيش في الفراغ، وأن الواقع ليس صفحةً بيضاء، وأن تنزيل الحق يحتاج إلى حكمةٍ تزن النفوس والظروف والعلاقات والنتائج. وهذا لا يعني تمييع الحكم ولا الخضوع للواقع، بل يعني أن الفقه الحق لا يفصل بين مشروعية الفعل وحكمة تنزيله، ولا بين صدق الغاية وسلامة الطريق إليها.

وتظهر هذه القاعدة بوضوح في بناء الجماعة المسلمة؛ فقد كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يؤسس أمةً لا جماعةً طارئة، ولذلك كان يراعي ما يحفظ وحدتها من غير أن يفرّط في الحق، ويراعي ما يمنع انفجار التناقضات الداخلية من غير أن يشرعن الباطل، ويراعي ما يفتح أبواب الهداية من غير أن يساوم على أصل الرسالة. فالمآل هنا ليس خوفًا سلبيًا من النتائج، بل وعيٌ بنيويٌّ بأن الحكم لا بد أن يخدم البناء الكلي، وأن الجزئي إذا أُخذ مجردًا عن الكل قد يتحول من أداة إصلاح إلى

سبب اضطراب. وهذا من أرقىٰ ما في الفقه النبوي؛ لأنه يجمع بين الثبات والمرونة، وبين العلوية والرحمة، وبين الحسم والحكمة.

وكان الواقع في التجربة النبوية مجالًا لاكتشاف المناط لا مصدرًا مستقلًا للتشريع. وهذه عبارةٌ دقيقة؛ لأن الانحراف يقع من جهتين: جهةٍ تجعل الواقع حاكمًا علىٰ النص حتىٰ يبتلع المعيار، وجهةٍ تلغي الواقع حتىٰ يصبح التنزيل أعمىٰ. أما البنية التأسيسية فكانت تجعل النص حاكمًا، والمقصد كاشفًا، والواقع ميدانًا للفهم، والمآل ميزانًا للتنزيل. فالواقعة الجزئية لا تنتج الحكم من ذاتها، لكنها تكشف السؤال الصحيح، وتحدد موقع الفعل، وتبرز العلة أو الحكمة، وتظهر ما يتصل بحق الفرد وما يتصل بحق الجماعة، وما يندرج تحت الاختيار وما يحتاج إلىٰ إلزامٍ عام.

ومن هنا نشأ الفرق العميق بين الفتوىٰ والقضاء والسياسة في التجربة الأولىٰ، وإن لم يكن هذا الفرق قد تبلور في التصنيفات اللاحقة كما تبلور بعد ذلك. فالفتوىٰ بيانٌ لحكم الله في الواقعة من حيث تكليف المكلّف، والقضاء إلزامٌ يرفع النزاع ويحفظ الحقوق وفق بينةٍ وإجراءات، والسياسة الشرعية تدبيرٌ للمصلحة العامة داخل حدود الوحي والمقاصد. وهذه المجالات الثلاثة قد تلتقي في بعض الوقائع، لكنها ليست شيئًا واحدًا. وقد كان النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، يمارسها جميعًا بوصفها وظائف متكاملة في بناء الأمة، لا بوصفها علومًا منفصلة. ومن هنا ينبغي أن تقرأ السنة بوصفها أصلًا لتعدد وظائف الحكم الشرعي: وظيفة الهداية، ووظيفة الإلزام، ووظيفة التنظيم، ووظيفة البناء.

وهذا التعدد يكشف أن الحكم الشرعي لا يكتمل في المجال العام بمجرد معرفة صيغته التكليفية. فقد يكون الشيء واجبًا في حق الفرد، لكنه يحتاج في تحققه العام إلىٰ سياسةٍ ومؤسسةٍ وموارد؛ وقد يكون ممنوعًا في أصله، لكن منعه يحتاج

إلىٰ تدرجٍ أو بديلٍ أو سلطةٍ أو تهيئةٍ اجتماعية؛ وقد يكون مباحًا في ذاته، لكنه يتحول في سياقٍ معين إلىٰ وسيلة ضررٍ عام فتتغير طريقة التعامل معه. وهذه المساحات هي التي تجعل الفقه في أصله علمًا بالحياة المركبة، لا علمًا بالأفعال المجردة وحدها. والتجربة النبوية مليئةٌ بهذا الوعي المركب، لأنها كانت تقيم شريعةً في مجتمعٍ يتحول، لا تصدر أحكامًا في فراغٍ ساكن.

وكانت السنة كذلك تكشف مركزية الكرامة الإنسانية في البنية الفقهية الأولىٰ. فلم يكن بناء الأمة قائمًا علىٰ سحق الإنسان باسم الجماعة، ولا علىٰ إطلاق الفرد باسم الحرية، بل علىٰ حفظ كرامته داخل نظام المسؤولية. ومن هنا جاء تكريم الضعفاء، والنهي عن الظلم، ورعاية اليتيم، وإغاثة الملهوف، والعدل مع المخالف، والوفاء بالعهد، وتحريم الدماء والأموال والأعراض. وهذه ليست قيمًا أخلاقيةً عامةً خارج الفقه، بل هي أصول حاكمة في إنتاج الأحكام وتنزيلها. فكل فقهٍ لا يرىٰ الإنسان في قلبه مهددٌ بأن يتحول إلىٰ شكلٍ بلا روح، وكل سياسةٍ لا ترىٰ الكرامة مهددةٌ بأن تتحول إلىٰ سلطانٍ عارٍ من المعنىٰ.

وفي هذا الإطار تتضح علاقة العبادة بالمجال العام. فالصلاة لم تكن مجرد علاقةٍ فرديةٍ صامتة، بل كانت مدرسةً يوميةً في النظام والمساواة والتوجه الواحد، والزكاة لم تكن مجرد تطهيرٍ فرديٍّ للمال، بل كانت تأسيسًا لمبدأ أن في المال حقًا يتجاوز رغبة المالك، والصيام لم يكن مجرد امتناعٍ جسدي، بل تربيةً علىٰ ضبط الرغبة والإحساس بالجوع والمعنىٰ، والحج لم يكن مجرد رحلةٍ روحية، بل إعلانًا عن وحدة الأمة وتجاوز الفوارق. لقد كانت العبادات نفسها تصنع البنية الاجتماعية، لأنها تربّي الإنسان الذي يستطيع أن يقيم العدل خارج المسجد كما قف خاشعًا داخله.

ومن الخطأ إذن أن تعزل العبادات عن فقه الدولة والأمة؛ فالعبادات هي المصنع الداخلي للإنسان، والدولة هي المجال الخارجي لحماية المقاصد، والأمة هي الجسد التاريخي الذي يحمل الرسالة. وإذا ضعف الاتصال بين هذه الدوائر اختل الفقه: فقد تظهر عبادةٌ بلا أثرٍ اجتماعي، أو دولةٌ بلا روحٍ أخلاقية، أو جماعةٌ بلا مشروعٍ مقصدي. أما في التجربة النبوية فقد كانت هذه الدوائر متصلةً اتصالًا عميقًا؛ لأن الوحي كان يبني الإنسان من الداخل، وينظم الحياة من الخارج، ويربط الاثنين بغايةٍ واحدة.

ولذلك كان المال في السنة النبوية ميدانًا بالغ الدلالة في الكشف عن البنية الفقهية. فالمال لم يترك لمنطق السوق وحده، ولم يصادر لصالح سلطةٍ مطلقة، بل وضع داخل تصورٍ استخلافي: الملكية معتبرة، لكنها ليست مطلقة؛ الكسب مشروع، لكنه مقيد بالعدل؛ الغنىٰ ليس جريمة، لكنه مسؤولية؛ الفقر ليس قدرًا يترك بلا علاج، بل موضع رعاية؛ والمال العام ليس غنيمةً للسلطان، بل أمانةٌ للأمة. ومن هنا فإن الزكاة، والصدقة، والإنفاق، والفيء، والغنيمة، وتنظيم السوق، ومنع الغش والاحتكار، كلها ليست مسائل متفرقة، بل حلقات في بناء رؤيةٍ اقتصاديةٍ أخلاقيةٍ تتصل بالكفاية والعدل والعمران.

وهذه الرؤية تظهر أن الكفاف والكفاية لم يكونا خارج أفق الفقه المؤسس. فالمجتمع الذي يبنيه الوحي لا يكتفي بأن يقول للفقير اصبر، ولا للغني أحسن، بل ينشئ من القيم والأحكام والمؤسسات ما يجعل الضعف موضع مسؤوليةٍ عامة. وإذا كانت الكفاية لم تتحول في تلك المرحلة إلىٰ مصطلحٍ نظريٍّ كما يمكن أن نصوغها اليوم، فإن حقيقتها كانت حاضرةً في رعاية المحتاجين، وفي المؤاخاة، وفي الزكاة، وفي بيت المال الناشئ، وفي توجيه الموارد، وفي تحميل الجماعة مسؤولية

ألا يترك الإنسان وحده أمام الجوع والعجز والضياع. وهذا الحضور العملي يسبق التنظير، ويمنح التنظير اللاحق مادته الأصلية.

ومن جهةٍ أخرىٰ، كانت السنة تؤسس لفهم القوة بوصفها أمانةً لا استباحة. فالقوة في التجربة النبوية لم تكن نقيض الرحمة، بل كانت أداةً لحماية الحق حين تهدده العدوانية. ولذلك جاء الجهاد منضبطًا بالغاية والخلق والتمييز بين المقاتل وغير المقاتل، وبالوفاء بالعهد، وبمنع الغدر والتمثيل والعدوان. وهذا يكشف أن فقه القوة في أصله ليس فقه غلبة، بل فقه مسؤولية. وما لم يقرأ ضمن هذا الأفق سيتحول إما إلىٰ تبرير للعنف باسم الدين، أو إلىٰ تعطيلٍ لمبدأ الحماية باسم الرحمة. أما البنية النبوية فجمعت بين الرحمة والقوة، لأن الرحمة التي لا تحمي الضعيف قد تصبح عجزًا، والقوة التي لا تضبطها الرحمة قد تصبح طغيانًا.

وكان القضاء النبوي مظهرًا آخر من مظاهر الفقه المؤسس؛ لأنه نقل الحق من الادعاء إلىٰ الإثبات، ومن الانفعال إلىٰ الميزان، ومن الخصومة إلىٰ الفصل العادل. فالقضاء ليس مجرد تطبيقٍ آلي للحكم، بل مؤسسةٌ تحفظ الثقة في الجماعة، وتمنع أن يتحول الحق إلىٰ قوة، أو أن تتحول القوة إلىٰ حق. وقد علّم القضاء النبوي أن العدالة تحتاج إلىٰ بينةٍ وإجراءٍ وسماعٍ وتثبت، وأن القاضي لا يحكم بمجرد العلم العام أو الميل النفسي، بل بما يظهر له من حجة. وهذه القاعدة تبني عقلًا مؤسسيًا داخل الفقه؛ لأن الحق في المجال العام يحتاج إلىٰ صورةٍ قابلةٍ للإثبات، لا إلىٰ نياتٍ ودعاوىٰ.

ومن هنا يتضح أن الفقه قبل التدوين لم يكن مجرد فقه نصوص، بل فقه مؤسسات ناشئة: المسجد، والسوق، والعهد، والقضاء، والمال العام، والجماعة، والإمارة، والجيش، والأسرة. وهذه المؤسسات لم تكن منفصلةً عن القيم، بل كانت تجسيدًا لها. فالمؤسسة في الرؤية التأسيسية ليست جهازًا إداريًا محايدًا، بل

شكلٌ تاريخيٌّ لحماية مقصدٍ شرعي. فإذا فقدت المؤسسة مقصدها صارت هيكلًا، وإذا بقي المقصد بلا مؤسسةٍ بقي أمنية. وهذا الوعي هو ما تحتاج إليه قراءة البنية الفقهية؛ لأن كثيرًا من الخلل اللاحق لم ينشأ من غياب القيم، بل من ضعف تحويلها إلىٰ مؤسساتٍ قادرةٍ علىٰ الفعل.

وكانت العلاقة مع غير المسلمين داخل المدينة مجالًا مهمًا في بناء الفقه العام. فقد أظهرت التجربة النبوية أن الأمة المسلمة لا تبني ذاتها بالعزلة المطلقة، ولا بالذوبان في غيرها، بل بالعهد والعدل والتمييز بين المخالف المحارب والمخالف المعاهد، وبين الاختلاف الديني والعدوان السياسي، وبين حفظ الهوية وحفظ الحقوق. وهذه التمييزات الدقيقة تكشف أن الفقه الأول كان قادرًا علىٰ إدارة التعدد داخل نظامٍ عام، وأن المجال السياسي لم يكن قائمًا علىٰ الانفعال العقدي وحده، بل علىٰ العهد والوفاء والمصلحة وحماية الجماعة. وهذه المسألة ستظل من مفاتيح فهم فقه الدولة لاحقًا؛ لأن الخلط بين العقيدة والعلاقة السياسية قد ينتج أحكامًا مضطربةً إذا لم تُضبط بمقاصد العدل والأمن والوفاء.

ولعل من أظهر معالم السنة التأسيسية أنها لم تكن تبني الأمة بالقسر وحده، بل بالتربية والقدوة والمعنىٰ. فالسلطة النبوية لم تكن سلطةً عاريةً تستند إلىٰ القوة، بل كانت سلطة هدايةٍ وثقةٍ ورحمةٍ وصدق. وهذا يمنح فقه الدولة في أصله معنىً أخلاقيًا؛ فالدولة لا تستحق الشرعية لمجرد قدرتها علىٰ الأمر والنهي، بل بقدر اتصالها بالعدل وحفظ الإنسان والوفاء بالمقصد. ولذلك لا يجوز اختزال الطاعة في الخضوع، ولا اختزال النظام في منع الاضطراب، ولا اختزال السياسة في إدارة القوة؛ لأن التجربة النبوية تجعل السياسة فرعًا عن الهداية، وتجعل السلطة مسؤولةً أمام الحق، لا مالكةً له.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن السنة كانت تؤسس لفقه المجال العام عبر ثلاث حركات متلازمة: حركة البيان، وحركة البناء، وحركة التقويم. فالبيان يكشف مراد النص، والبناء يقيم المؤسسات والعلاقات التي تحمل هذا المراد، والتقويم يصحح الانحراف حين يظهر في الواقع. وهذه الحركات الثلاث هي التي جعلت الفقه النبوي حيًا وفاعلًا؛ فهو لا يكتفي بإعلان المبدأ، ولا يذوب في تدبير الواقع، ولا يترك البناء بلا مراجعة. وإذا غابت إحدىٰ هذه الحركات اختل الفقه: فبيانٌ بلا بناءٍ يتحول إلىٰ وعظ، وبناءٌ بلا بيانٍ يتحول إلىٰ إدارةٍ دنيوية، وتقويمٌ بلا مقصدٍ يتحول إلىٰ صراعٍ أو قهر.

وكان الصحابة يتكونون داخل هذه المدرسة العملية، ولذلك لم يكن فقههم لاحقًا مجرد حفظٍ للنصوص، بل امتدادًا لعقلٍ تربىٰ علىٰ رؤية العلاقة بين النص والواقع. لقد شهدوا الوحي وهو ينزل، ورأوا النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، وهو يزن الأمور، وعاينوا كيف تدار الجماعة، وكيف تحفظ الحقوق، وكيف تراعىٰ النفوس، وكيف تُقدّر المآلات. ومن هنا استطاعوا بعد انتقال النبوة إلىٰ الرفيق الأعلىٰ أن يواجهوا وقائع كبرىٰ لم تكن مجرد مسائل جزئية، بل امتحاناتٍ لبقاء الأمة والدولة: الردة، وجمع القرآن، وتوزيع المال، وتنظيم الفتوحات، والأرض المفتوحة، والخراج، والعطاء، والقضاء، والإدارة. وهذه القدرة لم تأتِ من فراغ، بل من الفقه التأسيسي الذي صنعته النبوة فيهم.

إن الفقه النبوي قبل التدوين كان إذن فقهًا كليًا لا لأنه كان يملك نظريةً مصطلحيةً مكتوبة، بل لأنه كان يملك وحدةً في الرؤية ووحدةً في الغاية ووحدةً في البناء. وكان الكلي فيه حاضرًا في طريقة التعامل مع الجزئي، لا في عباراتٍ مجردة. فحين يراعىٰ المآل في واقعة، وحين تحفظ الجماعة دون ظلم الفرد، وحين يدار المال بوصفه أمانة، وحين تمارس السلطة بوصفها مسؤولية، وحين يفهم الحكم في ضوء المقصد، فنحن أمام فقهٍ

كلي حتىٰ لو لم يسمِّ نفسه بهذا الاسم. أما حين تتراكم المصطلحات وتغيب هذه الروح، فقد يكون العلم حاضرًا في صورته، غائبًا في فاعليته.

وهذا ما يجعل السنة التأسيسية معيارًا حاكمًا في قراءة كل ما تلاها. فليست القضية أن نبحث في التراث عن مطابقةٍ حرفيةٍ لكل صورةٍ نبوية؛ لأن الصور تتغير بتغير الزمان والمكان، بل أن نبحث عن استمرار المنطق المؤسس: هل بقي النص حاكمًا دون أن يتحول إلىٰ ظاهريةٍ جامدة؟ هل بقي المقصد حاضرًا دون أن يتحول إلىٰ ذريعةٍ لإلغاء النص؟ هل بقي الواقع معتبرًا دون أن يصبح سيدًا علىٰ الحكم؟ هل بقيت الدولة أداةً للعدل والكفاية والعمران، أم تحولت إلىٰ سلطةٍ تنتقي من الفقه ما يلائمها؟ هل بقيت الأمة حاملةً للمسؤولية، أم اختزلت في رعيةٍ صامتة؟ هذه الأسئلة هي التي تمنح قراءة السنة بعدًا بنيويًا يتجاوز التوظيف الجزئي.

ومن هنا فإن الفقه قبل التدوين، كما تكشفه السنة، لا يمكن وصفه بأنه فقه غير مكتمل، بل هو فقه غير مصطلح؛ أي إن اكتماله كان في حياته لا في تدوينه، وفي وحدته لا في تفريعه، وفي قدرته علىٰ البناء لا في كثرة أبوابه. وقد جاءت المصطلحات لاحقًا لتخدم الحفظ والتحليل والتمييز، وهي خدمةٌ جليلةٌ لا تنكر، لكنها ليست بديلًا عن الأصل الحي. فالأمة التي تنسىٰ الأصل قد تمتلك مكتبةً واسعةً وتفقد القدرة علىٰ إنتاج نظامٍ عادل، وقد تحفظ آلاف الأحكام وتعجز عن بناء كفايةٍ عامة، وقد تتقن الجدل في الأدلة وتضعف في تقدير المآلات.

وبذلك تظهر ضرورة إعادة قراءة السنة في هذا الكتاب بوصفها ممارسةً تأسيسيةً للمجال العام، لا بوصفها مجرد خزانٍ للأدلة الجزئية. فهذا لا ينقص من حجيتها، بل يوسع إدراك وظيفتها؛ لأن الحجة لا تفهم علىٰ تمامها إلا حين يفهم موقعها في البناء. والسنة التي علمت الأمة كيف تصلي هي نفسها التي علمتها كيف تقضي، وكيف تعاهد، وكيف تدير المال، وكيف تحمي الضعفاء، وكيف تضبط

القوة، وكيف تؤسس سوقًا، وكيف تنشئ جماعةً من مهاجرين وأنصار وقبائل مختلفة في عقدٍ واحد. وهذه الوظيفة الجامعة هي التي تجعل السنة أصلًا في فقه الدولة والأمة والعمران.

ومن خلال هذا كله تتأكد الفكرة المركزية: أن الفقه الإسلامي في ولادته لم يكن علمًا منفصلًا عن حركة الأمة، بل كان وعيًا عمليًا بتحويل الوحي إلىٰ نظام حياة. وكانت السنة هي المجال الأول لهذا التحويل، لأنها أظهرت أن النص لا يكتمل أثره التاريخي إلا حين يجد إنسانًا يحمله، وجماعةً تنصره، ومؤسسةً تنظمه، وعدلًا يحكمه، ومآلًا يضبط تنزيله. بهذا المعنىٰ يصبح الفقه قبل التدوين أصلًا بنيويًا لكل قراءةٍ لاحقة، لأنه يكشف أن الحكم الشرعي لم يولد منفردًا، بل ولد داخل شبكةٍ من النص والمقصد والواقع والدولة والأمة والإنسان.

حين اكتملت التجربة النبوية في صورتها التأسيسية، لم تترك وراءها نصوصًا محفوظةً فحسب، بل تركت عقلًا عمليًا حيًا تشكّل في صحبة الوحي، وتربّىٰ علىٰ رؤية الحكم داخل شبكة المعنىٰ والمقصد والواقع والمآل. وهذا العقل الصحابي لم يكن عقلًا مدرسيًا بالمعنىٰ اللاحق، ولم يكن عقلًا نظريًا منعزلًا عن حركة الأمة، بل كان عقلًا مؤسسًا، يعرف أن النص هو الحاكم الأعلىٰ، وأن المقصد هو الروح الهادية، وأن الواقع هو مجال التنزيل، وأن الدولة ليست شيئًا خارج الفقه، وأن بقاء الأمة مقصدٌ لا تنفصل عنه الأحكام. ولهذا استطاع الجيل الأول، بعد انتقال النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، إلىٰ الرفيق الأعلىٰ، أن يواجه أسئلةً كبرىٰ لم تكن مسائل تفصيليةً محدودة، بل كانت امتحاناتٍ وجوديةً للبنية كلها: بقاء الجماعة، ووحدة الدولة، وحفظ القرآن، وإدارة المال، ومواجهة الردة، وتنظيم الفتوح، وترتيب العطاء، وتقدير المصلحة العامة.

إن أخطر ما في تلك اللحظة أنها كشفت أن الفقه لم يكن محصورًا في حفظ الحكم السابق، بل في القدرة على تمييز ما يحفظ مقصد الحكم حين تتغير الواقعة. فالصحابة لم يكونوا خارج النص حين اجتهدوا في الوقائع الكبرى، بل كانوا يتحركون في عمق الوفاء للنص؛ لأن الوفاء الحقيقي ليس تكرار الصورة حين يتغير موضوعها، وإنما حفظ المعنى الحاكم في صورةٍ قادرةٍ على تحقيقه. ومن هنا فإن اجتهادهم لم يكن خروجًا على التأسيس، بل كان امتدادًا له؛ فقد تعلّموا من النبوة أن الحكم لا ينفصل عن مناطه، وأن المصلحة لا تستقل عن النص، وأن الجماعة لا تترك للاضطراب باسم الورع الفردي، وأن الشأن العام يحتاج إلى قرارٍ يحفظ الكل، لا إلى ترددٍ يترك الأمة نهبًا للانقسام.

وكانت أولى القضايا الكبرى التي واجهت الأمة بعد النبوة هي سؤال البقاء: هل تستطيع الجماعة التي صنعها الوحي أن تستمر بعد غياب القائد المؤسس؟ وهذا السؤال لم يكن سياسيًا فقط، بل كان فقهيًا بالمعنى الأعمق؛ لأن بقاء الأمة شرطٌ لبقاء فاعلية الأحكام في التاريخ. فإذا تفككت الجماعة، وتعطلت الدولة، واضطرب المجال العام، بقيت النصوص محفوظةً في الذاكرة، لكنها تفقد قدرتها على بناء الحياة. ومن هنا كان وعي الصحابة بأن وحدة الأمة ليست ترفًا تنظيميًا، بل ضرورةٌ شرعيةٌ متصلةٌ بحفظ الدين نفسه. لقد ظهر الفقه هنا بوصفه فقه بقاء، لا فقه جزئيةٍ مفردة؛ فالمسألة لم تكن من يحكم فقط، بل كيف تبقى الأمة قادرةً على حمل الرسالة.

وفي هذا السياق تظهر قيمة القرار المؤسسي المبكر في سقيفة بني ساعدة، لا من جهة تفاصيله التاريخية وحدها، بل من جهة دلالته البنيوية. فقد أدرك الصحابة أن الفراغ في القيادة ليس مسألةً إداريةً يمكن تأجيلها، بل خللٌ في بنية الجماعة الناشئة، وأن الأمة التي خرجت من العصبية إلى الرسالة لا يجوز أن تعود إلى الانقسام القبلي عند أول امتحان. لذلك كان الاشتغال على أمر الإمامة قبل كثيرٍ من

الشؤون الأخرىٰ تعبيرًا عن فهمٍ عميقٍ لموقع الدولة داخل الفقه؛ فالسلطة ليست أصل الدين، لكنها من أدوات حفظه في المجال العام، وليست غاية الأمة، لكنها من شروط انتظامها حين تتحول الرسالة إلىٰ تاريخ.

ثم جاءت قضية جمع القرآن لتكشف بعدًا آخر من أبعاد هذا العقل العملي. فقد كان القرآن محفوظًا في الصدور والسطور، لكن الوقائع الجديدة، ولا سيما استشهاد القراء، كشفت أن حفظ النص في الأمة يحتاج إلىٰ تدبيرٍ مؤسسي يناسب المآل. وهنا يظهر بوضوح أن الفقه الصحابي لم يكن أسيرًا للسابقة الشكلية؛ فقد كان جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ فعلًا جديدًا من حيث صورته، لكنه شديد الوفاء للمقصد من حيث جوهره. وهذا الفرق بين صورة الفعل ومقصده من أهم مفاتيح الفقه الكلي؛ لأن الجمود علىٰ غياب المثال السابق كان يمكن أن يفضي إلىٰ خطرٍ عظيم، بينما كان الاجتهاد المؤسسي يحفظ النص الذي هو أصل الأصول.

وفي حروب الردة ظهر الامتحان الأشد: هل تقرأ الردة بوصفها خروجًا فرديًا من الدين، أم بوصفها تفككًا سياسيًا واجتماعيًا يهدد وحدة الأمة والدولة والمال العام؟ لقد كان موقف أبي بكر، رضي الله عنه، في جوهره تعبيرًا عن إدراكٍ بنيويٍّ بأن الزكاة ليست عبادةً ماليةً فرديةً فحسب، بل رابطةٌ عامةٌ بين الفرد والجماعة والدولة، وأن منعها لم يكن مجرد امتناعٍ خاص، بل كسرٌ لأحد أعمدة النظام الناشئ. ومن هنا لم يكن الإصرار علىٰ الزكاة تشددًا في جزئيةٍ مالية، بل دفاعًا عن وحدة البنية التي تجمع النص بالمقصد والدولة والمال العام. فالزكاة في التصور التأسيسي ليست إحسانًا اختياريًا، ولا علاقةً سريةً بين الغني وربه فقط، بل حقٌّ معلومٌ وواجبٌ عامٌ يحفظ الكفاية والتكافل ويمنع تفكك الجماعة.

وهذا يكشف أن الصحابة ورثوا عن النبوة فهمًا للعبادات في امتدادها الاجتماعي والسياسي. فلو كانت الزكاة قد فهمت بوصفها عبادةً فرديةً صرفة، لما

كان لمنعها ذلك الأثر الوجودي في قرار الدولة. ولكنها كانت في وعيهم جزءًا من بنية الأمة؛ ولذلك كان فصلها عن الدولة فصلًا بين الدين ونظامه العام، وبين الإيمان ومسؤوليته الاجتماعية، وبين المال ومقصده. وهنا تتجلىٰ إحدىٰ أعمق حقائق الفقه قبل التدوين: أن بعض الأحكام لا تُفهم حقيقتها إلا حين يُنظر إلىٰ موقعها داخل النظام الكلي، لا حين تُقرأ في حدود صورتها الفردية.

وفي عهد عمر، رضي الله عنه، اتسع هذا العقل العملي اتساعًا كبيرًا مع اتساع الدولة وتعدد الشعوب والأراضي والموارد. فالسؤال لم يعد فقط كيف تبقىٰ الأمة، بل كيف تُدار دولةٌ واسعةٌ دون أن تفقد مقصدها؟ وكيف يُحفظ المال العام من أن يتحول إلىٰ غنيمةٍ آنية؟ وكيف تُوزع الثروة علىٰ نحوٍ لا يستهلك المستقبل؟ وكيف تتحول الفتوحات من امتدادٍ عسكري إلىٰ عمرانٍ منظم؟ وقد كان النظر في الأرض المفتوحة، والخراج، والدواوين، والعطاء، والقضاء، وتنظيم الأمصار، من أوضح الشواهد علىٰ أن الفقه في عصر التأسيس الراشد كان فقه دولةٍ وعمران، لا فقه أفرادٍ فقط.

إن قرار إبقاء الأرض المفتوحة وعدم قسمتها كلها بين المقاتلين يكشف عقلًا مقاصديًا عميقًا؛ لأنه نظر إلىٰ حق الجيل الحاضر وحق الأجيال القادمة، وإلىٰ حاجة الجند وحاجة الأمة، وإلىٰ الملكية المباشرة والمصلحة العامة، وإلىٰ الغنيمة العاجلة والعمران المستدام. فهذا القرار لا يمكن فهمه بمنطق الجزئية وحده، بل بمنطق البنية؛ إذ تحضر فيه علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، وتقدير المآل، وفاعلية الدولة، وحفظ المال العام. ومن هنا فإن الفقه الراشد لم يكن يهرب من النص إلىٰ المصلحة، بل كان يفهم النص في أفق المصلحة التي جاء لحفظها، ويمنع القراءة الضيقة من أن تفضي إلىٰ اختلالٍ عام.

وفي تنظيم الدواوين والعطاء يتضح أن الفقه المؤسس لم يكن يرفض الإدارة بها لم ترد في صورةٍ سابقة، بل كان يستوعب الأداة الجديدة حين تخدم المقصد. فالديوان ليس حكمًا تعبديًا في ذاته، لكنه وسيلةٌ لحفظ الحقوق وتنظيم المال وضبط الدولة. وهذا يفتح بابًا واسعًا في فهم العلاقة بين الشريعة والمؤسسة: فليس كل ما تحتاجه الدولة المسلمة منصوصًا على صورته، لكن ينبغي أن يكون محكومًا في غايته ووظيفته بالنص والمقصد والعدل. وبهذا المعنى يصبح الاجتهاد الإداري جزءًا من الفقه العام حين يتصل بحفظ الحقوق والمصالح، لا مجرد شأنٍ تقني خارج البنية الشرعية.

وقد كان وعي الصحابة بالمآلات حاضرًا كذلك في تعاملهم مع الفتنة والاختلاف. فالخلاف لم يكن غائبًا عن الجيل الأول، ولكن طريقة التعامل معه كانت تكشف عن إدراكٍ بأن الجماعة لا تصان بمجرد صحة الرأي، بل بحسن إدارة الاختلاف. ومن هنا جاءت قيمة الشورى، والرجوع إلى أهل العلم والرأي، والتثبت، ومراعاة وحدة الأمة، وتقديم ما يحفظ البناء العام على نزعات الانفراد. وهذا لا يعني إلغاء الاجتهاد أو مصادرة الرأي، بل يعني أن الرأي في الشأن العام لا يعيش بوصفه ملكيةً فرديةً خالصة؛ لأنه قد يترتب عليه أثرٌ يتجاوز صاحبه إلى الأمة كلها. وبذلك يظهر الفرق بين الاجتهاد الفردي في واقعةٍ محدودة والاجتهاد العام في أمرٍ تمس آثاره بنية الجماعة والدولة.

ومن هنا يمكن القول إن الفقه قبل التدوين بلغ في العصر الراشد صورةً عاليةً من الوعي العملي المؤسسي. فقد لم تكن هناك مدوناتٌ واسعةٌ ولا مذاهب مكتملةٌ ولا أصولٌ مصنفة، ومع ذلك كان هناك فقهٌ قادرٌ على إدارة أخطر الوقائع؛ لأنه كان قريبًا من الأصل، حيًا في الضمير، متصلًا بالواقع، مشدودًا إلى المقصد. هذه الحقيقة لا تجعل العصر الراشد معصومًا من الاجتهاد البشري، ولا تحوّله إلى

نموذجٍ جامدٍ تستنسخ صوره، لكنها تجعله مخزنًا تأسيسيًا لفهم كيف يعمل العقل الفقهي الكلي حين يواجه الدولة والمال والحرب والعمران والاختلاف.

إن الفارق بين الفقه الحي والمدونة ليس فارق وجودٍ وعدم، بل فارق صورةٍ ووظيفة. فالفقه الحي يتقدم غالبًا بوصفه قدرةً علىٰ الفهم والتقدير والتنزيل، أما المدونة فتأتي لتحفظ، وتفرز، وتضبط، وتمنع الضياع، وتتيح التعليم والنقل والتراكم. غير أن المدونة قد تحمل خطرًا ملازمًا إذا تحولت من خادمةٍ للبنية إلىٰ بديلٍ عنها؛ إذ قد يصير السؤال عن صحة العبارة أقوىٰ من السؤال عن مقصد الحكم، وقد تصير حدود الباب أقوىٰ من شبكة العلاقات، وقد يصير التفريع أوسع من النظر الكلي. ولذلك فإن مرحلة ما قبل التدوين ليست بديلًا عن المدونة، لكنها معيارٌ يذكّر المدونة بأصلها ووظيفتها.

وتبدو هذه المسألة أكثر وضوحًا إذا تأملنا أن الصحابة لم يكونوا يملكون فصلًا مستقلًا اسمه فقه الدولة، وآخر اسمه فقه الاقتصاد، وثالثًا اسمه فقه العمران، لكنهم مارسوا ذلك كله حين اقتضته الحاجة. كانوا يدركون أن المال العام ليس شأنًا ثانويًا، وأن الأرض ليست مجرد موضوع ملكية، وأن القضاء ليس مجرد فصلٍ في الخصومة، وأن الإمامة ليست مجرد رئاسة، وأن الجيش ليس مجرد قوة، وأن العطاء ليس مجرد توزيع، وأن الفقر ليس مجرد ابتلاءٍ فردي. هذه الإدراكات العملية هي التي تشكل جوهر البنية الفقهية قبل التدوين؛ فهي تجعل الحكم ممتدًا إلىٰ مصير الأمة لا محصورًا في جوابٍ تقني عن سؤالٍ محدود.

وقد يظن بعض القراء أن وصف هذه المرحلة بالكليّة نوعٌ من الإسقاط المعاصر علىٰ الماضي، لأن المصطلحات لم تكن قد نضجت كما نعرفها اليوم. غير أن الكلية لا تقاس بوجود اللفظ، بل بوجود الوظيفة. فإذا كان القرار ينظر إلىٰ النص والمقصد والواقع والمآل، وإذا كان يحفظ الفرد والجماعة، وإذا كان يدير

المال العام، وإذا كان يربط الحكم بمصير الدولة والأمة، فنحن أمام فقهٍ كليٍّ وإن لم يستعمل هذا الاسم. إن كثيرًا من أعظم المعاني في التاريخ تعمل قبل أن تسمىٰ، وتؤثر قبل أن تُعرّف، وتبني قبل أن تدخل في المعاجم. والتجربة التأسيسية من هذا النوع؛ فقد عاشت البنية قبل أن تدوّنها العلوم.

ومن هنا ينبغي أن تُقرأ مرحلة التدوين اللاحقة قراءةً عادلة. لقد كان التدوين ضرورةً كبرىٰ، نشأت من اتساع الدولة، وتباعد الأمصار، وكثرة الوقائع، وظهور الاختلاف، والحاجة إلىٰ ضبط الرواية والاستنباط، وتكوين الملكات العلمية. ولا يصح أن يُنظر إلىٰ التدوين بوصفه انحرافًا في ذاته، بل بوصفه استجابةً تاريخيةً لحاجةٍ معرفيةٍ ملحة. غير أن كل استجابةٍ تحمل معها إمكانات القوة وإمكانات الخطر. فقوة التدوين أنه حفظ العلم من الضياع، وأنتج الدقة، وعمّق النظر، ووسّع التفريع، وأقام المدارس. وخطره أنه قد يدفع إلىٰ فصل العلم عن لحظة التأسيس، وإلىٰ تحويل الفقه من عقلٍ كليٍّ للأمة إلىٰ صناعةٍ متخصصةٍ تضيق أحيانًا عن الشأن العام.

ولهذا فإن السؤال المنهجي ليس: هل كان التدوين خيرًا أم شرًا؟ فهذا سؤالٌ فقيرٌ لا يليق بتاريخٍ معقد. السؤال الأدق هو: ماذا حفظ التدوين من البنية الأولىٰ؟ وماذا غيّر في ترتيب عناصرها؟ أي العناصر نمت بقوة؟ وأيها تباطأ؟ أين بقي النص حاضرًا بقوة؟ أين ظل المقصد فاعلًا؟ أين اعتُبر الواقع؟ أين حضرت الدولة؟ أين غاب سؤال الكفاية والمال العام والعمران؟ وأين تحولت بعض القضايا الكلية إلىٰ أبوابٍ جزئيةٍ محدودة؟ هذه الأسئلة هي التي تنقل القراءة من الانطباع إلىٰ المعيار، ومن الثناء أو النقد العام إلىٰ الاختبار البنيوي.

إن الفقه قبل التدوين يعلّمنا أن الأصل ليس كثرة الأحكام، بل وحدة الرؤية التي تنتج الأحكام. وليست المشكلة في الجزئيات، بل في أن تنفصل الجزئيات عن

الأصل الذي يمنحها معناها. وليست العبرة بأن نتحدث عن المقاصد حديثًا عامًا، بل بأن تكون المقاصد حاكمةً في بناء النظام. وليست الدولة مجرد موضوعٍ من موضوعات الفقه، بل هي مجالٌ تتكشف فيه قدرة الفقه على حماية الإنسان والمال والعدل والكفاية. وليست الأمة مجرد مخاطَبٍ بالتكاليف، بل هي حاملةٌ تاريخيةٌ للرسالة. وهذه المعاني كلها كانت حاضرةً في طور التأسيس حضورًا عمليًا لا يمكن تجاهله.

وفي ضوء ذلك يمكن تحديد الخلاصة البنيوية لهذا الفصل: أن الفقه الإسلامي لم يبدأ علمًا مدونًا، بل بدأ وعيًا حيًا بالوحي في حركة بناء الإنسان والأمة والدولة. ولم تكن مرحلة ما قبل التدوين فراغًا ينتظر ظهور الفقه، بل كانت الامتلاء الأول الذي ستأتي العلوم لاحقًا لتحفظه وتشرحه وتفرّعه. وكانت الكلية في تلك المرحلة سابقةً على الاصطلاح، والمقاصد سابقةً على التنظير، وفقه الدولة سابقًا على التسمية، وفقه المال العام حاضرًا في الممارسة قبل أن يستقر في الكتب، وفقه المآلات عاملًا في القرار قبل أن يصير قاعدةً مدونة.

ومن هنا فإن إعادة قراءة البنية الفقهية الإسلامية ينبغي أن تبدأ من هذا الأصل؛ لأن من يبدأ من المدونة وحدها قد يرى الفقه كما استقر، لا كما ولد؛ وقد يرى الأبواب كما ترتبت، لا كما اتصلت في التجربة الأولى؛ وقد يرى الحكم في صورته، لا في شبكته؛ وقد يرى الدولة موضوعًا لاحقًا، لا مجالًا أصيلًا من مجالات التنزيل. أما البدء من الوحي وهو يبني الأمة فيكشف أن الفقه كان منذ البداية مشروعًا حضاريًا قبل أن يكون علمًا تخصصيًا، وأن الأحكام كانت أجزاءً في بناءٍ عام، وأن الفقه الكلي ليس اختراعًا حديثًا، بل استعادةٌ نظريةٌ لما كان حاضرًا في التجربة المؤسسة.

وهـذا لا يعنـي أن التجربـة الأولـىٰ تقـدم حلـولًا جـاهزةً لكـل واقـعٍ لاحـق، ولا أنهـا تعفينـا مـن الاجتهـاد المركـب، ولا أنهـا تختصـر تـاريخ الفقـه في نمـوذجٍ واحـد. بـل تعنـي أن تلـك التجربـة تمنحنـا معيـارًا أعلـىٰ: معيـار القـدرة علـىٰ ربـط الـنص بالمقصـد، والحكـم بالمـآل، والفـرد بالأمـة، والمـال بالكفايـة، والدولـة بالعـدل، والعبـادة بـالعمران. فـإذا اسـتطاع الفقـه في أي عصـرٍ أن يحفـظ هـذه العلاقـات كـان قريبًـا مـن روحـه المؤسسـة، وإذا فقـدها، ولـو كثـرت أحكامـه، احتـاج إلـىٰ مراجعـةٍ بنيويـةٍ تعيـد وصـل جزئياته بكلياته.

لقـد كـان الفقـه قبـل التـدوين فقهًـا يولـد مـن الحيـاة المؤمنـة لا مـن التجريـد المدرسـي، ومـن البنـاء لا مـن التصـنيف، ومـن المسـؤولية لا مـن الجـدل. كـان يـرىٰ الـوحي قـوةً منشـئةً للتـاريخ، لا نصًـا يضـاف إلـىٰ تـاريخٍ قـائم. وكـان يـرىٰ الإنسـان محـل التكـريم والتكليـف، لا مجـرد موضـوعٍ للعقوبـة والإلـزام. وكـان يـرىٰ الأمـة كيانًـا مقصـديًا، لا تجمعًـا بشـريًا عـابرًا. وكـان يـرىٰ الدولـة أمانـةً ووظيفـة، لا سـلطانًا مجـردًا. وكـان يـرىٰ المـال مـوردًا للاسـتخلاف والكفايـة، لا ملكيـةً صـماء. وكـان يـرىٰ المـآل جـزءًا مـن فقـه الفعـل، لا ترفًـا عقليًـا يضـاف بعـد الحكـم. ومـن هـذه الرؤيـة انطلقـت البنيـة الفقهية الأولىٰ، ومنها ينبغي أن يبدأ اختبار كل تحولٍ لاحق.

وبـذلك تتحـدد نقطـة الانطـلاق الحاكمـة في هـذا الكتـاب: لا نقـد الأحكـام المفـردة، ولا اتهـام الـتراث، ولا تمجيـد الماضـي تمجيـدًا يغلـق بـاب النظـر، بـل اختبـار البنيـة التـي أنتجـت الحكـم، وقيـاس درجـة حضـور عناصـرها المؤسسـة عـبر التـاريخ. فالمعيـار لـيس الانفعـال، بـل المصـفوفة؛ ولـيس السـؤال هـل كـان الفقـه حاضـرًا أو غائبًـا، بـل كيـف حضـر؟ وأيـن نمـا؟ وأيـن تباطـأ؟ ومـا الـذي حـدث حـين تحولـت الأمـة مـن طـور النبـوة إلـىٰ طـور الدولـة الراشـدة، ثـم إلـىٰ أطـوار الملـك والتـدوين والتخصـص؟ بهـذا

المعنىٰ يصبح الفصل عن الفقه قبل التدوين مدخلًا إلىٰ قراءة التاريخ الفقهي كله، لأنه يكشف الأصل الذي سنعود إليه كلما أردنا اختبار التحولات اللاحقة.

إن البنية التي ولدت في عصر التأسيس لم تكن بسيطةً ولا ساذجة، بل كانت مركبةً بقدر تركيب الحياة نفسها. فيها النص والمقصد، والعبادة والسياسة، والفرد والجماعة، والمال والعدالة، والسلطة والمسؤولية، والواقع والمآل. وهذا التركيب هو سر قوتها. وحين تفقد القراءة الفقهية هذا التركيب، فإنها قد تظن أنها تحافظ علىٰ الفقه بتضييقه، بينما هي تضعف قدرته علىٰ بناء الأمة. أما الوفاء الحقيقي للأصل فيكون بإدراك سعته، واستعادة منطقه، وتطوير أدواته، لا بحبسه في صورةٍ واحدةٍ من صور التاريخ. فالفقه الذي بدأ من الوحي إلىٰ بناء الأمة لا يمكن أن يفهم فهمًا تامًا إذا عُزل عن سؤال الإنسان والدولة والعمران، ولا يمكن أن يستعيد فاعليته إلا إذا عاد إلىٰ رؤية الحكم داخل البناء الكلي الذي ولد فيه.

الفصل الثاني
القرآن وبناء الإنسان والأمة والدولة

لم يكن القرآن في لحظة التأسيس كتاب أحكامٍ منفصلةٍ عن مشروعها الوجودي، ولا خطابًا تشريعيًا محصورًا في ضبط الأفعال الظاهرة للإنسان، بل كان بناءً كليًا يعيد تعريف الإنسان، ويعيد تركيب الأمة، ويعيد تأسيس معنىٰ الدولة والسلطة والمال والعدل والعمران. ولذلك فإن قراءة القرآن بوصفه أصل البنية الفقهية لا تبدأ من تعداد الآيات المتصلة بالأحكام، ولا من حصر النصوص التي يمكن إدراجها في أبواب العبادات والمعاملات والجنايات والسياسة، بل تبدأ من السؤال الأسبق: ما الإنسان الذي يريد القرآن بناءه؟ وما الأمة التي يريد تشكيلها؟ وما الدولة التي يريد أن يجعلها أداةً للعدل لا غايةً للغلبة؟ إن الأحكام في القرآن لا تنفصل عن هذه الأسئلة الكبرىٰ؛ لأنها لا تنزل علىٰ إنسانٍ محايد، ولا علىٰ جماعةٍ بلا هوية، ولا علىٰ سلطةٍ بلا وظيفة، بل تنزل داخل تصورٍ شاملٍ للوجود، يجعل الحكم جزءًا من شبكةٍ واسعةٍ من المعاني والمقاصد والعلاقات.

لقد بدأ القرآن بإعادة الإنسان إلىٰ مركز التكليف والاستخلاف، لا بوصفه كائنًا بيولوجيًا يبحث عن البقاء، ولا بوصفه فردًا قانونيًا مجردًا تنتظره الأوامر والنواهي، بل بوصفه مخلوقًا مكرمًا مسؤولًا، يحمل أمانةً، ويعيش ابتلاءً، ويتحرك بين الحرية والمحاسبة، وبين القدرة والضعف، وبين الطين والروح، وبين الأرض والسماء. وهذه الرؤية للإنسان هي الأصل الأبعد لكل فقه؛ لأن الحكم الشرعي لا يفهم إلا إذا فُهم المخاطَب به. فإذا كان الإنسان في التصور القرآني مكرمًا، فإن الفقه لا يجوز أن يتحول إلىٰ آليةٍ لإهدار كرامته. وإذا كان مسؤولًا، فلا يجوز أن يتحول إلىٰ كائنٍ

معطل الإرادة. وإذا كان مستخلفًا، فلا يجوز أن يُقرأ المال والأرض والسلطة بوصفها ملكًا مطلقًا بلا أمانة. وإذا كان مبتلىٰ، فإن الشريعة لا تخاطب كائنًا مثاليًا خارج التاريخ، بل تخاطب إنسانًا حيًا يحتاج إلىٰ هدايةٍ وتربيةٍ وضبطٍ ورحمةٍ ومؤسسة.

ومن هنا فإن القرآن حين يبني الإنسان إنما يبني القابلية الأولىٰ للفقه. فالفقه ليس مجرد معرفة الحكم، بل هو قدرة الإنسان علىٰ أن يرىٰ الفعل في ضوء مراد الله، وأن ينتقل من الانفعال إلىٰ المسؤولية، ومن الشهوة إلىٰ المعيار، ومن العادة إلىٰ الوعي، ومن الفردية المغلقة إلىٰ الشهادة علىٰ الناس. ولذلك كان القرآن المكي، قبل تفصيل كثيرٍ من الأحكام، يشتغل علىٰ العمق الذي يجعل الحكم ممكنًا: التوحيد، والآخرة، والعدل، والصدق، والصبر، والوفاء، ونقض الوثنية، وتحرير الضمير من سلطان الآباء والقبيلة والمال. وهذا الاشتغال ليس خارج الفقه، بل هو تأسيسه الداخلي؛ لأن الحكم الذي ينزل علىٰ ضميرٍ لم يتحرر من الوثن قد يُمتثل في الظاهر ويبقىٰ عاجزًا عن إنشاء حياةٍ جديدة.

وكان التوحيد في القرآن أصلًا فقهيًا كليًا قبل أن يكون عقيدةً نظريةً مجردة؛ لأنه يعيد ترتيب مراكز الطاعة والولاء والشرعية. فحين يقرر القرآن أن الحاكمية النهائية لله، فهو لا يلغي فعل الإنسان ولا مسؤولية الأمة ولا وظيفة الدولة، بل يمنع أن تتحول القوة أو العرف أو المال أو الهوىٰ إلىٰ مصدرٍ مطلقٍ للمعيار. وبذلك يصبح التوحيد تحريرًا للعقل الفقهي من الخضوع لما ألفه الناس أو فرضته السلطة أو راكمته المصلحة الضيقة. فالأحكام لا تُنتج داخل فراغ، وإنما تنتج داخل تصورٍ عن مصدر القيمة. وإذا كان الله هو المصدر الأعلىٰ للهداية، فإن النص يملك علويةً علىٰ الواقع، لا علوية انفصالٍ عنه، بل علوية تقويمٍ له وتحريرٍ من فساده.

ومن هذا الأصل تتولد علاقة القرآن بالواقع. فالقرآن لم يأتِ ليعترف بالواقع كما هو، ولا ليحطمه دون تمييز، بل ليعيد بناءه على مقتضى الحق. فهو يخاطب واقعًا فيه أسرةٌ وقبيلةٌ وسوقٌ ومالٌ وحروبٌ وعهودٌ وفقراءٌ وأغنياءٌ ومظلومون وظالمون، لكنه لا يترك هذه العناصر داخل بنيتها الجاهلية، بل ينقلها من منطق العصبية إلى منطق العدل، ومن منطق التفاخر إلى منطق التقوى، ومن منطق الاستحواذ إلى منطق الأمانة، ومن منطق الغلبة إلى منطق المسؤولية. وهكذا يصبح الواقع في القرآن مجالًا للتغيير لا قدرًا مغلقًا، ومادةً للتنزيل لا مصدرًا مستقلًا للتشريع، وساحةً لاختبار المقصد لا عذرًا لتعطيله.

ولم يكن القرآن وهو يبني الإنسان يغفل أن الإنسان لا يعيش وحده، وأن صلاح الفرد لا يكفي إذا بقيت البنية الاجتماعية منتجةً للظلم. لذلك انتقل الخطاب القرآني من بناء الضمير إلى بناء الأمة، ومن تحرير الذات إلى إنشاء الجماعة الشاهدة. فالأمة في القرآن ليست تجمعًا عدديًا، ولا رابطة دمٍ ولسانٍ وأرضٍ فقط، بل جماعةٌ مقصديةٌ تتحدد بوظيفتها في حمل العدل والشهادة والخير. وهذا التعريف للأمة يسبق كل تفريعٍ فقهي في الشأن العام؛ لأنه يجعل الجماعة نفسها موضوعًا للتكليف، لا مجرد ظرفٍ خارجي لأفعال الأفراد. فهناك واجبات لا يحملها الفرد وحده، ومقاصد لا تتحقق إلا بالجماعة، وعدل لا يستقر إلا بنظام، وكفاية لا تقوم إلا بتدبيرٍ عام.

ومن هنا فإن القرآن حين يتحدث عن الأمة الوسط، وعن القيام بالقسط، وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن الاعتصام وعدم التفرق، لا يقدم وصايا أخلاقيةً عابرة، بل يبني عقلًا فقهيًا جماعيًا. فالمعروف والمنكر ليسا شأنين فرديين محضين، بل لهما امتدادٌ في السوق والسياسة والمال والعلاقات. والاعتصام ليس عاطفة وحدةٍ عامة، بل حفظٌ للبنية التي تحمل الرسالة. والقسط ليس فضيلةً

شخصية فقط، بل نظامٌ يجب أن يتجسد في الحكم والقضاء والمال والتعامل مع الخصوم. وبهذا المعنىٰ يولد فقه الأمة من القرآن قبل أن يولد في كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؛ لأن القرآن وضع الوظيفة قبل أن تتعدد المؤسسات، وحدد الغاية قبل أن تظهر المصطلحات.

وكان بناء الأمة في القرآن قائمًا علىٰ نقل الإنسان من الولاء الضيق إلىٰ الولاء المقصدي. فالجاهلية لم تكن مجرد أصنامٍ تعبد، بل كانت بنية ولاءٍ كاملة: قبيلة تحمي ولو ظلمت، ومال يمنح المكانة ولو فسد مصدره، وقوة تصنع الحق ولو اعتدت، وعرف يتحول إلىٰ شريعةٍ غير معلنة. فجاء القرآن ليكسر هذه البنية من أصلها، لا بمجرد استبدال شعارٍ بشعار، بل بإعادة تعريف معيار التفاضل والحق والكرامة. لم تعد القرابة وحدها أساس النصرة، ولا الغنىٰ علامة الرضا، ولا القوة دليل الشرعية، ولا الكثرة برهان الصواب. وهذا التحول العميق هو شرط قيام الأمة؛ لأن الأمة لا تبنىٰ إلا حين يتقدم الحق علىٰ العصبية، والمقصد علىٰ الهوىٰ، والعدل علىٰ المصلحة الخاصة.

وتتضح مركزية العدل في القرآن بوصفه العمود الفقري للبنية الفقهية. فالعدل ليس قيمةً خارجيةً تضاف إلىٰ الأحكام بعد استخراجها، بل هو منطقٌ حاكمٌ لفهمها وتنزيلها. والقرآن لا يجعل العدل موجهًا عامًا في لحظات السلم فقط، بل يطلبه حتىٰ مع البغض والخصومة، وبذلك يحرر الفقه من الانفعال الجماعي ومن ضغط الهوية حين تتحول إلىٰ ذريعةٍ للظلم. إن الحكم الشرعي إذا انفصل عن العدل فقد صورته المقصدية، وإن بقي محتفظًا بشكله الظاهر. ولذلك فإن العدل في القرآن ليس مجرد فضيلة، بل معيارٌ لاختبار السياسة والقضاء والمال والعلاقات، وهو الأصل الذي يجعل الدولة خادمةً للإنسان لا متسلطةً عليه.

ومن العدل يتولد مفهوم المال في القرآن. فالمال ليس شرًا في ذاته، ولا ملكًا مطلقًا لصاحبه، ولا مادةً محايدةً بلا أثرٍ أخلاقي، بل أمانةٌ واستخلافٌ وابتلاء. ولذلك يرتبط المال في القرآن بالإنفاق والزكاة وتحريم أكل أموال الناس بالباطل وتحريم الربا ورعاية اليتيم والمسكين وابن السبيل ومنع التطفيف والاحتكار المعنوي للثروة. وهذه النصوص لا تنشئ أحكامًا ماليةً متفرقةً فقط، بل تبني تصورًا اقتصاديًا أخلاقيًا يجعل المال داخل شبكة المسؤولية العامة. فالملكية معتبرة، لكنها ليست مطلقة؛ والسوق مشروع، لكنه ليس فوق العدل؛ والغنىٰ ممكن، لكنه لا يبرر القسوة؛ والفقر ليس حالةً هامشيةً تترك للصدقة العارضة، بل سؤالٌ في صميم وظيفة الأمة والدولة.

وبذلك يفتح القرآن الطريق إلىٰ فقه الكفاف والكفاية قبل أن يستقر الاصطلاح. فحين يجعل القرآن للمسكين واليتيم وابن السبيل حقًا حاضرًا في الوعي الجماعي، وحين يربط البر بالإنفاق مما يحب الإنسان، وحين يذم تراكم المال الذي ينفصل عن الرحمة، فإنه لا يقرر إحسانًا فرديًا فحسب، بل يؤسس لمعيارٍ في صلاح البنية الاجتماعية. فالمجتمع الذي يعبد الله ويترك الجوع مهانًا في أطرافه لم يفهم التوحيد في امتداده العمراني. والدولة التي تحفظ الأمن ولا تحفظ الحد الأدنىٰ من الكفاية تبقىٰ ناقصة الوظيفة. ومن هنا فإن الفقه الاقتصادي في القرآن يبدأ من الإنسان المحتاج، لا من المال المجرد، ويبدأ من مقصد الكرامة، لا من آلية التملك وحدها.

وفي مقابل المال، يعيد القرآن تعريف السلطة. فالسلطة ليست حقًا ذاتيًا لمن غلب، ولا امتيازًا لمن ورث، ولا مجالًا لإطلاق الهوىٰ، بل أمانةٌ ومسؤوليةٌ وابتلاء. والقرآن حين يعرض قصص الملوك والطغاة والأنبياء لا يسرد تاريخًا للتأمل الأخلاقي فحسب، بل يبني وعيًا فقهيًا بمخاطر السلطة حين تنفصل عن العدل.

ففرعون ليس شخصيةً تاريخيةً فقط، بل نموذجٌ للسلطة حين تؤله ذاتها، وتقسم المجتمع، وتستضعف طائفةً، وتحتكر الحقيقة، وتحوّل الدولة إلىٰ أداة قهر. وفي المقابل، يظهر النموذج الصالح حين تكون القوة في خدمة العدل، وحين يكون الحكم مسؤوليةً لا استعلاءً. وبهذا تصبح الدولة في الرؤية القرآنية موضع اختبارٍ دائم: هل تحفظ الإنسان أم تبتلعه؟ هل تقيم القسط أم تحرس الامتياز؟ هل تصون المال العام أم تجعله مادةً للغلبة؟

ومن هنا لا يمكن أن يقرأ القرآن بوصفه كتابًا روحيًا منفصلًا عن سؤال الدولة. صحيح أنه لا يقدم نظريةً دستوريةً بالمعنىٰ الاصطلاحي الحديث، لكنه يقدم الأصول الحاكمة التي تمنع الدولة من أن تكون قوةً عارية: العدل، والشورىٰ، والأمانة، والوفاء بالعهد، وحرمة الدماء والأموال، ونصرة المستضعف، ومنع الفساد، ورعاية المصلحة العامة. وهذه الأصول هي البنية التي سيولد منها فقه الدولة لاحقًا. فالدولة لا تؤسس في القرآن من خلال شكلٍ جامد، بل من خلال وظيفةٍ أخلاقيةٍ ومقصدية؛ ولذلك يمكن أن تتغير صور الإدارة، لكن لا يجوز أن تتغير الغاية التي من أجلها تقوم السلطة: حفظ الإنسان، وإقامة العدل، ومنع الفساد، وصيانة الجماعة، ورعاية العمران.

وتتصل الدولة في القرآن بمفهوم العمران اتصالًا عميقًا، وإن لم يأتِ المصطلح دائمًا باللفظ ذاته. فالاستخلاف في الأرض، والسير في مناكبها، والنظر في مصائر الأمم، والتحذير من الفساد، والأمر بالإصلاح، كلها ترسم علاقة الإنسان بالعالم بوصفه مجالًا للبناء لا للاستهلاك العبثي. والفقه الذي يولد من القرآن لا يستطيع أن يظل فقهًا للنجاة الفردية وحدها، لأنه يواجه إنسانًا مستخلفًا في الأرض، مسؤولًا عن آثار فعله، وعن ميزان علاقته بالموارد والقوة والناس. ومن هنا فإن العمران

ليس شأنًا دنيويًا محضًا خارج البنية الشرعية، بل هو ميدانٌ لاختبار صدق الاستخلاف وعدالة التصرف في الأرض.

ولذلك فإن القرآن يبني الإنسان والأمة والدولة في نسقٍ واحد. فالإنسان بلا أمة قد يتحول إلىٰ صلاحٍ فرديٍّ محدود الأثر، والأمة بلا دولة قد تعجز عن حماية مقاصدها في المجال العام، والدولة بلا إنسانٍ مؤمنٍ ومسؤول قد تتحول إلىٰ جهازٍ قاسٍ بلا روح، والدولة بلا أمةٍ حية قد تتحول إلىٰ سلطةٍ فوق المجتمع لا أداةً لخدمته. هذه العلاقات لا تظهر إذا قُرئت الآيات منفصلةً في أبوابٍ متباعدة، لكنها تظهر حين يُقرأ القرآن بوصفه خطابًا يبني نظامًا حضاريًا كاملًا. ومن هنا فإن البنية الفقهية القرآنية تقوم علىٰ الترابط لا التجزئة، وعلىٰ الوظيفة لا الشكل وحده، وعلىٰ المقصد لا الظاهر المجرد.

ويبدو أن إحدىٰ أعظم خصائص القرآن أنه لا يفصل بين الهداية والمعيار. فهو لا يكتفي بأن يقول للإنسان كن صالحًا، بل يحدد له معنىٰ الصلاح، ولا يكتفي بأن يطلب العدل، بل يربطه بالشهادة لله ولو علىٰ النفس والوالدين والأقربين، ولا يكتفي بأن يحث علىٰ الإنفاق، بل يربطه بتطهير النفس وبحق المحتاج وبمنع فساد المال، ولا يكتفي بأن يحذر من الظلم، بل يكشف بنية الظلم في التاريخ: الاستكبار، والاستضعاف، والترف، واحتكار القوة، وتحريف الكلم، والتلاعب بالميزان. وهكذا يقدم القرآن للفقيه عقلًا تحليليًا لا مادةً حكميةً فقط؛ لأنه يكشف علل الانحراف في النفس والمجتمع والدولة.

ومن هنا فإن الفقه القرآني ليس فقه الأوامر والنواهي فقط، بل فقه السنن أيضًا. فالقرآن لا يعرض مصائر الأمم عبثًا، ولا يكرر الحديث عن الظلم والترف والفساد والاستكبار بوصفها صورًا أدبيةً للتخويف، بل يكشف قوانين اجتماعيةً وتاريخيةً ينبغي أن تدخل في وعي الحكم والمآل. فالأمة التي يشيع فيها الظلم تفسد، والدولة

التي يحكمها الترف تنفصل عن الناس، والمجتمع الذي يأكل بعضه أموال بعض بالباطل يفقد تماسكه، والجماعة التي تتنازع تفشل وتذهب ريحها. هذه السنن ليست بديلًا عن الأحكام، لكنها أفقٌ لفهم آثارها وضرورة تنزيلها علىٰ وجهٍ يحفظ المقاصد.

وفي ضوء ذلك يصبح الاجتهاد القرآني اجتهادًا مركبًا، لا يكتفي باستخراج حكمٍ من آية، بل ينظر في الإنسان الذي تخاطبه الآية، وفي الأمة التي تتحمل أثر الحكم، وفي الدولة التي تنزله، وفي المال الذي يتصل به، وفي المآل الذي يترتب عليه. وهذا لا يعني تحميل النص ما لا يحتمل، بل يعني قراءة النص في سعته الأصلية. فالقرآن نفسه يربط الجزئي بالكلي، والفردي بالجماعي، والعبادي بالعمراني. وإذا جاءت القراءة الفقهية لاحقًا ففصلت ما وصله القرآن، فإن المشكلة لا تكون في النص، بل في طريقة التعامل مع بنيته.

إن القرآن لم يؤسس الفقه من خلال مادة الأحكام وحدها، بل من خلال بناء المعاني الحاكمة التي تجعل الأحكام ممكنةً ومفهومةً وفاعلة. ولذلك يمكن القول إن كل حكمٍ قرآني يحمل وراءه تصورًا للإنسان، وكل توجيهٍ أخلاقي يحمل أثرًا اجتماعيًا، وكل قصةٍ قرآنية تحمل معيارًا في فهم السلطة والمال والقوة والعدل، وكل أمرٍ تعبدي يحمل أثرًا في بناء النفس والجماعة. ومن هنا فإن الفصل بين القرآن العقائدي والقرآن التشريعي فصلٌ تعليمي لا ينبغي أن يتحول إلىٰ فصلٍ بنيوي؛ لأن العقيدة في القرآن تنتج فقهًا، والفقه يحرس العقيدة في الحياة، والقصص يبني معيارًا، والعبادة تصوغ الإنسان، والسنن تكشف المآلات.

ومن هذا المنظور، لا يكون الفقه القرآني مجرد أصلٍ تاريخي للفقه الإسلامي، بل يكون المرجعية الدائمة لاختبار مساره. فإذا اتسعت المدونة الفقهية لاحقًا، وجب أن تُسأل: هل بقي الإنسان فيها مكرمًا ومسؤولًا؟ هل بقيت الأمة جماعةً

مقصديةً شاهدة، أم تحولت إلىٰ رعيةٍ صامتة؟ هل بقيت الدولة أمانةً لحفظ العدل، أم صارت سلطةً تطلب الطاعة لذاتها؟ هل بقي المال استخلافًا ومسؤولية، أم غلبت عليه القراءة الفردية الضيقة؟ هل بقيت الكفاية مقصدًا في الشأن العام، أم تركت للفعل الخيري العارض؟ هل بقيت المآلات جزءًا من بنية الحكم، أم صار الحكم يقرأ في صورته المجردة؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل القرآن حاكمًا علىٰ البنية لا مجرد مصدرٍ يستشهد به.

إن القرآن، وهو يبني الإنسان، لم يبنه منعزلًا عن التاريخ؛ بل جعله شاهدًا ومسؤولًا ومشاركًا في إصلاح العالم. وهو، إذ يبني الأمة، لم يجعلها جماعة امتيازٍ مغلقة، بل جماعة وظيفةٍ وشهادةٍ وعدل. وهو، إذ يؤسس للدولة، لم يجعلها سلطةً فوق الإنسان، بل أداةً لخدمة المقاصد. ومن هذا التلازم يولد الفقه الكلي: فقهٌ يرىٰ الحكم داخل البناء، ويرىٰ البناء داخل المقصد، ويرىٰ المقصد داخل علوية الوحي. وهذا هو الأصل الذي سيظل حاضرًا في كل قراءةٍ جادةٍ للبنية الفقهية الإسلامية؛ لأن الفقه إذا فقد الإنسان صار قسوة، وإذا فقد الأمة صار فرديةً عاجزة، وإذا فقد الدولة صار وعظًا بلا حماية، وإذا فقد العدل صار شكلًا بلا روح، وإذا فقد النص صار مصلحةً بلا هداية.

لا يكتفي القرآن ببناء المفاهيم الكبرىٰ التي يتحرك داخلها الفقه، بل ينشئ كذلك منطقًا عمليًا في النظر والتنزيل، يجعل الحكم الشرعي متصلًا بالحياة اتصال الهداية بالفعل، لا اتصال النص الجامد بالواقعة العارضة. فالآية في القرآن لا تأتي مجرد جملةٍ معياريةٍ معزولة، بل تأتي في نسقٍ يربط الأمر بالغاية، والنهي بالعلة، والقيمة بالمآل، والواقعة بالسنن، والفرد بالجماعة، والعبادة بالعمران. ومن هنا فإن العقل الفقهي الذي يتكون في مدرسة القرآن لا يستطيع أن يكون عقلًا خطيًا بسيطًا يلتقط الحكم من ظاهر العبارة ثم ينصرف، بل لا بد أن يكون عقلًا مركبًا، يرىٰ

طبقات الخطاب، ويزن آثار الفعل، ويدرك أن الشريعة لا تريد فقط تصحيح الحركة الظاهرة للإنسان، بل تريد أن تعيد بناء موقعه في الوجود، وعلاقته بالناس، ومسؤوليته في التاريخ.

إن القرآن حين يأمر أو ينهىٰ لا يفعل ذلك خارج شبكة المعنىٰ. فالأمر بالصلاة لا ينفصل عن النهي عن الفحشاء والمنكر، والزكاة لا تنفصل عن تطهير المال والنفس وبناء التكافل، والصيام لا ينفصل عن التقوىٰ، والعدل لا ينفصل عن الشهادة لله، والوفاء بالعهد لا ينفصل عن الأمانة، وتحريم الربا لا ينفصل عن الظلم، والنهي عن الفساد لا ينفصل عن مصائر الأمم. وهذا الربط المتكرر ليس أسلوبًا بيانيًا فحسب، بل هو تأسيسٌ لطريقةٍ فقهيةٍ في الفهم: الحكم لا يُقرأ كاملًا إلا في ضوء علائقه، والعبارة لا تستنفد معناها إذا عُزلت عن مقصدها، والامتثال لا يبلغ تمامه إذا بقي في حدود الصورة ولم يثمر أثره في النفس والمجتمع. وبهذا يصبح القرآن منشئًا لعقلٍ فقهيٍّ علائقي، لا يكتفي بتعيين الحكم، بل يسأل عن وظيفته وموقعه ونتيجته.

ومن هنا تتضح أهمية القصص القرآني في تكوين البنية الفقهية. فالقصص ليس زينةً وعظيةً في كتاب التشريع، ولا استراحةً روحيةً بين الأحكام، بل هو مختبرٌ كاشفٌ لبنية الفعل الإنساني، ومصائر الجماعات، وانحراف السلطة، وفساد المال، ومحنة الإيمان، وسنن الصعود والسقوط. إن قصة آدم تكشف معنىٰ التكليف والحرية والابتلاء والخطأ والتوبة؛ وقصة نوح تكشف صبر الدعوة ومأساة الجماعة حين تصمّ آذانها عن الحق؛ وقصة إبراهيم تكشف تحرر العقل من الوثن ومن سلطان الآباء؛ وقصة يوسف تكشف علاقة العفة بالسلطة، والحكمة بالتدبير، والاقتصاد بالإنقاذ العام؛ وقصة موسىٰ وفرعون تكشف الصراع بين الرسالة والاستبداد؛ وقصة داود وسليمان تكشف مسؤولية الحكم حين يلتقي الملك

بـالنبوة؛ وقصـة سـبأ تكشـف علاقـة النعمـة بالشـكر والعمـران بالفسـاد. هـذه القصـص كلهـا لا تعمـل خـارج الفقـه، بـل تمـنح الفقيـه رؤيـةً في الإنسـان والدولـة والمـال والمآلات.

فالقصـص القـرآني يعلّـم العقـل الفقهـي أن الحكـم لا ينفصـل عـن بنيـة السـلطة التـي تنزلـه، ولا عـن بنيـة المجتمـع الـذي يتلقـاه، ولا عـن بنيـة الـنفس التـي تمتثـل أو تتمـرد. ومـن لا يقـرأ فرعـون في القـرآن بوصـفه نموذجًـا دائمًـا لانحـراف السـلطة، قـد يعجـز عـن فهـم الطاعـة والولايـة والفتنـة والعـدل في سـياقها العميـق. ومـن لا يقـرأ قـارون بوصـفه نموذجًـا لانحـراف المـال حـين ينفصـل عـن الاسـتخلاف، قـد يختـزل فقـه المـال في صـور التملـك والتعاقـد دون أن يـرىٰ خطـر الـترف والاسـتعلاء. ومـن لا يقـرأ قصـة يوسـف بوصـفها درسًـا في إدارة الأزمـة الاقتصـادية وحفـظ المجتمـع مـن الهـلاك، قـد يظـن أن التـدبير العـام خـارج الفقـه. وهكـذا يتحـول القصـص إلـىٰ مـادةٍ لتكـوين المعيـار، لا مجـرد مادةٍ للتأثر الوجداني.

وتقـوم السـنن القرآنيـة بالـدور نفسـه في مسـتوىٰ أوسـع. فـالقرآن يكـرر أن الظلـم مـؤذنٌ بـالهلاك، وأن الـترف إذا انفصـل عـن الشـكر والإصـلاح كـان مقدمـةً للسـقوط، وأن التنـازع يـذهب بـالقوة، وأن الفسـاد في الأرض يـرد علـىٰ أصـحابه، وأن تغييـر مـا بـالأنفس شـرطٌ لتغييـر مـا بـالأحوال. هـذه السـنن ليسـت أخبـارًا تاريخيـةً منقطعـة، بـل قـوانين في الاجتمـاع والعمـران ينبغـي أن تـدخل في صـلب التفكيـر الفقهـي؛ لأن الحكـم الشـرعي حـين ينـزل في الواقـع لا ينـزل علـىٰ أفـرادٍ مجـردين، بـل ينـزل علـىٰ مجتمعـاتٍ لهـا طبـائع ومسـارات وتـوترات ومصـالح. فـإذا تجاهـل الفقـه هـذه السـنن، فقـد يصـدر حكمًـا صـحيح الصـورة ضـعيف الأثـر، أو يتعامـل مـع الواقـع كمـا لـو كـان سـاكنًا، بينمـا القـرآن يعلّـم أن المجتمعـات تتحرك وفق قوانين، وأن المآلات ليست مصادفات.

ومن هنا يظهر أن المآلات في القرآن ليست فرعًا ثانويًا، بل جزءٌ من بنية النظر. فالقرآن لا يكتفي بأن يبين ما ينبغي فعله، بل يكشف ما تفضي إليه الأفعال والاختيارات والبنىٰ. إن الظلم له مآل، والترف له مآل، والشح له مآل، والتنازع له مآل، والإنفاق له مآل، والعدل له مآل، والشورىٰ لها مآل، والاستبداد له مآل. وهذا يضع أمام العقل الفقهي قاعدةً عميقة: أن الحكم لا ينبغي أن يفهم في لحظة صدوره فقط، بل في امتداده وآثاره. وليس المقصود أن المآل يلغي النص أو يعطل الحكم، بل أن المآل يكشف وجه التنزيل الصحيح، ويمنع تطبيقًا ظاهره الامتثال وباطنه الإفساد. فالقرآن لا يريد حقًا يتحول بسوء تنزيله إلىٰ فتنة، ولا حكمًا يفصل عن غايته حتىٰ يصير ضد مقصوده.

وفي هذا الإطار تتضح العلاقة بين العبادة والتنظيم الاجتماعي. فالقرآن لا يجعل العبادة انسحابًا من العالم، بل يجعلها القوة الداخلية التي تعيد ضبط العالم. فالصلاة التي لا تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر تفقد أثرها المقصدي، والزكاة التي لا تبني حس التكافل والكفاية تبقىٰ ناقصة الفاعلية الاجتماعية، والصيام الذي لا يصنع تقوىً تضبط الرغبة يتحول إلىٰ جوعٍ بلا ثمرة، والحج الذي لا يوقظ وحدة الأمة ومعنىٰ المساواة يبقىٰ حركةً بدنيةً منقوصة الدلالة. وبهذا يصبح الفقه العبادي نفسه جزءًا من فقه الإنسان والأمة؛ لأن العبادة في القرآن تصنع الذات التي تحمل المسؤولية، وتنتج الجماعة التي تتدرب علىٰ النظام والمساواة والرحمة والانضباط.

وهذه الرؤية تمنع الفصل بين التدين الفردي والعدل العام. فالقرآن لا يقبل أن يكثر الإنسان من الشعائر ثم يظلم، أو أن يعلن الإيمان ثم يأكل مال اليتيم، أو أن ينتسب إلىٰ الحق ثم يطفف الميزان، أو أن يرفع شعار الطاعة ثم يعطل الأمانة. ومن هنا فإن الفقه الذي يتربىٰ علىٰ القرآن لا يرىٰ العبادات مجرد أبوابٍ منفصلة، بل

يـرىٰ أثرهـا في بنـاء المجـال العـام. فالضـمير الـذي يتكـون في الصـلاة ينبغـي أن يظهـر في القضـاء، والتقـوىٰ التـي تتكـون في الصـيام ينبغـي أن تظهـر في السـوق، والإنفـاق الـذي تربيـه الزكـاة ينبغـي أن يظهـر في سياسـة المـال، ووحـدة الحـج ينبغـي أن تظهـر في وعـي الأمـة. وإذا انقطعـت هـذه الصـلات، فـإن الخلـل لا يكـون في العبـادة نفسـها، بـل في القراءة التي حبستها داخل الفرد ومنعتها من أن تثمر في العمران.

ومـن أخصـب معـاني القـرآن في بنـاء المنطـق الفقهـي أنـه يـربط بـين الحكـم والميـزان. والميـزان في القـرآن لـيس مجـرد أداةٍ ماديـةٍ للكيـل والـوزن، بـل رمـزٌ لنظـام العـدل في الوجـود والاجتمـاع. فكمـا أن الكـون قـائمٌ علىٰ قـدرٍ وتـوازن، ينبغـي أن تقـوم حيـاة النـاس علىٰ قسـطٍ وتـوازن؛ فـلا يطغىٰ حـقٌ علىٰ حـق، ولا تطلـق سـلطةٌ بـلا قيـد، ولا تُـترك حريـةٌ بـلا مسـؤولية، ولا تحمّـل الجماعـة مـا يلغـي الفـرد، ولا يطلـق الفـرد بمـا يهـدم الجماعـة. وهـذا المعنـىٰ الميـزاني يؤسـس لفقـه الموازنـة، لا بوصـفه تلاعبًـا بالأحكـام، بـل بوصـفه حفظًـا للتناسـب الـذي أراده القـرآن بـين الحقـوق والواجبـات والمصـالح والمفاسـد. ومـن لا يملـك هـذا الميـزان قـد يغلّـب جزئيًـا صـحيحًا حتىٰ يهـدم كليًا أعظم، أو يحمي حقًا محدودًا فيضيع حقًا أوسع.

وفي ضـوء هـذا الميـزان يمكـن فهـم العلاقـة بـين الثبـات والتغيـر في القـرآن. فهنـاك أصـولٌ لا تتبـدل: التوحيـد، والعـدل، والكرامـة، وحرمـة الـدماء والأمـوال، والأمانـة، ووجـوب الوفـاء، ومنـع الظلـم والفسـاد. وهنـاك صـورٌ ومجـالاتٌ تتغيـر بحسـب الواقـع والمصلحة والمـآل. والقـرآن لا يضـع الفقـه أمـام اختيـارٍ حـاد بـين الجمـود والـذوبان، بـل منحـه قـدرةً علىٰ حفـظ الثابـت في صـورةٍ متجـددة. وهـذا هـو جـوهر الفقـه الكلـي: أن يعـرف مـا الـذي لا يجـوز تغييـره لأنـه أصـلٌ حـاكم، ومـا الـذي يقبـل الاجتهـاد لأنـه وسـيلةٌ أو تنزيـلٌ أو تنظـيم. فالخلـل يقـع حـين تتحـول الوسـيلة إلـىٰ أصـلٍ مقـدس، أو حـين

يتعامل مع الأصل كأنه وسيلةٌ قابلةٌ للتجاوز. والقرآن يبني العقل الذي يميز بين هذين المستويين.

ومن هنا فإن الدولة في القرآن ليست صورةً تاريخيةً ثابتة، لكنها ليست فراغًا مفتوحًا بلا معيار. هي وظيفةٌ محكومةٌ بالعدل والأمانة والشورىٰ وحفظ الحقوق ومنع الفساد. وهذا يعني أن أشكال الإدارة قد تتطور، وأن المؤسسات قد تتعدد، وأن أدوات الضبط قد تتغير، لكن وظيفة الدولة لا يجوز أن تنفصل عن المقصد. فإذا حفظت الدولة الأمن وأهدرت الكرامة، اختل ميزانها. وإذا أقامت القوة وأضاعت العدل، فقدت معناها. وإذا رفعت شعار الدين وأكلت المال العام، ناقضت الأمانة. وإذا طالبت بالطاعة وعطلت الشورىٰ والنصيحة، انفصلت عن الروح القرآنية في بناء المجال العام. ومن هنا لا يكون فقه الدولة مجرد بحثٍ في من يتولىٰ الحكم، بل في ما الوظيفة التي يجب أن يؤديها الحكم.

وكذلك الأمة ليست صورةً اجتماعيةً مغلقةً علىٰ الماضي، بل كيانٌ مقصديٌّ يتجدد بقدر وفائه لوظيفته. فالقرآن لا يجعل الأمة جماعةً تفخر باسمها، بل جماعةً تقوم بالقسط وتشهد علىٰ الناس وتأمر بالمعروف وتنهىٰ عن المنكر وتعتصم بالحق. فإذا تحولت الأمة إلىٰ كتلةٍ بشريةٍ صامتةٍ لا تشهد، أو إلىٰ جمهورٍ ينفعل ولا يعقل، أو إلىٰ عصبيةٍ جديدةٍ تبرر ظلمها باسم الهوية، فإنها تبتعد عن معناها القرآني. ومن هنا فإن فقه الأمة يجب أن يتجاوز سؤال الانتماء إلىٰ سؤال الوظيفة: ماذا تفعل الأمة بالحق الذي تحمله؟ كيف تحمي الضعيف؟ كيف تمنع الظلم؟ كيف تنتج المعرفة؟ كيف تضبط السلطة؟ كيف تصون المال العام؟ كيف تتعامل مع الاختلاف دون أن تفقد وحدتها؟

والقرآن، وهو يبني هذا المنطق، يرفض أن يكون الدين مجرد علاقةٍ روحيةٍ بين الفرد وربه منفصلةٍ عن مصير الناس. إن الإيمان في القرآن يظهر في الصدق، والوفاء،

والعدل، والإنفاق، وحفظ العهد، ورعاية الضعيف، ومقاومة الطغيان، وإصلاح الأرض. ومن هنا فإن الفقه القرآني يتجه بطبيعته إلىٰ المجال العام؛ لأن الدين إذا بقي في الضمير ولم يحمِ الإنسان من الظلم والجوع والاستبداد، فقد تعطلت إحدىٰ وظائفه الكبرىٰ. وليس معنىٰ ذلك أن الدين يتحول إلىٰ سياسةٍ مجردة، بل أن السياسة والمال والاجتماع ينبغي أن تعود إلىٰ ميزان الهداية. فالقرآن لا يسيّس الدين بمعنىٰ ابتذاله في الصراع، بل يهدي السياسة حتىٰ لا تتحول إلىٰ طغيان.

ومن خلال هذا المنطق تتضح أهمية العلاقة بين النص والواقع. فالقرآن يخاطب الواقع، لكنه لا يخضع له؛ ويغيّر الواقع، لكنه لا يجهله؛ ويستعمل لغته وأعرافه، لكنه يعيد ترتيبها؛ ويقر بعض ما فيه، وينقض بعضه، ويحوّل بعضه من معنىٰ إلىٰ معنىٰ. وهذا يعلم الفقه أن التعامل مع الواقع يحتاج إلىٰ تمييز: فليس كل موجودٍ معتبرًا، وليس كل موروثٍ باطلًا، وليس كل جديدٍ مرفوضًا، وليس كل حاجةٍ مصلحةً شرعية. إن الواقع مادةٌ للفهم والتنزيل، لكنه يحتاج إلىٰ حاكمية النص والمقصد والميزان. ومن هنا ينشأ الاجتهاد بوصفه فعل تمييزٍ وتركيب، لا فعل نقلٍ آلي ولا فعل تكيّفٍ تابع.

ويعدّ مفهوم المعروف والمنكر من أكثر المفاهيم القرآنية دلالةً علىٰ هذا التركيب. فالمعروف ليس مجرد ما اعتاده الناس، ولا المنكر مجرد ما استغربوه، بل المعروف ما عرفته الفطرة السليمة والوحي والعقل الأخلاقي المستقيم، والمنكر ما تنكره هذه الأصول. ومع ذلك يستعمل القرآن لغةً قريبةً من الوعي الاجتماعي، لأن الشريعة لا تهبط علىٰ الناس بلغةٍ ميتة، بل تخاطب ما يمكن للعقول السليمة أن تدركه. ومن هنا فإن فقه المعروف والمنكر يحتاج إلىٰ نصٍ ومقصدٍ وواقعٍ ومآل؛ إذ قد يكون المنكر ظاهرًا، لكن تغييره بغير حكمةٍ يفتح منكرًا أكبر، وقد يكون

المعروف حقًا، لكن إقامته تحتاج إلىٰ شروطٍ ومؤسسات. وهذا يؤكد أن القرآن لا يبني عقلًا ساذجًا في الإصلاح، بل عقلًا بصيرًا يوازن بين الحماسة والحكمة.

وفي المسائل المالية، يظهر المنطق نفسه. فالقرآن لا يكتفي بتحريم أكل المال بالباطل، بل يكشف صوره وأسبابه وآثاره: الربا، والتطفيف، وأكل مال اليتيم، والاحتكار المعنوي للثروة، والشح، والتفاخر، وإخراج المال من وظيفته الاجتماعية. وهذا يجعل الفقه المالي القرآني قادرًا علىٰ الانتقال من حكم المعاملة إلىٰ بنية الاقتصاد، ومن صحة العقد إلىٰ عدالة الأثر، ومن ملكية الفرد إلىٰ حق الجماعة. فالعقد قد يكون صحيح الصورة في بعض القراءات، لكنه إذا صار وسيلةً ممنهجةً لاستغلال الحاجة وإنتاج الفقر، احتاج إلىٰ نظرٍ مقاصديٍّ أعمق. والقرآن يفتح هذا الأفق لأنه لا يرىٰ المال مادةً صامتة، بل قوةً اجتماعيةً تحتاج إلىٰ ضبطٍ أخلاقي ومؤسسي.

وفي مسائل السلطة، يظهر كذلك أن القرآن لا يكتفي بالنهي عن الظلم، بل يحلل بنية الاستبداد: صناعة الخوف، وتفريق الناس، والاستقواء بالملأ، وتسخير المال، وتزييف الوعي، واحتكار القرار، وربط النظام بشخص الحاكم. هذه العناصر تتكرر في القصص القرآني لأنها سننٌ في فساد السلطة. ومن هنا فإن فقه السياسة لا ينبغي أن يتوقف عند عنوان الطاعة وحده، بل يجب أن يقرأ الطاعة في ضوء الأمانة والعدل والشورىٰ ومنع الاستضعاف. فالطاعة التي تحفظ النظام مقصدٌ معتبر، لكنها إذا انفصلت عن المعروف تحولت إلىٰ أداةٍ لتثبيت الظلم. والقرآن لا يمنح السلطة حقًا مطلقًا في ابتلاع الإنسان، لأنه جعل الإنسان مكرمًا، وجعل الحكم أمانة، وجعل العدل ميزانًا.

ولذلك لا يمكن أن يكون فقه الدولة القرآني فقهًا للسلطان وحده، بل هو فقهٌ للإنسان داخل الدولة، وللأمة في مواجهة انحراف السلطة، وللمال العام في مواجهة

الاستئثار، وللشورىٰ في مواجهة الانفراد، وللعمران في مواجهة الفساد. وهذا هو الفارق بين فقهٍ سياسيٍّ ضيق يبدأ من سؤال الطاعة، وفقهٍ قرآنيٍّ كلي يبدأ من سؤال الوظيفة والعدل والمقصد. فالطاعة في القرآن ليست إلغاءً للعقل، والشورىٰ ليست تهديدًا للنظام، والنصيحة ليست فتنة، والعدل ليس خيارًا زائدًا، والسلطة ليست فوق المحاسبة الأخلاقية. هذه المعاني هي التي ينبغي أن يحملها العقل الفقهي حين ينتقل من النص إلىٰ بناء النظام.

ومن جهةٍ أخرىٰ، يربط القرآن بين العلم والفقه ربطًا عميقًا. فهو يدعو إلىٰ النظر والتدبر والتفكر والاعتبار، ويذم التقليد الأعمىٰ، ويكشف خطورة اتباع الآباء حين يتحول إلىٰ حجابٍ عن الحق. وهذا يعني أن الفقه القرآني لا ينشأ من عقلٍ مغلق، بل من عقلٍ يستمع إلىٰ الوحي وينظر في الكون والتاريخ والإنسان. والواقع المركب يحتاج إلىٰ معرفةٍ مركبة؛ فلا يكفي في مسائل المال العام والمرض والتعليم والعمران والبيئة والقوة أن يحضر النص وحده في ذهن الفقيه دون معرفةٍ بموضوع الحكم. فالقرآن لا يقبل جهلًا مقدسًا، ولا ورعًا يعطل الفهم، بل يبني عقلًا يعلم أن حسن التنزيل من تمام الامتثال.

ومن هنا يمكن القول إن المعرفة التخصصية ليست غريبةً عن المنطق القرآني، وإن لم تكن موجودةً بأسمائها الحديثة. فحين يطلب القرآن الشورىٰ، ويأمر برد الأمر إلىٰ أهله، ويدعو إلىٰ النظر في السنن والآثار، فهو يفتح المجال أمام تعدد المعارف في تقدير الحكم وتنزيله. فالقضية الطبية تحتاج إلىٰ أهل الطب، والقضية الاقتصادية تحتاج إلىٰ أهل الاقتصاد، والقضية العمرانية تحتاج إلىٰ أهل العمران، والقضية الأمنية تحتاج إلىٰ أهل الخبرة، ثم يأتي الفقه ليزن ذلك كله بميزان النص والمقصد والعدل. وبهذا لا يكون الاجتهاد المؤسسي ترفًا حديثًا، بل امتدادًا لمنطق القرآن في الجمع بين الهداية والمعرفة.

وتبلغ هذه الرؤية ذروتها حين ننظر إلىٰ القرآن بوصفه منشئًا لعقلٍ مقاصديٍّ لا يكتفي بحفظ الضرورات من الفناء، بل يتجه إلىٰ إقامة الحياة الصالحة. فحفظ النفس لا يعني مجرد منع القتل، بل يشمل رعاية شروط الحياة الكريمة. وحفظ العقل لا يعني مجرد تحريم ما يذهبه، بل يشمل بناء المعرفة ومنع التضليل. وحفظ المال لا يعني منع السرقة وحدها، بل يشمل منع البنية التي تنتج الاستغلال. وحفظ الدين لا يعني حماية الشعائر وحدها، بل حماية حرية الإيمان وصدق العبادة وعدل المجال العام الذي يسمح للدين أن يكون هدايةً لا قهرًا. وبهذا تصبح المقاصد مشروع بناء، لا مجرد سياج منع.

إن القرآن يربّي العقل الفقهي علىٰ أن ينظر إلىٰ الفعل في طبقاته: نية الفاعل، وصورة الفعل، وموضوعه، وسياقه، وأثره، ومآله، وموقعه في الجماعة. ولذلك لا يكفي أن نقول إن الفعل مباحٌ أو ممنوعٌ في ذاته، دون أن ننظر فيما إذا كان قد صار وسيلةً إلىٰ ضررٍ عام، أو تعطيلٍ لمقصد، أو حفظٍ لمصلحةٍ أوسع. وهذه الطبقات لا تلغي الأحكام، بل تمنع تسطيحها. فالفقه الذي لا يرىٰ إلا صورة الفعل قد يعجز عن إدراك تحولاته، والفقه الذي يرىٰ المآلات دون النص قد يذوب في المصلحة المتقلبة. أما المنطق القرآني فيجمع بين العلوية والواقعية، بين الثبات والبصيرة، بين الحكم والحكمة.

ومن هنا تتولد الحاجة إلىٰ المصفوفة الأصولية بوصفها أداة قراءةٍ للحكم داخل نظامه، لا بوصفها إجراءً خارجيًا يفرض علىٰ النص. فالقرآن نفسه يربط بين علوية النص وحاكمية المقصد ومركزية الواقع ورعاية المآل ومسؤولية الجماعة ووظيفة الدولة. وهذه العناصر ليست اختراعًا منهجيًا لاحقًا، بل استظهارٌ للبنية التي يعمل بها الخطاب القرآني. فحين نقرأ آيةً في المال، ينبغي أن نسأل عن النص والمقصد والواقع والمآل والإنسان والكفاية والدولة. وحين نقرأ آيةً في السلطة،

ينبغي أن نسأل عن العدل والأمانة والشورىٰ والفتنة وحفظ الجماعة ومنع الاستبداد. وحين نقرأ آيةً في العبادة، ينبغي أن نسأل عن أثرها في بناء الضمير والجماعة والسلوك. بهذه الطريقة يعود القرآن إلىٰ موقعه الحاكم علىٰ إنتاج الفقه، لا مجرد موضع استدلالٍ جزئي.

إن القرآن لا يسمح للفقه أن يكون علمًا بلا رؤية، ولا للسياسة أن تكون قوةً بلا هداية، ولا للاقتصاد أن يكون سوقًا بلا عدل، ولا للعبادة أن تكون طقسًا بلا أثر، ولا للأمة أن تكون اسمًا بلا وظيفة. ومن هنا فإن كل قراءةٍ للفقه الإسلامي لا تبدأ من هذه الوحدة القرآنية ستظل معرضةً للتجزئة. قد تصيب في مسألة، وتضعف في بناء نظام؛ وقد تضبط جزئية، وتفقد العلاقة بينها وبين الكل. أما القراءة البنيوية فتعود إلىٰ القرآن لتستعيد طريقة اشتغاله: كيف يصنع الإنسان، ثم يربطه بالأمة، ثم يجعل الدولة أداةً للعدل، ثم يجعل المال أمانةً، ثم يجعل المآلات جزءًا من النظر، ثم يجعل التاريخ معلمًا للعقل.

وبهذا يتضح أن القرآن لا يؤسس الفقه بآيات الأحكام وحدها، بل بكل بنيته الخطابية: بالعقيدة التي تحرر الإنسان، وبالقصة التي تكشف مصائر السلطة والمجتمع، وبالسنن التي تعلم المآلات، وبالأمر والنهي اللذين يضبطان السلوك، وبالمقاصد التي تمنح الحكم غايته، وبالعبادات التي تصنع الضمير، وبالحدود التي تحمي النظام، وبالإنفاق الذي يحرس الكفاية، وبالشورىٰ التي تمنع الاستبداد، وبالعدل الذي يحكم الجميع. ومن هنا فإن تضييق القرآن في باب «آيات الأحكام» وحده قد يكون مفيدًا في التصنيف، لكنه مضر إذا صار هو المدخل الوحيد لفهم البنية الفقهية.

إن الفقه القرآني في طبقته العميقة هو فقه بناء: بناء الإنسان من الداخل، وبناء الأمة في التاريخ، وبناء الدولة في المجال العام، وبناء المال داخل الأمانة، وبناء القوة

داخل العدل، وبناء الحرية داخل المسؤولية، وبناء العمران داخل الاستخلاف. وهذه الطبقة العميقة هي التي ينبغي أن تبقىٰ حاضرةً عند قراءة كل حكمٍ لاحق، وإلا تحول الفقه إلىٰ علمٍ بارعٍ في التفصيل، ضعيفٍ في إنتاج المعنىٰ العام. وليس التجديد الحقيقي أن نبحث عن أحكامٍ جديدةٍ فحسب، بل أن نستعيد طريقة القرآن في إنتاج الحكم داخل رؤيةٍ كليةٍ للحياة.

ومن هذه الزاوية يظهر أن القرآن لم يترك للأمة مجرد نصوصٍ تستدل بها، بل ترك لها عقلًا في النظر: عقلًا يرىٰ الإنسان مكرمًا، والجماعة مسؤولة، والدولة مؤتمنة، والمال مستخلفًا فيه، والعدل ميزانًا، والمآل معتبرًا، والتاريخ معلّمًا، والواقع مجالًا للتنزيل، والنص حاكمًا علىٰ الجميع. وهذا العقل هو الذي ينبغي أن يظل أصلًا في كل بناءٍ أصولي وفقهي لاحق. فإذا ضاق العقل الفقهي عن هذه السعة، فلا يكون قد زاد وفاءً للقرآن، بل نقص عن أفقه. فالقرآن أوسع من المدونة، وأعمق من التصنيف، وأسبق من الاصطلاح، وهو الأصل الذي يمنح كل ذلك شرعيته ومعناه.

الفصل الثالث
السنة بوصفها ممارسة تأسيسية للمجال العام

لم تكن السنة النبوية في لحظة التأسيس مجرد بيانٍ لفظي للقرآن، ولا مجرد مصدرٍ ثانٍ للأحكام يستدعىٰ عند الحاجة إلىٰ دليلٍ تفصيلي، بل كانت الفضاء التاريخي الحي الذي تجسدت فيه الرؤية القرآنية وهي تنتقل من مستوىٰ الخطاب إلىٰ مستوىٰ البناء، ومن مستوىٰ المعنىٰ إلىٰ مستوىٰ المؤسسة، ومن مستوىٰ الهداية إلىٰ مستوىٰ المجال العام. فالقرآن وضع الأصول الكبرىٰ: التوحيد، والعدل، والكرامة، والأمانة، والشورىٰ، والكفاية، والاستخلاف، وحفظ الأمة، ورعاية الضعيف؛ وجاءت السنة لتكشف كيف تعمل هذه الأصول في حياةٍ متحركة، وكيف تتخذ شكلًا في المسجد والسوق والعهد والقضاء والمال والجماعة والدولة. ومن هنا فإن قراءة السنة بوصفها ممارسةً تأسيسيةً للمجال العام لا تنقص من كونها مصدرًا للأحكام، بل تعيدها إلىٰ سعتها الأولىٰ، حيث لا يكون الحديث النبوي مجرد نصٍّ مفرد، ولا الفعل النبوي مجرد واقعةٍ تاريخية، بل لبنةً في بناء الأمة، ومفتاحًا لفهم كيفية انتقال الوحي إلىٰ نظام حياة.

لقد جاءت السنة في قلب التحول الأكبر الذي شهدته الجماعة المسلمة: التحول من جماعةٍ مؤمنةٍ مضطهدةٍ في مكة إلىٰ أمةٍ منظمةٍ في المدينة، ومن إيمانٍ يصنع الضمير إلىٰ إيمانٍ يصوغ العلاقات العامة، ومن صبرٍ أخلاقي علىٰ الأذىٰ إلىٰ قدرةٍ مؤسسيةٍ علىٰ إقامة العدل وحماية الجماعة. وهذا التحول لم يكن سياسيًا بالمعنىٰ الضيق، ولا إداريًا بالمعنىٰ المحايد، بل كان تحولًا فقهيًا عميقًا؛ لأن الفقه هنا لم يعد مجرد معرفةٍ بما ينبغي أن يفعله الفرد في عبادته أو معاملته الخاصة، بل

صار وعيًا بكيفية بناء المجال الذي يعيش فيه الفرد والجماعة والدولة. فالمدينة لم تكن مكانًا جديدًا فقط، بل كانت بنيةً جديدةً للعلاقة بين الوحي والحياة، وكانت السنة هي الممارسة التي منحت هذه البنية صورتها الأولىٰ.

ومن أولىٰ الدلالات التأسيسية في السنة أن النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، لم يبدأ بناء المدينة بإعلان سلطةٍ مجردة، ولا بتشييد جهاز حكمٍ منفصلٍ عن الأمة، بل بدأ ببناء المسجد. والمسجد في التجربة النبوية لم يكن موضع عبادةٍ فرديةٍ فحسب، بل كان مركزًا لتكوين الإنسان والجماعة، ومجالًا للعلم والشورىٰ والقضاء والتوجيه واستقبال الوفود وتنظيم الشأن العام. وهذه الحقيقة تكشف أن المجال العام في الإسلام لم يولد من القصر، بل من المسجد؛ لا بمعنىٰ أن المسجد يحل محل كل المؤسسات، بل بمعنىٰ أن أصل المجال العام كان مرتبطًا بالعبادة والمعنىٰ والعدل والمسؤولية، لا بالغلبة والهيمنة. فالمسجد كان المكان الذي يلتقي فيه الإنسان بربه، ويلتقي فيه المؤمنون بوصفهم جماعة، وتتكون فيه الحساسية الأخلاقية التي تمنع الدولة من أن تصير قوةً بلا روح.

وفي بناء المسجد تتجلىٰ وحدة العبادة والسياسة والاجتماع دون خلطٍ مبتذلٍ بينها. فالصلاة تصنع نظام الجماعة، والصف الواحد يدرّب علىٰ المساواة، والخطاب النبوي يربط الإيمان بالسلوك، والحضور الجماعي يخلق وعيًا عامًا لا يترك الفرد معزولًا عن مصير الأمة. ومن هنا لم يكن المسجد مؤسسةً طقسيةً محصورةً في الشعائر، بل كان مدرسةً في تكوين الإنسان العام؛ الإنسان الذي لا يعيش تدينه في عزلة، ولا يفصل خشوعه عن عدله، ولا يجعل علاقته بالله مبررًا للانفصال عن الناس. وهذا يعني أن السنة، منذ أول تأسيسها المدني، جعلت العبادة أصلًا لبناء المجال العام، لا بديلًا عنه ولا هامشًا فيه.

ثم جاءت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لتكشف بعدًا آخر من فقه المجال العام. فالمؤاخاة لم تكن لفتةً وجدانيةً نبيلةً فحسب، بل كانت معالجةً بنيويةً لأزمةٍ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ ونفسيةٍ معقدة. كان المهاجرون قد فقدوا ديارهم وأموالهم وشبكاتهم الاجتماعية، وكان المجتمع الجديد يحتاج إلىٰ دمجهم في بنيةٍ لا تجعلهم طبقةً هشةً علىٰ هامش المدينة. فجاءت المؤاخاة لتعيد توزيع الثقة، وتخلق ضمانًا اجتماعيًا، وتحول الإيمان من رابطةٍ معنويةٍ إلىٰ مسؤوليةٍ عملية. وهنا يظهر الفقه في صورته الكلية: ليس حكمًا مجردًا في الإنفاق أو الإحسان، بل بناء علاقةٍ اجتماعيةٍ تقي الجماعة من الانقسام، وتحفظ كرامة الوافد، وتمنع الفقر من أن يتحول إلىٰ عزلةٍ ومهانة.

وفي المؤاخاة أيضًا يتضح أن الكفاية ليست فكرةً اقتصاديةً متأخرة، بل روحٌ مؤسسةٌ في التجربة النبوية. فالمدينة لم تُبنَ علىٰ ترك المهاجرين لمصيرهم باسم الصبر، ولا علىٰ صدقةٍ عارضةٍ تُطفئ الحاجة مؤقتًا، بل علىٰ إدخالهم في شبكةٍ من التضامن تحفظ إنسانيتهم وتعيد إليهم القدرة علىٰ الفعل. وهذا يبيّن أن السنة لم تكن ترىٰ الفقر مجرد ابتلاءٍ فردي، بل كانت تراه واقعةً ذات أثرٍ في بنية الأمة، تحتاج إلىٰ معالجةٍ اجتماعيةٍ لا إلىٰ تعزيةٍ أخلاقيةٍ فقط. ومن هنا فإن فقه الكفاية يبدأ في السنة من رعاية الإنسان حين يفقد شروط الاستقرار، ومن بناء الجماعة القادرة علىٰ أن تمنع الضعف من التحول إلىٰ سقوطٍ اجتماعي.

ثم جاءت صحيفة المدينة لتعلن أن المجال العام لا يقوم علىٰ الشعور وحده، بل يحتاج إلىٰ عقدٍ ناظمٍ يحدد الحقوق والواجبات والعلاقات. والصحيفة ليست مجرد وثيقةٍ سياسيةٍ مبكرة، بل نصٌّ تأسيسيٌّ في فقه الدولة والأمة؛ لأنها نقلت الجماعة من روابط الدم والقبيلة إلىٰ رابطةٍ أوسع تقوم علىٰ العهد، وحفظ الأمن، والتناصر في الحق، وتنظيم العلاقة بين مكونات المدينة. وفيها يظهر أن السنة لم تكتفِ ببناء الأخوة داخل

الجماعة المؤمنة، بل نظمت العلاقة مع غير المسلمين في المجال السياسي الواحد، بما يكشف قدرة الفقه المؤسس على إدارة التعدد دون ذوبان، وحفظ الهوية دون ظلم، وإقامة العهد دون تفريطٍ في أصل الرسالة.

وتكشف الصحيفة أن الأمة السياسية في التجربة النبوية لم تكن مجرد امتدادٍ آليٍّ للقبيلة، ولا دولةً دينيةً مغلقةً تلغي كل اختلاف، بل بنية عهدٍ ومسؤوليةٍ ومجالٍ مشترك. فقد جرى تنظيم الأمن، والدماء، والنصرة، والوفاء، والعلاقة بين الجماعات، بما يدل على أن السنة أسست فقهًا للعقد العام قبل أن تظهر المصطلحات السياسية اللاحقة. وهذا يفتح أفقًا مهمًا في فهم الدولة: فالدولة في بدايتها النبوية ليست سلطانًا يتعالى على المجتمع، بل نظامٌ لعلاقات المجتمع، وليست احتكارًا للغلبة، بل تدبيرٌ للأمن والعدل والعهد. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يبدأ من صورة السلطة، بل من وظيفة تنظيم المجال العام على مقتضى الحق.

وفي السوق النبوي تتجلى ممارسة تأسيسية أخرى. فالمدينة احتاجت إلى سوقٍ يعبر عن أخلاقها الجديدة، لا إلى مجرد مكانٍ للتبادل. وقد كان السوق في كل مجتمعٍ مرآةً لفلسفته في المال والإنسان؛ فإذا تُرك لمنطق القوة والغش والاحتكار والربا، صار المال وسيلةً لإعادة إنتاج الظلم. ولذلك لم تكن السنة حين نظمت السوق تشتغل على معاملاتٍ جزئيةٍ فقط، بل كانت تؤسس لفلسفةٍ اقتصاديةٍ أخلاقية: الصدق، والوضوح، ومنع الغش، وحرمة الاحتكار، ورفض أكل أموال الناس بالباطل، وربط الكسب بالمسؤولية. فالسوق ليس منطقةً خارج الدين، ولا حيادًا اقتصاديًا بلا معيار، بل مجالٌ من مجالات اختبار العدالة في الحياة اليومية.

وهنا يظهر الفرق بين فقه المعاملة وفقه السوق. ففقه المعاملة ينظر في صحة العقد بين طرفين، وهذا ضروري، أما فقه السوق فينظر في البيئة التي تتكرر فيها العقود، وفي أثرها على الجماعة، وفي إمكان تحول بعض الصور الصحيحة ظاهرًا إلى أدواتٍ للظلم

إذا انفصلت عن المقصد. والسنة في تنظيمها للسوق كانت تؤسس لهذا الأفق الثاني؛ لأنها لم تترك التبادل المالي محكومًا بفردية المتعاقدين وحدها، بل أدخلته في أفق الصدق والعدل ومنع الضرر العام. ومن هنا تتضح صلة السنة بفقه الاقتصاد الكلي في جذره الأول؛ فهي لا تقدم نظرياتٍ اقتصاديةً بالمعنىٰ الحديث، لكنها تمنح المال معيارًا يمنع السوق من أن يصبح إلهًا جديدًا يبتلع الإنسان.

وفي القضاء النبوي يتجلىٰ أن المجال العام يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ ترفع الخصومة من منطق القوة إلىٰ منطق الحق. فالقضاء ليس مجرد تطبيقٍ لحكمٍ معلوم، بل هو بناءٌ للثقة العامة، وضبطٌ لطريقة الوصول إلىٰ الحق، ومنعٌ لانفجار النزاع في جسد الجماعة. وقد علمت السنة أن الدعوىٰ تحتاج إلىٰ بيّنة، وأن الحكم يجري علىٰ الظاهر، وأن القاضي لا يحكم بالهوىٰ ولا بالانطباع، وأن صاحب الحق يحتاج إلىٰ إجراءٍ عادلٍ يحمي حقه. وهذه المعاني تؤسس لفقه المؤسسة، لا فقه الحكم وحده؛ لأن الحق إذا لم يجد مؤسسةً عادلةً تحمله بقي ضعيفًا أمام القوة، وإذا لم تضبط المؤسسة بالعدل تحولت هي نفسها إلىٰ أداة ظلم.

ومن خلال القضاء يظهر الفرق بين الحكم التكليفي والحكم المؤسسي. فقد يعرف الإنسان أن الظلم حرام، لكن المجتمع يحتاج إلىٰ قضاءٍ يمنع الظالم من تحويل حرمته النظرية إلىٰ واقعٍ مستمر. وقد يعرف الناس أن المال محترم، لكن حفظ المال في المجال العام يحتاج إلىٰ بيناتٍ وعقودٍ وإجراءاتٍ وفصلٍ في الخصومات. وقد يكون الحق واضحًا في الضمير، لكنه يحتاج في الدولة إلىٰ صيغةٍ قابلةٍ للإثبات والتنفيذ. وهذا يعني أن السنة لم تؤسس فقهًا للأوامر والنواهي فقط، بل فقهًا لتحويل الحق إلىٰ نظامٍ قابلٍ للحماية.

وفي المال العام تكشف السنة بعدًا شديد الأهمية. فالمال في التجربة النبوية لم يكن شأنًا فرديًا محضًا، ولا غنيمةً للسلطة، بل أمانةٌ متصلةٌ بحقوق الأمة

ومصالحها. وقد ظهر ذلك في الزكاة، والفيء، والغنائم، والصدقات، ورعاية المحتاجين، وتوجيه الموارد بحسب الحاجة والمصلحة. وكانت النبوة تمارس في ذلك فقهًا يربط بين التكليف المالي والوظيفة الاجتماعية والدولة؛ فالزكاة ليست مجرد طهارة مالٍ فردي، بل موردٌ من موارد التكافل العام؛ والغنيمة ليست استباحةً للفائزين، بل توزيعٌ منضبطٌ يمنع الفوضىٰ؛ والفيء ليس مالًا سائغًا للمتغلب، بل موردٌ لمصالح عامة. وبهذا تظهر الدولة في السنة بوصفها أمينةً علىٰ المال، لا مالكةً له ملكًا مطلقًا.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن السنة النبوية أسست مبكرًا لمفهوم المال العام، حتىٰ وإن لم يكن الاصطلاح قد استقر بعد. والمال العام ليس مجرد مجموع أموالٍ تحت يد السلطة، بل هو تعبيرٌ عن مسؤولية الدولة تجاه الأمة، وعن حق الضعفاء في الموارد، وعن ضرورة إدارة الثروة بمنطق الأمانة والمصلحة لا بمنطق القرب والهوىٰ. وفي هذا تكمن خطورة الانحراف اللاحق حين يتحول المال العام إلىٰ مال سلطان، أو حين تضعف الرقابة الأخلاقية والمؤسسية عليه. فالأصل النبوي يجعل المال العام أحد ميادين اختبار العدالة، لا أحد امتيازات الحكم.

وكانت السنة، وهي تؤسس المجال العام، تميز بين ما يترك لاختيار الناس وما يحتاج إلىٰ تنظيم السلطة. وهذه مسألةٌ أصوليةٌ عميقة؛ لأن الشريعة لا تجعل الدولة تتدخل في كل شيء، ولا تترك كل شيء للفرد. فهناك دائرةٌ للامتثال الفردي، ودائرةٌ للعلاقات المدنية، ودائرةٌ للمؤسسة العامة، ودائرةٌ للأمن والقضاء والمال والشأن المشترك. وقد كان الفعل النبوي يكشف هذه الدوائر من خلال الممارسة: فبعض الأمور تُترك لاجتهاد الناس وخبرتهم، وبعضها يوجّه بتربيةٍ وموعظة، وبعضها نفصل فيه قضاءً، وبعضها ينظم بإمرةٍ وسياسةٍ عامة. وهذا يبيّن أن السنة أسست

توازنًا بين حرية المجتمع وفاعلية الدولة، لا تغوّلًا مطلقًا للدولة ولا فوضىٰ باسم الحرية.

وتتضح هذه الحقيقة في أن النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، لم يكن يلغي خبرة الناس في شؤون معاشهم، ولم يكن يجعل كل تدبيرٍ دنيويٍّ وحيًا تفصيليًا، بل كان يفتح المجال للخبرة والتجربة ضمن أفق القيم الحاكمة. وهذا أصلٌ مهم في فقه العمران؛ لأن الدولة والأمة تحتاجان إلىٰ معرفةٍ بالزراعة والتجارة والحرب والإدارة والصناعة والطب، وهذه المعارف لا تستخرج كلها من النصوص التفصيلية، لكنها تضبط بالمقاصد والعدل وعدم الضرر. ومن هنا فإن السنة لا تؤسس لعقلٍ مغلق، بل لعقلٍ يميز بين مصدر الهداية ومجال الخبرة، وبين الثابت القيمي والمتغير الوسائلي.

وفي إدارة العلاقة بين الفرد والجماعة تظهر السنة بوصفها ميزانًا دقيقًا. فهي لا تسمح للفرد أن يهدم الجماعة باسم حريته، ولا تسمح للجماعة أن تسحق الفرد باسم مصلحتها. فالكرامة الفردية حاضرة، والحقوق الخاصة معتبرة، لكن الشأن العام له حرمةٌ لا يجوز العبث بها. والجماعة مطلوبة، ووحدتها مقصد، لكن وحدتها لا تقوم علىٰ الظلم والقهر وإلغاء الضمير. ولذلك كانت السنة تبني توازنًا بين النصيحة والطاعة، وبين النظام والعدل، وبين الرحمة والحزم، وبين حماية الجماعة وحماية الإنسان. وهذا التوازن هو أحد أسرار فقه المجال العام، لأن الانحراف غالبًا يبدأ حين يطغىٰ أحد الطرفين علىٰ الآخر: فرديةٌ تفكك الأمة، أو جماعيةٌ تبتلع الإنسان.

وكانت السنة في هذا كله تمارس تقدير المآلات بوصفه جزءًا من الحكمة النبوية. فالقرار في المجال العام لا يقاس بصورته القريبة فقط، بل بما ينتجه من آثارٍ في النفوس والجماعة والعدو والصديق والمستقبل. ولذلك قد يترك فعلٌ مشروعٌ في

أصله لمآلٍ أفسد، أو تختار طريقةٌ أرفق لتحقيق مقصدٍ أعظم، أو يراعىٰ حال الناس حتىٰ لا تنكسر البنية التي يجري بناؤها. وهذا لا يعني تعطيل الحق، بل يعني أن الحق يحتاج إلىٰ حكمةٍ في التنزيل. فالسنة لا تعلم الفقيه ماذا يحكم فقط، بل تعلمه متىٰ، وكيف، وبأي وسيلة، وفي أي سياق، وبأي أثر.

ومن هنا فإن السنة بوصفها ممارسةً تأسيسيةً للمجال العام تكشف أن الفقه لا يكتمل بمجرد معرفة الدليل، بل يحتاج إلىٰ معرفة الوظيفة. فدليل الزكاة لا يفهم تمامًا دون وظيفة الزكاة في الجماعة، ودليل القضاء لا يفهم دون وظيفة القضاء في حفظ الحق، ودليل الطاعة لا يفهم دون وظيفة الطاعة في حفظ النظام بالمعروف، ودليل الجهاد لا يفهم دون وظيفة القوة في دفع العدوان وحماية المستضعف، ودليل السوق لا يفهم دون وظيفة العدل في المال. وبذلك يتضح أن السنة تربط الحكم بوظيفته، وتمنع أن يتحول الدليل إلىٰ لفظٍ معزولٍ عن مقصده.

لقد كانت المدينة النبوية، في ضوء ذلك، فضاءً لتجريب البنية القرآنية في الواقع. فالقرآن بنىٰ المعنىٰ، والسنة بنت الصورة الأولىٰ لذلك المعنىٰ. القرآن قرر كرامة الإنسان، والسنة جعلت الضعيف حاضرًا في الرعاية. القرآن قرر العدل، والسنة أقامته في القضاء والسوق والعهد. القرآن قرر الشورىٰ، والسنة مارستها في القرار العام. القرآن قرر الأمانة، والسنة جعلت المال العام والولاية مسؤوليةً لا امتيازًا. القرآن قرر الأمة، والسنة بنتها بالمؤاخاة والصحيفة والمسجد. القرآن قرر الاستخلاف، والسنة وجهت العمل والمعاش والعلاقات نحو الإصلاح. هذه الوحدة بين القرآن والسنة هي التي صنعت الفقه قبل التدوين، وجعلته فقه حياةٍ لا فقه نصوصٍ مفردة فقط.

ومن أهم ما ينبغي إدراكه أن السنة لم تؤسس المجال العام بإلغاء التعدد، بل بتنظيمه. فالمدينة لم تكن جماعةً بشريةً متجانسةً تمامًا، بل كانت تضم مهاجرين

وأنصارًا، أوسًا وخزرجًا، مسلمين ويهودًا، قبائل ومصالح وذاكراتٍ وصراعاتٍ قديمة. وكان بناء المجال العام يعني تحويل هذا التعدد من مصدر صراعٍ إلىٰ نظام عهد. وهذا درسٌ فقهي بالغ العمق؛ لأن الأمة لا تبنىٰ بإنكار التعدد، ولا بتركه بلا ضابط، بل بربطه بعقدٍ ومقصدٍ وعدل. ومن هنا فإن السنة تقدم أصلًا في إدارة الاختلاف داخل المجال العام، دون أن تفرط في الهوية أو تظلم المخالف.

كما أن السنة لم تجعل المجال العام محصورًا في السلطة، بل جعلته أوسع من الدولة. فالمجال العام يتكون من المسجد، والسوق، والأسرة، والعهد، والقضاء، والإنفاق، والنصيحة، والتعليم، والعلاقات الاجتماعية، ثم تأتي الدولة لتنظم ما يحتاج إلىٰ تنظيمٍ عام. وهذه الرؤية تمنع اختزال الشأن العام في الحاكم وحده، كما تمنع تركه بلا مسؤوليةٍ جماعية. فالأمة كلها حاملةٌ للمجال العام بدرجاتٍ مختلفة: العالم يبين، والقاضي يفصل، والحاكم ينظم، والغني ينفق، والتاجر يصدق، والمجاهد يحمي، والعامة تنصح وتلتزم، والضعيف له حقٌّ في الحماية. وهذا التوزيع الوظيفي هو جوهر فقه الأمة.

ومن هنا تتضح مركزية العلاقات الوظيفية في السنة. فليست المسألة أن نعرف كل حكمٍ علىٰ حدة، بل أن نعرف وظيفة كل حكمٍ داخل البناء. الصلاة تبني الضمير، والزكاة تحفظ التكافل، والقضاء يحمي الحق، والسوق ينظم الكسب، والعهد يحفظ الأمن، والشورىٰ تمنع الاستبداد، والجهاد يحمي الجماعة، والتعليم يبني الوعي، والإنفاق يمنع القسوة، والولاية تنظم المصالح. فإذا انفصلت هذه الوظائف بعضها عن بعض، تحولت الأحكام إلىٰ أجزاءٍ متجاورة؛ وإذا اتصلت، ظهر الفقه بوصفه نظامًا. والسنة هي أول ممارسةٍ تاريخيةٍ لهذا النظام.

وكانت القيادة النبوية في المجال العام قيادةً تربويةً قبل أن تكون إدارية، وأخلاقيةً قبل أن تكون سلطوية، ومقصديةً قبل أن تكون تنظيمية. لم تكن السلطة

النبوية مجرد قدرةٍ على الأمر، بل كانت ثقةً نابعةً من الصدق والرحمة والعدل. وهذا يمنح فقه السلطة أصلًا مهمًا: أن الشرعية ليست قدرةً على الإلزام فقط، بل أمانةٌ في استعمال الإلزام. فالحاكم الذي يملك القوة ولا يملك العدل يملك صورة السلطة لا معناها. والدولة التي تحفظ النظام وتضيع الإنسان تخالف مقصدها. والسنة هنا لا تقدم نموذجًا عاطفيًا مجردًا، بل تقدم معيارًا صارمًا: السلطة وظيفةٌ لخدمة الحق، لا امتيازٌ فوق الأمة.

ومن خلال هذا البناء يتبين أن السنة لم تكن هامشًا على القرآن، بل كانت بيانه العملي في التاريخ. غير أن هذا البيان العملي لا ينبغي أن يقرأ قراءةً مجزأةً تختزل السنة في نصوصٍ متناثرةٍ بلا بنية، ولا في حوادثٍ منفصلةٍ بلا منطق. فالسنة في مجموعها تبني مجالًا عامًا: مكانه المسجد، وروحه العبادة، وعقده الصحيفة، واقتصاده السوق المنضبط، وعدالته القضاء، وماله الزكاة والفيء والغنائم والصدقات، وأمنه العهد والقوة المنضبطة، ووحدته المؤاخاة، وقيادته الأمانة، ومآله العمران. وهذه العناصر ليست سردًا تاريخيًا، بل مفاتيح بنيوية لفهم ولادة الفقه.

إن الفقه الذي يخرج من السنة بهذه القراءة لا يكون فقهًا ساكنًا، بل فقهًا قادرًا على إدراك أن الحكم الشرعي يعيش داخل مؤسسةٍ وعلاقةٍ ومقصد. فهو لا يكتفي بأن يعرف حكم البيع، بل يسأل عن عدالة السوق. ولا يكتفي بأن يعرف وجوب الزكاة، بل يسأل عن كفاية المحتاج. ولا يكتفي بأن يعرف وجوب القضاء بالحق، بل يسأل عن مؤسسة القضاء وإجراءاته. ولا يكتفي بأن يعرف وجوب الطاعة في المعروف، بل يسأل عن الأمانة والشورى ومقاومة الاستبداد. ولا يكتفي بأن يعرف فضل الجماعة، بل يسأل عن شروط وحدتها العادلة. وهذه الأسئلة كلها ليست رجةً عن السنة، بل متولدةٌ من طريقتها في بناء المجال العام.

وبذلك يظهر أن السنة النبوية أسست، في صورتها المدنية، عقلًا فقهيًا جامعًا بين النص والواقع، وبين العبادة والتنظيم، وبين الفرد والأمة، وبين الدولة والمقصد، وبين المال والكفاية، وبين السلطة والأمانة، وبين الحكم والمآل. وهذا العقل لم يكن مدونًا في مصطلحاتٍ أصوليةٍ لاحقة، لكنه كان عاملًا في الممارسة، حيًا في القرار، ظاهرًا في المؤسسات الناشئة. ومن هنا فإن الرجوع إلىٰ السنة بوصفها ممارسةً تأسيسيةً لا يعني الاكتفاء باستعادة صور الماضي، بل يعني استخراج المنطق الذي جعل تلك الصور قادرةً علىٰ بناء أمة: منطق العدل، والعهد، والكفاية، والشورىٰ، والمآل، ووظيفة الدولة، ومسؤولية الأمة.

ومن هذه الزاوية يصبح المجال العام في السنة مجالًا لتجسد التوحيد في الحياة. فالتوحيد لا يبقىٰ عقيدةً في الضمير فقط، بل يظهر في تحرير الإنسان من عبودية المال والقبيلة والسلطة والهوىٰ. ولذلك كان بناء المسجد، وتنظيم السوق، وإقامة القضاء، وكتابة الصحيفة، ورعاية الفقراء، وإدارة المال العام، كلها امتداداتٍ للتوحيد؛ لأنها تنزع عن هذه المجالات سلطان الجاهلية وتردها إلىٰ ميزان الله. فالسوق الموحد لا يعبد الربح، والدولة الموحدة لا تعبد القوة، والجماعة الموحدة لا تعبد العصبية، والإنسان الموحد لا يعبد شهوته أو خوفه. وهذا هو المعنىٰ الأعمق لكون السنة ممارسةً تأسيسيةً للمجال العام: إنها جعلت التوحيد نظامًا في الحياة، لا اعتقادًا معزولًا عن الحياة.

وكانت هذه الممارسة النبوية هي التي كوّنت الصحابة علىٰ فهمٍ خاص للفقه؛ فهم لم يتعلموا الأحكام في فراغ، بل رأوا الأحكام وهي تبني مسجدًا، وتؤاخي بين غرباء، وتنظم سوقًا، وتقضي بين خصوم، وتعقد عهدًا، وتدير مالًا، وتحمي جماعة. ولذلك كان وعيهم بعد ذلك بالشأن العام وعيًا عمليًا مستمدًا من هذه المدرسة. وحين واجهوا بعد النبوة أسئلة الردة، وجمع القرآن، والمال، والفتوح، والأرض،

والخراج، والعطاء، لم يكونوا يخترعون منطقًا جديدًا، بل كانوا يمدون الخط النبوي في واقعٍ جديد. فالسنة لم تترك لهم أحكامًا فقط، بل تركت لهم طريقةً في بناء الحكم داخل الأمة.

ومن هنا فإن كل قراءةٍ لاحقة للسنة ينبغي أن تتجاوز ضيق الاستدلال الجزئي دون أن تفرط فيه. فالاستدلال الجزئي ضرورةٌ لحفظ الأحكام من الفوضىٰ، لكن الاكتفاء به قد يحجب الرؤية الكلية. والسنة لا تعطينا حكمًا في واقعةٍ فحسب، بل تعطينا أيضًا ترتيبًا للعلاقة بين الحكم والإنسان والمجتمع والدولة. وإذا غاب هذا الترتيب، فقد نستدل بالسنة علىٰ مسائل كثيرة، ولكننا لا نرىٰ السنة وهي تبني المجال العام. والوفاء للسنة لا يكون بكثرة الاستدعاء اللفظي وحده، بل بحفظ طريقتها في تحويل الوحي إلىٰ حياةٍ عادلةٍ منظمة.

إن السنة، في طور التأسيس، جعلت المجال العام جزءًا من الدين لا بمعنىٰ إخضاعه لسلطةٍ كهنوتية، بل بمعنىٰ تحريره من الفوضىٰ والظلم والاستبداد والهوىٰ. فقد وضعت للسوق خلقًا، وللقضاء ميزانًا، وللسلطة أمانة، وللمال حقًا، وللجماعة عهدًا، وللضعيف حماية، وللاختلاف نظامًا، وللقوة مقصدًا، وللعبادة أثرًا. وهذه كلها عناصر تكشف أن الفقه الإسلامي ولد في السنة فقهًا للمجال العام، لا فقهًا فرديًا فقط. وإذا ضاق لاحقًا في بعض مراحله عن بعض هذه المجالات، فإن الرجوع إلىٰ السنة يكشف الأصل الذي ينبغي استعادته لا بوصفه ماضيًا يستنسخ، بل بوصفه منطقًا يفعَّل.

ومن هنا تقوم أهمية هذا النظر البنيوي: إنه يحرر السنة من الاختزال، ويحرر الفقه من التجزئة، ويحرر الدولة من الانفصال عن المقصد، ويحرر الأمة من السلبية، ويحرر الإنسان من أن يكون مجرد محلٍّ للأمر والنهي دون كرامةٍ ومسؤولية. فالسنة النبوية لم تبنِ دولةً فوق الأمة، بل بنت أمةً قادرةً علىٰ حمل

الدولة؛ ولم تبنِ سوقًا بلا أخلاق، بل سوقًا محكومًا بالعدل؛ ولم تبنِ قضاءً بلا رحمة، بل قضاءً محكومًا بالبينات والإنصاف؛ ولم تبنِ عبادةً بلا أثر، بل عبادةً تصنع إنسانًا صالحًا للمجال العام. هذه هي البنية التي تمنح الفقه معناه الأول، وتجعله علمًا ببناء الحياة علىٰ مقتضىٰ الوحي.

وبهذا تتجلىٰ السنة بوصفها الجسر الأعظم بين الرؤية القرآنية والتاريخ. فالقرآن يضع المعاني الحاكمة، والسنة تمنحها صورتها الأولىٰ في الواقع؛ القرآن يؤسس العدل، والسنة تقيم مؤسساته؛ القرآن يقرر الكرامة، والسنة تحميها في الضعيف والمهاجر والمحتاج والمخاصم؛ القرآن يقرر الأمانة، والسنة تجعل الولاية والمال العام اختبارًا لها؛ القرآن يقرر الأمة، والسنة تنشئها في المؤاخاة والصحيفة والمسجد؛ القرآن يقرر العمران، والسنة تفتح مجالات العمل والسوق والتنظيم. ومن هذه الوحدة ولد الفقه بوصفه ممارسةً حيةً لبناء المجال العام قبل أن يصير علمًا مدونًا في المصنفات.

لم تؤسس السنة النبوية الدولة بوصفها سلطةً قائمةً بذاتها، ولا بوصفها جهازًا يستمد معناه من القدرة علىٰ الأمر والنهي، بل بوصفها وظيفةً أخلاقيةً وفقهيةً في حفظ الجماعة، وإقامة العدل، وصيانة الحقوق، وتنظيم المال، وحماية الضعيف، ومنع الفوضىٰ، وربط القوة بالمقصد. فالدولة في التجربة النبوية لم تكن إضافةً إداريةً إلىٰ الدين، ولا انحرافًا بالرسالة من صفاء الروح إلىٰ تعقيد السياسة، بل كانت صورةً من صور تحقق الهداية حين تنتقل من ضمير الفرد إلىٰ حياة الأمة. إن الوحي إذا بقي في حدود الوجدان دون مؤسسةٍ تحمي الحق، أمكن للظالم أن يبتلع الضعيف، وللقوي أن يستولي علىٰ المال، وللعرف الفاسد أن يعود في صورةٍ جديدة. ولذلك جاءت السنة لتكشف أن الدولة ليست نقيض الروح، بل يمكن أن

تكـون أداتهـا حـين تحكـم بالأمانـة والعـدل، كمـا يمكـن أن تكـون خطـرًا عليهـا حـين تنفصل عن المقصد وتتحول إلىٰ غلبة.

ومـن هنـا كـان الفعـل النبـوي في المجـال العـام قائمًـا علـىٰ تحويـل السـلطة مـن امتيـازٍ إلـىٰ أمانـة. فالولايـة ليسـت تشـريفًا مجـردًا، بـل حمـلٌ ثقيـلٌ للمسـؤولية. والحكـم لـيس اسـتعلاءً علـىٰ النـاس، بـل قيـامٌ علـىٰ مصـالحهم. والمـال العـام لـيس حقًـا لمـن يملـك القـرار، بـل أمانـةٌ للأمـة. والقضـاء لـيس مظهـرًا للهيبـة، بـل ميـزانٌ لإظهـار الحـق. والقـوة ليسـت إعلانًـا للسـيادة، بـل حمايـةٌ للحـق ودفـعٌ للعـدوان. وهـذه المعـاني لا يمكـن أن تختـزل في نصـوصٍ منفصـلة، لأنهـا تشـكل في مجموعهـا بنيـةً نبويـةً في فهـم الدولـة. فكـل تصـرفٍ نبـويٍّ في الشـأن العـام كـان يعيـد تربيـة الأمـة علـىٰ أن السـلطة لا تقـاس بمـا تأخـذ، بل بما تحفظ؛ ولا بما تقهر، بل بما تعدل؛ ولا بما تملك، بل بما تؤدي من أمانة.

وتكشـف السـنة أن القضـاء هـو إحـدىٰ الركـائز الكـبرىٰ التـي تتحـول بهـا الدولـة مـن قـوةٍ إلـىٰ نظـامٍ عـادل. فوجـود السـلطة لا يكفـي لحفـظ الحـق إذا لـم تضـبطها قواعـد الإنصـاف والإثبـات وسـماع الخصـوم. والقضـاء النبـوي لـم يكـن مجـرد فصـلٍ في نزاعـاتٍ متفرقـة، بـل تأسيسًـا لعقـلٍ مؤسسـي يعلّـم الأمـة أن الحـق لا يثبـت بالصـراخ، ولا بـالقرب، ولا بـالقوة، ولا بالمكانـة، بـل بالبينـة والحجـة والميـزان. وهـذا التحـول بـالغ الأهميـة؛ لأنـه ينقـل المجتمـع مـن منطـق العصـبية والثـأر والوجاهـة إلـىٰ منطـق الإجـراء والإنصـاف. وبـذلك يصـبح القضـاء جـزءًا مـن فقـه الدولـة، لا مجـرد بـابٍ مسـتقل؛ لأنـه يحمـي معنـىٰ الدولـة مـن الانـزلاق إلـىٰ هـوىٰ الحـاكم أو ضـغط الجماعـة أو استقواء صاحب النفوذ.

وفي القضـاء تظهـر العلاقـة الدقيقـة بـين الحقيقـة والظـاهر. فقـد يكـون الإنسـان في باطنـه صـاحب حـق، لكـن الحكـم القضـائي لا يقـوم إلا علـىٰ مـا يظهـر مـن بينـةٍ وحجـة، لأن المجـال العـام لا يـدار بالنيـات الخفيـة ولا بالمشـاعر الداخليـة، بـل بقواعـد قابلـةٍ

للاختبار. وهذه القاعدة تؤسس لفقهٍ بالغ العمق في الدولة: أن العدل لا يتحقق بمجرد إرادة الخير، بل يحتاج إلىٰ نظامٍ يمنع الظلم باسم الخير نفسه. فلو تُرك القضاء للانطباعات أو للعلم غير المنضبط أو للميل الشخصي، لتحول الحق إلىٰ فوضىٰ. ولذلك جعلت السنة للقضاء صورةً مؤسسيةً تحفظ الناس من تسلط الفرد، ولو كان هذا الفرد قاضيًا أو حاكمًا.

وكان المال العام في السنة ميدانًا آخر لاختبار معنىٰ الدولة. فالمال إذا دخل يد السلطة صار أخطر من المال الخاص؛ لأن انحرافه لا يظلم فردًا واحدًا فقط، بل يخلّ ببنية الأمة كلها. ولذلك كان التعامل النبوي مع موارد الجماعة قائمًا علىٰ الشفافية، والعدل، وتوجيه المال إلىٰ مواضعه، ومنع الاستئثار، وربط الأخذ بالحاجة والمصلحة لا بالقرب والهوىٰ. فالزكاة، والصدقات، والغنائم، والفيء، ليست موارد ماليةً صامتة، بل أدواتٌ في بناء التكافل والأمن والكفاية وحفظ الجماعة. ومن هنا فإن المال العام في السنة ليس شأنًا إداريًا خالصًا، بل شأنٌ فقهيٌّ مقصديٌّ يتصل بكرامة الإنسان وعدالة الدولة.

إن الزكاة في التجربة النبوية تكشف هذا المعنىٰ بوضوح؛ فهي عبادةٌ من جهة، وسياسةٌ اجتماعيةٌ من جهة، وحقٌّ ماليٌّ عامٌ من جهة، وأداةٌ لتطهير النفس والمال من جهة أخرىٰ. فإذا اختُزلت الزكاة في مجرد إخراج فردي فقدت جانبًا من بنيتها العامة، وإذا اختُزلت في جبايةٍ ماليةٍ فقدت روحها التعبدية. والسنة جمعت بين الأمرين؛ جعلتها عبادةً تربي الضمير، وموردًا يحفظ المحتاج، ونظامًا يربط الغني بالأمة، والدولة بالضعيف. وبهذا تتجلىٰ جدلية الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي: التكليف في وجوب الإخراج، والوضع في تنظيم الجباية والمصارف، والمقصد في تحقيق التكافل والكفاية والعدل.

وفي السوق، واصلت السنة تأسيس الدولة بوصفها حاميةً للعدل لا وصيةً على كل حركةٍ في المجتمع. فقد تركت للناس مجال الكسب والتبادل، لكنها منعت الغش والاحتكار والتطفيف والجهالة المؤدية إلى النزاع وأكل المال بالباطل. وهذا يدل على أن الأصل في السوق ليس الإلغاء ولا الإطلاق، بل التنظيم المقصدي. فالسوق يحتاج إلى حريةٍ منتجة، لكنه يحتاج كذلك إلى ميزانٍ أخلاقي يمنع الحرية من أن تتحول إلى افتراس. والدولة تحتاج إلى أن تترك للناس خبرتهم ومبادراتهم، لكنها لا يجوز أن تقف محايدةً أمام الظلم. ومن هنا فإن السنة أسست لمنطقٍ اقتصاديٍّ متوازن: لا مصادرة للعمران باسم الزهد، ولا إطلاق للشهوة المالية باسم الحرية.

وفي الشورى تظهر الدولة النبوية في صورتها الأكثر عمقًا؛ لأنها تكشف أن القيادة، وإن كانت راشدةً ومؤيدةً بالوحي في مقام النبوة، لم تلغِ عقل الجماعة ولا خبرتها ولا مشاركتها في تقدير الشأن العام. فالشورى ليست علامة ضعف في القرار، بل علامة قوة في البنية؛ لأنها تمنع احتكار الرأي، وتوسع دائرة الإدراك، وتربي الأمة على المسؤولية. وإذا كانت الشورى حاضرةً في التجربة النبوية مع كمال القيادة، فإن حضورها في غيرها أولى وألزم؛ لأن الدولة بعد النبوة لا تملك عصمةً تمنعها من الخطأ، ولا وحيًا ينزل لتصحيح كل قرار. ومن هنا تصبح الشورى أصلًا بنيويًا في فقه الدولة، لا مجرد أدبٍ سياسي.

والشورى في السنة لا تقف عند حدود الرأي المجرد، بل تتصل بتقدير المصلحة والمآل. فالرأي في الشأن العام ليس تعبيرًا عن رغبةٍ فردية، بل مشاركةٌ في حمل أثر القرار. ولذلك لا تكون الشورى صحيحةً إلا إذا حضرت فيها المعرفة، والأمانة، والقدرة على وزن النتائج. ومن هنا يتبين أن السنة تفتح الباب للاجتهاد المؤسسي؛ لأن الشأن العام مركب، ولا يحيط به فردٌ واحد. فقرار الحرب، وإدارة

المال، وتنظيم السوق، وحماية الأمن، ورعاية الكفاية، لا تقوم على علمٍ واحدٍ ولا على نظرٍ فرديٍّ محض، بل تحتاج إلى اجتماع المعرفة الشرعية والخبرة الواقعية والوعي بالمقاصد. وهذا هو الأصل الذي يجعل الاجتهاد المؤسسي امتدادًا للسنة لا خروجًا عليها.

وكانت المآلات حاضرةً في كل ذلك حضورًا دقيقًا. فقد كانت السنة تميز بين الحكم في أصله، وطريقة تنزيله في واقعه. وهذه المسافة بين الأصل والتنزيل هي موطن الحكمة الفقهية؛ لأن الحكم إذا نزّل بلا اعتبارٍ للظروف والنفوس والآثار قد يفضي إلى عكس مقصده. والسنة في تقدير المآلات لم تكن تتنازل عن الحق، بل كانت تحمي الحق من سوء التطبيق. فقد يكون الصواب النظري واضحًا، لكن طريقة تحقيقه تحتاج إلى صبرٍ أو تدرجٍ أو اختيارٍ للوقت أو مراعاةٍ لما يترتب عليه من اضطراب. وهذا يعلّم الفقه أن الشجاعة ليست دائمًا في المبادرة، ولا الحكمة دائمًا في التأجيل، بل في معرفة موضع كل منهما.

ومن خلال تقدير المآلات تتضح وظيفة الدولة في حفظ وحدة الجماعة. فالوحدة في السنة ليست شعارًا عاطفيًا، ولا غطاءً لإلغاء الحق، بل شرطٌ لاستمرار الرسالة في التاريخ. ولذلك كانت النبوة تحرص على منع ما يفتت الجماعة من عصبيةٍ أو شقاقٍ أو استغلالٍ أو ظلم. غير أن حفظ الجماعة لم يكن يعني إسكات النصيحة، ولا تعطيل العدل، ولا تغليب صورة النظام على جوهره. فالفتنة لا تعالج بظلمٍ جديد، والوحدة لا تبنى على إهانة الإنسان، والطاعة لا تصح إذا انفصلت عن المعروف. وهذا الميزان الدقيق هو ما جعل السنة قادرةً على تأسيس فقهٍ في الجماعة لا يسقط في فوضى الانقسام ولا في استبداد الوحدة القسرية.

وفي العلاقة مع المخالفين تظهر الدولة النبوية بوصفها دولة عهدٍ لا دولة انتقام. فالاختلاف الديني لم يكن كافيًا بذاته لإلغاء الحق أو نقض العهد، كما أن

العهد لم يكن تفريطًا بالهوية والرسالة. لقد نظمت السنة العلاقة بين المسلمين وغيرهم داخل المدينة علىٰ أساس الوفاء والأمن والمسؤولية المشتركة ما دام العهد قائمًا. وهذا يؤسس لفقهٍ سياسي يميز بين المخالف والمعادي، وبين التعدد والتهديد، وبين حفظ الهوية والعدل مع الآخر. ومن دون هذا التمييز قد يتحول الفقه إلىٰ انفعالٍ جماعي، يخلط العقيدة بالسياسة، ويجعل الاختلاف ذاته سببًا للظلم، بينما السنة تجعل العدل والوفاء ميزانًا حتىٰ في العلاقة مع غير المسلم.

كما كشفت السنة أن الدولة لا تقوم علىٰ العقوبة وحدها، بل علىٰ التربية والوقاية وبناء البدائل. فالردع ضروري حيث يحتاج النظام إلىٰ حماية، لكن المجتمع لا يصلح بالعقوبة فقط. لذلك كانت النبوة تبني الضمير قبل الإلزام، وتفتح أبواب التوبة، وتراعي الستر حيث يحقق المقصد، وتحفظ الحدود من أن تتحول إلىٰ تشفٍّ أو استعراض قوة. وهذا يعني أن فقه العقوبة في السنة ليس فقه الانتقام، بل فقه حماية النظام الأخلاقي والاجتماعي مع حفظ كرامة الإنسان وشروط العدل. فإذا انفصلت العقوبة عن هذه البنية تحولت إلىٰ قسوةٍ قد تحمل اسم الشرع ولا تحقق روحه.

وفي هذا كله يظهر أن السنة أسست لفكرة الدولة الحارسة لا بمعنىٰ الدولة الحارسة للأمن فقط، بل الحارسة للمقاصد. فهي تحرس الدين من أن يتحول إلىٰ طقسٍ بلا أثر، وتحرس النفس من العدوان، وتحرس المال من الباطل، وتحرس العقل من التضليل، وتحرس الأسرة من التفكك، وتحرس السوق من الغش، وتحرس الضعيف من الإهمال، وتحرس الجماعة من التنازع، وتحرس السلطة نفسها من الانحراف حين تخضعها للأمانة والعدل والنصيحة. وهذه الحراسة ليست تسلطًا علىٰ الحياة، بل صيانةٌ لشروط الحياة الصالحة. ومن هنا فإن الدولة في

السنة ليست دولة حدٍّ أدنىٰ بالمعنىٰ السلبي، ولا دولة ابتلاعٍ شامل، بل دولة وظيفةٍ مقصديّةٍ متوازنة.

وتتضح العلاقة بين السنة والعمران من خلال هذا التصور. فالعمران لا يقوم بمجرد توسع الأرض أو كثرة المال، بل يقوم حين تنتظم العلاقات علىٰ العدل، وحين يصبح السوق أمينًا، والقضاء منصفًا، والمال العام محفوظًا، والضعيف مرعيًا، والسلطة مؤتمنةً، والجماعة متماسكة، والمعرفة معتبرة. والسنة لم تستعمل مصطلح العمران كما سيظهر لاحقًا في التنظير، لكنها مارسته في بناء المدينة: بناء المسجد، وتنظيم السوق، وكتابة الصحيفة، وإقامة القضاء، وتوجيه المال، وإدارة العلاقات، وتربية الإنسان. وهذه كلها عناصر عمرانية، لأنها تحول الإيمان إلىٰ صورةٍ مستقرةٍ لله.

ومن هنا فإن الفقه النبوي في المجال العام كان فقه علاقاتٍ وظيفية. فلا يكفي أن نعرف أن القضاء مشروع، بل ينبغي أن نرىٰ وظيفته في حفظ الثقة؛ ولا أن نعرف أن الزكاة واجبة، بل أن نرىٰ وظيفتها في الكفاية؛ ولا أن نعرف أن الشورىٰ مطلوبة، بل أن نرىٰ وظيفتها في ترشيد القرار؛ ولا أن نعرف أن الطاعة معتبرة، بل أن نرىٰ وظيفتها في حفظ النظام بالمعروف؛ ولا أن نعرف أن السوق مباح، بل أن نرىٰ وظيفته في الكسب العادل والعمران. وبهذا يصبح الحكم جزءًا من شبكة، لا نقطةً منفردة. وهذه الشبكية هي التي تمنح الفقه طابعه الكلي.

وقد كان أثر هذه الممارسة النبوية بالغًا في تكوين العقل الفقهي الراشد. فالصحابة لم يرثوا نصوصًا منفصلةً عن واقعها، بل ورثوا طريقةً في النظر: كيف يحفظ النص بالمؤسسة، وكيف تراعىٰ المصلحة دون خيانة الأصل، وكيف تدار الدولة دون أن تفقد روح الأمة، وكيف يحمىٰ المال دون أن يتحول إلىٰ أداة سلطان، وكيف تُحفظ الجماعة دون أن يلغىٰ العدل. ولذلك حين واجهوا بعد النبوة أسئلةً

كبرىٰ، كان اجتهادهم امتدادًا لهذه المدرسة. فلم تكن حروب الردة، وجمع القرآن، وتنظيم المال، والأرض المفتوحة، والدواوين، مجرد قرارات سياسية، بل كانت ثمراتٍ لعقلٍ فقهي تكون في مدرسة السنة.

وهنا يظهر أن السنة لم تترك للأمة نموذجًا جامدًا في الإدارة، بل تركت لها أصولًا حاكمةً في بناء الإدارة. فالمؤسسات قد تتغير، والأدوات قد تتطور، والوقائع قد تتعقد، لكن المعايير التي أسستها السنة تبقىٰ حاكمة: العدل، والأمانة، والشورىٰ، والمصلحة، والمآل، وحفظ الكرامة، ومنع الضرر، ورعاية الضعيف، وتنظيم المال، وحفظ وحدة الأمة. وهذا يعني أن الوفاء للسنة لا يكون بتجميد الوسائل التي اقتضتها لحظة التأسيس، بل بفهم المقاصد التي حكمتها، ثم إنتاج وسائل جديدةٍ تحفظ المعنىٰ في واقعٍ جديد. فالجمود علىٰ الصورة قد يكون أحيانًا تفريطًا بالمعنىٰ، كما أن ترك المعنىٰ باسم التطور يكون خروجًا علىٰ الأصل.

ومن هذه الزاوية ينبغي فهم العلاقة بين الفعل النبوي والفقه اللاحق. فالأفعال النبوية في المجال العام ليست كلها في درجةٍ واحدة من حيث الإلزام والصورة؛ منها ما هو تشريعٌ عام، ومنها ما هو قضاءٌ في خصومة، ومنها ما هو سياسةٌ لمصلحة، ومنها ما هو تدبيرٌ لظرف، ومنها ما هو تعليمٌ أو إرشاد. والتمييز بين هذه المقامات ليس تقليلًا من شأن السنة، بل تعظيمٌ لفهمها؛ لأن الخلط بينها قد يؤدي إلىٰ نقل ما هو تدبيرٌ متغير بوصفه حكمًا ثابت الصورة، أو إلىٰ إهمال ما هو أصلٌ عام بحجة أنه وقع في سياقٍ خاص. والفقيه الكلي هو الذي يحفظ للسنة مقاماتها ووظائفها معًا.

وهذا التمييز هو أساسٌ في قراءة المجال العام؛ لأن الدولة ليست دائرةً بسيطة، بل مجالٌ تتداخل فيه النصوص والمصالح والإجراءات والسلطات والأعراف والخبرات. فإذا لم نميز بين الفتوىٰ والقضاء والسياسة، وبين الحكم العام والتصرف الإداري، وبين المقصد الثابت والوسيلة المتغيرة، فإن الفقه قد يضطرب

في تنزيل السنة على الواقع. فالسنة تعلمنا أن الحكم الشرعي ليس لفظًا منفصلًا عن مقامه، وأن المقام جزءٌ من الفهم، وأن معرفة من يتصرف، وبأي صفة، وفي أي سياق، ولأي غاية، شرطٌ لفهم التصرف. وهذا من أدق ما تحتاج إليه البنية الفقهية في الشأن العام.

وفي ضوء ذلك تصبح السنة أصلًا في بناء فقه الدولة لا لأنها قدمت كل تفصيلٍ لاحق، بل لأنها كشفت العلاقة الصحيحة بين السلطة والمقصد. فالسلطة في السنة محكومة، لا حاكمة بذاتها؛ مؤتمنة، لا مالكة؛ مسؤولة، لا مطلقة؛ محتاجة إلى الشورى، لا مستغنية عنها؛ قائمة على العدل، لا على الغلبة وحدها. وهذه المعاني إذا دخلت في صلب الفقه السياسي منعت تحوله إلى فقه طاعةٍ مجردة أو فقه ثورةٍ منفلتة. فالطاعة تحفظ النظام حين يكون المعروف حاضرًا، والنصيحة تحفظ السلطة من الانحراف، والشورى تحفظ القرار من الانفراد، والعدل يحفظ الدولة من فقدان شرعيتها المقصدية.

ومن هنا يظهر أن فقه المجال العام في السنة يقوم على التوازن بين الحماية والحرية. فالدولة تحمي الأمن، لكنها لا تصادر كرامة الإنسان. وتنظم السوق، لكنها لا تخنق المبادرة. وتحفظ الجماعة، لكنها لا تلغي النصيحة. وتقيم القضاء، لكنها لا تحكم بالهوى. وتجبي المال، لكنها لا تستأثر به. وتملك القوة، لكنها لا تطلقها بلا مقصد. وهذا التوازن ليس وسطيةً لفظية، بل بنيةٌ فقهيةٌ دقيقة، لأن كل طرفٍ من أطرافه إذا أطلق بلا قيدٍ انقلب إلى فساد: حرية بلا عدل تصبح افتراسًا، وحماية بلا كرامة تصبح قهرًا، وطاعة بلا معروف تصبح استبدادًا، وقوة بلا رحمة تصبح عدوانًا، ورحمة بلا حماية تصبح عجزًا.

وبهذا يتضح أن السنة لم تمارس السياسة بوصفها حقلًا منفصلًا عن الأخلاق، ولا الأخلاق بوصفها موعظةً عاجزةً عن التنظيم. لقد جمعت بينهما في فعلٍ واحد: أخلاقٌ

لها مؤسسة، ومؤسسةٌ لها روح. وهذا الجمع هو الذي ينبغي أن يستعاد في قراءة الفقه؛ لأن انفصال الأخلاق عن المؤسسة يجعل القيم أمنيات، وانفصال المؤسسة عن الأخلاق يجعل الدولة آلةً صماء. والسنة جعلت المسجد والسوق والقضاء والمال والعهد والشورىٰ والقوة حلقاتٍ في بناءٍ واحد، لا جزرًا منفصلة. ومن هنا كان المجال العام في المدينة النبوية مجالًا مؤسسيًا أخلاقيًا في آنٍ واحد.

وتكشف السنة كذلك أن الدولة لا تبنىٰ من الأعلىٰ فقط، بل من المجتمع الذي يحملها. فقد كان بناء الإنسان والجماعة سابقًا علىٰ اكتمال الجهاز، وكانت المؤاخاة والمسجد والتعليم والإنفاق والنصيحة من عناصر تكوين الدولة بقدر ما كان القضاء والمال والأمن من عناصرها. وهذا يعني أن الدولة العادلة لا تقوم علىٰ القوانين وحدها، بل تحتاج إلىٰ ضميرٍ اجتماعي، وعلمٍ نافع، وثقةٍ عامة، وتكافلٍ حي، وسوقٍ أخلاقي، وقضاءٍ مستقلٍ بالحق. فإذا ضعفت هذه العناصر، اضطرت الدولة إلىٰ التعويض بالقهر، وكلما زاد القهر نقصت الشرعية المقصدية. والسنة تبني الدولة من الجذر: من الإنسان، ثم الأمة، ثم المؤسسة.

ومن هنا يتبين أن المجال العام النبوي كان مجالًا تربويًا بقدر ما كان تنظيميًا. فلم تكن الأحكام تنزل لتضبط السلوك الظاهر فقط، بل لتعيد تشكيل النفس التي تتحرك في ذلك المجال. فالتاجر يحتاج إلىٰ صدق، والقاضي يحتاج إلىٰ ورعٍ وعدل، والحاكم يحتاج إلىٰ أمانة، والغني يحتاج إلىٰ رحمة، والجندي يحتاج إلىٰ انضباط، والعالم يحتاج إلىٰ بيان، والعامة تحتاج إلىٰ وعي. وهذا يعني أن الفقه العام لا يكتمل إذا عالج الوظائف دون تكوين أصحابها، أو بنىٰ المؤسسات دون بناء الضمائر. فالمؤسسة العادلة تحتاج إلىٰ إنسانٍ عادل، والإنسان العادل يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ تمنع الظلم حين يضعف الضمير.

وفي النهاية البنيوية لهذا النظر، يظهر أن السنة بوصفها ممارسةً تأسيسيةً للمجال العام منحت الفقه الإسلامي أصله العملي في الدولة والأمة والعمران. فهي لم تترك المجال العام للعرف السياسي، ولا للقبيلة، ولا للسوق، ولا للقوة، بل أدخلته كله في أفق الوحي: السوق بالعدل، والقضاء بالإنصاف، والمال بالأمانة، والسلطة بالشورىٰ، والقوة بالمقصد، والجماعة بالعهد، والاختلاف بالنظام، والضعيف بالرعاية. وهذا يعني أن فقه الشأن العام ليس فرعًا متأخرًا طارئًا علىٰ الدين، بل هو جزءٌ من ولادته التاريخية الأولىٰ. وكل قراءةٍ للفقه اللاحق ينبغي أن تسأل: إلىٰ أي حد بقي هذا الأصل حاضرًا؟ وإلىٰ أي حد ضعفت علاقته بالمدونة؟ وإلىٰ أي حد استطاعت العلوم اللاحقة أن تحفظ المجال العام كما حفظته السنة في لحظة التأسيس؟

إن السنة في هذا المستوىٰ لا تقرأ بوصفها نصوصًا تنضاف إلىٰ القرآن فحسب، بل بوصفها الذاكرة العملية الأولىٰ لكيفية بناء حياةٍ علىٰ مقتضىٰ القرآن. ومن يقرأها قراءةً جزئيةً قد يجد أحكامًا كثيرةً متفرقة، أما من يقرأها قراءةً بنيويةً فيرىٰ دولةً تتكون، وأمةً تنتظم، وسوقًا يتهذب، وقضاءً يتأسس، ومالًا عامًا يحفظ، وشورىٰ تمارس، ومآلاتٍ تراعىٰ، وإنسانًا يصان. وهذه الرؤية هي التي تجعل السنة أصلًا في الفقه الكلي، لا مجرد مادةٍ في الاستدلال التفصيلي. وبذلك يكتمل المعنىٰ المؤسس: أن القرآن وضع الرؤية، والسنة جعلت الرؤية ممارسةً في المجال العام، ومن هذه الممارسة ولد العقل الفقهي الذي سيواجه بعد النبوة أسئلة بقاء الأمة والدولة والمال والوحدة.

الفصل الرابع
عصر أبي بكر وفقه بقاء الأمة

لم يكن انتقال النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، إلىٰ الرفيق الأعلىٰ حدثًا وجدانيًا عظيمًا فحسب، بل كان امتحانًا بنيويًا شاملًا للأمة التي ولدت في حضن الوحي وتكوّنت في مدرسة النبوة. ففي تلك اللحظة لم يكن السؤال: من يتولىٰ الأمر بعد النبي؟ وحده، بل كان السؤال الأعمق: هل تستطيع الأمة أن تبقىٰ أمةً بعد غياب المؤسس؟ هل يستطيع الفقه الذي تشكل في التجربة النبوية أن يتحول من صحبة الوحي المباشر إلىٰ عقلٍ عملي قادرٍ علىٰ إدارة الخطر؟ هل تبقىٰ الجماعة متماسكةً حين ينتقل مركز الهداية من شخص النبي الحاضر إلىٰ النص المحفوظ والذاكرة العملية والقيادة الراشدة؟ لقد كان عصر أبي بكر، رضي الله عنه، أول اختبارٍ تاريخي للبنية الفقهية الإسلامية بعد اكتمال التأسيس النبوي، ومن هنا تكتسب تجربته قيمتها الكبرىٰ؛ لأنها لم تكن مجرد مرحلةٍ سياسيةٍ قصيرة، بل كانت لحظة حماية الأصل من التفكك، وحفظ الأمة من الانهيار، ونقل الفقه من طور التلقي المباشر إلىٰ طور المسؤولية التاريخية.

إن عظمة تلك اللحظة تكمن في أن الأمة وجدت نفسها أمام فراغٍ لا يشبه أي فراغ. لم يكن غياب النبي غياب قائدٍ سياسي فحسب، ولا غياب معلمٍ روحي فحسب، بل غياب الحضور الذي كانت تجتمع فيه النبوة والبيان والقضاء والقيادة والتربية والوحي. وكان من الممكن لهذا الغياب أن يفتح أبوابًا واسعةً للاضطراب: اضطراب الضمير، واضطراب السلطة، واضطراب الولاء، واضطراب المال، واضطراب علاقة الأطراف بالمركز. غير أن الفقه الراشد في لحظته الأولىٰ أدرك أن

البقاء نفسه مقصدٌ شرعيٌّ عظيم؛ لأن الأحكام لا تعمل في فراغٍ متفكك، ولأن النص لا يتحول إلىٰ تاريخٍ فاعل إلا إذا بقيت الأمة التي تحمله قادرةً علىٰ الاجتماع والتنظيم والحماية.

ومن هنا فإن فقه أبي بكر يمكن أن يُقرأ بوصفه فقه بقاء الأمة. والبقاء هنا لا يعني مجرد استمرار الجماعة في الوجود العددي، ولا حفظ اسم الإسلام في اللسان، بل حفظ البنية التي تجعل الأمة أمة: وحدة المرجعية، ووحدة الجماعة، ووحدة الدولة، ووحدة المال العام، ووحدة التكليف، ووحدة المجال السياسي الذي يحمي الرسالة. فالأمة قد تبقىٰ أفرادًا مؤمنين متفرقين، لكنها تفقد معناها التاريخي إذا انحل عقدها العام. وقد تبقىٰ عباداتٌ متناثرة، لكنها تفقد قدرتها علىٰ بناء المجال العام إذا انفصلت عن الدولة والجماعة والمال والولاء. وهذا هو الوعي الذي ظهر في موقف أبي بكر؛ فقد رأىٰ الخطر لا في واقعةٍ مفردة، بل في انهدام العلاقة بين الدين وبنيته العامة.

كانت أولىٰ لحظات هذا الفقه الراشد مواجهة الصدمة نفسها. فالخبر الذي رجّ المدينة لم يكن خبر وفاة رجلٍ عظيمٍ فقط، بل خبر انتقال الأمة إلىٰ طورٍ جديد. وفي تلك اللحظة ظهر الفرق بين الإيمان المرتبط بالشخص، والإيمان المرتبط بالرسالة. فقد كان لا بد أن تستعيد الجماعة مركزها الحقيقي: أن محمدًا، صلىٰ الله عليه وسلم، رسولٌ قد خلت من قبله الرسل، وأن العبادة لله لا تتوقف بغياب النبي، وأن الرسالة لا تموت بموت حاملها البشري. هذا الوعي لم يكن وعظًا مجردًا، بل كان تأسيسًا فقهيًا وسياسيًا في آنٍ واحد؛ لأن الأمة التي لا تضبط صدمتها لا تستطيع أن تختار قيادة، ولا أن تحفظ دولة، ولا أن تواجه تمردًا، ولا أن تدير مالًا، ولا أن تحمي نصًا.

وهنا تظهر عبقرية الاستدعاء القرآني في اللحظة السياسية. فالآية لم تُتْلَ لتسكين الحزن فقط، بل لإعادة بناء الوعي العام: المرجعية باقية، والرسالة مستمرة، والجماعة مسؤولة، ولا يجوز أن يتحول الحزن المشروع إلىٰ شللٍ تاريخي. وبذلك كان أول فعلٍ فقهي بعد النبوة هو إعادة وصل الأمة بالنص، لا بوصف النص عزاءً روحيًا فحسب، بل بوصفه معيارًا يضبط الموقف، ويمنع الانهيار، ويعيد ترتيب العلاقة بين النبوة والأمة. وهذا يكشف أن علوية النص في الفقه الراشد لم تكن شعارًا تجريديًا، بل قوةً عمليةً تستنهض الجماعة عند أخطر منعطفٍ في تاريخها.

ثم جاءت مسألة الإمامة لتكشف أن الشأن العام لا يحتمل الفراغ. فالخلافة لم تكن في تلك اللحظة بحثًا عن سلطةٍ بالمعنىٰ الدنيوي، بل بحثًا عن حاملٍ مؤسسيٍّ لوحدة الأمة بعد انقطاع الوحي. لقد كان لا بد من قيادةٍ تحفظ الجماعة من الرجوع إلىٰ العصبيات القديمة، وتنقلها من حضور النبوة إلىٰ انتظام الدولة، وتمنع أن تتحول المدينة إلىٰ مركزٍ روحيٍّ بلا قدرةٍ سياسية. ومن هنا فإن السقيفة، مهما اختلفت القراءات في بعض تفاصيلها، تمثل في معناها البنيوي إدراكًا مبكرًا بأن الدولة ليست أمرًا زائدًا علىٰ الدين، بل أداةٌ لحفظ الجماعة التي تحمل الدين. فالفراغ السياسي، في لحظةٍ كهذه، لم يكن خطرًا إداريًا، بل خطرًا علىٰ بقاء الأمة نفسها.

وليس المقصود أن الإمامة صارت بديلًا عن النبوة، بل إنها جاءت لحفظ ما تركته النبوة في المجال العام. فالنبوة ختمت، والوحي اكتمل، لكن الأمة بقيت محتاجةً إلىٰ قيادةٍ تنظم الشأن المشترك، وتدير المال، وتحفظ الأمن، وتقيم القضاء، وتواجه الخارجين علىٰ الجماعة، وتصون وحدة التكليف العام. وهذا يبين أن فقه الدولة في عصر أبي بكر لم ينشأ من رغبةٍ في السلطة، بل من إدراكٍ أن النص

يحتاج في الشأن العام إلىٰ جماعةٍ منظمةٍ وسلطةٍ مؤتمنة. فالدولة هنا وظيفة، لا غنيمة؛ ومسؤولية، لا امتياز؛ وضرورةٌ لحفظ الأمة، لا غايةٌ مستقلةٌ عنها.

وقد كان اختيار أبي بكر، رضي الله عنه، في ذاته دالًا علىٰ طبيعة تلك اللحظة؛ فقد اجتمعت فيه الصحبة، والسبق، والقرب من النبي، والثبات في الأزمات، والقدرة علىٰ الجمع بين الرحمة والحزم. ولم يكن المطلوب قائدًا إداريًا فحسب، بل شخصيةً تستطيع أن تمثل استمرار المعنىٰ النبوي في القرار الراشد. فالأمة الخارجة من صدمة الرحيل كانت تحتاج إلىٰ قيادةٍ لا تضعف أمام العاطفة، ولا تستبد باسم الحزم، ولا تذوب في رأي الجمهور، ولا تتجاهل شورىٰ الجماعة. وهذا ما سيظهر في قراراته الكبرىٰ: حسمٌ شديد حين يكون البقاء مهددًا، وشورىٰ حاضرة حين يتطلب الأمر تقديرًا جماعيًا، ووفاءٌ للنص حين تضغط الظروف، وبصيرةٌ بالمآل حين تتشعب الاحتمالات.

إن خطبة أبي بكر الأولىٰ تمثل وثيقةً أخلاقيةً وفقهيةً في معنىٰ السلطة الراشدة. فهي لم تعلن ميلاد حاكمٍ متعالٍ علىٰ الأمة، بل أعلنت ولايةً مشروطةً بالحق، وطاعةً مقيدةً بالطاعة لله، ومحاسبةً أخلاقيةً للحاكم، ومساواةً في ميزان القوة والضعف. فالضعيف قويٌّ حتىٰ يؤخذ له حقه، والقوي ضعيفٌ حتىٰ يؤخذ منه الحق. وهذه العبارة لا تحمل قيمةً بلاغيةً فقط، بل تؤسس فلسفة الدولة في الوعي الراشد: الدولة لا تقيس الناس بمواقعهم الاجتماعية، بل بموقعهم من الحق؛ ولا تجعل القوة مصدرًا للامتياز، بل موضعًا للمساءلة؛ ولا تترك الضعف سببًا للضياع، بل تجعله محل حمايةٍ عامة. وهنا يظهر أن فقه أبي بكر يبدأ من العدالة، لا من السيطرة؛ ومن الأمانة، لا من الامتياز.

وفي هذا المعنىٰ تتصل خلافة أبي بكر بالبنية القرآنية والنبوية التي سبقتها. فالقرآن جعل العدل معيارًا، والسنة جعلت السلطة أمانة، وخطبة أبي بكر ترجمت

ذلك في لحظة الانتقال السياسي. وهكذا لا يكون العصر الراشد قطيعةً عن التأسيس، بل استمرارًا له في ظرفٍ جديد. غير أن الظرف الجديد كان أشد تعقيدًا؛ لأن الوحي لم يعد ينزل لتصويب كل نزاع، والنبي لم يعد حاضرًا لحسم كل اختلاف، والأطراف البعيدة بدأت تختبر مركز الدولة، وبعض النفوس التي دخلت الإسلام حديثًا لم تستقر بعد علىٰ معنىٰ الأمة. لذلك كان فقه البقاء يتطلب قدرةً علىٰ التمييز بين الخلاف المحتمل والتمرد الهادم، وبين الرخصة الفردية والخلل العام، وبين الرحمة التي تحفظ الجماعة واللين الذي يفتح باب الانهيار.

وكانت حروب الردة أعظم امتحانٍ لهذا الفقه. غير أن قراءتها قراءةً جزئيةً بوصفها مجرد قتالٍ لمن تركوا الإسلام لا يكفي لفهمها البنيوي. فقد كانت الردة في لحظتها التاريخية ظاهرةً مركبةً: فيها من ارتد عن أصل الدين، وفيها من اتبع مدّعي النبوة، وفيها من امتنع عن الزكاة مع بقاء دعوىٰ الإسلام، وفيها من أراد تفكيك علاقة الأطراف بالمركز، وفيها من استعاد العصبيات القديمة تحت عناوين جديدة. ولذلك كان موقف أبي بكر موقفًا من تفكك البنية لا من مخالفةٍ فرديةٍ فقط. فالخطر لم يكن أن أشخاصًا تغيرت قناعاتهم في السر، بل أن جماعاتٍ وقبائل أرادت إسقاط أحد أعمدة النظام العام الذي أسسته النبوة.

ومن هنا تتضح مركزية الزكاة في ذلك الموقف. فالزكاة ليست صدقةً تطوعية، ولا علاقةً فرديةً خالصةً بين الغني وربه، ولا مجرد عبادةٍ ماليةٍ يمكن فصلها عن الدولة بلا أثرٍ في البنية. إنها في التجربة النبوية والراشدة حقٌّ معلوم، ورابطةٌ بين الفرد والجماعة، ومواردٌ لحفظ الضعفاء، وعلامةٌ علىٰ الاعتراف بسلطة الأمة في تنظيم المال العام. ولذلك كان منع الزكاة إعلانًا عن كسر العلاقة بين الدين والدولة، وبين المال والمقصد، وبين الأطراف والمركز، وبين العبادة ووظيفتها الاجتماعية. وما

أدركه أبو بكر أن قبول هذا الفصل كان سيحوّل الإسلام إلىٰ اعتقادٍ بلا نظام، وإلىٰ صلاةٍ بلا كفاية، وإلىٰ جماعاتٍ بلا دولة، وإلىٰ مالٍ بلا مسؤوليةٍ عامة.

ولهذا كان موقفه الحاسم في قتال مانعي الزكاة موقفًا أصوليًا في جوهره، وإن لم يصغ بلغة المصطلحات اللاحقة. لقد رأىٰ أن التفريق بين الصلاة والزكاة ليس تفريقًا في فروعٍ متجاورة، بل تفريقٌ بين أركان البنية. فالصلاة تبني العلاقة التعبدية والضمير الجماعي، والزكاة تبني العلاقة المالية والاجتماعية والسياسية. وإذا أُبقيت الصلاة وفُصلت الزكاة عن الدولة، فإن الدين يتحول إلىٰ طقسٍ بلا أثرٍ كافٍ في المجال العام. ولذلك كان قوله في قتال من فرق بين الصلاة والزكاة تعبيرًا عن وعيٍ كليٍّ بأن العبادة المالية ليست دون العبادة البدنية في حفظ الأمة، وأن المال ليس هامشًا في الدين، بل أحد ميادين قيامه التاريخي.

وقد بدا هذا الموقف لبعض الصحابة، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، شديدًا في أول الأمر، لأن ظاهر المسألة يتصل بقومٍ يشهدون أن لا إله إلا الله ويصلون. وهنا تظهر قيمة الشورىٰ والجدل الراشد؛ فالموقف لم يكن استبدادًا بالرأي، بل حوارًا في تقدير المناط. كان السؤال: هل نحن أمام عصاةٍ يُتركون أو يُؤدبون، أم أمام تمردٍ يهدم وحدة الدولة؟ هل منع الزكاة مخالفةٌ ماليةٌ جزئية، أم نقضٌ للعقد العام؟ هل مراعاة ظاهر الإسلام تكفي إذا كان الفعل يقطع أحد أعمدة الجماعة؟ حسم أبي بكر المسألة من زاوية البنية لا من زاوية الظاهر وحده؛ ولذلك اقتنع عمر لاحقًا بأن الله شرح صدر أبي بكر للحق. وهذا الحوار يكشف أن الفقه الراشد لم يكن يخاف الخلاف، لكنه كان يرفض أن يتحول الخلاف إلىٰ شللٍ أمام الخطر.

وهذا من أهم دروس عصر أبي بكر: أن المناط المركب يحتاج إلىٰ بصيرةٍ تتجاوز ظاهر الواقعة. فمانع الزكاة ليس مجرد فردٍ تأخر عن أداء مال، بل قد يكون،

في سياق انهيار الولاءات بعد النبوة، عاملًا في تفكيك الدولة. ومدعي النبوة ليس مجرد منحرفٍ عقدي، بل خطرٌ على وحدة المرجعية. والقبيلة الممتنعة ليست مجرد جماعةٍ ذات موقفٍ مالي، بل نواةٌ لعودة العصبية قبل الدولة. وبذلك يكون الحكم على الواقعة محتاجًا إلى فهم سياقها ومآلها، لا إلى وصفها المجرد فقط. وهذا هو فقه البقاء: رؤية الأثر الكلي للفعل حين يقع في لحظةٍ مفصليةٍ من تاريخ الأمة.

إن قرار الحرب في تلك الظروف لم يكن ميلًا إلى العنف، بل إدراكًا أن التهاون مع التفكك قد يفضي إلى ضياع الدماء والأموال والدين على نحوٍ أعظم. فالدولة الناشئة إذا قبلت أن تتحلل القبائل من الزكاة، ثم قبلت أن تتعدد النبوات، ثم قبلت أن تستقل الأطراف عن المركز، فلن يبقى من الأمة إلا اسمٌ يتنازعه المتنازعون. ومن هنا فإن الحزم كان رحمةً بالبنية، كما أن اللين في غير موضعه كان يمكن أن يكون قسوةً على المستقبل. والفقه العميق لا يقيس الرحمة بظاهر الرفق وحده، بل بمآلات القرار. فقد يكون القرار الصعب رحمةً إذا حفظ الأمة من حربٍ أطول، وقد يكون التساهل ظلمًا إذا أطلق فسادًا لا يمكن ضبطه بعد ذلك.

وفي هذه النقطة يظهر اتصال فقه أبي بكر بالمآلات اتصالًا شديدًا. لقد لم ينظر إلى اللحظة وحدها، بل إلى ما بعدها: ماذا يحدث لو قبل تفكيك الزكاة؟ ماذا يحدث لو تُركت النبوات الكاذبة تستقطب القبائل؟ ماذا يحدث لو شعرت الأطراف أن الدولة بعد النبي ضعيفةٌ قابلةٌ للمساومة؟ ماذا يحدث لو تحولت المدينة من مركز أمة إلى مدينةٍ محاصرةٍ بالمتمردين؟ هذه الأسئلة لم تكن تنظيرًا مجردًا، بل كانت حاضرةً في القرار. وبذلك يصبح فقه المآلات جزءًا من فقه البقاء، لأن الأمة في لحظة الخطر لا تموت دفعةً واحدة، بل تموت حين تقبل التنازلات الصغيرة التي لدم مركزها شيئًا فشيئًا.

ومع ذلك فإن الحزم في عصر أبي بكر لم يكن انفلاتًا من العدل، ولا إطلاقًا للقوة بلا معيار. فقد بقي القتال متصلًا بحفظ الجماعة لا بالانتقام، وبإعادة الناس إلىٰ وحدة الإسلام لا بإبادة المخالف. وهذا يميز فقه الدولة الراشدة عن منطق العصبية؛ فالعصبية تقاتل لتثأر أو لتغلب، أما الدولة المؤتمنة فتقاتل حين يكون القتال ضرورةً لحفظ النظام العام والحق. ومن هنا ينبغي فهم حروب الردة داخل سياقها البنيوي: لم تكن حرب توسع، ولا حرب إكراهٍ لمن لم يدخل أصلًا في الإسلام، بل حرب حفظٍ لوحدة جماعةٍ انخرطت في عقد الإسلام ثم أرادت نقض عناصره العامة في لحظةٍ تهدد بقاء الدولة.

وفي موازاة حروب الردة ظهرت قضية جمع القرآن، وهي من أعظم شواهد فقه البقاء. فقد كان القرآن محفوظًا في الصدور ومكتوبًا في مواضع متعددة، لكن استشهاد عددٍ من القراء في اليمامة كشف خطرًا جديدًا: إن النص، وهو أصل الأمة، يحتاج إلىٰ صيانةٍ مؤسسيةٍ تحفظه من ضياع بعض حملته. وهنا ظهر اجتهادٌ لم تكن صورته قد وقعت في عهد النبي علىٰ النحو نفسه، فكان السؤال: كيف يقدم علىٰ فعلٍ لم يفعله النبي بهذه الصورة؟ غير أن الفقه الراشد أدرك أن عدم وقوع الصورة لا يمنع الفعل إذا كان يحفظ أصلًا قطعيًا، وأن الوفاء للسنة لا يعني ترك وسيلةٍ جديدةٍ تحفظ القرآن، بل يعني صيانة ما جاءت السنة والنبوة لحفظه.

وهذا الاجتهاد يبين أن عصر أبي بكر لم يكن عصر حزمٍ قتالي فقط، بل عصر تأسيسٍ معرفيٍّ أيضًا. فالقرار بجمع القرآن يكشف عقلًا مؤسسيًا مبكرًا، يرىٰ أن حفظ النص لا يترك للذاكرة الفردية وحدها حين يتغير الواقع، وأن الأمة تحتاج إلىٰ أدواتٍ جديدةٍ لحفظ أصلها. وهذا الفعل يجمع بين علوية النص ومركزية الواقع ورعاية المآل والاجتهاد المؤسسي. فالنص هو الغاية المحفوظة، والواقع كشف خطر استشهاد القراء، والمآل هو احتمال ضياع شيءٍ من القرآن، والمؤسسة هي الجمع المنظم

بإشراف القيادة وشهادة الحفظة والكتبة. وهكذا يعمل الفقه الكلي في أعلىٰ صوره: لا يبتدع أصلًا جديدًا، بل يبتكر وسيلةً لحفظ الأصل.

وقد كان تردد أبي بكر أولًا أمام اقتراح عمر بجمع القرآن علامة ورعٍ لا علامة قصور، ثم كان قبوله بعد انكشاف المصلحة علامة فقهٍ لا مجرد استجابةٍ سياسية. فهذا التردد والقبول معًا يكشفان طبيعة العقل الراشد: لا يندفع إلىٰ الجديد بلا تثبت، ولا يرفضه لمجرد أنه جديد؛ لا يساوي بين غياب المثال وغياب الشرعية، ولا يجعل المحافظة علىٰ الصورة سببًا في تعريض الأصل للخطر. ومن هنا فإن جمع القرآن يمثل قاعدةً كبرىٰ في فقه الدولة والأمة: أن الوسائل المؤسسية تتغير لحفظ المقاصد الثابتة، وأن الدولة الراشدة لا تكتفي بحراسة الأمن، بل تحرس الذاكرة المؤسسة والوحي المحفوظ.

وفي هذه القضية يتضح كذلك دور الشورىٰ بين أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت. فلم يكن القرار فرديًا عابرًا، بل مر بمرحلة نقاشٍ وتثبتٍ وتكليفٍ لمن يملك الكفاءة. وهذا يكشف أن الاجتهاد المؤسسي لم يظهر متأخرًا، بل ولد في لحظة الخطر الأولىٰ. فالمسألة لا تتعلق برأي حاكمٍ وحده، ولا بعاطفة صحابي وحده، بل بعملٍ عامٍ يحتاج إلىٰ قيادة، ورأي، وخبرة، وأمانة، ومنهج تثبت. وهذا هو أصل المؤسسة الاجتهادية: اجتماع الولاية الشرعية، والبصيرة المقصدية، والخبرة الموضوعية، والإجراء المنضبط.

ومن اللافت أن عصر أبي بكر، علىٰ قصره، جمع بين أخطر ثلاثة مجالات في فقه البقاء: الإمامة، والمال، والنص. فالإمامة تحفظ وحدة الجماعة، والزكاة تحفظ علاقة المال بالدولة والأمة، وجمع القرآن يحفظ المرجعية العليا. وهذه المجالات الثلاثة ليست منفصلة؛ فإذا سقطت الإمامة تفكك المال، وإذا سقط المال ضعفت الكفاية والدولة، وإذا ضعف حفظ النص ضاعت المرجعية التي تضبط الجميع.

ولـذلك كـان عصـر أبـي بكـر عصـر حفـظ الأعمـدة لا عصـر توسـعٍ في التفصـيل. وقـد لا نجـد فيـه كثـرةً في التشـريعات الجزئيـة، لكننـا نجـد فيـه عمقًـا في حمايـة النظـام الـذي ستعيش داخله كل التشريعات.

وهنـا يظهـر أن الفقـه لا يقـاس دائمًـا بكثـرة الفـروع، بـل بقـدرة العقـل الفقهـي علـىٰ إدراك المفصـل التـاريخي. فـبعض العصـور تنـتج تفصـيلاتٍ كثيـرة، وبعـض اللحظـات تنـتج قـراراتٍ قليلـة لكنهـا حاسـمةٌ في حفـظ المصـير. وعصـر أبـي بكـر مـن هـذا النـوع الثـاني؛ لقـد واجـه لحظـةً كـان الخطـأ فيهـا قـادرًا علـىٰ تغييـر تـاريخ الإسـلام كلـه. ولـو تراخـىٰ في الـردة، أو فُصـلت الزكـاة عـن الدولـة، أو تُـرك جمـع القـرآن رغـم ظهـور الخطـر، أو امتـد فـراغ الإمامـة، لكـان الفقـه اللاحـق كلـه قـد ولـد في عـالمٍ مختلـف. ومـن هنا فإن قيمته لا تقاس بطول مدته، بل بكثافة قراراته وموقعها في حماية البنية.

إن فقـه أبـي بكـر يكشـف أيضًـا أن الأمـة ليسـت مجـرد جماعـةٍ عاطفيـة، بـل بنـاءٌ يحتـاج إلـىٰ مركـزٍ ومرجعيـةٍ ومـالٍ ونظـام. فالمحبـة وحـدها لا تحفـظ أمـة، والـذكرىٰ النبويـة وحـدها لا تكفـي لإدارة واقـعٍ يمـوج بالقبائـل والفـتن والادعـاءات، والصـدق الفـردي لا يغنـي عـن مؤسسـةٍ عامـة. ولـذلك كـان لا بـد مـن إعـادة تثبيـت العلاقـة بـين الأطـراف والمركـز، وبـين العبـادة والدولـة، وبـين الـنص والحفـظ المؤسسـي، وبـين الإيمـان والطاعـة العامـة. هـذا لا يعنـي أن الدولـة تعلـو علـىٰ الأمـة، بـل يعنـي أن الأمـة لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها التاريخية بلا دولةٍ تحفظ مجالها العام.

وفي مقابـل ذلـك، لـم يكـن فقـه البقـاء يسـمح للدولـة أن تتحـول إلـىٰ غايـةٍ في ذاتهـا. فـأبو بكـر لـم يؤسـس سـلطةً شخصـية، ولـم يصـنع حولـه هالـة ملـك، ولـم يجعـل الطاعـة لـه مطلقـة، بـل وضـع نفسـه منـذ البدايـة تحـت معيـار الـنص والحـق. وبهـذا جمـع بـين ضـرورة الدولـة وخطـورة الدولـة. فهـي ضـرورةٌ لحفـظ الأمـة، لكنهـا خطـرٌ إذا انفصـلت عـن العـدل. وهـي أداةٌ لحمايـة الـدين، لكنهـا قـد تصـبح أداةً لتحريفـه إذا تملكـت المـال

والقرار بلا أمانة. ولذلك كان تأسيس الطاعة المشروطة في خطبته جزءًا من فقه البقاء؛ لأن الأمة لا تبقىٰ بالتفكك، لكنها لا تبقىٰ أيضًا بالاستبداد. البقاء الحق هو بقاء الجماعة في ظل الحق، لا مجرد بقاء السلطة.

ومن هنا يمكن فهم مركزية الضعيف في خطاب أبي بكر. فالضعيف قويٌّ حتىٰ يؤخذ له حقه، والقوي ضعيفٌ حتىٰ يؤخذ منه الحق. هذه المعادلة تكشف أن الدولة الراشدة لا تبدأ من مصلحة الأقوياء ولا من استقرارٍ يطمئن إليه أصحاب النفوذ، بل من إعادة ميزان القوة إلىٰ ميزان الحق. فالضعيف في المجتمع هو موضع اختبار الدولة؛ فإذا عجزت عن حمايته، صارت القوة قانونًا غير معلن. والقوي هو موضع اختبار العدالة؛ فإذا عجزت الدولة عن إلزامه، صارت الدولة أداةً في يده. ولذلك فإن فقه بقاء الأمة ليس فقه وحدةٍ سياسيةٍ فقط، بل فقه عدالةٍ اجتماعيةٍ أيضًا؛ لأن الأمة التي تتماسك ظلمًا تحمل بذور تفككها في داخلها.

وفي ضوء ذلك يظهر أن عصر أبي بكر يمثل انتقالًا من السنة بوصفها ممارسةً نبويةً مباشرة إلىٰ السنة بوصفها ذاكرةً معياريةً يستلهمها العقل الراشد في القرار. لم يعد النبي حاضرًا ليقضي ويوجه، لكن طريقته بقيت حاضرة: الرجوع إلىٰ النص، والشورىٰ، والنظر في المآل، وحفظ الجماعة، وحماية المال، والعدل في السلطة، والحزم عند الخطر، والرحمة في موضعها. وهكذا لم يكن أبو بكر مقلدًا للصور بلا فهم، ولا مجددًا منفصلًا عن الأصل، بل حاملًا أمينًا لمنطق التأسيس في واقعٍ جديد. وهذا هو جوهر الخلافة الراشدة: ليست استمرارًا للنبوة في الوحي، بل استمرارٌ لمنهجها في حفظ الدين والدولة والأمة علىٰ مقتضىٰ النص والمقصد.

إن قراءة هذا العصر من زاوية البنية تكشف أن الفقه الإسلامي في بدايته الراشدة كان قادرًا علىٰ مواجهة سؤال الدولة قبل أن تصنف كتب الدولة، وسؤال المال العام قبل أن تكتب كتب الأموال والخراج، وسؤال حفظ النص قبل أن تتبلور

علـوم المصـحف والرسـم والقـراءات في صـورتها اللاحقـة، وسـؤال الاجتهـاد المؤسسـي قبـل أن تسـتقر نظرياتـه. وهـذا يعنـي أن النظريـة كانـت كامنـةً في الممارسـة، وأن المصـطلح جـاء لاحقًـا ليصـف بعـض مـا كـان يعمـل في الواقـع. ومـن هنـا فـإن اسـتعادة عصـر أبـي بكـر ليسـت عـودةً إلىٰ أحـداثٍ منتهيـة، بـل قـراءةٌ لأول اختبـارٍ لفاعليـة البنية الفقهية خارج حضور الوحي المباشر.

وبـذلك يتضـح أن فقـه بقـاء الأمـة يقـوم علىٰ أربعـة أعمـدة متداخلـة: حفـظ المرجعيـة، وحفـظ الجماعـة، وحفـظ الدولـة، وحفـظ المـال العـام. فالمرجعيـة تحفـظ المعنىٰ مـن التبـدد، والجماعـة تحفـظ الـدين مـن الفرديـة العـاجزة، والدولـة تحفـظ الجماعـة مـن الفوضىٰ، والمـال العـام يحفـظ الدولـة مـن العجـز ويحفـظ الضـعفاء مـن الضـياع. وإذا اختـل أحـد هـذه الأعمـدة اهتـز البنيـان كلـه. وقـد أدرك أبـو بكـر هـذا الـترابط إدراكًـا عمليًـا عميقًـا؛ ولـذلك لـم يتعامـل مـع الـردة والزكـاة والإمامـة وجمـع القـرآن بوصـفها ملفـاتٍ منفصـلة، بـل بوصـفها معـارك لحفـظ البنية التي خرجت من عصر النبوة.

وفي هـذا كلـه لا ينبغـي أن تقـرأ شخصـية أبـي بكـر قـراءةً عاطفيـةً وحـدها، مـع عظمـة منزلتـه وعمـق أثـره، بـل قـراءةً فقهيـةً بنيويـة. فقـد مثّـل في لحظـة الخطـر عقـلًا هادئًـا حاسـمًا، يـرىٰ مـا وراء الصـورة القريبـة، ويميـز بـين الرأفـة التـي تحفـظ والرأفـة التـي تضـيّع، وبـين الـورع الـذي يتثبـت والـورع الـذي يعطـل، وبـين الشـورىٰ التـي تنيـر والجـدل الـذي يشـتت، وبـين الدولـة بوصـفها أمانـة والدولـة بوصـفها سـلطانًا. هـذه القـدرة علىٰ الجمـع بـين المعـاني المتـوترة هـي مـا جعـل عصـره القصـير أحـد أخطـر مفاصـل التأسـيس الفقهي في الإسلام.

لقـد كـان فقـه أبـي بكـر فقـه الضـرورة العليـا لا بمعنـىٰ الـترخص المنفلـت، بـل بمعنـىٰ حمايـة الضـرورات المؤسسـة: الـدين، والجماعـة، والـنص، والمـال، والدولـة. وكـان فقهًـا مقاصـديًا لا بمعنـىٰ تجـاوز الـنص، بـل بمعنـىٰ فهـم الـنص في امتـداده البنيـوي.

وكـان فقهًـا سياسـيًا لا بمعنـىٰ طلـب السـلطة، بـل بمعنـىٰ إدراك أن السـلطة إذا غابـت في لحظـة الانهيـار ضـاعت الأمـة. وكـان فقهًـا ماليًـا لا بمعنـىٰ الجبايـة، بـل بمعنـىٰ أن المـال جـزءٌ مـن عقـد الأمـة. وكـان فقهًـا مؤسسـيًا لا بمعنـىٰ البيروقراطيـة، بـل بمعنـىٰ أن حفـظ الأصـول يحتـاج إلـىٰ أدواتٍ عامـةٍ تتجـاوز الجهـد الفـردي. ومـن هـذه المعـاني جميعًـا ولد نموذجٌ مبكرٌ لفقه الدولة حين تكون في خدمة بقاء الأمة.

تتجلىٰ القيمـة البنيويـة لعصـر أبـي بكـر، رضـي الله عنـه، في أنـه لـم يتعامـل مـع الخطـر بوصـفه حادثـةً عـابرةً في أطـراف الدولـة، بـل بوصـفه امتحانًـا لمركـز الأمـة ومعنـىٰ الدولـة ووحـدة المرجعيـة. فـالردة لـم تكـن اضـطرابًا عقـديًا فقـط، ومنـع الزكـاة لـم يكـن مخالفـةً ماليـةً فقـط، وتعـدد مـدّعي النبـوة لـم يكـن انحرافًـا دعويًـا فقـط، بـل كانـت كلهـا مؤشـراتٍ علـىٰ احتمـال انهـدام البنيـة الجامعـة التـي أقامتهـا النبـوة. ومـن هنـا لـم يكـن فقـه أبـي بكـر فقـه ردود أفعـال، بـل فقـه إدراكٍ للمفاصـل؛ إذ رأىٰ أن الأمـة بعـد النبـي لا تواجـه مسـألةً واحـدة، بـل تواجـه سلسـلةً مترابطـةً مـن الأخطـار: خطـر تفكـك الطاعـة العامـة، وخطـر انفصـال المـال عـن الدولـة، وخطـر تعـدد المرجعيـات، وخطـر عـودة القبيلـة إلـىٰ موقعهـا القـديم، وخطـر تحـوّل الإسـلام مـن أمـةٍ منظمـةٍ إلـىٰ تـدينٍ متفـرقٍ بـلا مركـزٍ ولا قـدرةٍ علىٰ حماية الشأن العام.

ولـذلك كـان تثبيـت الزكـاة تثبيتًـا لمعنـىٰ الدولـة قبـل أن يكـون تثبيتًـا لمـوردٍ مـالي. فالزكـاة في التصـور الراشـد ليسـت ضـريبةً بـالمعنىٰ الإداري المجـرد، وليسـت صـدقةً فرديـةً قابلـةً للفصـل عـن النظـام العـام، بـل هـي رابطـةٌ بـين الإيمـان والمـال والجماعـة والسـلطة المؤتمنـة. فـإذا جـاز للقبيلـة أن تقـول: نصـلي ولا نـؤدي الزكـاة إلـىٰ الدولـة، فإنهـا لا تفصـل بـين عبـادتين فحسـب، بـل تعلـن أن المـال شـأنٌ خـاصٌّ خـارج العقـد العـام، وأن الدولـة لا سـلطان لهـا في حمايـة حـق الضـعيف، وأن الجماعـة يمكـن أن تبقـىٰ دينيـةً في الشـعائر مفككـةً في المـوارد. وهـذا هـو المعنـىٰ الـذي أدركـه أبـو بكـر في

عمقه؛ فالزكاة ليست فرعًا ماليًا معزولًا، بل أحد الأعمدة التي تجعل الأمة جماعةً متكافلةً لا أفرادًا متجاورين.

ومن هنا يصبح موقفه من مانعي الزكاة نموذجًا مبكرًا في فقه العلاقات الوظيفية. فالحكم لا يُقرأ منفردًا، بل في علاقته بما يحفظه. الزكاة تحفظ حق المحتاج، وتحفظ صلة المال بالمقصد، وتحفظ للدولة وظيفة الرعاية، وتحفظ وحدة الأمة في التكليف، وتحفظ للعبادة أثرها الاجتماعي. فإذا سقط هذا الحكم في المجال العام، لم يسقط حكمٌ واحد، بل سقطت شبكةٌ كاملةٌ من الوظائف. وهذا هو الفارق بين القراءة الجزئية والقراءة البنيوية؛ الأولىٰ تسأل: هل امتنعوا عن مال؟ والثانية تسأل: ماذا يعني امتناعهم في لحظة انهيار الولاءات؟ وما أثره في وحدة الدولة؟ وما مآله علىٰ الفقراء؟ وما الذي سيبقىٰ من الأمة إذا تحولت الأركان إلىٰ اختياراتٍ قبلية؟

وقد كشف هذا الموقف أن الفقه الراشد لا يساوي بين صورة الفعل وموقعه. فقد يكون الامتناع عن أداء مالٍ في ظرفٍ ما معصيةً فردية، لكنه في ظرفٍ آخر إعلانًا سياسيًا يهدم النظام العام. وقد يكون الخلاف في تقدير جزئيةٍ محتملًا حين تكون البنية مستقرة، لكنه يصير خطرًا وجوديًا حين تأتي الواقعة في لحظة انتقالٍ تهدد بقاء الأمة. لذلك لم يكن حزم أبي بكر ناشئًا من تضييقٍ في الفهم، بل من اتساعٍ في رؤية المناط. لقد فهم أن المناط هنا مركب: عقيدة، ودولة، ومال، وطاعة عامة، ووحدة جماعة، ومآل تاريخي. ومن لا يرىٰ هذا التركيب قد يظن الحزم مبالغة، أما من يراه فيدرك أن التهاون كان سيعني السماح بانفراط العقد كله.

وفي هذا السياق يتأكد أن فقه المآلات كان حاضرًا في القرار الراشد حضورًا جوهريًا. فالمآل لم يكن احتمالًا بعيدًا، بل كان واقعًا يلوح في الأفق: لو قُبل منع الزكاة، لقبلت كل قبيلة أن تنتقي من الدين ما يلائم استقلالها؛ ولو تُرك مدّعو النبوة،

لتعددت المرجعية وانقسمت الرسالة؛ ولو ضعفت المدينة، لتحولت الدولة إلىٰ ذكرىٰ قصيرة بعد النبوة؛ ولو تأخر الحسم، لامتد التمرد واتسعت كلفته. ولذلك لم يكن القرار مجرد حكمٍ علىٰ الماضي، بل حمايةً للمستقبل. والفقه في لحظات التأسيس لا ينظر إلىٰ الواقعة كما وقعت فقط، بل ينظر إلىٰ الطريق الذي تفتحه إن تركت بلا ضبط.

وهذا المعنىٰ يجعل عصر أبي بكر شاهدًا علىٰ أن المآلات ليست بابًا لإضعاف الحكم، بل أداةٌ لحفظ الحكم من التفكك. فقد كان في ظاهر الرحمة أن يترك الناس حتىٰ تهدأ النفوس بعد وفاة النبي، وأن تقبل منهم الصلاة مع تأجيل الزكاة، وأن تدار الأزمة بالمساومة. لكن الرحمة الظاهرة قد تتحول إلىٰ قسوةٍ علىٰ الأمة إذا أطلقت التفكك. وكان في ظاهر الحزم قتالٌ ومشقة، لكنه كان في مآله حفظًا للدماء والمرجعية والوحدة. وهذا من أدق ما في الفقه السياسي: ليس كل لينٍ رحمة، وليس كل حزمٍ قسوة؛ العبرة بموقع الفعل في البنية وبما يفضي إليه في مصير الجماعة.

وقد كان جمع القرآن الوجه الآخر لهذا الفقه؛ فإذا كانت حروب الردة حفظًا لوحدة الجماعة والدولة، فإن جمع القرآن كان حفظًا لوحدة المرجعية. فالقرآن هو أصل الأصول، وحفظه ليس مسألةً علميةً مجردةً، بل شرطٌ لبقاء الأمة علىٰ معنىٰ واحد. وقد كشف استشهاد القراء أن الاعتماد علىٰ الحفظ الفردي، مع جلالته وقوته في الجيل الأول، يحتاج إلىٰ سندٍ مؤسسي يحفظ النص من مخاطر التاريخ. وهنا انتقل الفقه الراشد من حفظ الأمة بالسيف عند الضرورة إلىٰ حفظها بالكتابة والجمع والتثبت؛ وكلاهما منطق واحد في العمق: حماية البنية من الانهدام، مرةً أمام التمرد، ومرةً أمام ضياع الذاكرة.

إن جمع القرآن يفتح أمامنا بابًا عظيمًا في فهم الاجتهاد المؤسسي. فلم يكن العمل قرارًا فرديًا عابرًا، بل اجتمع فيه اقتراحٌ من عمر، وترددٌ ورعٌ من أبي بكر، ثم

انشراحٌ للمصلحة، ثم تكليفٌ لزيد بن ثابت بما عرف عنه من حفظٍ وكتابةٍ وأمانة، ثم منهجٌ في الجمع يقوم علىٰ التثبت. هذه العناصر كلها تكشف أن المؤسسة في الفقه لا تعني الجهاز البيروقراطي فقط، بل تعني اجتماع المسؤولية والاختصاص والمنهج والرقابة علىٰ مقصدٍ عام. فحفظ القرآن لم يترك للعاطفة، ولا للثقة المجردة، ولا للاستعجال، بل أدخل في عملٍ منضبطٍ يليق بخطورة الأصل المحفوظ.

ومن هنا يظهر أن التجربة الراشدة فرّقت عمليًا بين الأصل والوسيلة. فالأصل هو حفظ القرآن، والوسيلة الجديدة هي جمعه في مصحفٍ جامع. وغياب هذه الوسيلة في عهد النبي بهذه الصورة لم يجعلها ممنوعة، لأن الحاجة التي أوجبتها لم تكن قد ظهرت بالوجه نفسه. وهذا يقرر قاعدةً كبرىٰ في فقه الدولة والأمة: أن الوسائل تتجدد حين تتجدد الأخطار، ما دامت تحفظ أصلًا شرعيًا ولا تصادم نصًا ولا تهدم مقصدًا. ولو لم يدرك أبو بكر هذا المعنىٰ، لتحول الورع إلىٰ تعطيل، ولصار الالتزام بصورة الماضي سببًا في تعريض الأصل للخطر. لكن الفقه الراشد جمع بين الهيبة من الإحداث والبصيرة بضرورة الفعل.

وهذا التوازن بين الورع والإقدام من أعظم خصائص فقه أبي بكر. فالورع وحده، إذا انفصل عن البصيرة، قد يتحول إلىٰ عجزٍ أمام الوقائع الكبرىٰ. والإقدام وحده، إذا انفصل عن الورع، قد يتحول إلىٰ استباحةٍ باسم المصلحة. أما الفقه الراشد فكان يتحرك بينهما: يتثبت لأنه يعلم خطورة الدين، ويقدم لأنه يعلم خطورة التاريخ. يتردد حين تكون الصورة غير مسبوقة، لكنه لا يجعل عدم السبق حجةً علىٰ ترك المقصد. وهذا التوازن هو ما يحتاج إليه كل اجتهادٍ في الشأن العام؛ لأن الدولة لا تستطيع أن تحيا علىٰ التكرار وحده، ولا يجوز أن تتصرف في الدين بمنطق الاختراع المنفلت.

وفي ضوء ذلك تصبح خلافة أبي بكر مرحلةً حاسمةً في الانتقال من النبوة إلىٰ المؤسسة. فالنبوة كانت تجمع المرجعية والقيادة والبيان في شخص النبي، صلىٰ الله عليه وسلم، أما بعده فقد كان لا بد أن تتوزع الوظائف داخل بنيةٍ راشدة: نصٌّ محفوظ، وخليفةٌ يقود، وصحابةٌ يشاورون، وقراءٌ يحفظون، وكتبةٌ يوثقون، وجيشٌ يحمي، وبيت مالٍ يؤدي وظيفته، وأمةٌ تلتزم. وهذا الانتقال من الشخص المؤسس إلىٰ النظام الحامل هو معنىٰ بالغ العمق في فقه بقاء الأمة؛ لأن الرسالات لا تستمر في التاريخ إلا إذا تحولت من الكاريزما المؤسسة إلىٰ بنيةٍ مؤتمنةٍ علىٰ المعنىٰ.

ومع ذلك لم يكن هذا التحول إلىٰ المؤسسة انفصالًا عن الروح النبوية، بل كان وفاءً لها. فالمؤسسة التي لا تحمل روح الأصل تتحول إلىٰ شكلٍ بارد، والروح التي لا تجد مؤسسةً تحميها تظل معرضةً للضياع. وقد جمع أبو بكر بين الأمرين: حفظ روح النبوة في العدل والتواضع والأمانة، وحفظ المؤسسة في الإمامة والمال والجند وجمع القرآن. ولذلك كان عصره نموذجًا شديد الكثافة في أن الدولة لا تكون راشدةً بمجرد قيامها، بل بقدر اتصالها بالمعنىٰ الذي قامت لحفظه. فإذا فقدت الدولة هذا الاتصال، صارت جهازًا؛ وإذا فقد المعنىٰ الدولة، صار أمنيةً عاجزة.

وقد ظهر هذا الاتصال في إدارة القوة. فالقوة في حروب الردة لم تكن مقصدًا في ذاتها، بل وسيلةً لحفظ الجماعة. وهذه نقطةٌ فاصلة؛ لأن الدولة حين تمتلك القوة قد تُغرىٰ بأن تجعلها لغةً أولىٰ، بينما الفقه الراشد يجعل القوة آخر ما يلجأ إليه حين تهدد البنية ولا تكفي الوسائل الأخرىٰ. لكن حين يتعين الحزم، لا يجوز أن يعطل باسم التردد. وهذا التوازن بين عدم تقديس القوة وعدم الخوف من استعمالها عند الضرورة هو جزءٌ من فقه البقاء. فالأمة التي لا تملك قوةً تحمي عقدها العام

تستباح، والأمة التي تطلق القوة بلا مقصدٍ تظلم. وبين الاستباحة والظلم يقف الفقه ليضبط القوة بالحق.

وكانت إعادة توحيد الجزيرة بعد الاضطراب تثبيتًا لوحدة الدولة لا مجرد انتصارٍ عسكري. فالدولة في ذلك الزمن لم تكن حدودًا إداريةً مجردة، بل المجال الذي تنتظم فيه المرجعية والمال والطاعة العامة. وإذا تفتت هذا المجال، عاد الناس إلىٰ قبائلهم ومراكزهم الخاصة، وصار الدين عرضةً للتجزئة بحسب الولاءات. ومن هنا كان حفظ وحدة الجزيرة حفظًا لمركز الأمة، لا توسعًا في السلطان. لقد كان المطلوب أن يبقىٰ الإسلام أمةً لا ذكرياتٍ قبلية، وأن تبقىٰ المدينة مركزًا جامعًا لا مدينةً محاصرة، وأن يبقىٰ التكليف العام واحدًا لا خاضعًا لمساومات الأطراف.

وفي هذا المعنىٰ يتجلىٰ أن فقه أبي بكر لم يكن فقه دولةٍ مركزيةٍ طاغية، بل فقه وحدةٍ مانعةٍ للتفكك. فالفرق كبير بين المركز الذي يحفظ العدل والمرجعية، والمركز الذي يبتلع المجتمع لمصلحة السلطة. أبو بكر لم يطلب من القبائل الولاء لشخصه، بل طلب منها الوفاء بعقد الإسلام العام. ولم يجعل المال لسلطته، بل جعله حقًا في بنية الأمة. ولم يحارب ليصنع ملكًا، بل ليمنع انهدام الرسالة في لحظة انتقالها الأخطر. ومن هنا فإن مركزية الدولة في فقهه كانت مركزية مقصدية، لا مركزية استبدادية؛ مركزية تحفظ النص والمال والجماعة، لا مركزية تذيب الأمة في السلطان.

وتكشف هذه التجربة كذلك أن الطاعة في الفقه الراشد ليست خضوعًا مطلقًا للحاكم، بل انتظامٌ في المعروف لحفظ الجماعة. فالخطبة الأولىٰ وضعت الطاعة تحت شرط الاستقامة، وجعلت التقويم حقًا للأمة. وهذا يعني أن أبا بكر، وهو يواجه أخطر تمرد، لم يؤسس لسلطةٍ لا تسأل، بل لسلطةٍ تطاع لأنها خادمةٌ للحق. ومن هنا يتضح الفرق بين مواجهة الخروج الهادم وبين إلغاء حق الأمة في

المحاسبة. ففقه البقاء لا يعني إسكات الأمة، بل منع تفككها؛ ولا يعني تقديس السلطة، بل حفظ وظيفتها؛ ولا يعني قبول الظلم، بل تمكين الدولة العادلة من حماية النظام العام.

وكان لهذا أثرٌ عميق في تكوين الوعي السياسي الراشد. فالقيادة بعد النبوة ليست وحيًا، ولا عصمةً، ولا ملكًا، بل اجتهادٌ مسؤولٌ تحت النص. وهذا يفتح المجال للشورىٰ والمراجعة والنصيحة، لكنه لا يلغي ضرورة الحسم عند الخطر. وفي هذا التوازن تأسس نمطٌ من السياسة الشرعية قبل أن تسمىٰ بهذا الاسم: سياسةٌ محكومةٌ بالنص، مسترشدةٌ بالمقصد، واعيةٌ بالواقع، مقدرةٌ للمآل، مستندةٌ إلىٰ الشورىٰ، وقادرةٌ علىٰ الحزم. هذه العناصر كلها ستبقىٰ معيارًا لقراءة تطور الفقه السياسي لاحقًا: هل ظل هذا التوازن حاضرًا، أم غلبت الطاعة علىٰ الشورىٰ، أو الحزم علىٰ العدل، أو الدولة علىٰ الأمة، أو الخوف من الفتنة علىٰ مقاومة الظلم؟

ولم يكن فقه أبي بكر منفصلًا عن فقه الكفاية والضعفاء. فإصراره علىٰ الزكاة كان دفاعًا عن موردٍ يحفظ المحتاجين بقدر ما كان دفاعًا عن وحدة الدولة. فالذين يدفعون ثمن انهيار المال العام ليسوا الأقوياء أولًا، بل الضعفاء: الفقراء، والمساكين، وأبناء السبيل، ومن لا يملكون حمايةً قبليةً أو اقتصادية. ومن هنا فإن منع الزكاة ليس فقط تمردًا علىٰ الدولة، بل اعتداءٌ غير مباشر علىٰ حق هؤلاء. وهذا يضع فقه بقاء الأمة في بعده الاجتماعي: لا تبقىٰ الأمة إذا بقيت سلطتها وسقط ضعفاؤها، ولا تبقىٰ إذا حفظت شعائرها وضاعت كفاية المحتاجين. البقاء الذي قصده الفقه الراشد بقاءٌ للمعنىٰ والعدل معًا.

وفي ضوء هذا كله تبدو تجربة أبي بكر تأسيسًا مبكرًا لجدلية الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي. فالصلاة والزكاة أحكام تكليفية في أصلها، لكن الزكاة لها بعدٌ وضعي في تنظيم الجباية والمصارف، ولها مقصدٌ في التكافل والكفاية وحفظ

المال العام. وجمع القرآن ليس حكمًا تكليفيًا فرديًا، بل تصرفٌ مؤسسي لحفظ مقصدٍ قطعي. والإمامة ليست عبادةً فردية، بل نظامٌ وضعي عامٌ لحفظ الدين والدنيا. وحروب الردة ليست واقعةً عسكريةً فقط، بل تنزيلٌ لحكمٍ علىٰ مناطٍ مركبٍ لحفظ مقصد وحدة الأمة. وهكذا يظهر أن الفقه الراشد لم يكن يتحرك في مستوىً واحد، بل في مستوياتٍ متداخلة، هي عين ما تحتاج إليه المصفوفة الأصولية في قراءة التراث.

ومن المهم هنا أن ندرك أن عصر أبي بكر لا يقدم لنا نموذجًا للانفعال أمام الخطر، بل نموذجًا لترتيب الأولويات. ففي لحظةٍ قصيرةٍ ومضطربة، كان لا بد من تحديد ما لا يحتمل التأجيل: الإمامة، الزكاة، الردة، جمع القرآن، إرسال جيش أسامة، تثبيت هيبة الدولة. وهذه القضايا لم تكن متساويةً في صورتها، لكنها متحدةٌ في وظيفتها: منع انهيار الثقة في مركز الأمة. فإرسال جيش أسامة، مع خطورة الوضع الداخلي، كان رسالةً بأن الدولة بعد النبي لا تتراجع عن التزاماتها، وأن موت النبي لا يعني سقوط القرار العام، وأن الأمة لا تبدأ عهدها الجديد بالتردد. وهنا تظهر رمزية الوفاء بالفعل النبوي حين يكون الوفاء نفسه عاملًا في تثبيت الهيبة والمعنىٰ.

وقد كان إنفاذ جيش أسامة من أكثر القرارات دلالةً علىٰ فقه الثبات. كان الرأي السياسي القريب قد يميل إلىٰ تأجيله بسبب اضطراب الجزيرة، لكن أبا بكر رأىٰ أن الرجوع عن أمرٍ عقده النبي سيفهم ضعفًا، وأن الدولة الناشئة تحتاج إلىٰ أن تثبت استمرارها المعنوي والسياسي. وهذا قرارٌ لا يقرأ بمنطق الحساب العسكري وحده، بل بمنطق المآل والرمز والهيبة. فالدول لا تحفظها القوة المادية فقط، بل تحفظها الثقة في استمرارية القرار، والوفاء بالعهد، وعدم ظهور الارتباك أمام الخصوم. ومن هنا يظهر أن فقه أبي بكر كان يدرك البعد الرمزي في السياسة، لا

بوصف الرمز بديلًا عن الواقع، بل بوصفه جزءًا من الواقع المؤثر في النفوس والمواقف.

وهذا يضيف بعدًا آخر إلىٰ فقه البقاء: أن الدولة لا تبقىٰ بالأحكام فقط، بل بالثقة العامة في اتساقها. فإذا رأت الأطراف أن المدينة تراجعت عن أمر النبي، أو ترددت في الزكاة، أو قبلت تعدد المرجعية، أو عجزت عن حفظ القرآن، فإن الثقة في المركز ستنهار. ولذلك كان أبو بكر يحفظ المعنىٰ والهيبة معًا. والهيبة هنا ليست طغيانًا، بل حضور الدولة بوصفها قادرةً علىٰ الوفاء والحماية والحسم. فالدولة العادلة إذا فقدت هيبتها عجزت عن حماية العدل، والدولة الظالمة إذا امتلكت الهيبة بلا عدل صارت استبدادًا. والفقه الراشد يريد هيبةً في خدمة الحق، لا حقًا في خدمة الهيبة.

وتؤكد هذه القرارات أن أبا بكر كان يقرأ الزمن قراءةً تأسيسية. فالزمن بعد النبوة لم يكن زمن انتظامٍ عادي، بل زمن انتقالٍ هشٍّ تتحدد فيه قواعد المستقبل. وفي أزمنة الانتقال، قد يكون القرار الصغير في ظاهره مؤسسًا لمسارٍ طويل. لذلك كانت معالجة الردة، وتثبيت الزكاة، وجمع القرآن، وإنفاذ الجيش، وترسيخ الإمامة، قراراتٍ تؤسس لما بعده. وهذا يبين أن الفقه لا بد أن يميز بين الأزمنة: فهناك زمن عادي تصلح فيه المعالجة الجزئية، وزمن تأسيسي يحتاج إلىٰ قراراتٍ تحفظ البنية، وزمن فتنةٍ تتغير فيه المآلات، وزمن استقرارٍ تتسع فيه التفريعات. ومن لا يميز بين الأزمنة قد ينزل الحكم في غير موضعه.

إن هذا كله يجعل عصر أبي بكر أصلًا مهمًا في فهم الفرق بين فقه الفرد وفقه الأمة. فالفرد قد يطلب السلامة لنفسه، وقد يميل إلىٰ الورع في ترك الفعل الملتبس، وقد يتحمل أثر قراره وحده. أما الأمة فلا تستطيع دائمًا أن تختار السلامة الظاهرة؛ لأنها مسؤولةٌ عن المستقبل وعن الضعفاء وعن وحدة المرجعية. ولذلك كان علىٰ

أبـي بكـر أن يتحمـل ثقـل القـرار العـام. وهـذا مـن أعمـق معـاني الإمامـة: أن الحـاكم الراشـد لا يختـار مـا يريحـه، بـل مـا يحفـظ الأمـة؛ ولا يقـيس القـرار بـأثره عليـه، بـل بـأثره في الجماعة والتاريخ. ومن هنا كانت الخلافة أمانةً ثقيلةً لا موقعًا للرفعة.

ومـن خـلال هـذه القـراءة يتضـح أن فقـه بقـاء الأمـة لـيس فقـه أزمـةٍ مؤقتـة فقـط، بـل هـو أصـلٌ في كـل فقـهٍ عـام. فكـل أمـةٍ تحتـاج إلـىٰ حفـظ مرجعيتهـا، ووحـدة مجالهـا العـام، وعدالـة مالهـا، ومؤسسـاتها، وقـدرتها علـىٰ مواجهـة التفكـك. وإذا أهمـل الفقـه هـذه المسـتويات، فقـد يـنجح في ضـبط كثيـرٍ مـن أفعـال الأفـراد، لكنـه يعجـز عـن حمايـة الأمـة مـن الانهيـار البنيـوي. وهـذا مـا يجعـل تجربـة أبـي بكـر حاضـرةً في أي نظريـةٍ عامـة للبنيـة الفقهيـة؛ لأنهـا تكشـف أن الفقه الكلي يُمتحن في لحظات الخطر، لا في أوقات السعة فقط.

وفي ضـوء المصـفوفة الأصـولية، يمكـن قـراءة عصـر أبـي بكـر بوصـفه تطبيقًـا حيًـا لعناصـرها: علويـة الـنص ظهـرت في الرجـوع إلـىٰ القـرآن والسـنة وحفـظ المصـحف؛ حاكميـة المقصـد ظهـرت في حفـظ الأمـة والمرجعيـة والمـال؛ مركزيـة الواقـع ظهـرت في فهـم طبيعـة الـردة ومنـع الزكـاة؛ فاعليـة الدولـة ظهـرت في الحسـم والتنظـيم والجبايـة والجنـد؛ جدليـة الحكـم التكليفـي والوضـعي والمقاصـدي ظهـرت في الزكـاة والإمامـة والجمـع؛ الكفـاف والكفايـة ظهـرا في حمايـة مـورد الضـعفاء؛ المـآلات حضـرت في تقـدير خطـر التفكـك؛ العلاقـات الوظيفيـة ظهـرت في ربـط العبـادة بالمـال والدولـة؛ والاجتهـاد المؤسسـي ظهـر في جمـع القـرآن والشـورىٰ والقـرار العـام. وهـذا كلـه يؤكـد أن المصـفوفة ليسـت بنـاءً نظريًـا مفروضًـا علـىٰ التـاريخ، بـل اسـتقراءٌ لمـا كـان يعمـل في لحظاته المؤسسة.

ومـن هنـا تـبرز القيمـة الكـبرىٰ لهـذا العصـر في تـاريخ الفقـه الإسـلامي: أنـه منـع أن تتحـول الشـريعة بعـد وفـاة النبـي إلـىٰ ذاكـرةٍ روحيـةٍ بـلا دولـة، أو إلـىٰ عبـاداتٍ فرديـةٍ بـلا مـالٍ عـام، أو إلـىٰ نـصٍ محفـوظٍ في الصـدور بـلا حمايـةٍ مؤسسـية، أو إلـىٰ جماعـةٍ بـلا

مركز. لقد حفظ أبو بكر الجسر بين النبوة والتاريخ، وبين الوحي والمدونة، وبين الأمة والدولة. وهذا الحفظ ليس عملاً محافظًا بمعنىٰ السكون، بل هو حفظٌ خلاقٌ؛ لأنه أوجد وسائل جديدة، واتخذ قراراتٍ حاسمة، وربط الماضي بالمستقبل، وحمىٰ الأصل من أن يموت في لحظة انتقاله.

ولذلك فإن فقه أبي بكر لا يمكن اختزاله في عنوان الشدة أو الحزم، كما لا يجوز اختزاله في عنوان المحافظة وحدها. إنه فقه تركيبٍ بين المحافظة الخلاقة والحزم المقاصدي والشورىٰ العملية والمؤسسة الناشئة. حافظ علىٰ النص بجمعه، لا بتركه كما كان خوفًا من الجديد. وحافظ علىٰ السنة بإنفاذ جيش أسامة، لا بتأجيل الأمر النبوي تحت ضغط الخوف. وحافظ علىٰ الزكاة بقتال مانعيها، لا بقبول فصل العبادة عن المال العام. وحافظ علىٰ الأمة بالإمامة، لا بترك الفراغ حتىٰ يأكلها التنازع. وهذه المحافظة الخلاقة هي من أعظم دروسه: أن حفظ الأصل قد يحتاج إلىٰ فعلٍ جديد، وأن الجمود قد يكون أحيانًا خيانةً للمقصد الذي يظن صاحبه أنه يحميه.

ومن هذه الزاوية يتصل عصر أبي بكر بما سيأتي بعده اتصالًا مباشرًا. فحروب الردة ستفتح سؤال وحدة الدولة علىٰ نحوٍ أعمق، وعصر عمر سيحول الدولة من بقاءٍ مهدد إلىٰ بناءٍ واسعٍ في المال والإدارة والعمران، وقضية الأرض والخراج ستنقل الفقه من حفظ المركز إلىٰ تنظيم الثروة والمستقبل. لكن الأساس وضع هنا: لا دولة بلا وحدة، ولا وحدة بلا مرجعية، ولا مرجعية بلا حفظ، ولا مال بلا مقصد، ولا عبادة بلا أثرٍ عام، ولا سياسة بلا أمانة. هذه هي القاعدة التي سيقوم عليها ما بعد أبي بكر، وهي القاعدة التي تجعل عصره، علىٰ قصره، أحد أعظم عصور التأسيس البنيوي في الفقه الإسلامي.

لقد واجه أبو بكر سؤالًا وجوديًا: كيف تبقىٰ الأمة بعد النبي؟ وكان جوابه العملي أن الأمة تبقىٰ بالنص المحفوظ، وبالدولة المؤتمنة، وبالمال الموصول بالمقصد، وبالقوة المنضبطة لحماية الجماعة، وبالشورىٰ التي تنير القرار، وبالحزم الذي يمنع التفكك، وبالأمانة التي تمنع الدولة من التحول إلىٰ ملك. ومن هنا كان فقهه فقه بقاءٍ لا بمعنىٰ الخوف من الموت فقط، بل بمعنىٰ حفظ شروط الحياة التاريخية للأمة. والأمة التي لا تحفظ شروط بقائها لا تستطيع أن تنتج فقهًا للعمران، ولا أن تحمل رسالةً للناس، ولا أن تجعل الأحكام نظامًا في الحياة. فالبقاء هنا هو المقدمة الضرورية لكل بناءٍ لاحق، وهو أول امتحانٍ نجحت فيه البنية الفقهية بعد اكتمال النبوة.

الفصل الخامس
حروب الردة وسؤال وحدة الدولة

لم تكن حروب الردة حادثةً عسكريةً عابرةً في صدر الإسلام، ولا مجرد مواجهةٍ بين الدولة الناشئة وجماعاتٍ غادرت الإسلام أو تمردت على بعض أحكامه، بل كانت امتحانًا عميقًا لمعنى الأمة، ولحدود الدولة، ولطبيعة العلاقة بين الإيمان والولاء العام، وبين العبادة والمال، وبين النص والسلطة، وبين الجماعة والمركز. لقد جاءت الردة في اللحظة الأكثر هشاشةً في تاريخ التجربة الإسلامية الأولى: لحظة انتقال الأمة من حضور النبوة المباشر إلى مسؤولية التاريخ، ومن الوحي وهو ينزل ويصحح ويقود إلى النص المحفوظ والقيادة الراشدة والاجتهاد الجماعي. ولذلك فإن قراءتها قراءةً جزئيةً، بوصفها مجرد خروجٍ عقديٍّ من الدين، لا تكشف حقيقتها البنيوية؛ لأنها كانت ظاهرةً مركبةً امتزج فيها العقدي بالسياسي، والمالي بالقبلي، والرمزي بالمؤسسي، والخاص بالعام، حتى غدت سؤالًا حاسمًا: هل الإسلام أمةٌ ودولةٌ ونظامٌ عام، أم يمكن أن يتفكك إلى شعائر متفرقة وولاءات قبلية ومراكز محلية تختار من الدين ما يلائمها؟

إن جوهر حروب الردة لا يفهم إلا من خلال سؤال وحدة الدولة. فالدولة التي أقامتها النبوة في المدينة لم تكن جهاز حكمٍ مفصولًا عن الأمة، بل كانت الصيغة المؤسسية لوحدة الرسالة في التاريخ. ومن هنا فإن التمرد عليها لم يكن مجرد نزاعٍ على السلطة، بل كان تهديدًا للبنية التي تربط النص بالجماعة، والعبادة بالمال، والولاء بالتكليف، والمركز بالأطراف. كانت القبائل التي اضطربت بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، تختلف في درجة موقفها: فمنها من ارتد عن أصل الإسلام، ومنها من تبع متنبئين كذبة، ومنها من أقر بالصلاة وامتنع عن الزكاة، ومنها من عاد

إلىٰ منطق العصبية والتحلل من التزام المدينة. غير أن الجامع بينها في لحظة الخطر أنها كانت تهدد وحدة المجال العام الذي وُلدت فيه الأمة. ولهذا كان القرار الراشد في مواجهتها قرارًا لحفظ الدولة من التفكك، لا مجرد إجراءٍ عقابيٍّ علىٰ مخالفةٍ مفردة.

ولكي ندرك عمق هذا الموقف لا بد أن نعود إلىٰ طبيعة الإسلام في طور التأسيس. فقد لم يأتِ الإسلام ليضيف عقيدةً فرديةً إلىٰ القبيلة، ولا ليمنح الإنسان خلاصًا روحيًا منفصلًا عن علاقاته العامة، بل جاء ليعيد بناء المجتمع كله علىٰ أساس التوحيد والعدل والولاء لله والرسالة والأمة. وبذلك لم تكن المدينة مجرد عاصمةٍ سياسية، بل مركزًا لبنيةٍ جديدةٍ تجاوزت الانتماء القبلي دون أن تلغي واقع القبائل، وأقامت عقدًا عامًا جعل الفرد والقبيلة داخل أفق الأمة، لا فوقها ولا خارجها. ومن هنا كانت الردة، في أبعادها السياسية والمالية، محاولةً للعودة إلىٰ ما قبل الدولة الجامعة؛ أي إلىٰ زمنٍ تكون فيه القبيلة هي مركز القرار، والمال شأنًا داخليًا، والولاء قابلًا للتفاوض، والدين رابطةً شعائريةً لا تملك قوة التنظيم العام.

وكان منع الزكاة أوضح صور هذا التحدي، لأنه كشف أن الصراع لم يكن حول أصل العبادة وحده، بل حول موقع المال داخل الدولة. فالزكاة في النظام الإسلامي ليست إحسانًا فرديًا يترك لصاحب المال، وليست صدقةً اختياريةً يخرجها متىٰ شاء وكيف شاء، بل هي ركنٌ تعبديٌّ ذو وظيفةٍ اجتماعيةٍ ومؤسسية. إنها تربط الغني بالفقير، والفرد بالجماعة، والمال بالمقصد، والدولة بحماية الكفاية. ولذلك فإن الامتناع عن أدائها إلىٰ الدولة لم يكن مجرد بخلٍ أو عصيانٍ مالي، بل كان كسرًا للعلاقة التي تجعل المال جزءًا من العقد العام. ولو قُبل هذا الفصل بين الصلاة والزكاة، لكانت النتيجة أن الإسلام يبقىٰ في المسجد وينسحب

من المال، ويبقىٰ في اللسان وينحسر عن المجال العام، ويبقىٰ في ضمير الفرد ويغيب عن بنية الدولة.

هنا تظهر عبقرية موقف أبي بكر، رضي الله عنه، في أنه رأىٰ ما وراء ظاهر الامتناع. لم ينظر إلىٰ مانعي الزكاة بوصفهم جماعاتٍ قصّرت في أداء مالٍ فحسب، بل بوصفهم بدايةً لتفكيك الأمة من داخلها. فحين تقول قبيلة: نصلي ولا نزكي للدولة، فإنها تقول في العمق: نعترف بالدين في حدوده التي لا تمس استقلالنا المالي والسياسي. وهذا يعني أن الزكاة لم تكن المسألة النهائية، بل كانت بوابةً لمسارٍ أخطر: كل قبيلة ستعيد تعريف التزامها بحسب مصلحتها، وكل طرف سيأخذ من الدين ما يلائمه، وستفقد الدولة قدرتها علىٰ جمع الموارد وتوجيهها، وسيفقد الضعفاء حقهم المنظم، وستتحول الأمة إلىٰ وحداتٍ محليةٍ متجاورةٍ تحتفظ باسم الإسلام وتفقد نظامه العام.

ومن هنا فإن سؤال الردة كان سؤالًا في معنىٰ وحدة التكليف. هل يملك الفرد أو الجماعة أن يفصل بين ما جمعه الشرع؟ هل يمكن أن تبقىٰ الصلاة واجبةً وتصبح الزكاة شأنًا اختياريًا؟ هل يمكن أن يعترف الإنسان بالرسالة ثم يرفض آثارها المؤسسية؟ لقد كان موقف أبي بكر قائمًا علىٰ أن أركان الدين ليست شذراتٍ متجاورة، بل بنيةٌ متكاملة؛ وأن التفريق بين الصلاة والزكاة في ذلك السياق لم يكن اجتهادًا في التفصيل، بل نقضًا للترابط بين العبادة والعدل الاجتماعي. فالصلاة تحفظ صلة الإنسان بالله وتبني الجماعة العابدة، والزكاة تحفظ صلة المال بالجماعة وتبني التكافل العام. وإذا بقيت الأولىٰ وسقطت الثانية، انقسم الدين بين روحٍ بلا بنية، وعبادةٍ بلا أثرٍ اجتماعي.

وقد كان الخلاف الأولي بين أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، دالًا علىٰ عمق المسألة لا علىٰ بساطتها. فقد نظر عمر أول الأمر إلىٰ ظاهر الشهادة والصلاة، ورأىٰ

أن القتال يحتاج إلىٰ احتياطٍ شديد، بينما نظر أبو بكر إلىٰ أثر الامتناع في كيان الأمة. وهذا الحوار لم يكن صراعًا بين رحمةٍ وشدة، بل اختلافًا في تقدير المناط. هل المناط هو مجرد وجود أصل الإسلام في القول والصلاة، أم المناط هو نقض الالتزام العام الذي قامت عليه الدولة؟ وحين انكشف لعمر أن المسألة ليست مالًا مجردًا، بل وحدة الدين والدولة، أدرك أن حزم أبي بكر كان وفاءً للأصل لا خروجًا عليه. وهذه اللحظة تؤسس لقاعدةٍ بالغة الأهمية: أن المناط في قضايا الدولة لا يكون دائمًا بسيطًا ظاهرًا، بل قد يكون مركبًا من القول والفعل والسياق والمآل.

إن الردة، بهذا المعنىٰ، كانت اختبارًا للمناط المركب. ففي الفقه الفردي قد تكون الواقعة محددةً في فعلٍ واحدٍ ونيةٍ واحدةٍ وأثرٍ محدود، أما في فقه الدولة فالفعل الواحد قد يحمل آثارًا متعددةً: عقديةً وسياسيةً وماليةً واجتماعيةً ورمزية. ومنع الزكاة في لحظة استقرارٍ تام ليس كمنعها في لحظة وفاة النبي واضطراب الأطراف. وظهور مدّعٍ للنبوة في هامشٍ محدودٍ ليس كظهوره في سياقٍ قبلي يسعىٰ إلىٰ إعادة توزيع الولاء. وامتناع قبيلةٍ عن طاعة المدينة بعد النبوة ليس كخلافٍ فقهي داخل جماعةٍ مستقرة. ولذلك كان فقه الردة فقهًا في قراءة الظرف التاريخي، لا فقهًا في اللفظ المجرد وحده.

وتتضح خطورة المتنبئين الكذبة في هذا السياق؛ لأن دعوىٰ النبوة ليست مجرد انحرافٍ عقديٍّ خاص، بل إعلانٌ عن تعدد المرجعية. والمرجعية في الأمة الإسلامية ليست مسألةً نظريةً فحسب، بل هي مركز الوحدة. فالقرآن محفوظ، والنبوة ختمت، والرسالة اكتملت؛ فإذا ظهر من يدعي النبوة بعد ذلك، فهو لا ينازع في اعتقادٍ جزئي، بل يفتح بابًا لتعدد مصادر التكليف والولاء، ويمنح القبيلة أو الجماعة مرجعيةً بديلةً عن المدينة. ومن هنا كان خطر المتنبئين أشد من مجرد كذبٍ ديني؛ لأنهم كانوا يستطيعون تحويل العصبية إلىٰ دينٍ منافس، والقبيلة إلىٰ أمةٍ صغيرة، والطاعة

المحلية إلىٰ بديلٍ عن وحدة الدولة. وكانت مواجهتهم حفظًا لختم النبوة وحفظًا لوحدة الأمة في وقتٍ واحد.

ولم يكن البعد القبلي في الردة تفصيلًا ثانويًا. فالقبيلة كانت قبل الإسلام بنيةً شاملةً للولاء والحماية والاقتصاد والهوية. وقد جاء الإسلام ليعيد تركيبها داخل الأمة، لا ليتركها مركزًا أعلىٰ من الرسالة. وبعد وفاة النبي، عادت بعض القبائل إلىٰ اختبار حدود هذا التحول: هل ما زالت المدينة مركزًا ملزمًا؟ هل تستمر الطاعة بعد غياب النبي؟ هل تبقىٰ الزكاة واجبةً للدولة؟ هل ينتهي الولاء بانتهاء الحضور الشخصي للرسول؟ هذه الأسئلة كلها كانت كامنةً في حركة الردة. ولذلك كان تثبيت الدولة تثبيتًا للتحول من القبيلة إلىٰ الأمة، ومن الولاء الشخصي إلىٰ الولاء للرسالة، ومن الانتماء المحلي إلىٰ المجال العام الإسلامي.

وتكشف هذه اللحظة أن الدولة الإسلامية الناشئة كانت تواجه خطرين متقابلين: خطر التفكك باسم القبيلة، وخطر الاستبداد باسم الدولة. أما في عصر أبي بكر، فقد كان الخطر الأول هو الأظهر والأعجل؛ ولذلك كان الحسم موجهًا إلىٰ منع الانهيار. غير أن هذا الحسم لم يلغِ شرط العدل، ولم يجعل الدولة غايةً بذاتها، لأن أبي بكر نفسه كان قد قيد طاعته بالحق، وجعل القوة خادمةً للعدل. ومن هنا فإن وحدة الدولة في فقه الردة ليست وحدةً سلطانيةً عمياء، بل وحدةٌ مقصديّةٌ لحفظ الأمة والدين والمال العام. إنها ليست حقًا مطلقًا للمركز، بل ضرورةٌ لحفظ العقد الذي يمنع المجتمع من العودة إلىٰ التشرذم.

وهنا يظهر الفرق بين الدولة بوصفها سلطة، والدولة بوصفها بنية حفظ. السلطة قد تقاتل لتوسع نفوذها أو لحماية امتيازها، أما بنية الحفظ فتقاتل حين يكون القتال ضرورةً لصيانة الجماعة من التفكك. وفي حروب الردة كان القتال متعلقًا بالمعنىٰ الثاني؛ فالمسألة لم تكن أن المدينة أرادت إخضاع القبائل لمركزٍ

سياسي مجرد، بل أن الإسلام نفسه كان مهددًا بأن يتحول إلىٰ ولاءاتٍ متفرقة. ولذلك فإن قوة الدولة هنا لم تكن نقيض الحرية، بل حمايةً لشروط قيام الأمة. فالحرية التي تعني نقض العقد العام ليست حريةً شرعية، والاستقلال الذي يعني حرمان الضعفاء من حق الزكاة ليس استقلالًا عادلًا، والقبيلة التي تستعيد سيادتها فوق الدين تعيد إنتاج الجاهلية بأسماءٍ جديدة.

ومن خلال هذا كله يتضح أن حروب الردة كانت لحظة تأسيسٍ لفقه وحدة الدولة. فقد قررت عمليًا أن الدولة ليست أمرًا زائدًا يمكن الاستغناء عنه بعد النبوة، وأن الشأن العام لا يترك لتقدير القبائل، وأن المال العام لا ينفصل عن السلطة المؤتمنة، وأن المرجعية لا تتعدد بعد ختم النبوة، وأن الطاعة العامة ليست مسألةً شخصيةً تنتهي بوفاة القائد المؤسس. وهذه المبادئ لم تصغ في كتب السياسة بعد، لكنها عملت في القرار. ومثلما ولد فقه جمع القرآن من خطر ضياع المرجعية المكتوبة، ولد فقه وحدة الدولة من خطر ضياع المرجعية المؤسسية.

ولعل من أهم ما تكشفه الردة أن الفقه السياسي الإسلامي في لحظته الأولىٰ لم يبدأ من سؤال شكل الحكم، بل من سؤال بقاء الجماعة. لم يكن النقاش الأول حول تفاصيل الإدارة، ولا حول صيغ المؤسسات، بل حول ما إذا كانت الأمة ستظل أمة. وهذا يبين أن فقه الدولة في أصله مرتبطٌ بالمقاصد الكبرىٰ قبل الأشكال: حفظ الدين، وحفظ الجماعة، وحفظ المال، وحفظ الأمن، وحفظ الضعفاء، وحفظ المرجعية. فإذا عزلت الدولة عن هذه المقاصد تحولت إلىٰ قوة، وإذا عزلت المقاصد عن الدولة بقيت بلا حماية. ومن هنا فإن وحدة الدولة ليست تقديسًا للمركز، بل حفظٌ لشروط المقصد العام.

وكانت الردة أيضًا امتحانًا لموقع المال في الفقه الإسلامي. فالمال لم يظهر هنا في صورة تجارةٍ أو عقدٍ أو ملكيةٍ خاصة، بل في صورة موردٍ عامٍ لحفظ الأمة. وهذا

يفتح أفقًا واسعًا في فهم الفقه المالي؛ إذ ليس المال موضوعًا فرديًا فقط، بل هو عنصرٌ في بناء الدولة. فإذا انهارت الزكاة انهارت قدرة الدولة على الرعاية، وإذا انفصل المال عن المركز العام عادت الموارد إلى العصبية، وإذا تحولت الزكاة إلى اختيارٍ قبلي فقد الفقير حقه بوصفه عضوًا في الأمة. ولهذا كان قتال مانعي الزكاة دفاعًا عن حق الضعفاء بقدر ما كان دفاعًا عن هيبة الدولة. فالدولة التي لا تستطيع حماية حق الفقير في مال الغني تفقد أحد معانيها الشرعية.

ومن هنا يتصل فقه الردة بفقه الكفاية. فالكفاية ليست شعارًا اجتماعيًا لاحقًا، بل تظهر في لحظة الردة من خلال السؤال: من يضمن حاجات الضعفاء إذا تفككت الزكاة؟ من يحمي المجتمع من عودة المال إلى احتكار القبيلة؟ من يجعل المال مسؤوليةً عامةً لا إحسانًا موسميًا؟ إن الزكاة مؤسسة كفايةٍ قبل أن تكون موردًا ماليًا فقط. وحين أصر أبو بكر على أدائها، كان يحفظ شبكة التكافل التي تجعل الأمة أكثر من تجمع شعائري. ولهذا فإن فقه وحدة الدولة لا ينفصل عن فقه العدالة الاجتماعية؛ فالدولة التي تحفظ الوحدة ولا تحفظ الكفاية تتحول إلى قهر، والكفاية التي لا تحميها الدولة تبقى هشةً وعرضةً للتفكك.

وتبرز المآلات مرةً أخرى بوصفها العنصر الحاكم في فهم هذه المرحلة. فلو قبلت مطالب مانعي الزكاة، لكان ذلك سابقةً تؤسس لمنطق الانتقاء؛ ولو تركت القبائل تتحلل من المركز، لصار كل حكمٍ عامٍ قابلًا للمساومة؛ ولو لم تواجه دعوى النبوة، لتعددت مراكز الوحي المزعوم؛ ولو ضعفت الدولة في البداية، لصارت كل أطراف الجزيرة أمام إغراء الانفصال. لذلك كانت حروب الردة، في مآلها، منعًا لحروبٍ أطول وانقساماتٍ أعمق. وهذه إحدى مفارقات فقه الدولة: أن الحسم المبكر، إذا كان منضبطًا بالمقصد، قد يمنع فوضى مستقبليةً أعظم، وأن التساهل في لحظة التأسيس قد يزرع بذور صراعٍ لا ينتهي.

لكن اعتبار المآل لا يعني تبرير كل حزمٍ باسم المستقبل، ولا إطلاق يد الدولة بدعوىٰ الخوف من التفكك. فالمآل الشرعي لا يعمل بلا نصٍ ومقصدٍ وعدلٍ ومناطٍ صحيح. وقد كان مآل الردة واضحًا لأنه متصلٌ بأصل الدين ووحدة الدولة والزكاة والمرجعية، لا بمجرد مخالفةٍ سياسيةٍ محتملة. وهذا يضع ضابطًا مهمًا: لا يجوز تحويل فقه الردة إلىٰ ذريعةٍ لقمع كل اختلاف، ولا جعل وحدة الدولة حجةً لإلغاء الشورىٰ والنصيحة والعدل. فالذي قاتله أبو بكر كان نقضًا للعقد العام في لحظة تهديدٍ وجودي، لا مجرد رأيٍ معارضٍ أو اجتهادٍ مختلف. ومن هنا ينبغي أن يبقىٰ فقه الردة محكومًا بسياقه البنيوي، حتىٰ لا يتحول من أداة حفظٍ للأمة إلىٰ أداة استبدادٍ باسمها.

وبهذا يظهر أن فقه وحدة الدولة يحتاج دائمًا إلىٰ تمييزٍ دقيق بين المعارضة والتمرد، وبين الاختلاف والاجتزاء، وبين النصيحة ونقض العقد، وبين الاجتهاد والخروج علىٰ أصل المرجعية. فالأمة الحية لا تلغي الاختلاف، لكنها لا تسمح بتفكيك بنيتها. والدولة الراشدة لا تخاف النصيحة، لكنها تواجه التمرد الذي يهدم النظام العام. والفقه الكلي لا يخلط بين المخالف في الرأي ومن يريد إسقاط الزكاة أو تعدد النبوة أو العودة إلىٰ العصبية فوق الأمة. هذه التمييزات ضرورية؛ لأن فقدانها يؤدي إما إلىٰ فوضىٰ باسم الحرية، أو إلىٰ قمع باسم الوحدة. وقد كان فقه أبي بكر في الردة أقرب إلىٰ حفظ التوازن بين ضرورة الوحدة ومعيار الحق.

ومن زاويةٍ أعمق، كشفت حروب الردة أن الأمة لا تُبنىٰ بمجرد الإيمان الفردي، بل بعقدٍ عامٍ يجعل الإيمان قوةً تاريخيةً منظمة. فالذي صلىٰ ورفض الزكاة للدولة لم يفهم أن الإسلام ليس علاقةً فرديةً بالله وحده، بل دخولٌ في أمةٍ لها التزاماتها العامة. والذي اتبع متنبئًا قبليًا لم يفهم أن النبوة ليست زعامةً محليةً تمنح القبيلة مكانة، بل اصطفاءٌ إلهيٌّ ختم بمحمد، صلىٰ الله عليه وسلم. والذي أراد

الانفصال عن المدينة لم يفهم أن الدولة النبوية لم تكن ملكًا شخصيًا للنبي ينتهي بوفاته، بل بناءً للأمة يستمر بعده. لذلك كانت الردة، في جوهرها، أزمة فهمٍ لمعنىٰ الدين بوصفه بنيةً عامة، لا مجرد أزمة إيمانٍ فردي.

ويكشف هذا البعد أن الفقه في هذه اللحظة كان مضطرًا إلىٰ حماية معنىٰ الإسلام من الاختزال. فلو قبل اختزال الإسلام في الشهادة والصلاة مع إسقاط الزكاة العامة، لاختل المعنىٰ. ولو قبل اختزاله في ولاءٍ قبلي باسم نبي محلي، لاختل المعنىٰ. ولو قبل اختزاله في علاقةٍ روحيةٍ بلا دولة، لاختل المعنىٰ. ولذلك كان القتال دفاعًا عن المعنىٰ الكلي للدين، لا عن تفصيلٍ إداري. إن الفقه هنا يعمل بوصفه حارسًا لبنية المعنىٰ؛ يمنع أن يتمزق الدين إلىٰ أجزاءٍ ينتقيها الناس بحسب مصالحهم.

ومن هنا فإن حروب الردة تضع أمامنا قاعدةً في دراسة الفقه الإسلامي: أن بعض الوقائع لا تفهم من بابها الظاهر فقط. فالردة ليست باب العقائد وحده، والزكاة ليست باب العبادات أو الأموال وحده، والقتال ليس باب الجهاد وحده، والطاعة ليست باب السياسة وحده. الواقعة الواحدة قد تجمع هذه الأبواب كلها؛ ولذلك يحتاج فهمها إلىٰ مصفوفةٍ لا إلىٰ بابٍ واحد. وهذا ما يجعل قراءة الردة بالمنهج البنيوي ضرورةً؛ لأنها تكشف كيف تتداخل الأحكام حين تتصل ببقاء الدولة والأمة. فالتبويب الفقهي اللاحق نافعٌ في التعليم، لكنه قد يحجب وحدة الواقعة إذا جرىٰ التعامل معه بوصفه تقسيمًا للواقع نفسه.

إن فقه الردة يكشف كذلك أن الدولة في الإسلام ليست محايدةً تجاه تفكك المعنىٰ العام. فالدولة لا تملك أن تقول: من شاء أدىٰ الزكاة ومن شاء منعها، إذا كان ذلك يهدم حق الفقراء ووحدة الأمة. ولا تملك أن تقول: من شاء اتبع مرجعيةً جديدةً بعد ختم النبوة، إذا كان ذلك يمزق الدين. ولا تملك أن تقف موقف

المتفرج من عودة العصبيات التي تهدد المجال العام. فالحياد هنا ليس عدلًا، بل تخليًا عن وظيفة الدولة. والعدل لا يعني ترك كل جماعةٍ تفعل ما تشاء، بل يعني حفظ العقد العام الذي يمنع القوي من أكل الضعيف، والقبيلة من ابتلاع الفرد، والمال من الانفصال عن الحق.

ومع ذلك فإن قوة الدولة ينبغي أن تبقىٰ محكومةً بحدود وظيفتها. فالدولة التي تواجه الردة بوصفها نقضًا للعقد العام لا تملك أن تتوسع في اتهام الناس أو أن تجعل الخوف ذريعةً لتجاوز العدل. وهذا درسٌ ملازمٌ للواقعة: كلما عظمت حاجة الدولة إلىٰ الحزم عظمت حاجتها إلىٰ الضبط؛ لأن القوة حين تنفلت في لحظة الخطر قد تنقلب من حمايةٍ إلىٰ ظلم. ومن هنا فإن حروب الردة لا تقدم إذنًا مفتوحًا للقوة، بل تقدم نموذجًا في استعمالها عند الضرورة البنيوية، مع بقاء المعيار الشرعي حاضرًا. وهذه الدقة هي التي ينبغي أن تحفظ في أي قراءةٍ لاحقة لهذه المرحلة.

وكانت النتيجة الكبرىٰ لهذه الحروب أن الدولة خرجت من امتحان البقاء وقد ثبت أن الأمة ليست تجمعًا هشًا ينحل بغياب النبي، بل كيانٌ قادرٌ علىٰ الاستمرار بالنص والقيادة والشورىٰ والمال والقوة المنضبطة. لقد انتقلت الأمة من صدمة الوفاة إلىٰ وعي الاستمرار، ومن احتمال التفكك إلىٰ استعادة الوحدة، ومن تهديد الأطراف إلىٰ مركزٍ قادرٍ علىٰ الحسم. وهذا التحول لم يكن انتصارًا عسكريًا فقط، بل انتصارًا فقهيًا لبنية الدولة؛ لأنه أثبت أن الرسالة يمكن أن تتحول إلىٰ نظامٍ تاريخيٍّ باقٍ بعد النبوة، وأن الأمة قادرةٌ علىٰ حمل مسؤوليتها دون وحيٍ جديد، وأن الفقه الراشد يستطيع أن يقرأ الخطر ويتخذ القرار.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن حروب الردة أسست لمبدأ أن وحدة الدولة ليست قيمةً سياسيةً مجردة، بل ضرورةٌ شرعيةٌ حين تكون الدولة حاملةً للمرجعية والمال العام وحماية الضعفاء. لكن هذه الوحدة ليست مطلقةً بذاتها، بل مقيدةٌ

بوظيفتها. فإذا قامت الدولة بوظيفة الحفظ والعدل، كانت وحدتها حفظًا للأمة. وإذا تحولت إلىٰ استئثارٍ وقهر، احتاجت إلىٰ تقويمٍ يعيدها إلىٰ مقصدها. وبذلك لا يصبح فقه وحدة الدولة فقه تبريرٍ للسلطة، بل فقه حمايةٍ للبنية العامة من التفكك ومن الاستبداد معًا. وهذه المعادلة هي التي سيظل الفكر الفقهي والسياسي الإسلامي محتاجًا إلىٰ ضبطها في كل عصر.

إن حروب الردة تكشف أن أخطر ما يهدد الأمة في لحظات الانتقال هو تفكك العلاقة بين الدين ومؤسساته العامة. فحين يصبح الإيمان بلا مالٍ عام، والقبيلة بلا التزامٍ بالمركز، والسلطة بلا قدرةٍ علىٰ الحماية، والمرجعية قابلةً للتعدد، فإن الأمة تتحول إلىٰ اسمٍ بلا بنية. ومن هنا كان قرار أبي بكر إعادة تركيب هذه العلاقة بقوةٍ وحسم. لقد لم يكن يواجه جماعاتٍ متفرقةً فقط، بل كان يواجه احتمال انهيار المعنىٰ الذي أسسته النبوة: معنىٰ أن يكون المسلمون أمةً واحدةً، لهم كتابٌ واحد، ونبيٌّ خاتم، وزكاةٌ جامعة، ودولةٌ حافظة، وولاءٌ يتجاوز العصبية. وهذا هو جوهر فقه الردة: حفظ المعنىٰ العام للدين من أن يتفكك في لحظة الخطر.

وبذلك فإن دراسة حروب الردة لا ينبغي أن تبقىٰ أسيرة الجدل التاريخي أو الكلامي وحده، بل يجب أن تدخل في صلب فهم البنية الفقهية الإسلامية. فهي تكشف موقع الدولة في حفظ الدين، وموقع المال في حفظ الأمة، وموقع المآل في تقدير الحكم، وموقع القوة في حماية النظام العام، وموقع الشورىٰ في فهم المناط، وموقع الكفاية في الزكاة، وموقع المرجعية في ختم النبوة. هذه العناصر كلها تلتقي في واقعةٍ واحدة، وتجعل منها مختبرًا مبكرًا للفقه الكلي. ومن هنا فإن حروب الردة ليست صفحةً من تاريخ الصراع فحسب، بل صفحةٌ من تاريخ تشكل العقل الفقهي العام، حين وجد نفسه أمام سؤال: كيف تحمىٰ الأمة من التفكك دون أن تتحول الدولة إلىٰ غايةٍ عمياء؟

أثمرت حروب الردة، في مستواها البنيوي العميق، ترسيخ معنىٰ الدولة الواحدة بوصفها الإطار الضروري لحفظ الدين العام، لا بوصفها مجرد جهازٍ سياسي يطلب الطاعة لذاته. لقد خرجت الأمة من تلك المحنة وقد تبيّن أن الإسلام، بعد اكتمال النبوة، لا يمكن أن يبقىٰ محفوظًا في ضمائر الأفراد وحدها، ولا في ولاءات القبائل المتفرقة، ولا في شعائر مفصولة عن المال والسلطة والمرجعية، بل يحتاج إلىٰ بنيةٍ جامعةٍ تحفظ وحدة النص، ووحدة التكليف، ووحدة المال العام، ووحدة المجال السياسي. وكانت تلك النتيجة من أعظم ما أنتجته التجربة الراشدة في طورها الأول؛ إذ جعلت الدولة شرطًا من شروط فاعلية الأمة، لا بديلًا عنها، وجعلت وحدة الدولة وسيلةً لحفظ الرسالة، لا غايةً سلطانيةً مستقلة.

ولذلك فإن الانتصار في حروب الردة لم يكن انتصارًا عسكريًا فقط، بل كان انتصارًا للمعنىٰ الكلي للدين. لقد ثبت أن الشهادة ليست مجرد عبارةٍ لسانيةٍ تنفصل عن مقتضياتها العامة، وأن الصلاة لا تستعمل ستارًا لإسقاط الزكاة، وأن القبيلة لا تعلو علىٰ الأمة، وأن المال لا ينفصل عن حق الجماعة، وأن ختم النبوة ليس عقيدةً كلامية مجردة، بل أساسٌ لوحدة المرجعية السياسية والدينية. وفي هذا كله ظهر الفقه الراشد بوصفه قدرةً علىٰ حماية العلاقات التي تجعل الدين نظامًا في الحياة؛ فالدين إذا تفككت علاقاته الكبرىٰ بقيت ألفاظه، وضعفت فاعليته في التاريخ.

ومن أعمق نتائج الردة أنها كشفت أن الزكاة ليست موردًا ماليًا فحسب، بل مؤسسةٌ من مؤسسات وحدة الدولة. فالزكاة تربط الأطراف بالمركز، والمال بالمقصد، والغني بالفقير، والفرد بالأمة، والدولة بوظيفة الرعاية. وحين امتنع بعضهم عن أدائها للدولة، كان الامتناع إعلانًا عن إرادة فصل المال عن النظام العام. ولذلك كان إعادة تثبيت الزكاة إعادة تثبيتٍ لحق الدولة في إدارة موردٍ شرعي عام، لا لمصلحة السلطة، بل لمصلحة الأمة والضعفاء. فالزكاة إذا أصبحت شأنًا قبليًا أو

فرديًا خالصًا فقدت وظيفتها في الكفاية، وفقدت الدولة إحدىٰ أدواتها في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وهذا المعنىٰ يجعل الزكاة بابًا مبكرًا لفهم المال العام في الإسلام. فالمال العام لا يبدأ حين تتسع الدولة وتكثر مواردها فقط، بل يبدأ حين يوجد مالٌ تتصل به مصلحة الأمة ولا يملك الفرد أن يعطله بإرادته الخاصة. ومن هنا كان منع الزكاة اعتداءً علىٰ حقٍ عام، لا مجرد امتناعٍ عن إحسان. فالفقير لا ينتظر عاطفة الغني، والدولة لا تقف متفرجةً أمام تعطيل حقه، والأمة لا تستقيم إذا صار المال العام قابلًا للتفاوض القبلي. وبهذا تفتح حروب الردة بابًا واسعًا لفهم أن فقه المال لا يكتمل في دائرة الملكية الخاصة، بل يحتاج إلىٰ فقه الموارد العامة والكفاية والعدالة والتوزيع.

ومن نتائج الردة كذلك ترسيخ وحدة المرجعية من خلال مواجهة المتنبئين. فقد كان ظهور مدّعي النبوة تهديدًا للمعنىٰ الذي قام عليه الإسلام كله: أن الوحي قد اكتمل، وأن النبوة قد ختمت، وأن الأمة بعد النبي لا تبحث عن وحيٍ جديد، بل عن فهمٍ راشدٍ للنص المكتمل. ولو ترك هذا الباب مفتوحًا، لتحولت كل عصبيةٍ قبليةٍ قوية إلىٰ مشروع نبوة، وكل زعامةٍ محلية إلىٰ مرجعيةٍ بديلة، وكل خلافٍ سياسي إلىٰ دينٍ مستقل. ومن هنا كانت مواجهة المتنبئين دفاعًا عن وحدة النص والمعنىٰ والتكليف، لا مجرد مواجهةٍ لأشخاصٍ كذبوا في دعوىٰ روحية.

وهذه النتيجة بالغة الأهمية في نشوء العقل الفقهي؛ لأنها تجعل الاجتهاد بعد النبوة محكومًا بالنص لا متجاوزًا له. فالأمة لا تحتاج بعد اكتمال الوحي إلىٰ نبي جديد، بل تحتاج إلىٰ عقلٍ فقهي يحفظ النص، ويفهم الواقع، ويقدر المآلات، ويبني المؤسسات. وهذا هو الفرق الجوهري بين النبوة والاجتهاد: النبوة إنشاءٌ للوحي، والاجتهاد فهمٌ للوحي وتنزيلٌ له. وقد حسمت حروب الردة هذا الفرق في

التاريخ العملي؛ إذ منعت الخلط بين القيادة السياسية أو القبلية وبين المرجعية النبوية، وجعلت الدولة الراشدة حارسةً لختم النبوة، لا منتجةً لوحيٍ جديد.

كما كشفت حروب الردة أن الشورىٰ والحسم ليسا ضدين، بل هما عنصران متكاملان في فقه الدولة. فقد جرىٰ النقاش بين كبار الصحابة في أمر القتال، وظهر التردد المشروع أمام الدماء، ووقع النظر في حال من يشهد ويصلي ويمتنع عن الزكاة، ثم جاء الحسم حين تبين المناط. وهذا يعني أن الشورىٰ ليست وسيلةً لتعطيل القرار، كما أن الحسم ليس إلغاءً للشورىٰ. الشورىٰ تكشف وجوه المسألة، والحسم يحفظ الدولة من الشلل بعد انكشاف الحق. وفي قضايا البقاء، يكون التردد بعد البيان خطرًا، كما يكون الاندفاع قبل البيان خطرًا. وبين الخطرين يتحرك الفقه الراشد.

ومن هنا فإن حروب الردة تقدم نموذجًا مبكرًا للاجتهاد المؤسسي في الشأن العام. فلم يكن القرار مبنيًا علىٰ انفعالٍ فردي، بل علىٰ مشاورةٍ وتقديرٍ للمصلحة والمآل، وعلىٰ فهمٍ لطبيعة الواقعة، وعلىٰ قيادةٍ تتحمل مسؤولية القرار. وهذه العناصر هي التي تجعل الاجتهاد في قضايا الدولة مختلفًا عن الفتوىٰ الفردية في مسألةٍ خاصة؛ لأن أثر القرار العام يمتد إلىٰ الدماء والمال والولاء والمستقبل. ولذلك يحتاج إلىٰ اجتماع النص، والمقصد، والخبرة بالواقع، وقوة التنفيذ، والقدرة علىٰ تحمل المآل. وقد توافرت هذه العناصر في موقف أبي بكر، فكان قراره تأسيسًا لا مجرد رد فعل.

وتتضح في هذه المرحلة علاقة القوة بالشرعية. فالقوة وحدها لا تمنح الدولة حقها، لكنها تصبح واجبةً حين تكون وسيلةً لحفظ حقٍ عامٍ لا يمكن حفظه بغيرها. والدولة التي تعجز عن حماية وحدتها ومالها ومرجعيتها تفقد قدرتها علىٰ أداء وظيفتها، كما أن الدولة التي تستعمل القوة بلا مقصدٍ ولا عدل تفقد معناها

الشرعي. وقد كانت حروب الردة في موقع الضرورة الحافظة؛ لأن الخطر لم يكن رأيًا معارضًا ولا اختلافًا فقهيًا، بل نقضًا للعقد العام. ومن هنا فإن القوة في هذه التجربة لم تكن أصلًا مستقلًا، بل أداةً في يد المقصد، محكومةً بحفظ الأمة لا بإرادة السيطرة.

وكان من نتائج الردة أيضًا تثبيت العلاقة بين المركز والأطراف. فقد خرج الإسلام بالعرب من نظام القبائل المتجاورة إلىٰ نظام الأمة الجامعة، لكن هذا التحول كان يحتاج إلىٰ امتحانٍ يثبت أن المدينة ليست مركزًا شخصيًا انتهىٰ بوفاة النبي، بل مركزٌ للرسالة والدولة. وحين أصر أبو بكر علىٰ طاعة الأطراف في الزكاة والولاء العام، كان يقرر أن العلاقة بالمركز ليست علاقةً عاطفيةً بالنبي وحده، بل علاقةٌ بعقد الإسلام العام. وهذا المعنىٰ بالغ العمق؛ لأن الدولة إذا قامت علىٰ شخصٍ فقط ماتت بموته، أما إذا قامت علىٰ رسالةٍ ومؤسسةٍ ومرجعية فإنها تستطيع الاستمرار.

وفي هذا السياق تصبح حروب الردة انتقالًا من الولاء الشخصي إلىٰ الولاء المؤسسي. لقد كان حب النبي أصلًا عظيمًا في وجدان الأمة، لكن بقاء الأمة يحتاج بعد وفاته إلىٰ أن يتحول هذا الحب إلىٰ وفاءٍ للنص والدولة والجماعة. وكان الخطر أن تظن بعض القبائل أن التزامها انتهىٰ بانتهاء الحضور النبوي، أو أن الزكاة كانت تُعطىٰ للنبي لشخصه لا للدولة بوظيفتها. فجاء الفقه الراشد ليبين أن ما كان للنبي بوصفه إمام الأمة في الشأن العام لا يسقط بوفاته، بل ينتقل إلىٰ السلطة الراشدة التي تحفظ الوظيفة. وهذه قاعدةٌ خطيرة في فقه الدولة: الأشخاص يرحلون، لكن الوظائف العامة إذا كانت شرعيةً تبقىٰ ما بقيت حاجتها ومقاصدها.

ومن زاويةٍ أخرىٰ، أسست الردة لتمييزٍ مهم بين الدين بوصفه إيمانًا، والدين بوصفه عقدًا عامًا. فقد يكون في القلب إقرارٌ ببعض المعاني، لكن الانخراط في الأمة

يقتضي التزامًا عامًا لا يترك للفرد أو القبيلة أن يعيد صياغته كما يشاء. وهذا لا يلغي الإيمان الباطن، لكنه يمنع أن يتحول الشأن العام إلىٰ انتقائيةٍ خاصة. فالزكاة، والطاعة العامة، ووحدة المرجعية، ليست مسائل مزاجية؛ إنها عناصر في العقد الذي يجعل الأمة قادرةً علىٰ البقاء. وبذلك يظهر أن الفقه السياسي والمالي ليس خارج الدين، بل هو جزءٌ من صورته العامة حين يتجسد في جماعةٍ ودولة.

وقد مهدت حروب الردة لانتقالٍ كبيرٍ في وظيفة الدولة. فبعد أن ثبتت وحدة الجزيرة، وأعيدت الزكاة إلىٰ موضعها، وحسمت دعوىٰ النبوات الكاذبة، صار ممكنًا للدولة أن تنتقل من الدفاع عن البقاء إلىٰ البناء والتوسع والتنظيم. وهذا الانتقال لن يكون مفهومًا في عصر عمر إلا إذا فهم ما سبقه في عصر أبي بكر. فالدولة التي ستنشئ الدواوين، وتنظر في الأرض المفتوحة، وتنظم العطاء، وتدير الخراج، وتوسع القضاء، لم تكن لتفعل ذلك لو لم تحفظ أولًا وحدتها ومرجعيتها ومالها العام. ففقه البناء لا يولد إلا بعد فقه البقاء، والعمران لا يقوم فوق بنيةٍ مهددةٍ بالتفكك.

ومن هنا فإن الردة لم تكن نهاية أزمةٍ فقط، بل بداية مرحلةٍ جديدةٍ في الوعي الفقهي. فقد أصبح واضحًا أن الدولة الإسلامية ستواجه وقائع لا يكفي فيها النظر الفردي البسيط، وأن المال العام سيكبر، وأن الأطراف ستتسع، وأن المؤسسات ستتعدد، وأن المقاصد ستحتاج إلىٰ أدواتٍ تنظيميةٍ جديدة. وكانت تجربة الردة قد منحت العقل الراشد قاعدةً حاكمة: إذا تعلقت الواقعة ببقاء الأمة ووحدة الدولة والمرجعية والمال العام، فلا بد من نظرٍ كلي يزن الحكم في شبكة علاقاته. وهذه القاعدة ستتكرر في عهد عمر بأفقٍ أوسع، حين يصبح السؤال عن الأرض والخراج والعطاء والعدالة بين الأجيال.

كما أن هذه التجربة كشفت أن الفقه لا بد أن يميز بين أزمنة التأسيس وأزمنة الاستقرار. ففي زمن التأسيس تكون بعض الأفعال أشد أثرًا، لأن البنية لم ترسخ بعد، ولأن السابقة الأولىٰ قد تحدد مسارًا طويلًا. لذلك كان منع الزكاة بعد وفاة النبي أخطر من مجرد معصيةٍ مالية؛ لأنه كان يؤسس إن ترك لمنطق التفكك. وكانت دعوىٰ النبوة أخطر من انحرافٍ فردي؛ لأنها كانت تفتح بابًا لتعدد المرجعية. وكانت عودة القبيلة أخطر من خلافٍ محلي؛ لأنها كانت تهدد انتقال العرب إلىٰ الأمة. ومن هنا فإن تنزيل الحكم يحتاج إلىٰ معرفة الزمن الذي تقع فيه الواقعة، لا إلىٰ معرفة صورتها المجردة فقط.

وهذا يبين أن فقه الردة ليس قابلًا للاستعمال السطحي في كل اختلافٍ ديني أو سياسي. فالواقعة المؤسسة لها شروطها: نقضٌ لعقدٍ عام، تهديدٌ لوحدة الدولة، منعٌ لحقٍ مالي عام، أو ادعاءٌ لمرجعيةٍ نبويةٍ بعد الختم، في سياقٍ يهدد الأمة بالتفكك. فإذا أُخذت هذه الواقعة خارج شروطها، فقد تتحول من درسٍ في حفظ الأمة إلىٰ أداةٍ في تضييق الأمة. ولذلك لا بد من حفظ الدقة البنيوية في قراءتها. فالفقه الراشد لم يقاتل اختلاف الرأي، ولم يقمع الشورىٰ، ولم يجعل الحاكم فوق الحق، بل واجه انهيارًا عامًا في الولاء والمال والمرجعية. وهذه الدقة هي التي تمنع الخلط بين فقه الوحدة وفقه الاستبداد.

وفي هذا الموضع تظهر خطورة القراءة المدرسية الضيقة إذا فصلت الردة عن سياق الدولة. فقد تنقل الواقعة إلىٰ بابٍ عقديٍّ مجرد، فتغفل المال العام، أو إلىٰ بابٍ سياسي محض، فتغفل ختم النبوة، أو إلىٰ باب الجهاد، فتغفل الكفاية والزكاة، أو إلىٰ باب الطاعة، فتغفل الشورىٰ والعدل. أما القراءة البنيوية فترىٰ أن حروب الردة واقعةٌ جامعةٌ لا تستوعبها خانةٌ واحدة؛ لأنها جمعت أبواب الفقه كلها في لحظةٍ

واحدة: العقيدة، والعبادة، والمال، والسياسة، والجماعة، والمآل، والقوة. ومن هنا تصبح إحدىٰ أهم الوقائع المؤسسة لفهم الفقه الكلي.

ولقد أنتجت الردة وعيًا بأن وحدة الدولة ليست شكلًا خارجيًا، بل علاقةٌ وظيفية بين عناصر متعددة. فالدولة موحدةٌ حين تكون المرجعية واحدة، والمال العام منظمًا، والقضاء والطاعة العامة قائمين، والضعفاء داخل حماية النظام، والأطراف مرتبطةً بالمركز، والقوة في خدمة الحق. أما إذا بقي اسم الدولة وسقطت هذه العلاقات، فإن الوحدة تكون شكلية. ولذلك فإن ما حفظه أبو بكر لم يكن خريطةً سياسيةً فقط، بل حفظ شبكة الوظائف التي تجعل الدولة دولةً للأمة لا سلطةً فوقها. ومن هنا تتجاوز حروب الردة معناها العسكري إلىٰ معنىٰ فقهي عميق في نظرية الدولة.

وكانت من آثار هذه الوحدة أن استعادت الأمة قدرتها علىٰ المبادرة. فالفتنة الداخلية تستنزف الطاقة، وتمنع البناء، وتجعل الدولة محصورةً في الدفاع عن ذاتها. وحين حُسمت الردة، تحررت الطاقة التاريخية للأمة، وأمكن الانتقال إلىٰ مرحلة الفتح والتنظيم والإدارة. وهذا لا يقرأ بمنطق التوسع وحده، بل بمنطق استعادة الفاعلية. فالأمة المفككة لا تعمر، ولا تنشئ نظامًا ماليًا، ولا تدير أرضًا، ولا تحمل رسالةً إلىٰ خارج حدودها. ولذلك كانت وحدة الدولة شرطًا للعمران القادم، وشرطًا للفقه الاقتصادي والإداري الذي سيتطور في عهد عمر. فالخراج والدواوين والعطاء لن تكون قضايا ممكنة إلا بعد أن يكون للدولة مركزٌ ثابتٌ ومالٌ عامٌ معترفٌ به.

كما أسست الردة لعلاقةٍ جديدة بين الدولة والقبيلة. لم تلغَ القبيلة بوصفها واقعًا اجتماعيًا، لكنها لم تعد مصدرًا أعلىٰ للولاء. بقيت القبائل موجودة، لكنها دخلت في نظام الأمة. وهذه النقلة من إلغاء القبيلة إلىٰ ضبطها داخل المجال العام من دقائق الفقه

السياسي؛ لأن الشريعة لا تهدم كل البنىٰ الاجتماعية لمجرد وجودها، لكنها تعيد ترتيبها تحت المقصد. فالقبيلة يمكن أن تكون وعاء تعاونٍ ونسبٍ وتكافل، لكنها إذا صارت فوق الأمة عادت جاهلية. والدولة يمكن أن تحفظ وحدة الأمة، لكنها إذا صارت فوق العدل انحرفت. وبين هذين الحدين تأسس الفقه الراشد: ضبط البنىٰ الاجتماعية دون إنكار الواقع، وحفظ الدولة دون تأليهها.

وتكشف الردة أيضًا أن وحدة الدولة لا تقوم علىٰ القوة وحدها، بل علىٰ وضوح المعنىٰ. فلو لم يكن أبو بكر قادرًا علىٰ بيان سبب القتال، ولو لم يكن موقفه متصلًا بأصلٍ واضح، لما تحولت القوة إلىٰ فقه. لكن وضوح العلاقة بين الصلاة والزكاة، وبين الزكاة والدولة، وبين الدولة والأمة، جعل الحسم مفهومًا في سياقه. وهذا درسٌ دائم: الدولة التي تستعمل القوة دون بيانٍ أخلاقي وشرعي تفقد ثقة الأمة، أما القوة التي تستعمل لحفظ معنىً عامٍ واضحٍ فتكون أقرب إلىٰ القبول والفاعلية. ولذلك كان البيان جزءًا من القرار، لا أمرًا لاحقًا عليه.

وفي ضوء ذلك يظهر أن حروب الردة كانت مدرسةً في ترتيب العلاقة بين النص والمقصد والواقع. النص يقرر الزكاة، وختم النبوة، ووحدة الدين؛ والمقصد حفظ الأمة والمال والمرجعية؛ والواقع يكشف أن القبائل تستعيد استقلالها وأن النبوات الكاذبة تهدد الوحدة؛ والمآل ينذر بانهيار الدولة إن لم يقع الحسم. وحين اجتمعت هذه العناصر، صار القرار واضحًا. وهذا هو عمل المصفوفة الأصولية في صورتها التاريخية الأولىٰ: لا نص بلا مقصد، ولا مقصد بلا واقع، ولا واقع بلا مآل، ولا مآل بلا معيار. ومن هنا تتجاوز الردة كونها حادثةً تاريخية إلىٰ كونها نموذجًا في إنتاج الحكم العام.

ولا بد من التأكيد أن هذا النموذج لا يعني أن كل تهديدٍ سياسي يبرر الحرب، ولا أن كل امتناعٍ مالي يعامل معاملة الردة، ولا أن الدولة تملك أن تصوغ خصومها

كما تشاء. فالفارق في تلك اللحظة أن الامتناع كان جزءًا من سياقٍ شاملٍ لتفكك الدين والدولة، وأن المال الممتنع عنه ركنٌ شرعي عام، وأن دعوىٰ النبوة هدمٌ للمرجعية، وأن القبائل كانت تنقض عقدًا قائمًا حديث العهد. وهذه الشروط هي التي صنعت طبيعة الحكم. أما نقل الحكم بلا مناطه فليس وفاءً للفقه، بل إفسادٌ له. فالفقه الكلي يحفظ من التعميم الساذج كما يحفظ من التفريط.

ومن هنا فإن حروب الردة تعلمنا أن الأحكام المؤسسة تحتاج إلىٰ قراءةٍ مسؤولةٍ لا تتهيب من الحسم حين يكون الحسم لازمًا، ولا تتوسع فيه حين لا يكون مناطه قائمًا. وهذه هي صعوبة الفقه العام؛ إنه لا يكتفي بالشجاعة، ولا يكتفي بالحذر، بل يحتاج إلىٰ بصيرة. فالشجاعة بلا بصيرة قد تظلم، والحذر بلا بصيرة قد يضيّع. وقد جمع أبو بكر في هذه اللحظة بين الشجاعة والبصيرة؛ فحسم حين رأىٰ التفكك، وشاور حين احتاج إلىٰ البيان، وثبت حين أدرك المآل، وربط القوة بالمقصد. ولهذا صارت تجربته أصلًا لا في فقه الردة فقط، بل في فقه الدولة عند مفاصل الخطر.

وبذلك نستطيع أن نرىٰ النتائج البنيوية الكبرىٰ لهذه التجربة في مستوياتٍ متداخلة. علىٰ مستوىٰ العقيدة، ثبت ختم النبوة ووحدة المرجعية. وعلىٰ مستوىٰ العبادة، ثبت أن الزكاة لا تنفصل عن الصلاة في البناء العام للدين. وعلىٰ مستوىٰ المال، ثبت أن للزكاة وظيفةً عامةً تتصل بالكفاية والدولة. وعلىٰ مستوىٰ السياسة، ثبت أن الدولة ضرورةٌ لحفظ الأمة من التفكك. وعلىٰ مستوىٰ الاجتماع، ثبت أن القبيلة تدخل في الأمة ولا تعلو عليها. وعلىٰ مستوىٰ الأصول، ثبت أن المناط في قضايا الشأن العام مركبٌ يحتاج إلىٰ فهم السياق والمآل. وعلىٰ مستوىٰ المؤسسة، ت أن القيادة والشورىٰ والقوة والتنظيم أدواتٌ لحفظ المقصد.

وهـذه النتـائج كلهـا تمهـد للانتقـال إلـىٰ مرحلـةٍ أخـرىٰ مـن التأسـيس، هـي مرحلـة عمـر بـن الخطـاب، رضـي الله عنـه، حيـث سـتتحول الدولـة مـن مواجهـة خطـر التفكـك إلـىٰ بنـاء الإدارة والمـال والعمـران. لقـد حفـظ أبـو بكـر وحـدة الجسـد، فجـاء عمـر ليبنـي مؤسسـاته الواسـعة. حفـظ أبـو بكـر الزكـاة بوصـفها مـوردًا عامًـا، فجـاء عمـر ليفـتح ملـف الخـراج والفـيء والأرض المفتوحـة والعطـاء. حفـظ أبـو بكـر مركـز الأمـة، فجـاء عمـر ليـدير امتـدادها. حفـظ أبـو بكـر المرجعيـة، فجـاء عمـر ليواجـه تعقيـد الواقـع الجديـد. ولهـذا فـإن فهـم حـروب الـردة لـيس نهايـةً في ذاتـه، بـل شـرطٌ لفهـم مـا بعـدها؛ فالدولـة التـي سـتبني لا بـد أن تكـون قـد بقيـت أولًا، والمـال الـذي سـينظم لا بـد أن يكـون قـد ثبتـت علاقته بالأمة أولًا.

إن حـروب الـردة، في حقيقتهـا العميقـة، كانـت صـراعًا علـىٰ معنـىٰ الإسـلام بعـد النبـوة: هـل هـو ذكـرىٰ روحيـةٌ عظمـىٰ، أم أمـةٌ لهـا دولـةٌ ومـالٌ ومرجعيـة؟ هـل هـو صـلاةٌ بـلا زكـاةٍ عامـة، أم عبـادةٌ تبنـي التكافـل؟ هـل هـو ولاءٌ عـاطفيٌّ للنبـي ينتهـي برحيلـه، أم التـزامٌ بالرسـالة التـي تركهـا؟ هـل هـو قابـلٌ لأن يعـاد تشـكيله بحسـب العصـبيات المحليـة، أم أنـه بنيـةٌ عامـةٌ تتجـاوز القبيلـة؟ وقـد كـان جـواب الفقـه الراشـد حاسـمًا: الإسـلام أمـة، والأمـة تحتـاج إلـىٰ دولـة، والدولـة تحفـظ المرجعيـة والمـال والعـدل، والزكـاة حـقٌّ عـام، والنبـوة ختمـت، والقبيلـة لا تعلـو علـىٰ الرسـالة. ومـن هـذا الجـواب ولدت وحدة الدولة بوصفها ضرورةً شرعيةً وتاريخيةً في آنٍ واحد.

الفصل السادس
عصر عمر وفقه بناء الدولة والمال والعمران

إذا كان عصر أبي بكر، رضي الله عنه، قد مثّل فقه بقاء الأمة وحفظ وحدتها من التفكك، فإن عصر عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مثّل الانتقال الكبير من فقه البقاء إلىٰ فقه البناء، ومن حماية الدولة الناشئة إلىٰ توسيع وظائفها، ومن تثبيت المرجعية والمال والطاعة العامة إلىٰ إنشاء مؤسساتٍ قادرةٍ علىٰ إدارة الامتداد، وتنظيم الموارد، وصيانة العدالة، وتحويل الفتح من حدثٍ عسكريٍّ إلىٰ بنيةٍ عمرانيةٍ واقتصاديةٍ وسياسية. لقد تسلّم عمر دولةً محفوظةً من الانهيار، لكنه واجه دولةً تتسع بسرعةٍ هائلة، وموارد تتدفق، وأراضي تدخل في المجال الإسلامي، وشعوبًا جديدة، وأسئلةً لم تكن مجرد تفريعاتٍ فقهية، بل كانت امتحانًا لقدرة الفقه علىٰ إدارة العمران. ومن هنا تكتسب تجربته مكانتها الفريدة؛ لأنها أظهرت أن الفقه الإسلامي في طوره الراشد لم يكن فقه نصوصٍ مفردةٍ فحسب، بل فقه دولةٍ ومالٍ وإدارةٍ وعدالةٍ ومآلات.

كان عمر، رضي الله عنه، يواجه سؤالًا جديدًا: كيف تدار الدولة حين تنتقل من مجتمعٍ محدود الموارد والحدود إلىٰ دولةٍ واسعة المجال، متعددة السكان، غنية الموارد، شديدة الحاجة إلىٰ نظامٍ يحفظ العدل ويمنع الانفلات؟ لم يعد الخطر الأكبر هو الردة والتفكك، بل خطرٌ آخر لا يقل عمقًا: أن تبتلع الثروة الجديدة روح الأمة، وأن تتحول الفتوحات إلىٰ غنائم آنية، وأن ينفصل المال عن المقصد، وأن تتحول الدولة إلىٰ جهاز توزيعٍ بلا رؤية، أو إلىٰ سلطةٍ تجمع الموارد دون أن تبني العمران. ولذلك فإن فقه عمر لم يكن فقه توسعٍ إداريٍّ فقط، بل كان فقه ضبطٍ

للثـروة والقـوة والـزمن؛ فقهًـا يـرىٰ أن الدولـة لا تكتمـل بوحـدتها السياسـية إلا إذا امتلكت عدالةً مالية، ونظامًا مؤسسيًا، ورؤيةً للمستقبل.

ومـن هنـا بـدأ التحـول العمـري في معنـىٰ الدولـة. فالدولـة ليسـت مجـرد حـارسٍ للأمـن، ولا مجـرد مركـزٍ لجمـع الزكـاة والفـيء والغنـائم، بـل هـي مؤسسـةٌ عامـةٌ مسـؤولةٌ عـن تنظـيم حيـاة الأمـة في المـال والقضـاء والإدارة والعطـاء والجنـد والأمصـار. إنهـا ليسـت سـلطةً تكتفـي بـأن تمنـع التفكـك، بـل قـوةٌ منظمـةٌ لبنـاء العمـران. وهـذا التحـول لا يعنـي أن عمـر أضـاف إلـىٰ الـدين مـا ليس منه، بـل يعنـي أنـه كشـف مـا في الـدين مـن قابليـةٍ لبنـاء النظـام حـين تتغيـر حاجـات الواقـع. فقـد كانـت النصـوص والمقاصـد حاضـرة، لكـن الواقـع الجديـد كشـف أن حفـظ العـدل لـم يعـد ممكنًـا بمجـرد الـورع الفـردي أو العطـاء العفـوي، بـل يحتـاج إلـىٰ دواويـن، وسـجلات، وولاة، وقضـاة، ونظـام عطـاء، وسياسة أرض، ورقابةٍ علىٰ المال العام.

وكانـت الـدواوين مـن أوضـح علامـات هـذا التحـول. فالـديوان لـيس حكمًـا تعبـديًا في ذاتـه، ولا نصًـا منصوصًـا علـىٰ صـورته، لكنـه وسـيلةٌ مؤسسـيةٌ لحفـظ الحقـوق، وضـبط العطـاء، وتنظـيم العلاقـة بـين الدولـة والجنـد والرعيـة. وقـد يكشـف إنشـاء الـديوان أن الفقـه الراشـد لـم يكـن أسـيرًا لصـورةٍ إداريـةٍ سـابقة، بـل كـان قـادرًا علـىٰ اسـتيعاب الأدوات التـي تخـدم المقاصـد. فالدولـة التـي تتسـع لا يمكـن أن تـدار بالـذاكرة وحـدها، ولا بالثقـة الفرديـة وحـدها، ولا بالارتجـال، بـل تحتـاج إلـىٰ كتابـةٍ وضـبطٍ وترتيـب. وهـذا هـو معنـىٰ عميـق في فقـه المؤسسـة: أن العـدل لا يكتفـي بـأن يكـون نيـةً في قلـب الحـاكم، بـل يحتـاج إلـىٰ أدواتٍ تمنـع النسـيان، وتضـبط الاسـتحقاق، وتحمي المال من الهوىٰ، وتحوّل الإنصاف إلىٰ نظام.

وفي إنشـاء الـدواوين تظهـر جدليـة الـنص والواقـع بوضـوح. لـم يكـن عمـر يسـتبدل الـنص بـالإدارة، بـل كـان يحفـظ مقصـود الـنص بـالإدارة. فالعـدل في توزيـع العطـاء،

وحفظ حقوق المجاهدين، ورعاية أهل السابقة، وضبط المال العام، كلها مقاصد لا تستقيم في دولةٍ واسعةٍ بلا سجلٍ ونظام. ومن هنا لا يكون الديوان أمرًا دنيويًا محضًا خارج الفقه، بل وسيلةً شرعيةً حين يخدم حفظ الحقوق. وهذا يفتح أفقًا بالغ الأهمية: أن الفقه لا يقتصر على بيان الحكم، بل يمتد إلى بناء الوسيلة التي تمنع ضياع الحكم في الواقع. فإذا كان الحق معلومًا ولم توجد مؤسسةٌ تحفظه، بقي الحق عرضةً للضياع؛ وإذا وجدت المؤسسة بلا مقصد، صارت آلةً باردة؛ والفقه الراشد يجمع بينهما.

أما المال العام فقد صار في عصر عمر سؤالًا مركزيًا من أسئلة الدولة. فالفتوحات أدخلت موارد ضخمة: أرضًا، وخراجًا، وفيئًا، وجزيةً، وغنائم، وعطاءً، ومصالح عامة. وكان من الممكن أن تُقرأ هذه الموارد بمنطق الغنيمة العاجلة، فتوزع الأرض على الفاتحين، وتنتهي الثروة إلى ملكياتٍ خاصةٍ واسعة، ويُحرم منها اللاحقون، وتفقد الدولة موردًا ثابتًا لبناء المجتمع. غير أن عمر نظر إلى المال نظرًا يتجاوز اللحظة. لم يسأل عن حق الجيل الحاضر وحده، بل عن حق الأمة في امتداد الزمن؛ لم يرَ الأرض المفتوحة مجرد مالٍ حاضر، بل موردًا مستقبليًا للعمران؛ لم يرَ الفتح فرصةً لتكديس الملكية، بل مسؤوليةً في إدارة الثروة على نحوٍ يحفظ العدالة بين الأجيال.

وهنا يبلغ فقه عمر ذروته في قضية الأرض المفتوحة. فقد كان ظاهر بعض الفهم أن تُقسم الأرض بين المقاتلين كما تقسم الغنائم، لكن عمر رأى أن قسمة الأرض ستؤدي إلى تركزٍ هائلٍ للثروة، وإلى حرمان الأجيال القادمة، وإلى إضعاف الدولة، وإلى تحويل الفتح من بناءٍ عام إلى امتلاكٍ خاص. فاختار إبقاء الأرض في أيدي أهلها يعملون فيها، وفرض الخراج عليها موردًا دائمًا لبيت المال. هذا القرار لا يمكن فهمه إلا بوصفه اجتهادًا كليًا عظيمًا؛ لأنه جمع النص والمقصد والواقع

والمآل والدولة والمال والعمران في قرارٍ واحد. لقد كان السؤال: كيف تحفظ العدالة لا في يوم التوزيع فقط، بل في مستقبل الأمة كله؟

ومن هنا تظهر مركزية المآلات في الفقه العمري. فالقرار في الأرض لم يكن مبنيًا على رفض حق المقاتلين، بل على موازنةٍ بين حقهم وحق الأمة. لم يكن إلغاءً للغنيمة، بل تمييزًا بين أنواع الموارد وأثر كل موردٍ في البناء العام. فالأموال المنقولة لها حكمها، أما الأرض فهي أصل إنتاجٍ مستمر، وإذا خرجت من يد الدولة بوصفها موردًا عامًا فقدت الأمة مصدرًا من مصادر كفايتها. وهذا الفقه يرى الثروة في علاقتها بالزمن؛ أي يرى أن الجيل الحاضر ليس مالكًا مطلقًا للمستقبل، وأن الدولة مؤتمنةٌ على موارد لا تخص الأحياء وحدهم، بل تمتد إلى من سيأتي بعدهم. وبهذا ظهر في عصر عمر أحد أرقى أشكال الوعي بالعدالة بين الأجيال.

ولعل هذا القرار يكشف أن الفقه الاقتصادي الإسلامي في طوره الراشد لم يكن محصورًا في صحة العقود والمعاملات الفردية، بل كان قادرًا على إنتاج سياسةٍ ماليةٍ عامة. فالخراج ليس مجرد مالٍ يجبى، بل نظامٌ يحفظ الأرض منتجة، ويجعل للدولة موردًا ثابتًا، ويمنع احتكار الأرض المفتوحة، ويربط الثروة بالعمران، ويحقق توازنًا بين الفاتحين وأهل الأرض والأجيال القادمة. ومن هنا فإن فقه الخراج في أصل ولادته ليس بابًا إداريًا، بل بابٌ في فلسفة المال العام. إنه يقرر أن الدولة لا يجوز أن تستهلك الموارد الكبرى استهلاكًا فوريًا، بل ينبغي أن تحولها إلى قاعدةٍ للكفاية والتنظيم والعدل.

وفي هذا السياق يتضح الفرق بين الغنيمة والخراج. فالغنيمة تتصل بواقعةٍ محددةٍ ومالٍ منقولٍ غالبًا، أما الخراج فيتصل بأصلٍ إنتاجي مستمر. والخلط بينهما يؤدي إلى نتائج خطيرة؛ إذ يجعل الأرض، وهي أساس العمران، موضوعًا للتوزيع اللحظي، بدل أن تبقى موردًا عامًا للأمة. وقد أدرك عمر هذا الفرق لا بوصفه

تفصيلًا ماليًا فقط، بل بوصفه فرقًا في وظيفة المال. المال المنقول يوزع وينتهي أثره، أما الأرض فتنتج عامًا بعد عام، ومن ثم فإن النظر فيها يجب أن يكون نظر دولةٍ لا نظر أفراد. وبهذا يظهر أن الحكم الشرعي في المال لا ينفصل عن طبيعة المال ووظيفته ومآله.

وكان بيت المال في عصر عمر يتحول من وعاءٍ بسيطٍ للموارد إلىٰ مؤسسةٍ مركزيةٍ في الدولة. فبيت المال ليس خزانةً ماليةً فقط، بل موضع أمانة الأمة، ومركز توزيع الحقوق، وأداة الدولة في تحقيق الكفاية. ومن هنا كان التعامل معه محفوفًا بالورع والرقابة والخوف من الظلم. وكان عمر شديد الحساسية تجاه المال العام؛ لأنه كان يدرك أن فساد الدولة يبدأ غالبًا من فساد المال، وأن السلطة حين تستسهل التصرف في المال العام تفقد معناها الأخلاقي. ولذلك لم يكن حرصه علىٰ بيت المال مجرد زهدٍ شخصي، بل كان فلسفة حكم: المال العام لا يملكه الحاكم، ولا خاصته، ولا الجند، ولا الجيل الحاضر وحده؛ إنه أمانةٌ ممتدةٌ في رقبة الدولة.

ومن هذه الرؤية نشأ نظام العطاء. والعطاء ليس مجرد توزيعٍ مالي، بل سياسةٌ في الاعتراف بالخدمة والسابقة والحاجة وحفظ الاستقرار. وقد اختلفت معاييره وتفاصيله، ويمكن أن تناقش من زوايا متعددة، لكن دلالته البنيوية واضحة: الدولة لم تعد تترك الرزق العام للفوضىٰ، بل جعلت للناس حقوقًا معلومةً في نظامٍ مكتوب. وهذا بحد ذاته انتقالٌ من الصدفة إلىٰ المؤسسة، ومن العطاء الشخصي إلىٰ الحق العام، ومن تقدير الذاكرة الفردية إلىٰ سجل الدولة. ومرةً أخرىٰ يظهر أن الفقه لا يعمل في مستوىٰ الحكم فقط، بل في مستوىٰ تحويل الحكم إلىٰ نظامٍ قابلٍ للاستمرار.

وفي العطاء تتضح معضلة العدالة بين المساواة والتفاضل. هل يعطىٰ الناس بالسوية، أم بحسب السابقة والبلاء والقرب من التجربة النبوية؟ اختار عمر التفاضل

في العطاء وفق معايير رآها متصلةً بالسابقة والخدمة، ثم بقي السؤال مفتوحًا في الوعي الإسلامي حول حدود التفاضل ومآلاته. وهذا يكشف أن الفقه الراشد لم يكن يهرب من التعقيد؛ فالعدالة ليست دائمًا مساواةً حسابية، وليست دائمًا تفاضلًا مفتوحًا. قد تكون المساواة عدلًا في موضع، وقد يكون التفاضل عدلًا في موضع، وقد يتحول التفاضل مع الزمن إلىٰ سببٍ لاختلالٍ اجتماعي إذا لم تضبطه المراجعة. ومن هنا فإن فقه المال يحتاج دائمًا إلىٰ رقابة المآلات، لأن السياسة التي تكون راجحةً في لحظةٍ قد تحتاج إلىٰ تعديلٍ حين تتغير آثارها.

وتتجلىٰ عبقرية عمر في أنه لم يكن يتعامل مع الدولة كجسمٍ ساكن، بل ككائنٍ تحرك ويتسع وتتبدل حاجاته. ولذلك لم يكن يخاف من إنشاء أدواتٍ جديدةٍ ما دامت تحفظ المقاصد، ولم يكن يرىٰ في الإدارة الواعية خروجًا علىٰ الزهد أو البساطة الأولىٰ. فالبساطة صالحةٌ حين يكون الواقع بسيطًا، لكنها قد تتحول إلىٰ عجزٍ حين يتعقد الواقع. والدولة الواسعة لا تدار بمنطق القرية، والمال المتدفق لا يحفظ بمنطق الارتجال، والأرض المفتوحة لا تعامل كمالٍ منقول، والشعوب الجديدة لا تدار بلا قضاءٍ وولاةٍ ونظام. ومن هنا فإن فقه عمر كان فقه انتقالٍ من بساطة التأسيس إلىٰ تعقيد الدولة، دون أن يفقد أصل التوحيد والعدل والأمانة.

وفي مجال القضاء، اتخذت الدولة العمرية خطوةً كبرىٰ في ترسيخ المؤسسة القضائية. فالعدل في دولةٍ واسعةٍ لا يقوم علىٰ صلاح الحاكم وحده، بل يحتاج إلىٰ قضاةٍ وإجراءاتٍ وكتبٍ وتوجيهاتٍ تضبط النظر. والقضاء ليس شأنًا هامشيًا في بناء الدولة، بل هو قلب الثقة العامة. فإذا ضعفت العدالة في القضاء، انهارت هيبة الدولة الأخلاقية، ولو بقيت قوتها العسكرية. ولذلك كان عمر شديد العناية بالقضاة والولاة، مراقبًا لهم، محاسبًا إياهم، مدركًا أن انحراف الوالي أو القاضي ليس خطأً

شخصيًا فقط، بل خللٌ في صورة الدولة عند الناس. ومن هنا ظهر فقه الرقابة على السلطة قبل أن يستقر في تنظيراتٍ لاحقة.

وكانت الرقابة على الولاة جزءًا أساسيًا من فقه الدولة العمرية. فالولاية أمانة، والوالي ليس مالكًا للإقليم، ولا متسلطًا على الرعية، بل نائبٌ عن الأمة في تنفيذ العدل. وكان عمر يدرك أن اتساع الدولة يخلق مسافةً بين المركز والأطراف، وأن هذه المسافة قد تسمح بالظلم إن لم تضبط بالمحاسبة. ولذلك كان يسأل عن الولاة، ويأخذ الشكاوى، ويحاسب على مظاهر الثراء، ويمنعهم من الترف الذي يفصلهم عن الناس. وهذه الرقابة تكشف أن الدولة العادلة لا تكتفي بتعيين الصالحين، بل تبني نظامًا يجعل الصلاح قابلًا للمراجعة. فالأشخاص مهما بلغوا يحتاجون إلى مساءلة، والسلطة مهما حسنت نيتها تحتاج إلى قيد.

وفي هذا يتجلى معنى الدولة المؤتمنة. فالدولة ليست مؤتمنةً لأنها ترفع شعار الدين، بل لأنها تقبل أن تُقاس بالعدل. والوالي ليس صالحًا لمجرد انتسابه إلى مركز الخلافة، بل بقدر أدائه للحق. والمال ليس نقيًا لمجرد دخوله بيت المال، بل بقدر إنفاقه في موضعه. ومن هنا فإن فقه عمر لا يقدس المؤسسة، بل يقدس الأمانة التي ينبغي أن تحملها المؤسسة. وهذا فرقٌ عظيم؛ لأن تقديس المؤسسة يؤدي إلى الاستبداد، أما تقديس الأمانة فيؤدي إلى الرقابة والمحاسبة والتقويم. وقد كان عمر من أظهر النماذج الراشدة في هذا المعنى.

وفي بناء الأمصار يظهر البعد العمراني في فقه عمر. فالأمصار لم تكن مجرد معسكراتٍ عسكرية، بل نوى حضاريةٌ وإداريةٌ لتنظيم الدولة الممتدة. فالكوفة والبصرة والفسطاط وغيرها كانت مواقع لتنظيم الجند، وإدارة الفتح، وبناء القضاء، وتشكيل الأسواق، وربط الأطراف بالمركز. وهنا يتحول الفتح إلى عمران، ويتحول الجند إلى مجتمع، وتتحول الأرض الجديدة إلى مجالٍ إداريٍّ وفقهيٍّ يحتاج إلى

نظام. ومن هنا فإن فقه الأمصار ليس مجرد تاريخٍ عمراني، بل فقه في إدارة الانتقال من الحركة العسكرية إلىٰ الاستقرار المدني. والدولة التي لا تحسن هذا الانتقال قد تكسب الأرض وتفقد النظام.

وكان بناء الأمصار كذلك وسيلةً لمنع الذوبان غير المنضبط أو الفوضىٰ الاجتماعية. فقد كانت الدولة تحتاج إلىٰ أن تنظم وجود الجند، وتحفظ هويتهم، وتمنع اختلاطًا فوضويًا يربك الإدارة، وتؤسس مراكز قابلةً للضبط والتعليم والقضاء. وهذا القرار يكشف أن العمران ليس تلقائيًا، بل يحتاج إلىٰ سياسة. فالمدينة لا تنشأ بمجرد تجمع الناس، بل بنظام ماءٍ وسوقٍ ومسجدٍ وقضاءٍ وأمنٍ وعلاقات. ومن هنا يمكن أن نرىٰ في فقه عمر نواةً مبكرةً لفقه العمران: إدراك أن المكان نفسه يدخل في السياسة الشرعية، وأن توزيع السكان والجند والإدارة له أثرٌ في حفظ الأمة والدولة.

وتتضح في عصر عمر العلاقة بين الدولة والحرية من زاويةٍ عميقة. فقد كان حريصًا علىٰ منع الولاة من إذلال الناس أو الاستعلاء عليهم، وعلىٰ حفظ كرامة الرعية، وعلىٰ أن تبقىٰ السلطة خادمةً لا قاهرة. والعبارة المنسوبة إلىٰ هذا المعنىٰ في الوعي الإسلامي، أن الناس ولدتهم أمهاتهم أحرارًا، وإن اختلفت أسانيد بعض صيغها في كتب التاريخ، تعبّر عن روحٍ عمريةٍ ظاهرة: أن الدولة لا تملك الإنسان، وأن الولاية لا تمنح صاحبها حق الإهانة، وأن العدالة لا تكتمل إذا بقي الضعيف خائفًا من صاحب السلطة. وهذا يجعل فقه الدولة مرتبطًا بالكرامة، لا بالأمن وحده.

وكانت سياسة عمر في التعامل مع غير المسلمين داخل الدولة متصلةً بفهمه للعهد والمال والأمن. فلم يكن أهل الذمة أو أهل البلاد المفتوحة مجرد موضوعٍ للجباية، بل جزءًا من نظامٍ عامٍ ينبغي أن تضبطه العهود والحقوق والواجبات. والجزية والخراج في هذا السياق لا يفهمان بوصفهما مالًا مجردًا، بل ضمن علاقة حمايةٍ وتنظيمٍ وسيادةٍ

ومسؤولية. وهنا تظهر مرةً أخرىٰ أهمية البنية: المال لا ينفصل عن العهد، والعهد لا ينفصل عن الأمن، والأمن لا ينفصل عن عدالة الدولة. فإذا تحولت الجباية إلىٰ إذلالٍ أو استغلال، فقدت بعدها الشرعي. وإذا غاب تنظيم المال، ضعفت الدولة عن أداء وظائفها. وبين الأمرين يتحرك الفقه الراشد.

ومن أبرز سمات فقه عمر أنه كان ينظر إلىٰ الدولة بوصفها مسؤولةً عن الكفاية. فقد اتسع معنىٰ الرعاية في عهده من مجرد الاستجابة للحاجة الطارئة إلىٰ بناء سياسةٍ عامةٍ تمنع الضياع. وكان اهتمامه بالفقراء، وبأهل الحاجة، وبالعطاء، وبالرقابة علىٰ السوق، وبالولاة، وبأرزاق الجند، وبمصالح الأمصار، يشير إلىٰ أن الدولة في وعيه ليست حارسًا سلبيًا، بل راعٍ عام. والكفاية هنا لا تعني الرفاه المطلق، بل الحد الذي يحفظ للإنسان كرامته وقدرته علىٰ العيش داخل الأمة. ومن هنا فإن فقه الكفاية في عصر عمر يتصل ببيت المال والخراج والعطاء والرقابة، لا بالصدقة الفردية وحدها.

وتجلت هذه المسؤولية في عام الرمادة بأوضح صورها، حين واجهت الدولة أزمةً معيشيةً قاسية. فقد لم يتعامل عمر مع الجوع بوصفه قدرًا فرديًا يترك الناس فيه للتصبر فقط، بل بوصفه أزمةً عامةً تستدعي تدخل الدولة، وتعبئة الموارد، والاستغاثة بالأمصار، وتخفيف بعض آثار الأحكام في سياق الضرورة. وهذا يكشف أن فقه الأزمات جزءٌ من فقه الدولة، وأن الحكم لا ينزل في واقع المجاعة كما ينزل في واقع السعة، وأن حفظ النفس والكفاية والمآل يدخل في تقدير السياسة الشرعية. فالدولة الراشدة لا تترك الناس للجوع ثم تعاقبهم كأن الواقع لم يتغير، بل تقرأ الحاجة بوصفها عنصرًا في الحكم والتنزيل.

وفي هذا الموضع يظهر قرار عمر في عدم إقامة حد السرقة في عام المجاعة بوصفه من أعظم الشواهد علىٰ فقه الواقع والمآل. فليس في ذلك تعطيلٌ للحد

بمعنىٰ الاستخفاف به، بل حفظٌ لمقصوده من أن ينزل في سياقٍ تختلط فيه الحاجة القاهرة بالفعل الجرمي المعتاد. فالحدود لحماية المجتمع من العدوان، لكنها لا تكون عدلًا إذا طبقت دون اعتبارٍ لشروطها وسياقها وانتفاء الشبهة. ومن هنا فإن فقه عمر يبين أن الدولة قبل أن تعاقب يجب أن تنظر في مسؤوليتها عن الكفاية، وأن العقوبة لا تنفصل عن العدالة الاجتماعية. وهذا المعنىٰ شديد العمق؛ لأنه يربط بين فقه الجنايات وفقه الاقتصاد والسياسة العامة.

وتظهر هنا وحدة المصفوفة الأصولية في التجربة العمرية. علوية النص حاضرة؛ فالقرآن والسنة هما الأصل. وحاكمية المقصد حاضرة؛ فحفظ النفس والمال والعدل والكفاية لا يغيب. ومركزية الواقع حاضرة؛ فالمجاعة، واتساع الدولة، وطبيعة الأرض، وحاجات الجند، كلها تدخل في التقدير. وفاعلية الدولة حاضرة؛ فالدولة تنشئ الدواوين، وتنظم الخراج، وتبني الأمصار، وتراقب الولاة. والمآلات حاضرة؛ فقرارات الأرض والعطاء والحدود لا تفهم إلا بآثارها. والعلاقات الوظيفية حاضرة؛ فالمال مرتبط بالكفاية، والقضاء بالثقة، والأرض بالعمران، والسلطة بالأمانة. وهذا كله يجعل عصر عمر مختبراً عظيمًا للفقه الكلي.

ولذلك فإن تجربة عمر لا يجوز أن تقرأ بوصفها سلسلة قراراتٍ إداريةٍ مبعثرة، بل بوصفها رؤيةً في بناء الدولة. كان السؤال الدائم في عمق تلك القرارات: كيف نحفظ العدل مع اتساع القوة؟ كيف نحفظ المال من الاستئثار؟ كيف نمنع الفتح من أن يتحول إلىٰ نهب؟ كيف نجعل الدولة قادرةً علىٰ الرعاية دون أن تتحول إلىٰ سلطانٍ جائر؟ كيف نعطي الجند حقوقهم دون أن نحرم الأجيال القادمة؟ كيف نطبق النصوص في واقعٍ متغيرٍ دون أن نخون مقاصدها؟ هذه الأسئلة هي التي جعلت عصر عمر من أغنىٰ عصور التأسيس الفقهي؛ لأنه نقل الفقه من حماية الأمة إلىٰ بناء نظامها الواسع.

ومن هنا يظهر أن فقه عمر كان فقهًا زمنيًا بامتياز؛ أي إنه كان يرىٰ المستقبل جزءًا من القرار. فالسياسة التي تستهلك الموارد الآن قد تترك الأمة فقيرةً غدًا، والقرار الذي يرضي الجند اليوم قد يظلم الأجيال القادمة، والقسمة العاجلة للأرض قد تفقد الدولة موردها، والتساهل مع الولاة قد ينتج طبقةً متسلطة، وغياب الديوان قد يضيع الحقوق. وهذا الوعي بالزمن هو جوهر فقه العمران. فالعمران لا يبنىٰ بردود الأفعال، بل بسياساتٍ تحفظ الامتداد. ومن هنا فإن عمر كان يفكر كحارسٍ للمستقبل، لا كمديرٍ للحاضر وحده.

وفي هذه الرؤية يتخذ مفهوم العدل معنىً أوسع من الفصل في الخصومات. فالعدل في عصر عمر هو عدلٌ قضائي، وعدلٌ مالي، وعدلٌ إداري، وعدلٌ اجتماعي، وعدلٌ بين الأجيال، وعدلٌ بين المركز والأطراف، وعدلٌ في علاقة الدولة بالرعية. وهذا الاتساع في معنىٰ العدل هو الذي يجعل الفقه الكلي ضروريًا؛ لأن العدل إذا حصر في القضاء وحده ضاعت مظالم المال والإدارة، وإذا حصر في المساواة الحسابية ضاعت الفروق المشروعة، وإذا حصر في الأمن ضاعت الكرامة. وعمر كان يمارس عدلًا شبكيًا يرىٰ العلاقات كلها، ولذلك جاءت قراراته مركبةً بقدر تركيب الواقع.

ومن أهم ما تكشفه التجربة العمرية أن الدولة حين تتسع تحتاج إلىٰ عقلٍ مؤسسي لا يلغي الورع، بل يحميه من العجز. فصلاح عمر الشخصي كان عظيمًا، لكنه لم يعتمد علىٰ صلاحه وحده، بل أنشأ أدواتٍ للضبط والمحاسبة. وهذا درسٌ حاسم: لا تكفي أخلاق الحاكم لبناء الدولة العادلة، بل لا بد من مؤسساتٍ تجعل العدل ممكنًا حتىٰ بعد تغيّر الأشخاص. فالدولة التي تقوم علىٰ ورع فردٍ واحدٍ قد تصلح ما دام حاضرًا، لكنها تحتاج إلىٰ نظامٍ يبقىٰ بعده. وهذا ما بدأ عمر في تأسيسه: نقل العدل من صفةٍ شخصيةٍ إلىٰ بنيةٍ إداريةٍ ورقابيةٍ ومالية.

وبـذلك يتحـول عصـر عمـر إلـىٰ مرحلـةٍ فارقـة في ولادة البنيـة الفقهيـة الإسـلامية. ففيـه يظهـر أن الفقـه لـيس اسـتخراج حكـمٍ فقـط، بـل بنـاء دولـةٍ قـادرةٍ علـىٰ حمـل الحكـم. وفيـه يظهـر أن المـال العـام لـيس تفصـيلًا إداريًـا، بـل قلـب العدالـة. وفيـه يظهـر أن الأرض ليسـت ملكيـةً فحسـب، بـل مـوردٌ عمـرانيٌّ وزمنـي. وفيـه يظهـر أن الـدواوين ليسـت وافـدًا غريبًـا، بـل وسـيلةٌ لحفـظ الحقـوق. وفيـه يظهـر أن القضـاء لـيس بابًـا منعـزلًا، بـل شـرط الثقـة. وفيـه يظهـر أن الكفايـة ليسـت إحسـانًا فرديًـا، بـل وظيفـة دولـة. وفيـه يظهـر أن المـآلات ليسـت نظريـةً لاحقـة، بـل عقـلٌ حاضـرٌ في القـرار. ومـن هنـا فـإن فقـه عمـر هـو فقـه بنـاء الدولـة حـين تصـبح الدولـة أداةً للعـدل والعمـران، لا مجـرد سـلطةٍ لحفـظ النظام.

تبلـغ التجربـة العمريـة ذروتهـا في قضـية الأرض المفتوحـة؛ لأنهـا لـم تكـن مسـألةً ماليـةً جزئيـة، ولا خلافًـا في طريقـة توزيـع مـوردٍ طـارئ، بـل كانـت سـؤالًا عـن فلسـفة الدولـة في الثـروة، وعـن موقـع الأجيـال اللاحقـة في قـرار الجيـل الحاضـر، وعـن الفـرق بـين الغنيمـة العـابرة والمـورد العمـراني المسـتمر. فقـد وجـد عمـر، رضـي الله عنـه، نفسـه أمـام أراضٍ واسـعةٍ دخلـت في سـلطان الدولـة الإسـلامية، وكـان مـن الممكـن أن تُقـرأ قـراءةً بسـيطةً بوصـفها مـالًا مفتوحًـا يقسـم بـين المقـاتلين، غيـر أن نظـره تجـاوز اللحظـة العسـكرية إلـىٰ الـزمن الاجتمـاعي والاقتصـادي الطويـل. لـم يـرَ الأرض مجـرد موضـوعٍ للامـتلاك، بـل رآهـا أصـلًا للإنتـاج، ومـوردًا للكفايـة، وضـمانةً لبيـت المـال، ورافعـةً لعمرانٍ لا يخصّ الفاتحين وحدهم، بل الأمة في امتدادها التاريخي.

ومـن هنـا كـان إبقـاء الأرض المفتوحـة وعـدم قسـمتها كلهـا قـرارًا يعبّـر عـن فقـهٍ كلـيٍّ بـالغ العمـق؛ لأنـه جمـع بـين الـنص والمصـلحة والمـآل والواقـع والعدالـة. لـم يكـن عمـر يتهـرب مـن حكـم الغنـائم، بـل كـان يميـز بـين أنـواع الأمـوال ووظائفهـا؛ فالمـال المنقـول يختلـف عـن الأرض المنتجـة، والغنيمـة الآنيـة تختلـف عـن المـورد الـدائم، وحـق

المقاتلين لا يلغي حق الأمة، والجيل الحاضر لا يملك أن يستهلك مستقبل الأجيال المقبلة. وهذا الوعي يكشف أن الفقه العمري لم يكن فقه ملكيةٍ فقط، بل فقه وظيفة المال. فالمال لا يفهم في ذاته، وإنما في أثره: هل يبني الكفاية أم يخلق التفاوت؟ هل يقوي الدولة أم يفرغها من مواردها؟ هل يحفظ العمران أم يحول الأرض إلىٰ غنيمةٍ مستهلكة؟

ولذلك كان الخراج في التجربة العمرية أكثر من إجراءٍ مالي. إنه تحويل الأرض من غنيمةٍ قابلةٍ للتفتيت إلىٰ موردٍ عامٍ مستمر. فبقاء الأرض في يد من يحسن زراعتها، مع فرض خراجٍ يعود إلىٰ بيت المال، يعني أن الدولة ربطت الإنتاج بالمسؤولية، والملكية أو الانتفاع بالوظيفة، والثروة بالكفاية العامة. وبهذا أصبح الخراج أداةً لتوازنٍ دقيق: لا يطرد أهل الأرض من مورد معاشهم، ولا يحرم الفاتحون من حقوقهم في النظام العام، ولا تفرّغ الدولة من مصدرٍ يمكّنها من الإنفاق علىٰ الجند والفقراء والمصالح. وهذا التوازن هو عين الفقه الكلي؛ لأنه لا يرضىٰ بحلٍّ يربح فيه طرفٌ واحدٌ وتخسر البنية كلها.

ومن خلال الخراج يظهر أن الدولة في فقه عمر ليست دولة جبايةٍ مجردة، بل دولة تدبير. فالجباية إذا انفصلت عن العدل صارت ظلمًا، وإذا انفصلت عن العمران صارت استنزافًا، وإذا انفصلت عن الكفاية صارت مالًا يتراكم في يد السلطة. أما الخراج في أصله الراشد فقد كان مرتبطًا بوظيفةٍ عامة: تمويل الدولة، وحفظ الأرض منتجة، وتأمين موردٍ مستقر، ومنع التركز المفاجئ للثروة، وحماية الأجيال اللاحقة من حرمانٍ يصنعه قرارٌ عاجل. وهذا يعني أن المال العام لا يكون شرعيًا بمجرد دخوله بيت المال، بل بكونه داخل منظومة عدلٍ وإنتاجٍ وإنفاقٍ ومراقبةٍ ومآل.

وكانت علاقة الخراج ببيت المال علاقةً بنيوية. فبيت المال في عصر عمر لم يعد وعاءً عارضًا تتجمع فيه الموارد ثم تخرج بلا نظام، بل صار قلب الدولة المالي. ومن خلاله تتحدد قدرة الدولة علىٰ العطاء، ورعاية الجند، وسدّ الحاجات، وتثبيت الأمصار، ومواجهة الأزمات، وحماية الضعفاء. ولذلك فإن قرار الأرض المفتوحة كان في حقيقته قرارًا في مستقبل بيت المال: هل يبقىٰ بيت المال معتمدًا علىٰ موارد متقطعةٍ مرتبطةٍ بالفتح والغنيمة، أم يصبح له موردٌ مستقرٌ متصلٌ بالإنتاج والعمران؟ اختار عمر المعنىٰ الثاني، فكان بذلك يؤسس لفهمٍ اقتصاديٍّ يتجاوز الانفعال بوفرة الحاضر إلىٰ بناء قدرةٍ ماليةٍ مستدامة.

ومن هنا يتضح أن فقه عمر في المال كان فقه استدامةٍ قبل أن يستقر هذا اللفظ في لغة العصر. فالاستدامة هنا ليست مصطلحًا اقتصاديًا معاصرًا يسقط علىٰ الماضي، بل معنىً حاضرٌ في القرار: ألا يستهلك الحاضر أصل المستقبل، وألا تتحول الثروة العامة إلىٰ ملكياتٍ خاصةٍ تقطع مورد الأمة، وألا تكون السياسة المالية أسيرة الرضا العاجل. لقد رأىٰ عمر أن الدولة مسؤولةٌ عن زمنٍ لم يأتِ بعد، وأن المال العام أمانةٌ في حق الغائبين كما هو أمانةٌ في حق الحاضرين. وهذا من أرقىٰ ما بلغه الفقه الراشد في العدالة بين الأجيال.

وفي نظام العطاء يظهر وجهٌ آخر من هذا الفقه. فقد كان العطاء وسيلةً لتنظيم العلاقة بين الدولة ومن تحملوا أعباء الدعوة والجهاد والبناء، ولكنه في الوقت نفسه كان سياسةً ماليةً ذات آثارٍ اجتماعية. فالدولة حين تعطي لا توزع مالًا فقط، بل تصنع طبقاتٍ من الاستحقاق، وتحدد علاقة الناس بالمركز، وتؤثر في التوازن الاجتماعي. ولذلك كان العطاء محتاجًا إلىٰ ديوانٍ يضبطه، وإلىٰ معيارٍ يوجهه، وإلىٰ مراجعةٍ لمآلاته. وقد اختار عمر التفاضل علىٰ أساس السابقة والبلاء، وكان لهذا الاختيار منطقه في لحظته؛ لأنه أراد أن يعترف بتاريخ التضحية وأن يحفظ لأهل

السبق منزلتهم. غير أن هذا التفاضل نفسه يكشف أن السياسة المالية لا تنفصل عن سؤال المآل؛ فكل معيارٍ للتوزيع يحمل أثرًا اجتماعيًا ينبغي مراقبته.

وفي الدواوين يتجسد انتقال الدولة من الذاكرة الشخصية إلىٰ الذاكرة المؤسسية. فالدولة التي تتسع لا تستطيع أن تحفظ الحقوق بالرواية الشفهية وحدها، ولا أن توزع المال وفق حضور الأشخاص في مجلس الحاكم، ولا أن تدير الجند والأرزاق بلا سجل. والديوان هنا ليس تقنيةً محايدةً فقط، بل أداةٌ لحفظ العدل. فالكتابة تمنع النسيان، والترتيب يمنع العبث، والسجل يمنع أن يصبح الحق تابعًا للقرب أو الصدفة. ومن هنا فإن إدخال الديوان في بنية الدولة كان عملًا فقهيًا من حيث وظيفته، وإن كان إداريًا من حيث صورته. فكل وسيلةٍ تحفظ حقًا عامًا وتمنع ظلمًا عامًا تدخل في أفق الفقه العام.

وتكشف تجربة الدواوين أن الفقه الراشد كان واسعًا بما يكفي لاستيعاب الخبرة الإنسانية النافعة. فلم يكن عمر يرىٰ أن الوسيلة الإدارية تفقد مشروعيتها لأنها عرفت في حضاراتٍ أخرىٰ، ما دامت تخدم مقصدًا صحيحًا وتدخل في نظامٍ عادل. وهذه قاعدةٌ عظيمة في فقه العمران: ليست كل أداةٍ وافدةٍ دخيلةً علىٰ الدين، وليست كل صورةٍ غير مسبوقةٍ بدعةً في الشأن العام. الميزان هو الوظيفة والمقصد والعدل. فإذا خدمت الأداة حفظ الحق، وضبط المال، ومنع الفساد، وتقوية الدولة علىٰ الرعاية، كانت داخلةً في باب الوسائل المشروعة. وبهذا يفتح الفقه العمري الباب أمام دولةٍ تتعلم من خبرات العالم دون أن تفقد معيارها.

وفي قضية العطاء وبيت المال والخراج تبرز العلاقة بين الكفاية والعدالة. فالدولة ليست مسؤولةً فقط عن توزيع المال حين يأتي، بل عن بناء نظامٍ يمنع الحاجة من التحول إلىٰ إذلال. وقد كان عمر يرىٰ الرعية في ذمة الدولة، لا بوصفهم أعدادًا تُدار، بل بوصفهم أمانةً يجب أن تبلغهم الحقوق. ومن هنا كان اهتمامه

بالفقير، واليتيم، والعاجز، والشيخ، والجند، وأهل الأمصار، وأهل العهد. وهذا يبين أن الكفاية في فقهه ليست صدقةً عابرة، بل وظيفةٌ ماليةٌ وإداريةٌ للدولة. فبيت المال لا يكون صالحًا إذا كان عامرًا بالأموال والناس جياع، ولا تكون الدولة عادلةً إذا أحسنت الجباية وأسأت الرعاية.

وقد ظهر هذا المعنىٰ بوضوح في الأزمات، وخاصة في عام الرمادة؛ إذ تحولت المجاعة إلىٰ اختبارٍ لوظيفة الدولة. لم يقف عمر أمام الأزمة موقف الواعظ الذي يكتفي بدعوة الناس إلىٰ الصبر، بل تحرك بوصفه مسؤولًا عن تدبير الموارد وطلب الغوث وتنظيم الإنفاق ومراعاة واقع الحاجة. وهنا يظهر أن فقه الدولة لا ينفصل عن فقه الضرورة العامة. فالناس في زمن المجاعة لا يعيشون ظرفًا عاديًا، والحكم لا ينزل علىٰ واقع الضرورة كما ينزل علىٰ واقع السعة. ولذلك كان تعطيل إقامة حد السرقة في ذلك الظرف تعبيرًا عن فهمٍ عميقٍ لشروط العدالة؛ لأن الدولة التي لم تستطع أن تضمن الكفاية في ظرفٍ قاهر لا يصح أن تتعامل مع آثار الجوع كما تتعامل مع جريمةٍ في ظرفٍ مستقر.

وهذا القرار لا يضعف الحدود، بل يحفظ معناها. فالحدود في الفقه ليست أدوات انتقام، بل وسائل حمايةٍ للنظام العام، مشروطةٌ بالعدل وانتفاء الشبهة. فإذا عمّت الحاجة، واضطربت شروط المعيشة، دخلت الشبهة من باب الواقع العام، وصار تنزيل العقوبة دون اعتبارٍ لذلك أقرب إلىٰ صورة عدلٍ بلا روحه. ومن هنا فإن فقه عمر يربط بين الجناية والسياسة الاقتصادية، وبين العقوبة والكفاية، وبين الحكم التكليفي والواقع الاجتماعي. وهذه الرؤية تمنع الفقه من أن يكون قاسيًا علىٰ نتائج واقعٍ قصّرت الدولة أو عجزت عن معالجته، وتجعله أكثر وفاءً للمقصد الذي من أجله شرعت العقوبات.

ومن خلال الرقابة على الولاة يتأكد أن الدولة العمرية لم تكن دولة توسعٍ بلا محاسبة. فقد كان عمر يدرك أن اتساع الدولة يخلق طبقةً من المسؤولين، وأن هذه الطبقة قد تنفصل عن الناس إذا لم تخضع للمساءلة. ولذلك كان الوالي عنده موظف أمانة، لا صاحب امتياز. وكان المال الذي يظهر على الوالي موضع سؤال، والشكوى من الرعية موضع نظر، والاستعلاء على الناس علامة خطر. وهذه الرقابة ليست تفصيلًا إداريًا، بل أصلٌ في فقه السلطة؛ لأن السلطة حين لا تراقب تتحول من خدمةٍ عامةٍ إلى ملكٍ خاص، وحين لا يحاسب الوالي يصبح الإقليم ضيعةً في يده. ومن هنا فإن عمر أسس لوعيٍ مبكرٍ بأن العدالة تحتاج إلى نظام مراقبة، لا إلى حسن الظن وحده.

وتتصل الرقابة على الولاة بفلسفة الدولة عند عمر: الدولة مسؤولةٌ عن الرعية كلها، حتى في الأطراف البعيدة. فإذا ظلم والٍ في مصرٍ أو العراق أو الشام، فليس ذلك ظلمًا محليًا منفصلًا عن المركز، بل خللٌ في أمانة الدولة كلها. وهذا الوعي هو الذي جعل العلاقة بين المركز والأطراف علاقة مسؤوليةٍ لا علاقة جباية. فالمركز لا يطلب الطاعة والمال فقط، بل يتحمل حماية الحقوق وضبط الولاة وإيصال العدل. والأطراف لا تدخل في الدولة بوصفها موارد، بل بوصفها مجالاتٍ للعدل والعمران. وهذا المعنى سيبقى معيارًا مهمًا لكل فقهٍ لاحق في الولايات والإدارة العامة.

وفي بناء الأمصار يتضح أن العمران في فقه عمر ليس عفويًا. فاختيار مواقع الأمصار، وتنظيمها حول المسجد والسوق والإدارة والجند، وربطها بالمركز، كل ذلك يدل على أن المكان السياسي والاجتماعي جزءٌ من الفقه العام. فالمدينة ليست كتلةً من البيوت، بل نظام علاقات: عبادة، وتعليم، وسوق، وقضاء، وأمن، وجند، وإدارة. وإذا لم تُبنَ هذه العلاقات على نحوٍ منظم، تحول الفتح إلى انتشارٍ غير منضبط. ومن هنا فإن

الأمصار كانت وسيلةً لتحويل الحركة العسكرية إلىٰ استقرارٍ مدني، وتحويل الأرض المفتوحة إلىٰ مجالٍ قابلٍ للإدارة والفقه والعلم والعمران.

وكان لهذا البعد العمراني أثرٌ في حفظ الهوية والوظيفة. فالجند يحتاجون إلىٰ تنظيمٍ يمنعهم من التحول إلىٰ قوةٍ سائبة، والسكان الجدد يحتاجون إلىٰ نظامٍ يضمن الحقوق، والأسواق تحتاج إلىٰ رقابةٍ أخلاقية، والقضاء يحتاج إلىٰ حضورٍ قريبٍ من الناس، والمسجد يحتاج إلىٰ أن يبقىٰ مركزًا للمعنىٰ. وهكذا تصبح المدينة الراشدة بنيةً مركبةً تجمع العبادة والإدارة والاقتصاد والقضاء. وهذا يثبت أن الفقه العمري لم يكن يتعامل مع المكان بوصفه فراغًا، بل بوصفه حاملًا للعلاقات، وأن العمران حين ينفصل عن المقصد يتحول إلىٰ تجمعٍ ماديٍّ بلا روح.

ومن أبرز ما يميز التجربة العمرية أن العدل فيها لم يكن قيمةً خطابية، بل نظامًا يوميًا. كان يظهر في سؤال عمر عن الرعية، وفي محاسبة الولاة، وفي تنظيم العطاء، وفي منع الظلم في الجباية، وفي النظر إلىٰ حاجة الناس، وفي الخوف من ضياع الحيوان والإنسان في أطراف الدولة. وهذه الحساسية ليست عاطفةً شخصيةً فقط، بل عقل دولة. فالحاكم الذي يشعر بمسؤولية الطريق البعيد، والجائع المجهول، والوالي المتسلط، والمال المجموع، هو حاكمٌ يرىٰ الدولة بوصفها أمانةً شاملة. ومن هنا فإن الفقه العمري يربط السياسة بالضمير، لكنه لا يكتفي بالضمير؛ بل يحوله إلىٰ مؤسسةٍ ومحاسبةٍ ونظام.

وتكشف تجربة عمر أيضًا أن الدولة الراشدة تحتاج إلىٰ توازنٍ بين المركزية والرقابة المحلية. فالمركز ضروري لحفظ الوحدة والمال والمرجعية، لكنه إذا انفصل عن الأطراف جهل حاجاتها. والأطراف تحتاج إلىٰ ولاةٍ وقضاةٍ يديرون شؤونها، لكنها إذا استقلت عن الرقابة قد تنحرف. ولذلك كان عمر يمارس مركزيةً مقصديّةً لا استبدادية: مركزيةٌ تحفظ وحدة الدولة وتراقب الولاة وتضبط المال، لا

مركزيةٌ تخنق كل مبادرةٍ أو تلغي واقع الأمصار. وهذا التوازن هو أحد شروط الدولة الواسعة؛ إذ لا يمكن إدارتها بالتحلل ولا بالقبضة العمياء، بل بنظامٍ يوزع الوظائف ويحفظ المرجعية.

ومن خلال ذلك كله يظهر أن عصر عمر مهّد لولادة أبوابٍ فقهيةٍ لاحقة: كتب الخراج، وكتب الأموال، والسياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، وأبواب القضاء والحسبة والولايات. غير أن هذه الأبواب لم تولد أولًا في الكتب، بل ولدت في الممارسة. فالخراج مارسه عمر قبل أن يصنفه الفقهاء، وبيت المال عمل بوصفه مؤسسةً قبل أن تنظّر أحكامه، والرقابة علىٰ الولاة وقعت قبل أن تفصل كتب السياسة شروطها، وبناء الأمصار سبق التنظير العمراني، وفقه الضرورة العامة ظهر في عام الرمادة قبل أن يصاغ في القواعد. وهذا يعني أن التجربة الراشدة كانت مختبرًا حيًا سبق التدوين، وأن المصنفات اللاحقة ستأتي لتلتقط بعض ما عمل في تلك اللحظة المؤسسة.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، يظهر عصر عمر بوصفه النموذج الأوضح لتفاعل عناصرها في بناء الدولة. فالنص حاضر بوصفه مرجعية، والمقصد حاضر في العدل والكفاية، والواقع حاضر في اتساع الفتوح وتعدد الموارد، والدولة حاضرة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل، والمآلات حاضرة في قضية الأرض والعطاء والحدود، والكفاف والكفاية حاضران في بيت المال والأزمات، والعلاقات الوظيفية حاضرة في ربط المال بالعمران والقضاء بالثقة والولاية بالأمانة، والاجتهاد المؤسسي حاضر في الشورىٰ والدواوين والرقابة. ومن هنا فإن عصر عمر لا يمكن فهمه بمنطق الأحكام المنفردة، بل بمنطق البنية التي تنتج سياسةً شرعيةً واسعة.

وقد كان الفقه العمري شجاعًا لأنه لم يخشَ من تعقيد الواقع، ولم يهرب إلىٰ ظاهرٍ بسيطٍ حين كانت الأمة تحتاج إلىٰ نظرٍ مركب. في الأرض المفتوحة اختار ما

يحفظ المستقبل، لا ما يرضي الرغبة العاجلة. وفي الدواوين اختار المؤسسة، لا الارتجال. وفي الولاة اختار المحاسبة، لا الثقة المطلقة. وفي المجاعة اختار فقه الضرورة، لا الجمود على صورة التطبيق في غير موضعها. وفي الأمصار اختار التنظيم، لا العفوية. وهذه الاختيارات كلها تكشف أن الدولة في فقه عمر ليست مجرد سلطةٍ تنفذ، بل عقلٌ عامٌ يقدّر ويوازن ويبني ويراقب.

ومن هنا فإن بناء الدولة والمال والعمران في عصر عمر يمثل توسعًا في مفهوم الفقه نفسه. فالفقه لم يعد يظهر فقط في معرفة الواجب والحرام، بل في معرفة كيف تبنى المؤسسة التي تحفظ الواجب، وكيف تدار الثروة التي تمنع الحاجة، وكيف يضبط الوالي الذي يحمل السلطة، وكيف تنظم الأرض التي تنتج المال، وكيف يراعى المستقبل في قرار الحاضر، وكيف تقرأ الأزمة حين تغير شروط الحكم. وهذا هو الفقه الكلي في صورته الراشدة: فقه لا يضيع النص في المصلحة، ولا يضيع المصلحة في اللفظ، بل يجعل النص حاكمًا، والمقصد هاديًا، والواقع مجالًا، والمآل ميزانًا، والدولة أداةً.

ولذلك فإن تجربة عمر لا تصلح أن تقرأ قراءة تمجيديةً فحسب، بل ينبغي أن تقرأ قراءةً معيارية. فهي تكشف أن الدولة العادلة تحتاج إلى موارد مستقرة، ومؤسسات ضبط، ورقابة على السلطة، وسياسة كفاية، وحساسية تجاه المستقبل، وقدرة على إدماج الخبرة الإدارية، وشجاعة في الاجتهاد عند تغير الواقع. وهذه العناصر ليست ترفًا في الدولة، بل شروطٌ لفاعليتها الشرعية. فإذا فقدت الدولة مواردها عجزت عن الرعاية، وإذا فقدت الرقابة فسدت، وإذا فقدت المآل استهلكت المستقبل، وإذا فقدت الكفاية ظلمت الضعيف، وإذا فقدت المؤسسة ضاعت الحقوق، وإذا فقدت النص والمقصد تحولت إلى إدارةٍ بلا روح.

وبهذا المعنىٰ يمثل عصر عمر مرحلة انتقالٍ كبرىٰ من الدولة الحافظة إلىٰ الدولة البانية. الدولة الحافظة تمنع التفكك، والدولة البانية تنشئ نظامًا طويل الأمد. الأولىٰ ظهرت في عصر أبي بكر في مواجهة الردة، والثانية ظهرت في عصر عمر في تنظيم المال والأرض والمؤسسات. ولا تعارض بينهما؛ فالحفظ شرط البناء، والبناء غاية الحفظ. فلو لم تُحفظ وحدة الأمة لما أمكن بناء الدواوين والخراج، ولو لم تبنَ المؤسسات بعد الحفظ لبقيت الدولة معرضةً للعجز. ومن هنا فإن القسم التأسيسي كله يتحرك في تسلسلٍ عميق: الوحي يبني الإنسان، والسنة تبني المجال العام، وأبو بكر يحفظ الأمة، وعمر يبني الدولة والمال والعمران.

إن عصر عمر يكشف في النهاية أن الفقه الإسلامي ولد وفي داخله قابليةٌ عظيمةٌ لإنتاج فقه الدولة. لم يكن هذا الفقه دائمًا مدونًا في نظرياتٍ لاحقةٍ مكتملة، لكنه كان حيًا في القرار الراشد. كان حاضرًا في أرضٍ لا تقسم حفظًا للمستقبل، وفي خراجٍ يصبح موردًا عامًا، وفي ديوانٍ يحفظ الحقوق، وفي عطاءٍ ينظم العلاقة المالية، وفي بيت مالٍ يحمل الكفاية، وفي والٍ يحاسب، وفي قاضٍ يستقل بالحق، وفي مصرٍ يبنىٰ للعمران، وفي حدٍّ يدرأ في المجاعة، وفي دولةٍ ترىٰ نفسها مسؤولةً عن الإنسان لا عن السلطة وحدها. وهذه هي القيمة العليا للتجربة العمرية: أنها جعلت الفقه قادرًا علىٰ أن يرىٰ الدولة لا بوصفها ضرورةً سياسيةً فحسب، بل بوصفها أداةً شرعيةً لبناء العدل والكفاية والعمران في التاريخ.

الفصل السابع
الأرض المفتوحة والخراج وتوزيع الثروة

تعدّ قضية الأرض المفتوحة من أعظم الوقائع التأسيسية التي كشفت قدرة العقل الفقهي الراشد على الانتقال من حكم الواقعة المفردة إلى بناء السياسة العامة، ومن النظر في حقٍّ حاضرٍ إلى تقدير مصلحةٍ ممتدةٍ في الزمن، ومن التعامل مع المال بوصفه غنيمةً إلى التعامل معه بوصفه موردًا عمرانيًا تتعلق به الأمة في حاضرها ومستقبلها. فالأرض المفتوحة لم تكن مالًا عابرًا يدخل بيت المال ثم يخرج، ولا شيئًا منقولًا تنتهي وظيفته بمجرد قسمته، بل كانت أصلًا إنتاجيًا، ومصدرًا دائمًا للثروة، ومجالًا لحياة شعوبٍ قائمة، وقاعدةً لتمويل الدولة، وميزانًا دقيقًا بين حق الفاتحين وحق الأمة وحق الأجيال اللاحقة. ومن هنا كانت المسألة أخطر من سؤال التوزيع المباشر؛ كانت سؤالًا عن فلسفة الثروة في الدولة الإسلامية الناشئة: هل تستهلك الثروة الكبرى في لحظة الانتصار، أم تتحول إلى بنيةٍ ماليةٍ دائمةٍ تحفظ الكفاية والعمران؟

لقد واجه عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في هذه القضية امتحانًا فقهيًا شديد التركيب. كان في النصوص ما يقرر حقوقًا للمقاتلين في الغنائم، وكان في الواقع أرضٌ شاسعةٌ منتجةٌ دخلت في سلطان الدولة، وكان في الحاضر جندٌ تحملوا أعباء القتال، وكان في المستقبل أمةٌ ستحتاج إلى موردٍ مستقر، وكان في الأرض أهلها الذين يعرفون زراعتها وعمارتها، وكان في بيت المال حاجةٌ إلى تمويل الجند والفقراء والمصالح. ولو نظر إلى المسألة من زاويةٍ واحدة لانتهى القرار إلى قسمةٍ عاجلة، لكنها كانت ستصنع خللًا واسعًا: تركزًا للثروة، وإضعافًا لمورد الدولة،

وإرباكًا للإنتاج، وحرمانًا للأجيال القادمة. لذلك كان لا بد من نظرٍ كلي يحيط بطبقات الواقعة كلها.

ومن هنا يظهر أن قرار إبقاء الأرض وعدم قسمتها لم يكن تعطيلًا للنص، بل قراءةً لوظيفة المال في ضوء النص والمقصد والمآل. فالفقه الراشد لم يتعامل مع الأرض كما يتعامل مع المال المنقول؛ لأن الأشياء لا تتساوىٰ في الحكم حين تختلف وظائفها وآثارها. المال المنقول يمكن أن يوزع وينتهي أثره، أما الأرض فهي موردٌ متجدد، وإخراجها من المجال العام إلىٰ ملكياتٍ خاصةٍ واسعةٍ يعني نقل مستقبل الأمة إلىٰ أيدي عددٍ محدودٍ من الجيل الحاضر. ومن هنا كان السؤال الحقيقي: هل يملك الحاضر أن يتصرف في أصلٍ عمرانيٍّ يمسّ المستقبل كما يتصرف في مالٍ عابر؟ وكان جواب عمر العملي أن الدولة مؤتمنةٌ علىٰ الزمن، لا علىٰ اللحظة وحدها.

والخراج في هذا السياق ليس مجرد رسمٍ مالي، بل هو صيغةٌ فقهيةٌ لإبقاء الأرض داخل وظيفةٍ عامة. إنه يربط بقاء الإنتاج بحق الأمة، ويجعل للمال العام موردًا مستمرًا، ويمنع الأرض من أن تتحول إلىٰ غنيمةٍ تقطع صلتها بالعمران. فالخراج ليس عقوبةً علىٰ الأرض، ولا استغلالًا لأهلها، ولا مجرد جبايةٍ للدولة، بل تنظيمٌ لعلاقةٍ مركبة: الأرض تبقىٰ منتجة، وأهلها يبقون عاملين فيها، والدولة تأخذ حقًا معلومًا يموّل المصالح العامة، والأمة تستفيد من موردٍ لا ينتهي بانتهاء الواقعة العسكرية. وبهذا يتحول الفتح من حدثٍ عسكريٍّ إلىٰ نظامٍ مالي وعمراني.

وتتجلىٰ في هذه القضية مركزية المقصد بوصفه حاكمًا لا تابعًا. فالمقصد هنا هو حفظ العدل، ومنع احتكار الثروة، وصيانة المال العام، وتحقيق الكفاية، وتمكين الدولة من أداء وظائفها، ورعاية حق الأجيال المقبلة. وهذه المقاصد لا تلغي النصوص، بل تكشف وجه تنزيلها في واقعةٍ لا تحتمل قراءةً سطحية. فقد كان

من الممكن أن يدّعي كل طرفٍ أنه يستند إلىٰ ظاهر حقه، لكن الفقه الكلي يسأل عن الأثر العام لهذا الحق إذا أطلق بلا تقييدٍ وظيفي. فالحق الفردي أو الفئوي، حين يتصل بموردٍ عامٍ بالغ الأثر، لا يقرأ منفصلًا عن بنية الأمة. وهذا هو الفارق بين منطق الغنيمة ومنطق الدولة: الأول يرىٰ نصيب المستحقين في الحاضر، والثاني يرىٰ وظيفة المورد في بناء العدل المستمر.

ومن هنا فإن الأرض المفتوحة تكشف معنىً عميقًا في توزيع الثروة: أن العدل لا يكون دائمًا في القسمة المباشرة، بل قد يكون في إبقاء المورد عامًا مع تنظيم الاستفادة منه. فالقسمة قد تبدو في ظاهرها إنصافًا لمن شارك في الفتح، لكنها قد تفضي إلىٰ ظلمٍ أوسع إذا حوّلت أصلًا إنتاجيًا ضخمًا إلىٰ ملكيةٍ خاصةٍ محدودة. والترك بلا نظام قد يكون فوضىٰ، والجباية بلا عدل قد تكون استغلالًا. أما الخراج الراشد فهو محاولةٌ لتحقيق توازنٍ بين هذه الاحتمالات: لا مصادرةٌ عمياء، ولا قسمةٌ استهلاكية، ولا جبايةٌ منفلتة، بل إدارةٌ عامةٌ لموردٍ عامٍ علىٰ مقتضىٰ المصلحة والعدل والعمران.

وفي هذا القرار تظهر الدولة بوصفها وكيلةً عن الأمة لا مالكةً للثروة. فالأرض لم تُترك للحاكم يتصرف فيها كما يشاء، ولم تعطَ للفئة المنتصرة لتغلق باب الانتفاع العام، بل وضعت في نظامٍ يعبّر عن أن الدولة أمينةٌ علىٰ الموارد الكبرىٰ. وهذه الأمانة تقتضي أن تقاوم ضغط اللحظة، وأن لا تخضع لمطالب المنتفعين المباشرين إذا كان في الاستجابة لهم إضرارٌ بالبنية العامة. ومن هنا فإن الدولة العادلة لا تقاس بقدرتها علىٰ توزيع المال فحسب، بل بقدرتها علىٰ منع التوزيع حين يكون التوزيع إهدارًا للمستقبل. وهذا من أدق معاني السياسة الشرعية: أن تحفظ الدولة الحق حتىٰ ممن يطالبون به إذا كان فهمهم له جزئيًا ومآله مفسدًا للكل.

وتكشف الأرض المفتوحة كذلك أن الملكية في الفقه الإسلامي ليست مفهومًا مطلقًا منقطعًا عن الوظيفة. فالملكية معتبرة ومصونة، لكن الموارد الكبرىٰ التي تتصل بمعاش الأمة ومورد الدولة وعمران الأرض تحتاج إلىٰ نظرٍ يتجاوز منطق التملك الفردي. وهذا لا يعني إلغاء الملكية، بل ترتيبها داخل الاستخلاف. فالإنسان يملك، لكنه لا يملك بمعزلٍ عن الله والناس والمآل؛ والدولة تدير، لكنها لا تملك بمعزلٍ عن الأمة والعدل؛ والأمة تنتفع، لكنها لا يجوز أن تستهلك المستقبل. وهكذا يتحول المال من شيءٍ يُقتنىٰ إلىٰ وظيفةٍ تُسأل عنها الجماعة. وهذه الرؤية هي التي تجعل الفقه الاقتصادي الإسلامي، في أصله الراشد، أبعد من مجرد فقه عقود.

وفي الخراج يظهر كذلك الفرق بين العدالة التوزيعية والعدالة العمرانية. العدالة التوزيعية تسأل: كيف يوزع المال؟ أما العدالة العمرانية فتسأل: كيف يبقىٰ المورد منتجًا؟ وكيف تُحفظ دورة الثروة؟ وكيف لا ينهار الإنتاج بسبب قرارٍ سياسي؟ وكيف تنتفع الأمة من موردٍ طويل الأمد؟ ولو قُسمت الأرض علىٰ المقاتلين، لربما تحققت صورةٌ من التوزيع المباشر، لكنها قد تضعف العدالة العمرانية؛ لأن أصحاب الأرض الجدد قد لا يملكون خبرة زراعتها، ولأن أهلها قد يُقتلعون، ولأن الدولة ستفقد موردًا ثابتًا، ولأن الثروة ستتركز. لذلك كان الخراج حلًا يجمع بين بقاء الإنتاج وتحقق حق الدولة والأمة.

وهذا المعنىٰ يمنح الواقعة بعدًا فلسفيًا عميقًا: فالثروة ليست قيمةً في ذاتها، بل قيمتها في علاقتها بالحياة. فإذا أدت الثروة إلىٰ الترف والاحتكار وانقسام المجتمع، صارت فتنة. وإذا أدت إلىٰ الكفاية والاستقرار والعمران، صارت أداة صلاح. وكان فقه عمر في الأرض المفتوحة قائمًا علىٰ تحويل الثروة من فتنةٍ محتملة إلىٰ موردٍ منضبط. لقد رأىٰ أن الانتصار العسكري قد يفسد الأمة إذا تُرجم إلىٰ شهوة امتلاكٍ

بـلا مـآل، وأن المـال الكثيـر قـد يكـون أخطـر علىٰ البنيـة مـن الفقـر إذا لـم تضـبطه الدولـة بالعدل. ومن هنا فإن الخراج كان تهذيبًا للثروة، لا مجرد تنظيمٍ لها.

وتتصـل هـذه القضـية اتصـالًا مباشـرًا بفكـرة العدالـة بـين الأجيـال. فالأمـة ليسـت الجيـل الـذي حضـر الفـتح وحـده، بـل سلسـلةٌ تاريخيـةٌ ممتـدة. والقـرار المـالي الكبيـر لا يخـص مـن شـهد الواقعـة فقـط، بـل يمـس مـن سيأتي بعـدها. هـذه الرؤيـة لا تظهـر غالبًـا في الفقـه الفـردي؛ لأن الفـرد يتعامـل مـع ذمتـه وزمنـه القريـب، أمـا الدولـة فتتعامـل مـع زمـنٍ طويـل. ومـن هنـا فـإن الدولـة تحتـاج إلىٰ فقـهٍ زمنـي، يراعـي المسـتقبل، ويمنـع الحاضـر مـن الاسـتئثار. وهـذا مـا فعلـه عمـر حـين أدخـل مـن لـم يولـدوا بعـد في حسـاب القـرار، لا بوصـفهم أشخاصًـا معـروفين، بـل بوصـفهم جـزءًا مـن الأمـة التـي سـتحتاج إلىٰ مـوارد الدولة. وهذه من أوسع صور العدل في التجربة الراشدة.

وفي مقابـل ذلـك، لـم يهمـل فقـه عمـر حـق الجنـد والفـاتحين. فالمسـألة لـم تكـن إلغـاءً لحقهـم، بـل إعـادة ترتيـبٍ لـه داخـل النظـام العـام. فالدولـة نظمـت العطـاء، وحفظـت أرزاق الجنـد، وجعلـت لهـم موقعًـا في بيـت المـال، لكنهـا لـم تجعـل الأرض كلهـا نصـيبًا خاصًـا لهـم. وهـذا يبـين أن الفقـه الكلـي لا يضـحي بفئـةٍ لحسـاب أخـرىٰ بـلا معيـار، بـل يبحـث عـن صـيغةٍ تجعـل الحـق الخـاص داخـل مصـلحةٍ عامـة. فالـذين قـاتلوا لهـم حـق، لكـن الأمـة لهـا حـق، وأهـل الأرض لهـم حـق، والمسـتقبل لـه حـق. ومـن هنـا كان الخراج نظامًا لتوازن الحقوق، لا مجرد انتصارٍ لطرفٍ علىٰ طرف.

وتـبرز في هـذه الواقعـة قيمـة الشـورىٰ. فقـد لـم يكـن قـرار عمـر قـرارًا فرديًـا عـابرًا، بـل دار فيـه نظـرٌ وحـوارٌ ومراجعـة. وهـذا مهـم لأن قضـايا المـال العـام والثـروة الكـبرىٰ لا ينبغـي أن تُحسـم بـانفرادٍ مطلـق، مهمـا كـان الحـاكم عـادلًا. إن المـال العـام بطبيعتـه يحتـاج إلىٰ شـورىٰ؛ لأنـه يمـس الأمـة كلهـا. وحـين تتعلـق المسـألة بـالأرض المفتوحـة، فإنهـا لا تمـس ميزانيـة الحاضـر فقـط، بـل بنيـة المسـتقبل. ومـن هنـا فـإن الشـورىٰ في هـذه

القضية ليست إجراءً شكليًا، بل جزءٌ من شرعية القرار؛ لأنها توسع زاوية النظر، وتكشف الاعتراضات، وتمنع الحاكم من أن يحول تقديره الشخصي إلىٰ قانونٍ عامٍ بلا مشاركةٍ من أهل الرأي.

ومن هنا يمكن القول إن الخراج كان ثمرة اجتهادٍ مؤسسي مبكر. لم يكن مؤسسةً بالمعنىٰ الحديث الكامل، لكنه جمع عناصر المؤسسة: قيادةٌ عامة، وشورىٰ، ونظرٌ في النصوص، وتقديرٌ للواقع، وموازنةٌ للمصالح، ثم نظامٌ مالي مستقر. وهذه هي روح الاجتهاد المؤسسي: أن لا تترك الوقائع الكبرىٰ لانطباعٍ فردي، ولا أن تذوب في جدلٍ بلا حسم، بل أن تدار بعقلٍ جماعي منضبطٍ ينتهي إلىٰ قرارٍ يحفظ المصلحة العامة. فالفقه في قضايا الثروة لا يكفي فيه أن يكون الفقيه بصيرًا بالنص، بل لا بد أن يعرف طبيعة المال والإنتاج والمآل والسياسة.

وتكشف الأرض المفتوحة كذلك عن مركزية الواقع في الفقه. فالواقع هنا ليس ذريعةً لتجاوز النص، بل عنصرٌ في فهمه. طبيعة الأرض، وأهلها، وإنتاجها، واتساع الدولة، وحاجة الجند، وحاجة بيت المال، وخطر تركز الثروة، كل ذلك واقعٌ لا يجوز تجاهله. ولو أهمل هذا الواقع، لكان الحكم أقرب إلىٰ التجريد، وربما أدىٰ إلىٰ نتائج تخالف مقاصد الشريعة. ومن هنا فإن الفقه الراشد لا يخاف من الواقع، لأنه لا يجعله حاكمًا علىٰ النص، بل يجعله مجالًا لتنزيل النص. فالواقع يقرأ، ثم يوزن، ثم يُهذب بالمقصد، ثم ينظم بالدولة. وهذه الحركة هي جوهر الاجتهاد الكلي.

وفي هذا كله تظهر علاقة الخراج بالعمران. فالخراج لا يكون صالحًا إذا قتل الإنتاج. والجباية لا تكون عادلةً إذا أفقرت أهل الأرض أو دفعتهم إلىٰ الهرب أو الإهمال. والدولة لا تكون رشيدةً إذا نظرت إلىٰ المورد بوصفه مالًا يستخرج فقط، لا بوصفه دورة حياةٍ ينبغي حمايتها. ولذلك فإن فقه الخراج في أصله الراشد يتضمن

وعيًا بأن المال العام يحتاج إلىٰ قاعدةٍ منتجة، وأن الأرض لا تُستنزف، وأن العامل فيها جزءٌ من بنية الثروة، وأن الدولة مسؤولةٌ عن استمرار الإنتاج لا عن تحصيل المال وحده. ومن هنا يتصل الخراج بالسياسة الزراعية والعمرانية، لا بالجباية المجردة.

وهذا المعنىٰ يفتح بابًا مهمًا في فهم الضرائب والموارد العامة لاحقًا. فكل موردٍ ماليٍّ عامٍ ينبغي أن يُسأل عنه: هل يخدم الكفاية والعدل؟ هل يحفظ الإنتاج أم يرهقه؟ هل يوزع العبء بإنصاف؟ هل يدخل بيت المال ثم يخرج في مصالح الأمة؟ هل يتحول إلىٰ أداة سلطان أم إلىٰ أداة عمران؟ هذه الأسئلة كلها كامنةٌ في تجربة الخراج. ومن هنا فإن كتب الخراج والأموال اللاحقة لم تكن مجرد كتب جباية، بل كان ينبغي لها، في أصلها، أن تكون امتدادًا لهذا الوعي: المال العام جزءٌ من فقه الدولة والعمران، لا مجرد بابٍ حسابي.

وتتجلىٰ في قضية الأرض المفتوحة أيضًا علاقة الفقه بالسلطة. فالسلطة هنا لم تفرض قرارًا يخدم مصلحتها الخاصة، بل قاومت رغبةً قريبةً عند بعض المستحقين لتخدم مصلحةً أوسع. وهذا هو الفرق بين السلطة المؤتمنة والسلطة المستأثرة. السلطة المستأثرة تجمع المال لنفسها أو توزعه لكسب الولاء، أما السلطة المؤتمنة فتمنع نفسها والناس من التصرف في المال العام بما يضر المستقبل. ومن هنا فإن قرار عمر لم يكن فقط قرارًا ماليًا، بل كان تربيةً سياسيةً للأمة علىٰ أن الدولة ليست أداةً لإرضاء الحاضر، بل أمانةٌ لحفظ الكل.

ومن زاويةٍ أخرىٰ، تكشف هذه القضية أن الفقه الراشد كان قادرًا علىٰ مقاومة ضغط المنتصرين. فالانتصار يولد شعورًا بالاستحقاق، وقد يكون هذا الشعور مشروعًا في أصله، لكنه إذا أطلق بلا ميزان تحول إلىٰ مطالبةٍ باستهلاك الموارد. وكان عمر يدرك أن قوة الدولة لا تقاس بإرضاء الأقوياء، بل بحفظ العدل بين

القادرين وغير الحاضرين. فالذين لم يشهدوا الفتح، والفقراء، وأهل الأمصار، والأجيال القادمة، كلهم لا صوت مباشرًا لهم في لحظة القرار، لكن الفقيه الحاكم ينبغي أن يسمع صوتهم من خلال المقصد. وهذا من أعلىٰ صور العدالة: أن تدافع الدولة عن حقوق من لا يستطيعون المطالبة بها.

وفي ذلك تتضح صلة الخراج بمفهوم الأمة. فالأمة ليست فقط من قاتل، ولا من حضر، ولا من رفع صوته، بل هي الجماعة التاريخية الممتدة التي تحمل الرسالة. والمال العام لا يخص الفئة الأقوىٰ حضورًا، بل الأمة كلها. لذلك فإن توزيع الثروة لا ينبغي أن يخضع لقوة الفئة المطالبة، بل لمعيار الحق العام. ومن هنا فإن فقه الأرض المفتوحة هو فقه الأمة بامتياز؛ لأنه وسّع دائرة النظر من المقاتلين إلىٰ المجتمع كله، ومن المجتمع الحاضر إلىٰ المجتمع القادم، ومن المال المنظور إلىٰ المورد المستمر، ومن القسمة إلىٰ العمران.

وكان لهذا القرار أثرٌ عظيم في بناء الدولة اللاحقة. فقد وفر الخراج موردًا ثابتًا لبيت المال، ومكّن الدولة من تنظيم العطاء والجند والإدارة، وأسهم في استقرار الأراضي المفتوحة، ومنع تفتيت الملكية علىٰ نحوٍ كان يمكن أن يغير بنية الاقتصاد الإسلامي الناشئ. وهذا يعني أن القرار الفقهي حين يكون كليًا لا يحل مسألةً واحدة فقط، بل يفتح مسارًا تاريخيًا. ولو اتخذ القرار المعاكس، لتغيرت سياسة المال، وربما ضعفت الدولة، وربما نشأت طبقةٌ مالكةٌ ضخمةٌ من الفاتحين، وربما اختل موقع أهل الأرض، وربما انقطع موردٌ كبيرٌ عن بيت المال. ولذلك كان القرار في الأرض المفتوحة قرارًا في بنية الدولة كلها.

ومن هنا تظهر خطورة القرارات المالية الكبرىٰ في حياة الأمم. فالمال ليس محايدًا؛ إنه يصنع طبقات، ويؤسس علاقات، ويمكّن الدولة أو يعجزها، ويحفظ الكفاية أو يهدمها، ويقرب الناس من العدل أو يدفعهم إلىٰ الشعور بالغبن. ولذلك

فإن الفقه المالي يحتاج إلىٰ خيالٍ تاريخي؛ أي قدرةٍ علىٰ رؤية ما سينتجه القرار بعد سنواتٍ وعقود. وقد كان عمر يملك هذا الخيال؛ لم يكن أسير اللحظة، ولا أسير ضغط المنتصرين، ولا أسير ظاهر التملك، بل كان يرىٰ الدولة وهي تمتد، والأمة وهي تكبر، والموارد وهي تتحول إلىٰ شرطٍ في بقاء العدل.

وفي هذه الواقعة يبرز معنىٰ المصلحة العامة في صورته الراشدة. فالمصلحة ليست هوىٰ الحاكم، ولا رغبة الأكثرية الحاضرة، ولا المنفعة المالية المباشرة، بل هي ما يحفظ المقاصد في بنية الأمة. وقد تكون المصلحة في المنع لا في العطاء، وفي الإبقاء لا في القسمة، وفي التأجيل لا في الإنجاز السريع، وفي التنظيم لا في الإطلاق. ومن هنا فإن المصلحة تحتاج إلىٰ معيارٍ يمنعها من الانحراف. وكان معيار عمر هو النص والمقصد والعدل والمآل. لم يقل بالمصلحة خارج الوحي، بل بالمصلحة التي تكشف كيف ينزل الوحي علىٰ واقعٍ مركب. وهذا هو الفرق بين المصلحة الشرعية والمصلحة السياسية المجردة.

وتكشف الأرض المفتوحة كذلك أن الفقه لا بد أن يفرق بين الاستحقاق الفردي والاستحقاق المؤسسي. فالمقاتل قد يستحق نصيبًا من الغنيمة، لكن الأمة تستحق بقاء المورد الذي تقوم عليه مصالحها. والدولة لا يجوز أن تذيب حق الفرد في اسم الأمة، لكنها لا يجوز كذلك أن تترك حق الأمة يضيع أمام الاستحقاق الفردي. ومن هنا كان الحل العمري محاولةً لتوزيع طبقات الاستحقاق: العطاء للجند، والخراج لبيت المال، وبقاء الأرض منتجة، وحفظ حق الأمة. وهذه الطبقية في النظر إلىٰ الحقوق من خصائص الفقه الكلي؛ لأنه لا يسحق حقًا بحق، بل يضع كل حقٍ في موضعه.

وفي هذا السياق يمكن فهم الخراج بوصفه أداةً لمنع نشوء إقطاعيةٍ مبكرةٍ واسعة. فلو قسمت الأرض علىٰ الفاتحين لتشكلت ملكياتٌ ضخمة قد تضعف

التوازن الاجتماعي، وتخلق طبقةً قويةً اقتصاديًا وسياسيًا، وتؤثر في الدولة نفسها. وقد لا يكون هذا الخطر ظاهرًا في لحظة النصر، لكنه يظهر مع الزمن. وهنا مرةً أخرىٰ يتدخل فقه المآلات: ليس كل ما يبدو حقًا في الحاضر يبقىٰ عدلًا في المستقبل إذا أطلق بلا ضابط. ولذلك كان إبقاء الأرض موردًا عامًا حمايةً للدولة من أن تصبح رهينةً لطبقةٍ مالكةٍ جديدة.

كما أن إبقاء أهل الأرض في أرضهم يحمل بعدًا عمرانيًا وإنسانيًا. فاقتلاع الناس من مواردهم، أو تحويلهم إلىٰ عمالٍ عند ملاكٍ جدد، أو تفكيك نظم الإنتاج دفعةً واحدة، كان يمكن أن يؤدي إلىٰ اضطرابٍ واسع. أما إبقاؤهم عاملين في الأرض مع خراجٍ معلومٍ فقد حافظ علىٰ خبرة الإنتاج واستقرار المجتمع. وهذا لا يعني أن كل واقعٍ سابقٍ يقر كما هو، بل يعني أن التغيير الراشد لا يهدم شروط الحياة بلا ضرورة. فالفقه هنا يوازن بين سيادة الدولة الجديدة واستمرار الحياة الاقتصادية، بين الحق السياسي والإنتاج الاجتماعي، بين الفتح والعمران. وهذا من دقائق السياسة الشرعية.

ومن هنا فإن الأرض المفتوحة ليست مسألةً قديمةً تخص تاريخ الفتح وحده، بل نموذجٌ دائمٌ في التفكير الفقهي حول الموارد الكبرىٰ: الأرض، والمياه، والمعادن، والطاقة، والمال العام، والبنىٰ الأساسية. كل موردٍ يتصل بحياة الأمة لا يجوز أن يُقرأ بمنطق الملكية الفردية وحدها أو بمنطق الجباية وحده. لا بد أن يسأل عن وظيفته، ومآله، وعدالته، وأثره في الأجيال، وموقع الدولة منه. وبهذا يصبح الخراج أصلًا في فقه الموارد العامة، لا مجرد حكمٍ تاريخي لأراضٍ فتحت في زمنٍ بعينه.

إن القيمة العليا لقضية الأرض المفتوحة أنها تكشف الفقه وهو يفكر في مستوىٰ النظام. لم يكن السؤال: ما نصيب هذا الشخص؟ فقط، بل: ما النظام المالي

الأصلح للأمة؟ لم يكن السؤال: كيف نوزع الثروة؟ فقط، بل: كيف نحفظ مصدر الثروة؟ لم يكن السؤال: ماذا يريد الحاضرون؟ فقط، بل: ماذا يحتاج الغائبون والقادمون؟ لم يكن السؤال: كيف ترضىٰ القوة المنتصرة؟ بل: كيف تمنع القوة المنتصرة من أن تتحول إلىٰ احتكار؟ هذه الأسئلة هي أسئلة الفقه الكلي، وهي التي تجعل التجربة العمرية أصلًا لا غنىٰ عنه في دراسة البنية الفقهية الإسلامية.

وبهذا المعنىٰ يصبح الخراج تعبيرًا عن انتقال عميق في وعي الدولة: من دولة الفتح إلىٰ دولة العمران. فالفتح يفتح المجال، لكن العمران ينظمه. الفتح يأتي بالمورد، لكن الخراج يجعله مستمرًا. الفتح يحقق الانتصار، لكن السياسة المالية تحمي الانتصار من الفساد. الفتح قد يطلق شهوة التملك، لكن الفقه يعيدها إلىٰ ميزان الأمة. ومن هنا فإن الدولة الراشدة لم تفهم النصر بوصفه نهايةً، بل بداية مسؤولية. وهذا الوعي هو الذي جعل قرار عمر في الأرض المفتوحة أحد أعظم الشواهد علىٰ أن الفقه الإسلامي في لحظة التأسيس كان قادرًا علىٰ بناء سياسةٍ اقتصاديةٍ عامةٍ ذات أفقٍ حضاري.

وفي ضوء ذلك كله تتحدد النتيجة المركزية: أن الأرض المفتوحة كشفت عن فقه توزيع الثروة بوصفه فقهًا في العدل والزمن والدولة والعمران. فالتوزيع ليس عمليةً حسابيةً فقط، بل اختيارٌ حضاريٌّ يحدد شكل المجتمع. والخراج ليس مالًا يؤخذ فحسب، بل آليةٌ لحفظ المورد العام. وبيت المال ليس خزانةً فقط، بل مؤسسة كفاية. والدولة ليست مالكةً للثروة، بل أمينةٌ عليها. والأمة ليست الجيل الحاضر فقط، بل جماعةٌ ممتدة. ومن هنا فإن أي فقهٍ اقتصاديٍّ يريد أن يستعيد عمقه الإسلامي لا يستطيع أن يبدأ من العقود الفردية وحدها، بل لا بد أن يبدأ كذلك من الموارد العامة، والكفاية، والعدالة بين الأجيال، ووظيفة الدولة في منع تركز الثروة وحماية العمران.

لـم يكـن الخـراج في التجربـة الراشـدة مجـرد مـوردٍ مـالي أضـيف إلـىٰ مـوارد الدولـة، بـل كـان تحـوّلًا عميقًـا في معنـىٰ بيـت المـال ووظيفتـه؛ إذ نقـل الدولـة مـن منطـق الـوفرة الطارئـة إلـىٰ منطـق المـورد المسـتقر، ومـن التعامـل مـع المـال بوصـفه أثـرًا للغلبـة العسـكرية إلـىٰ التعامـل معـه بوصـفه أداةً دائمـةً لبنـاء الكفايـة والعمـران. فقـد أصـبح بيـت المـال، في ضـوء قـرار الأرض المفتوحـة، مؤسسـةً تتصـل بالمسـتقبل لا بالحاضـر وحـده، وبالأمـة كلهـا لا بالفـاتحين وحـدهم، وبالضـعفاء والمصـالح العامـة لا بمطالـب القـوة الحاضـرة فقـط. ومـن هنـا فـإن الخـراج أعـاد ترتيـب العلاقـة بـين الفـتح والثـروة، وبـين الدولـة والإنتـاج، وبـين المـال العـام والعدالـة الاجتماعيـة، حتـىٰ صـار أحـد الأصـول الكـبرىٰ التـي تكشـف كيـف اسـتطاع الفقـه الراشـد أن يـرىٰ المـال في شـبكته الواسعة، لا في صورته الحسابية المباشرة.

لقـد أدرك عمـر، رضـي الله عنـه، أن الدولـة التـي تعتمـد علـىٰ الغنـائم وحـدها تظـل أسـيرة الحـدث العسـكري، وأن المـال الـذي يـأتي مـن واقعـةٍ طارئـةٍ لا يبنـي بالضـرورة نظامًـا دائمًـا، وأن الأمـة التـي يتسـع مجالهـا تحتـاج إلـىٰ مـوردٍ مسـتمرٍّ يحفـظ الجنـد، ويمـول القضـاء والإدارة، ويرعـىٰ الفقـراء، ويواجـه الأزمـات، ويثبـت الأمصـار، ويمنـع الدولـة مـن الاضـطراب المـالي. لـذلك لـم يكـن الخـراج جبايـةً فحسـب، بـل كـان تأسيسًـا لاقتصـادٍ عـامٍ للدولـة. والاقتصـاد العـام هنـا لا يعنـي هيمنـة الدولـة علـىٰ كـل مـال، بـل يعنـي وجـود مـوارد مشـتركةٍ تحفـظ الوظـائف التـي لا يسـتطيع الفـرد وحـده حملهـا. فالعـدل العـام، والأمـن، والقضـاء، والكفايـة، والعمـران، كلهـا تحتـاج إلـىٰ مـالٍ عـامٍ مؤتمن، لا إلىٰ إحسانٍ متفرقٍ أو غنيمةٍ عارضة.

ومـن هنـا تتضـح علاقـة الخـراج بنظـام العطـاء. فالعطـاء لـم يكـن منحـةً شخصـيةً مـن الحـاكم، ولا كرمًـا سياسـيًا، بـل حقًـا منظمًـا في إطـار الدولـة. وقـد احتـاج هـذا الحـق إلـىٰ مـوردٍ مسـتقرٍ يضـمن اسـتمراره، وإلـىٰ ديـوانٍ يضـبط مسـتحقيه، وإلـىٰ سياسـةٍ تـوازن بـين

السابقة والخدمة والحاجة والمصلحة العامة. فالخراج يغذي بيت المال، وبيت المال يمكّن نظام العطاء، والعطاء يحفظ طبقاتٍ من المجتمع والجند والرعية من الفوضىٰ والحاجة. وهكذا تظهر العلاقة الوظيفية بين الأرض والخراج والديوان والعطاء والكفاية. ومن لا يرىٰ هذه العلاقة قد يقرأ كل عنصرٍ وحده، فيفقد المعنىٰ الكلي الذي من أجله اتخذ القرار.

وكان نظام العطاء في ذاته سؤالًا في العدالة. فالمال العام حين يوزع لا يوزع علىٰ أشياء، بل علىٰ مواقع إنسانية واجتماعية وتاريخية. وقد يقال إن التسوية أقرب إلىٰ العدل، وقد يقال إن التفاضل بحسب السابقة والبلاء أقرب إلىٰ الوفاء. وقد اختار عمر، في مرحلةٍ من تجربته، التفاضل وفق اعتباراتٍ رآها معتبرة، لكنه ظل واعيًا بأن المال العام يحتاج إلىٰ مراقبةٍ دائمةٍ لمآلات التوزيع. وهذا يفتح بابًا عميقًا في الفقه المالي: العدالة ليست صيغةً جامدةً تصلح لكل زمان، بل ميزانٌ بين معايير متعددة؛ المساواة، والحاجة، والسابقة، والخدمة، والمصلحة، والاستقرار، ومنع التفاوت المفسد. وإذا غاب المآل عن سياسة التوزيع، أمكن للمعيار العادل في بدايته أن ينتج اختلالًا في نهايته.

ومن خلال هذه التجربة يتضح أن توزيع الثروة في الفقه الراشد لم يكن قائمًا علىٰ إلغاء الفوارق جميعًا، ولا علىٰ إطلاق الفوارق بلا قيد. فقد اعترف بحقوقٍ متمايزة، لكنه لم يسمح بتحويل الموارد الكبرىٰ إلىٰ ملكياتٍ خاصةٍ مغلقة. وراعىٰ السابقة، لكنه أبقىٰ الأصل الإنتاجي العام للدولة. ونظم العطاء، لكنه لم يجعل المال العام تابعًا لمزاج الحاكم. وهذه الموازنة تكشف أن العدالة في المال العام ليست عدالةً حسابيةً فقط، بل عدالةٌ وظيفية: كل موردٍ يوضع في موضعه، وكل حقٍ يقدّر بميزانه، وكل سياسةٍ تقرأ بمآلاتها. فالمال العام لا يراد لذاته، بل لما يحققه من حفظٍ للكفاية ووحدةٍ للدولة واستقرارٍ للعمران.

وفي ضوء الخراج أصبح بيت المال مؤسسةً كاشفةً لطبيعة الدولة. فإذا كان بيت المال خزانةً للسلطان، صارت الدولة ملكًا مقنعًا؛ وإذا كان بيت المال أمانةً للأمة، صارت الدولة راعيةً للمصلحة العامة. وقد كان الفقه الراشد يميل بوضوح إلىٰ المعنىٰ الثاني؛ فالحاكم لا يملك المال العام، وإنما يتصرف فيه بوصفه أمينًا، والإنفاق لا يكون لإرضاء الأقوياء فقط، بل لحفظ الحقوق والمصالح. ومن هنا فإن بيت المال ليس تفصيلًا إداريًا، بل معيارٌ في شرعية الدولة. فالدولة التي تجمع المال ولا تنفقه في مواضعه، أو توزعه علىٰ أساس القرب والولاء، أو تهمل به الضعفاء، تفقد صلتها بالمقصد الذي من أجله جُمع المال.

وهذا يقود إلىٰ العلاقة بين الخراج والكفاية. فالخراج، في معناه الراشد، ليس موردًا لإثراء الخزينة، بل وسيلةٌ لتمكين الدولة من أداء واجبها في الرعاية. والكفاية هنا لا تعني الترف، ولا مساواة الناس في كل مستوىٰ من المعيشة، بل تعني ألا يُترك الإنسان فريسةً للجوع والعجز والضياع، وألا يكون الضعف الاجتماعي خارج مسؤولية الدولة. فإذا كان المال العام لا ينعكس علىٰ حماية الضعيف، فقد انقطعت صلته بالمقصد. ولذلك فإن فقه الخراج لا يكتمل إلا حين يُقرأ مع فقه الكفاف والكفاية؛ لأن المورد العام لا يكون عادلًا في جمعه إلا إذا كان عادلًا في وظيفته ومخرجاته.

ومن هنا يظهر أن الخراج أسس لنظرةٍ تتجاوز الصدقة الفردية. فالصدقة فضيلةٌ عظيمة، لكنها لا تكفي وحدها لبناء نظام كفايةٍ عام. والاعتماد علىٰ أريحية الأفراد يترك الضعيف تحت رحمة المزاج والظرف والقرب الاجتماعي. أما المال العام المنظم فيجعل الرعاية حقًا لا منّةً، ويجعل الدولة مسؤولةً لا متفرجة. ومن هنا كانت النقلة من الإحسان الفردي إلىٰ السياسة المالية العامة نقلةً فقهيةً كبرىٰ. فالفقه

الإسلامي، في أصل بنائه الراشد، لم يكتفِ بإيقاظ ضمير الغني، بل بنىٰ للدولة موارد تستطيع من خلالها أن تحمي المجتمع من الانهيار والحاجة.

وكان منع تركز الثروة أحد المآلات الحاكمة في قرار الأرض والخراج. فالأرض، إذا قسمت علىٰ عددٍ محدودٍ من الفاتحين، كانت ستخلق طبقةً ذات ملكيةٍ واسعةٍ وموقعٍ اقتصاديٍّ متقدم، وربما سياسي لاحقًا. وهذا الخطر لم يكن مجرد افتراضٍ نظري، بل هو قانونٌ من قوانين الاجتماع: الثروة إذا تركزت صنعت نفوذًا، والنفوذ إذا استقر بلا ضوابط صنع تفاوتًا، والتفاوت إذا اتسع هدد وحدة الأمة وعدالة الدولة. لذلك كان إبقاء الأرض موردًا عامًا نوعًا من الوقاية البنيوية من تشكل احتكارٍ مبكر. وهذه الوقاية أعمق من العلاج؛ لأن الفقه الراشد لم ينتظر أن تتكون المشكلة ثم يعالجها، بل منع أحد أسبابها الكبرىٰ من البداية.

وفي هذا المعنىٰ يصبح الخراج جزءًا من فقه منع الاحتكار العام للموارد. فالاحتكار لا يكون في السلع وحدها، بل قد يكون في الأرض، والمياه، والمناجم، والموارد التي تقوم عليها حياة الناس. وإذا تركت الموارد الكبرىٰ لمنطق التملك الخاص المطلق، فقد يصبح المجتمع كله تابعًا لفئةٍ قليلةٍ تتحكم في شروط الحياة. ومن هنا فإن فقه الموارد العامة في الإسلام لا ينبغي أن يقرأ من زاوية الملكية وحدها، بل من زاوية الوظيفة الاجتماعية والعمرانية. فكل موردٍ تتعلق به حياة الأمة يجب أن يخضع لنظرٍ عامٍ يوازن بين الانتفاع الخاص والمصلحة العامة، وبين الكسب والعدل، وبين الحاضر والمستقبل.

وكانت تجربة الخراج أيضًا مدخلًا لتحديد علاقة الدولة بالإنتاج. فالدولة لا يجوز أن تكون جابيةً تعطل المنتجين، ولا غائبةً تترك الموارد بلا ضبط. وقد أبقىٰ عمر أهل الأرض في أرضهم، لأنهم أعرف بها وأقدر علىٰ إنتاجها، لكنه ربط ذلك بحقٍ عامٍ معلوم. وهذا يقرر أن السياسة المالية الرشيدة لا تقتل الحافز علىٰ الإنتاج، ولا تترك

الإنتاج بلا مسؤولية. فإذا أثقلت الدولة الخراج حتىٰ ينهار المنتج، فقد أفسدت المورد. وإذا تركت المورد بلا حقٍ عام، فقد ضيعت الأمة. وبين هذين الحدين يتحرك الفقه المالي: جبايةٌ عادلةٌ تحفظ الإنتاج وتخدم الكفاية.

ومن هنا فإن الخراج يحمل بعدًا أخلاقيًا في علاقة الدولة بالرعية. فليست الرعية مادةً للجباية، ولا الأرض مصدرًا يستنزف، بل هما جزءٌ من نظام حياةٍ ينبغي صيانته. وقد يملك الحاكم قوة الأخذ، لكن الشرعية لا تأتي من القدرة علىٰ الأخذ، بل من عدالة الأخذ ووظيفة الإنفاق. وهذا فرقٌ جوهري بين الجباية السلطانية والجباية الشرعية. الأولىٰ ترىٰ الناس موردًا للدولة، والثانية ترىٰ الدولة خادمةً لمصالح الناس. ولذلك فإن الخراج، حين يفهم في أصله الراشد، لا يبرر إطلاق يد الدولة في الأموال، بل يقيّدها بالمصلحة والعدل والعمران.

وتتضح أهمية الدواوين هنا مرةً أخرىٰ؛ لأنها كانت الأداة التي تمنع المال العام من الذوبان في الذاكرة والمزاج. فالحق المالي إذا لم يسجل ضاع، والمورد إذا لم يضبط اختلط، والعطاء إذا لم ينظم صار مجالًا للمحاباة. ومن هنا فإن الديوان كان جزءًا من أخلاق الدولة، لا مجرد تقنيةٍ إدارية. فالكتابة في المال العام نوعٌ من الشهادة، والترتيب نوعٌ من العدل، والإحصاء نوعٌ من حفظ الحقوق. وكل دولةٍ تستهين بضبط المال تفتح باب الفساد ولو حسنت نيتها. ومن هنا فإن الفقه الراشد علّم أن الأمانة لا تكفي فيها الطهارة الشخصية، بل تحتاج إلىٰ نظامٍ يحميها من النسيان والهوىٰ والضغط.

ومن زاويةٍ فلسفية أعمق، تكشف قضية الخراج أن الثروة العامة ليست ملكًا للجيل الذي يكتشفها أو يفتحها فقط. فالجيل الحاضر يتعامل مع مواردٍ ورث بعضها من السابقين وسيترك بعضها للاحقين. ولذلك فإن العدالة الزمنية جزءٌ من العدالة المالية. وقد قرر عمر، بفعله، أن الأمة ممتدةٌ في الزمن، وأن الدولة مسؤولةٌ

عن هذا الامتداد. وهذه الرؤية تجعل من بيت المال مؤسسةً زمنية؛ فهو يحفظ حق الحاضر، ولا يهدر حق المستقبل. ومن هنا فإن أي سياسةٍ ماليةٍ تستنزف الموارد لإرضاء لحظةٍ سياسيةٍ أو طبقةٍ حاضرةٍ تناقض الروح التي حكمت قرار الخراج.

وفي هذا السياق يمكن فهم العدالة بين الأجيال بوصفها مقصدًا كامنًا في الفقه الراشد. لم يكن المصطلح حاضرًا، لكن الحقيقة كانت عاملة. فالذين سيأتون بعد الفتح لهم حقٌّ في مورد الدولة، لأنهم جزءٌ من الأمة، ولأن الدولة لن تتوقف بعد الجيل الأول، ولأن الجند والإدارة والقضاء والرعاية ستبقىٰ تحتاج إلىٰ تمويل. ومن هنا فإن توزيع الأرض كلها علىٰ الحاضرين كان سيجعل المستقبل تابعًا لقرارٍ لا يستطيع مراجعته. أما الخراج فقد أبقىٰ باب الانتفاع العام مفتوحًا. وهذه الرؤية تمنع أن تكون السياسة المالية قصيرة النظر، وتجعل المستقبل حاضرًا في ضمير الفقه.

كما أن الخراج يبين أن الفقه الراشد لم يكن معاديًا للملكية الخاصة، بل كان معاديًا لتحويل الملكية الخاصة إلىٰ وسيلةٍ لهدم المصلحة العامة. فالملكية معتبرة حين تكون في موضعها، أما حين يتعلق الأمر بأصلٍ عظيمٍ من أصول الثروة العامة، فإن الدولة تنظر في الوظيفة لا في التملك وحده. وهذا يقرر توازنًا دقيقًا: لا شيوعية تلغي الملكية، ولا فردية مطلقة تبتلع الموارد العامة، بل استخلافٌ يجعل الملكية مسؤولةً، والدولة مؤتمنةً، والأمة صاحبة مصلحةٍ معتبرة. ومن هنا فإن الأرض المفتوحة تقدم أساسًا لفلسفة اقتصاديةٍ إسلاميةٍ تتجاوز الثنائيات الحديثة الضيقة بين التأميم المطلق والخصخصة المطلقة.

وفي ضوء هذا التوازن، يصبح توزيع الثروة في الإسلام توزيعًا متعدد الطبقات. هناك توزيعٌ أولي عبر العمل والكسب والملكية المشروعة، وهناك توزيعٌ تعبدي اجتماعي عبر الزكاة والصدقات والحقوق، وهناك توزيعٌ سياسي عام عبر بيت

المال والعطاء والخراج، وهناك توزيعٌ وقائي عبر منع الاحتكار والربا وأكل أموال الناس بالباطل، وهناك توزيعٌ زمني عبر حفظ الموارد للأجيال. وهذه الطبقات لا تعمل متنافرة، بل متكاملة. وإذا اقتصر الفقه الاقتصادي علىٰ طبقةٍ واحدة، اختل فهمه. فقضية الخراج تكشف الطبقة السياسية العامة في توزيع الثروة، وهي طبقةٌ لا غنىٰ عنها في فقه الدولة.

ومن هنا فإن كتب الخراج والأموال اللاحقة، حين ستنشأ، ستجد جذورها العملية في هذه التجربة. غير أن الخطر دائمًا أن تتحول هذه الكتب إلىٰ جداول جبايةٍ وأحكامٍ ماليةٍ منفصلةٍ عن روحها الأولىٰ. فالروح الأولىٰ للخراج هي العدل، والكفاية، والعمران، ومنع تركز الثروة، وحفظ الدولة من الفقر، وحفظ الناس من الاستنزاف. فإذا بقيت صورة الخراج وغابت هذه الروح، صار الخراج مجرد ضريبة. وإذا بقيت الجباية وغاب العمران، صار المال عبئًا. وإذا بقي بيت المال وغابت الأمانة، صار خزانة سلطان. ولذلك فإن قراءة التجربة العمرية ضرورةٌ لفهم ما ينبغي أن تكون عليه أبواب الأموال في الفقه اللاحق.

وتكشف هذه القضية كذلك أن الفقه الراشد كان قادرًا علىٰ إنتاج سياسةٍ عامةٍ لا تنفصل عن النص، لكنها ليست تكرارًا حرفيًا لصورةٍ سابقة. فالأرض المفتوحة واقعةٌ جديدةٌ بحجمها وآثارها، ولم يكن يكفي أن تعالج بمنطقٍ مبسط. وقد اجتهد عمر داخل النص لا خارجه، واستعمل المقصد لا ضد النص، واعتبر الواقع لا ليخضع له، بل ليهذبه. وهذه الحركة هي جوهر الاجتهاد السياسي الشرعي: أن يعرف الفقيه الحاكم كيف ينتقل من الأصل إلىٰ النظام، ومن الدليل إلىٰ المؤسسة، ومن الحق الخاص إلىٰ المصلحة العامة، ومن اللحظة إلىٰ التاريخ.

وفي هذا المعنىٰ تتبين صلة الخراج بالمصفوفة الأصولية. فالنص حاضر في أصل الغنائم والفيء والمال العام، والمقصد حاضر في حفظ العدل والكفاية،

والواقع حاضر في طبيعة الأرض والإنتاج واتساع الدولة، والدولة حاضرة في تنظيم المورد، والمآل حاضر في منع التركز وحفظ الأجيال، والعلاقات الوظيفية حاضرة في صلة الأرض ببيت المال والعطاء، والاجتهاد المؤسسي حاضر في الشورىٰ والتقدير العام. وهذه العناصر كلها اجتمعت في قرارٍ واحد، مما يجعل الأرض المفتوحة مثالًا كاملًا علىٰ أن الوقائع الكبرىٰ لا تفهم بأداةٍ واحدة، بل بمصفوفةٍ تجمع الأدوات وتمنع التجزئة.

ولذلك فإن الخراج لم يكن مجرد حلٍّ لمشكلةٍ مالية، بل كان تأسيسًا لعقلٍ يرىٰ الدولة في علاقتها بالثروة. فالمال العام ليس فائضًا عارضًا، بل شرطٌ من شروط قدرة الدولة علىٰ أداء مقاصدها. والدولة الفقيرة عن موارد ثابتة قد تضطر إلىٰ الظلم أو العجز. والدولة الغنية بلا أمانة قد تتحول إلىٰ استبداد. والفقه الراشد يريد دولةً قادرةً ومقيدةً في الوقت نفسه: قادرةً بمواردها، مقيدةً بعدلها؛ قادرةً علىٰ الرعاية، مقيدةً بالمحاسبة؛ قادرةً علىٰ الجباية، مقيدةً بالعمران. وهذا التوازن هو قلب فقه المال العام.

ومن هنا تتضح العلاقة بين توزيع الثروة ووحدة الأمة. فالتفاوت المفرط يهدد الوحدة، وحرمان الأطراف من الموارد يهدد الولاء، واستئثار طبقةٍ بالثروة يخلق فجوةً داخل الجماعة، وإضعاف بيت المال يضعف الدولة عن الرعاية. ولذلك فإن

ـة الأرض المفتوحة كانت سياسة وحدةٍ اجتماعيةٍ أيضًا. فقد منعت أن يصبح الفتح بابًا لطبقةٍ مالكةٍ جديدةٍ منفصلةٍ عن عموم الأمة، وحفظت للدولة موردًا يعيد المال إلىٰ المصالح العامة. وهذا يبين أن وحدة الدولة ليست سياسيةً فقط، بل ماليةٌ واجتماعيةٌ كذلك. فالأمة قد تتوحد باسمٍ واحد، لكنها تتفكك إذا استأثر بعض أبنائها بأصول الثروة العامة.

كما أن الخراج يربط بين الأمن الاقتصادي والأمن السياسي. فالدولة التي تملك موردًا مستقرًا تستطيع أن تدفع العطاء، وتنظم الجند، وتحفظ الأمصار، وتواجه الأزمات. أما الدولة التي تفقد مواردها فقد تضعف هيبتها، أو تظلم في جبايةٍ طارئة، أو تعجز عن رعاية الرعية. ومن هنا فإن المال العام ليس شأنًا اقتصاديًا محضًا، بل عنصرٌ في استقرار الدولة. وكان عمر يدرك أن قوة الدولة لا تكون بالسيف وحده، بل بالمال المنظم والعدل المحفوظ. فإذا غاب المال العادل، أصبحت القوة مكلفةً أو ظالمة، وإذا غابت القوة، عجز المال عن حماية النظام. وبينهما يقيم الفقه علاقةً وظيفية.

وفي نهاية النظر إلىٰ هذه القضية، يظهر أن الأرض المفتوحة والخراج وتوزيع الثروة تمثل لحظةً نادرةً في تاريخ الفقه الإسلامي؛ لحظةً نرىٰ فيها الحكم يتجاوز السؤال عن النصيب إلىٰ السؤال عن النظام، ويتجاوز القسمة إلىٰ العمران، ويتجاوز الحاضر إلىٰ المستقبل، ويتجاوز الملكية إلىٰ الوظيفة، ويتجاوز الجباية إلىٰ الكفاية. وهذه السعة هي التي ينبغي أن تبقىٰ معيارًا في دراسة البنية الفقهية. فالفقه الذي لا يرىٰ الموارد العامة، ولا يرىٰ العدالة بين الأجيال، ولا يرىٰ أثر التوزيع في بنية المجتمع، ولا يرىٰ وظيفة الدولة في منع التركز، يكون قد فقد جزءًا من أفقه المؤسس.

لقد جعلت التجربة العمرية من الخراج أداةً لحفظ التوازن بين الفاتحين وأهل الأرض والدولة والأمة والأجيال القادمة. وهذا التوازن هو روح الفقه الكلي. فليس الحق لطرفٍ واحد، وليس المال لحاضرٍ واحد، وليس القرار لزمنٍ واحد. كل شيءٍ في هذه الواقعة مرتبطٌ بما بعده: الأرض بالإنتاج، والإنتاج بالخراج، والخراج ببيت المال، وبيت المال بالعطاء والكفاية، والكفاية بوحدة الأمة، ووحدة الأمة بقدرة

الدولة علىٰ العدل. ومن هنا فإن أي قراءةٍ تفصل هذه الحلقات تعجز عن فهم القرار العمري في عمقه.

وبذلك تكشف قضية الأرض المفتوحة أن الفقه الإسلامي، في لحظة تأسيسه الراشد، كان يحمل بذور نظريةٍ عامةٍ في المال العام وتوزيع الثروة. نظريةٌ تجعل الموارد الكبرىٰ أمانة، وتجعل الدولة وكيلةً لا مالكة، وتجعل الكفاية مقصدًا، وتجعل منع التركز ضرورةً، وتجعل المآلات جزءًا من الحكم، وتجعل المستقبل داخل حساب الحاضر، وتجعل العمران غايةً للسياسة المالية. وهذه النظرية لم تصغ يومئذٍ في كتابٍ مستقل، لكنها عاشت في القرار، وظهرت في الخراج، وتجلت في بيت المال، وامتدت إلىٰ العطاء والدواوين. ومهمة القراءة البنيوية أن تستخرج هذا النظام الكامن من الممارسة، حتىٰ لا تبقىٰ الواقعة مجرد خبرٍ في التاريخ، بل تصبح أصلًا في فهم الفقه الكلي للدولة والمال والعمران.

الفصل الثامن
الكفاف والكفاية ومسؤولية الدولة
في التجربة الراشدة

لم تكن التجربة الراشدة في نظرتها إلىٰ الفقر والحاجة والضعف امتدادًا لفعل الإحسان الفردي وحده، ولا مجرد دعوةٍ أخلاقيةٍ إلىٰ الرحمة والصدقة، بل كانت انتقالًا عميقًا من منطق العطف الطارئ إلىٰ منطق المسؤولية العامة، ومن معالجة الحاجة بوصفها واقعةً شخصيةً إلىٰ النظر إليها بوصفها امتحانًا لبنية الأمة والدولة. ففي التصور القرآني والنبوي، لا يترك الإنسان وحده أمام الجوع والعجز والمرض والضياع، ولا تختزل حاجته في نداءٍ وجدانيٍّ إلىٰ الأغنياء، بل تدرج داخل نظامٍ من الحقوق والواجبات والموارد والمؤسسات. ومن هنا فإن الكفاف والكفاية ليسا مفهومين اقتصاديين هامشيين، بل هما من المفاتيح الكبرىٰ لفهم وظيفة الدولة في التجربة الراشدة؛ لأن الدولة التي لا ترىٰ الإنسان في حاجته لا تكتمل عدالتها، والدين الذي لا يتحول إلىٰ حمايةٍ للضعيف في المجال العام يبقىٰ معرضًا لأن يختزل في شعائر لا تبلغ غايتها العمرانية.

والفرق بين الكفاف والكفاية فرقٌ بالغ الدلالة. فالكفاف يشير إلىٰ الحد الأدنىٰ الذي يمنع الهلاك والانكسار والافتقار المهين، أما الكفاية فتشير إلىٰ المستوىٰ الذي يحفظ للإنسان قدرته علىٰ العيش الكريم، والقيام بوظائفه، والمشاركة في الجماعة دون أن يكون أسير الحاجة الدائمة. وليس المقصود بالكفاية الترف، ولا مساواةً مطلقةً في وجوه العيش، بل المقصود أن لا يترك الإنسان دون ما يحفظ بدنه وكرامته وأمنه واستقراره. ومن هنا فإن الكفاية مفهومٌ يتوسط بين الفقر المهين والترف المفسد؛ فهي

ليست إطلاقًا للشهوة، ولا قبولًا بالحرمان، بل معيارٌ في عدالة الدولة وقدرتها علىٰ تحويل المال العام إلىٰ حمايةٍ للإنسان.

وقد كانت التجربة الراشدة تدرك، في عمقها العملي، أن الفقر ليس مجرد حالةٍ فرديةٍ معزولة، بل قد يكون نتيجةً لاختلالٍ في توزيع المال، أو ضعفٍ في وظيفة الدولة، أو عجزٍ في موارد بيت المال، أو أزمةٍ عامةٍ كالمجاعة، أو انتقالٍ اجتماعي كبيرٍ كما حدث مع الهجرة والفتوح. ولذلك لم تتعامل مع الحاجة علىٰ أنها قدرٌ شخصي يواجهه الفرد وحده بالصبر، مع أن الصبر قيمةٌ عظيمة، بل تعاملت معها بوصفها شأنًا عامًا حين تتجاوز قدرة الفرد والأسرة والجوار. فالفرد مأمورٌ بالإحسان، والجماعة مأمورةٌ بالتكافل، والدولة مسؤولةٌ عن الموارد العامة والتنظيم والحماية. وهذه الدوائر الثلاث لا يلغي بعضها بعضًا، بل تتكامل في بناء الكفاية.

ومن هنا كانت الزكاة أول مؤسسةٍ ماليةٍ كبرىٰ في بناء الكفاية. فهي عبادةٌ في أصلها، لكنها ليست عبادةً منغلقةً علىٰ ضمير المزكي، بل حقٌّ مالي منظمٌ يتجه إلىٰ مصارف محددةٍ تحفظ الفئات الأضعف وتربط المال بالمقصد. فالفقير والمسكين والغارم وابن السبيل والعاملون عليها وسائر المصارف ليسوا مجرد عناوينٍ خيرية، بل هم خريطةٌ اجتماعيةٌ لحاجات الأمة. والزكاة بهذا المعنىٰ تخرج المال من فرديته المغلقة، وتجعله داخل شبكةٍ من المسؤولية العامة. ولذلك كان دفاع أبي بكر عن الزكاة دفاعًا عن الكفاية كما كان دفاعًا عن وحدة الدولة؛ لأن سقوط الزكاة العامة يعني سقوط أحد أعمدة حماية الضعفاء.

غير أن الزكاة وحدها، مع عظمتها، لا تستنفد وظيفة الدولة في الكفاية. فقد اتسعت موارد الدولة الراشدة بالخراج والفيء والغنائم والجزية وموارد بيت المال، وصارت الكفاية مرتبطةً بسياسة ماليةٍ عامة، لا بمجرد موردٍ واحد. وهذا ما ظهر بوضوح في عصر عمر، حيث لم يعد السؤال: هل يتصدق الأغنياء؟ فقط، بل: كيف

تبني الدولة نظامًا ماليًا يضمن العطاء، ويحفظ الجند، ويرعىٰ الفقراء، وينظم الخراج، ويواجه الأزمات، ويمنع تركز الموارد؟ هنا تنتقل الكفاية من خلقٍ فردي إلىٰ سياسة دولة. وهذا الانتقال لا يلغي الإحسان، بل يمنحه سندًا مؤسسيًا يمنع أن يبقىٰ الضعيف تحت رحمة الظروف.

وتتجلىٰ مسؤولية الدولة في التجربة الراشدة من خلال بيت المال بوصفه مؤسسة كفاية. فبيت المال ليس خزانةً لجمع الموارد، ولا عنوانًا ماليًا محايدًا، بل هو موضع أمانة الأمة. قيمته لا تقاس بما يدخل إليه فقط، بل بما يخرج منه إلىٰ مواضع الحق. فإذا امتلأ بيت المال وبقي الفقراء جياعًا فقد فشل في وظيفته، وإذا أنفقت موارده في غير مصالح الأمة فقد انحرف عن أمانته. ومن هنا كان الورع الشديد في التعامل مع المال العام تعبيرًا عن فهمٍ عميقٍ للكفاية؛ لأن المال العام ليس ملكًا للحاكم ولا للطبقة القريبة منه، بل حقٌ موزعٌ علىٰ مصالح الناس، وخصوصًا من لا يملكون قوةً تدافع عنهم.

وفي التجربة العمرية يظهر هذا المعنىٰ بصورةٍ أكثر نضجًا. فالعطاء، والدواوين، والخراج، والرقابة علىٰ الولاة، ورعاية أهل الحاجة، كلها تشكل شبكةً واحدةً في بناء الكفاية. فالعطاء ينظم حقًا ماليًا، والديوان يحفظه من الضياع، والخراج يمده بموردٍ مستقر، وبيت المال يجمع الموارد ويوجهها، والوالي والقاضي يطبقان العدل في الأطراف، والرقابة تمنع أن تتحول الموارد إلىٰ امتيازٍ سلطوي. وبهذا تصبح الكفاية نتيجة بنيةٍ كاملة، لا نتيجة نيةٍ طيبةٍ فقط. فالنية العادلة لا تكفي إذا غابت المؤسسة، والمؤسسة لا تكفي إذا غاب المقصد، والمقصد لا يعمل إذا غابت الموارد، والموارد تفسد إذا غابت الرقابة.

ومن أعمق ما تكشفه التجربة الراشدة أن الدولة مسؤولةٌ لا عن سدّ الجوع المباشر فقط، بل عن منع الأسباب التي تجعل الجوع بنيةً دائمة. فإعطاء المحتاج

ضرورة، لكن تنظيم المال ومنع الاحتكار وحفظ الأرض منتجةً ومراقبة الأسواق والولاة وتدبير الأزمات كلها أجزاء من فقه الكفاية. فالكفاية لا تصنعها الصدقة وحدها، بل يصنعها نظامٌ يمنع إنتاج الفقر حيث يمكن منعه. ومن هنا فإن فقه الكفاية يختلف عن فقه الإغاثة؛ الإغاثة تعالج الأزمة حين تقع، أما الكفاية فتسعىٰ إلىٰ بناء شروط الحياة التي تمنع تحول الأزمة إلىٰ قدرٍ اجتماعي مستمر.

وكان عام الرمادة شاهدًا حاسمًا علىٰ هذا الفهم. فالمجاعة لم تقرأ بوصفها امتحانًا للأفراد وحدهم، بل بوصفها امتحانًا للدولة. والجوع لم يترك لوعظ الناس بالصبر فقط، بل استدعىٰ تعبئة الموارد، ومراسلة الأمصار، وتنظيم العطاء، ومشاركة الحاكم الناس في خشونة العيش، وتعديل تنزيل بعض الأحكام بحسب شبهة الحاجة العامة. وهنا يظهر أن الكفاية ليست نظريةً اقتصاديةً مجردة، بل فقه أزمةٍ كذلك. فالدولة التي ترىٰ الجوع وتتعامل معه كواقعةٍ شخصيةٍ لا تفهم وظيفتها. أما الدولة الراشدة فترىٰ أن الجائع ليس فردًا ساقطًا من الحساب العام، بل إنسانٌ في ذمة الأمة، وحاجته سؤالٌ في شرعية الرعاية.

ومن هنا كان عدم إقامة حد السرقة في عام المجاعة فعلًا كاشفًا للعلاقة بين الكفاية والعدالة الجنائية. فالعقوبة لا تنفصل عن شروط العدل، والدولة لا يجوز أن تعاقب آثار الحاجة القاهرة كما تعاقب العدوان في حال السعة. وهذه ليست رقةً عاطفيةً تضعف الحكم، بل فقهٌ عميقٌ يحفظ الحكم من أن ينزل في غير موضعه. فإذا كان المجتمع في ظرفٍ يجعل الحاجة عامةً والشبهة قويةً، فإن إقامة العقوبة دون اعتبارٍ للواقع قد تحول الحكم من حمايةٍ للنظام إلىٰ صورةٍ من القسوة. وهنا تظهر الكفاية بوصفها شرطًا من شروط العدالة؛ فالدولة التي لم تستطع أن تمنع الجوع لا ينبغي أن تتجاهل أثر الجوع في تقدير الفعل.

وتكشف هذه الواقعة أن الفقه الجنائي نفسه لا يستقل عن الفقه الاقتصادي والاجتماعي. فالسرقة ليست دائمًا فعلًا واحد المعنىٰ في كل ظرف؛ قد تكون عدوانًا محضًا في حال السعة، وقد تختلط بالحاجة في حال المجاعة، وقد تكون نتيجةً لاختلالٍ عامٍ في الكفاية. ولذلك فإن الدولة الراشدة لا تقرأ الجريمة بعيدًا عن المجتمع، ولا تقرأ العقوبة بعيدًا عن مسؤوليتها. وهذا المعنىٰ شديد الأهمية في فهم البنية الفقهية؛ لأن التفريع اللاحق قد يفصل الأبواب، فيجعل الجنايات في باب، والأموال في باب، والسياسة في باب، بينما الواقع يربط بينها. والتجربة الراشدة تذكرنا بأن الكفاية تدخل في صلب العدالة، لا في هامش الرحمة فقط.

وفي هذا الإطار يصبح السوق جزءًا من مسؤولية الكفاية. فالدولة لا تخلق الكفاية ببيت المال وحده، بل كذلك بضبط السوق ومنع الغش والاحتكار والتلاعب والظلم في المبادلة. والسوق إذا ترك بلا معيار قد ينتج حاجاتٍ جديدةً، ويستغل الضعفاء، ويرفع الأسعار في الأزمات، ويحول المال إلىٰ أداة افتراس. لذلك فإن فقه الكفاية لا ينظر إلىٰ الفقير عند باب بيت المال فقط، بل ينظر إلىٰ السوق الذي قد يصنع فقره أو يعمقه. ومن هنا فإن الحسبة والرقابة علىٰ السوق، وإن تطورت لاحقًا في كتب مستقلة، لها أصلٌ في التجربة المؤسسة؛ لأنها جزءٌ من حماية الكفاية العامة.

ولا تنفصل الكفاية عن العمل والإنتاج. فالدولة لا يراد منها أن تجعل الناس عالةً علىٰ بيت المال حيث يستطيعون الكسب، ولا أن تحول العطاء إلىٰ بديلٍ دائم عن العمران، بل أن تضمن الحد الذي يحفظ الإنسان، وأن تفتح له طريق القدرة حيث أمكن. فالكفاية ليست تعطيلًا للعمل، بل شرطٌ لكرامة العمل. الجائع لا يعمل بحرية، والخائف لا ينتج باستقرار، والمحتاج حاجةً مهينةً لا يملك أن يشارك في الأمة مشاركةً كاملة. ومن هنا فإن الكفاية ليست نقيض الإنتاج، بل أساسه

الأخلاقي والاجتماعي. والدولة التي تحفظ كفاية الناس تخلق مجتمعًا أقدر على العمل وأقل عرضةً للانفجار والذل.

وتتصل الكفاية كذلك بمفهوم الكرامة. فالإنسان في الرؤية القرآنية والراشدة لا يحفظ جسده فقط، بل تحفظ كرامته. وقد يكون الكفاف حفظًا للجسد من الهلاك، أما الكفاية فتحفظ الإنسان من السقوط في المهانة الاجتماعية. لذلك لا تكفي الدولة بأن تمنع الموت جوعًا، بل ينبغي أن تسعى إلى منع الحاجة التي تكسر النفس وتخرج الإنسان من دائرة المشاركة. وهذا المعنى يجعل الكفاية مقصدًا إنسانيًا لا ماليًا فقط. فالمال هنا وسيلةٌ لحفظ الكرامة، لا غاية. وإذا انفصل المال عن الكرامة صار رقمًا في الخزانة، وإذا انفصلت الكرامة عن المال بقيت شعارًا بلا حماية.

ومن هنا يظهر أن مسؤولية الدولة في التجربة الراشدة ليست مسؤوليةً أبويةً تلغي المجتمع، بل مسؤوليةٌ راعيةٌ تنسق بين الموارد والحقوق. فالفرد مسؤول، والأسرة مسؤولة، والجوار مسؤول، والأغنياء مسؤولون، لكن الدولة هي الجهة التي تمنع أن يبقى الضعف بلا ضمانٍ حين تعجز الدوائر الصغيرة. وبهذا لا تبتلع الدولة المجتمع، ولا تتنصل منه. إنها تحفظ الحد العام للكفاية، وتترك للمجتمع فضائل الإحسان والتراحم والتكافل. ومن أخطر الانحرافات أن تتحول الدولة إلى بديلٍ عن الضمير، أو أن يتحول الضمير إلى بديلٍ عن الدولة. والتجربة الراشدة جمعت بينهما: ضميرٌ حي، ودولةٌ مسؤولة.

وفي هذا المعنى تتضح العلاقة بين الزكاة والخراج. فالزكاة موردٌ تعبديٌّ اجتماعي مباشر، والخراج موردٌ عمرانيٌّ عام، وكلاهما يدخل في بناء الكفاية ولكن من زاويتين مختلفتين. الزكاة تتجه إلى مصارف محددةٍ تحفظ الفئات الأشد حاجة، والخراج يمكّن الدولة من بناء قدرةٍ ماليةٍ أوسع. وإذا فصلت الزكاة عن الخراج فقد

نـرىٰ الإغاثـة دون الدولـة، وإذا فُصـل الخـراج عـن الزكـاة فقـد نـرىٰ الدولـة دون روح التكافـل. أمـا في البنيـة الراشـدة فـالموارد تتكامـل: الزكـاة، والخـراج، والفـيء، والعطـاء، وبيـت المـال، كلهـا حلقـاتٌ في سياسـةٍ عامـةٍ للمـال. وهـذا مـا يجعـل الكفايـة قضـية بنيويـة لا بابًا واحدًا من أبواب الفقه.

وتظهـر الكفايـة كـذلك في علاقـة الدولـة بالشـيخ الكبيـر والعـاجز واليتـيم وابـن السـبيل والغـارم. فهـذه الفئـات تكشـف حـدود السـوق وحـدود القـدرة الفرديـة. السـوق لا يحمـي مـن لا يملـك القـدرة علـىٰ المنافسـة، والأسـرة قـد تعجـز أو تغيـب، والجـوار قـد يضـعف، وهنـا تظهـر الدولـة بوصـفها حارسـةً للإنسـان حـين تسـقط عنـه أسـباب القـوة. وهـذه الوظيفـة ليسـت ترفًـا إداريًـا، بـل امتـدادٌ لمعنـىٰ الاسـتخلاف والعـدل. فالأمـة التـي تـترك العـاجز خـارج نظامهـا المـالي تفقـد شـيئًا مـن معناهـا الأخلاقـي، والدولة التي لا ترىٰ إلا القادرين علىٰ الإنتاج تتحول إلىٰ إدارة قوة لا رعاية إنسان.

ومـن خـلال هـذه الرؤيـة يمكـن القـول إن الكفايـة في التجربـة الراشـدة كانـت معيـارًا لفاعليـة الدولـة. فالدولـة لا تُقـاس فقـط بقـدرتها علـىٰ الجبايـة، ولا علـىٰ الفـتح، ولا علـىٰ إقامـة الأمـن، بـل بقـدرتها علـىٰ تحويـل مواردهـا إلـىٰ حمايـةٍ للإنسـان. وقـد تكـون الدولـة قويـةً عسـكريًا وفقيـرةً أخلاقيًـا إذا لـم تحـمِ ضـعفاءها. وقـد تكـون غنيـةً ماليًـا وعـاجزةً فقهيًـا إذا لـم تعـرف كيـف تـوزع المـال علـىٰ مقتضـىٰ العـدل. ولـذلك فـإن الكفايـة تكشـف حقيقـة الدولـة: هـل هـي دولـة أمانـة أم دولـة جبايـة؟ هـل المـال فيهـا حـقٌ عـام أم امتيـازٌ سـلطوي؟ هـل الضـعيف فيهـا مرئـيٌّ أم منسـي؟ هـذه الأسـئلة هـي جـوهر فقـه الدولـة في بعده الاجتماعي.

وفي ضـوء المصـفوفة الأصـولية، يظهـر مفهـوم الكفايـة بوصـفه نقطـة التقـاءٍ بـين عناصـر متعـددة. علويـة الـنص حاضـرة في الزكـاة والإنفـاق والعـدل ورعايـة الضـعفاء. حاكميـة المقصـد حاضـرة في حفـظ الـنفس والكرامـة والمـال والنظـام الاجتمـاعي.

مركزية الواقع حاضرة في الفقر والمجاعة والعجز والأسعار والحاجة. فاعلية الدولة حاضرة في بيت المال والعطاء والخراج وتنظيم السوق. المآلات حاضرة في منع الجوع من التحول إلىٰ اضطراب، ومنع التفاوت من تهديد الوحدة. العلاقات الوظيفية حاضرة في صلة المال بالكرامة، والسوق بالكفاية، والعقوبة بالواقع، والدولة بالضعيف. وهذا كله يجعل الكفاية من أكثر المفاهيم قدرةً علىٰ كشف تماسك البنية الفقهية أو اختلالها.

وقد كان من شأن هذا الفهم أن يجعل الرعاية العامة جزءًا من الدين لا مجرد سياسةٍ دنيوية. فإطعام الجائع، وحماية المحتاج، وتنظيم المال، ومنع الغش، وتخفيف أثر المجاعة، كلها أعمالٌ تدخل في معنىٰ إقامة العدل. وليست الدولة في ذلك تتجاوز مجالها، بل تؤدي وظيفتها. فكما تحفظ الصلاة معنىٰ العبودية، تحفظ الكفاية معنىٰ الكرامة الاجتماعية. وكما يحمي القضاء الحقوق، يحمي بيت المال الحد الأدنىٰ من الحياة. وكما تضبط العقوبات العدوان، تضبط السياسة المالية أسباب الحاجة. وهذه الوحدة بين العبادات والأموال والسياسة والاجتماع هي التي تمنح التجربة الراشدة عمقها.

إن الكفاف والكفاية في التجربة الراشدة لا يقدمان نموذجًا تفصيليًا جاهزًا لكل عصر، لكنهما يقدمان معيارًا دائمًا: أن الدولة مسؤولةٌ عن ألا يتحول الضعف إلىٰ هلاك، وألا يتحول الفقر إلىٰ إهانة، وألا يتحول المال العام إلىٰ ملكيةٍ سلطوية، وألا تترك الموارد الكبرىٰ بلا وظيفةٍ اجتماعية، وألا تطبق الأحكام بمعزلٍ عن واقع الحاجة العامة. وهذا المعيار هو ما ينبغي أن يبقىٰ حاضرًا في قراءة الفقه اللاحق؛ إذ قد تتغير الوسائل، وتتعدد المؤسسات، وتتبدل صور الاقتصاد، لكن سؤال الكفاية يبقىٰ سؤالًا حاكمًا: هل يحفظ النظام الفقهي الإنسان في حاجته، أم يكتفي بوعظه؟

هل تبني الدولة الكفاية، أم تتركها للمصادفة؟ هل يتحول المال إلىٰ عمران، أم إلىٰ تركزٍ وامتياز؟

وبذلك يظهر أن التجربة الراشدة نقلت الرعاية من مستوىٰ الفعل الخيري إلىٰ مستوىٰ النظام العام، دون أن تلغي فضيلة الإحسان الفردي. لقد أبقت للقلب دوره، وللمجتمع تراحمَه، لكنها أضافت إلىٰ ذلك دولةً مسؤولةً ومالًا عامًا ومؤسساتٍ تحفظ الحقوق. وهذا الجمع هو جوهر الفقه الكلي؛ لأنه لا يرضىٰ ببديلٍ واحدٍ عن الحياة المركبة. فالحياة تحتاج إلىٰ ضميرٍ ومؤسسة، إلىٰ صدقةٍ وزكاة، إلىٰ سوقٍ وبيت مال، إلىٰ عملٍ وعطاء، إلىٰ عقوبةٍ وعدالةٍ اجتماعية، إلىٰ كفافٍ يمنع الهلاك وكفايةٍ تحفظ الكرامة. ومن هنا فإن الكفاف والكفاية ليسا هامشًا في التجربة الراشدة، بل هما أحد مراكزها الكاشفة لمعنىٰ الدولة والمال والعدل.

تتعمق دلالة الكفاية في التجربة الراشدة حين ننظر إليها لا بوصفها نتيجةً ماليةً عارضة، بل بوصفها معيارًا حاكمًا في سياسة بيت المال والعطاء والخراج. فالدولة لا تكون راشدةً لمجرد أنها تجمع المال من وجوهه، بل لأنها تعرف لماذا تجمعه، وكيف تحفظه، وأين تضعه، ومن هو الإنسان الذي ينبغي أن يصل إليه أثره. وفي هذا المعنىٰ لا يكون بيت المال خزانةً صامتة، بل ذاكرةً أخلاقيةً للدولة؛ يختزن في داخله سؤال الضعيف، وحق الجند، وحاجة الأمصار، ومطالب الأزمات، ومصالح العمران. فإذا انقطع بيت المال عن الكفاية صار مؤسسةً ماليةً بلا روح، وإذا انقطعت الكفاية عن بيت المال صارت أمنيةً أخلاقيةً بلا قدرة.

وقد ظهر هذا التلازم في أن العطاء لم يكن توزيعًا عشوائيًا للوفرة، بل نظامًا يربط المال العام بوظيفة الدولة. فالعطاء يحفظ الاستقرار، ويمنع الجند ومن يقومون بوظائف عامة من أن يكونوا فريسة الحاجة، ويدخل الفئات المختلفة في علاقةٍ منظمةٍ مع بيت المال. غير أن العطاء لا يبلغ مقصده إلا إذا بقي مشدودًا إلىٰ

معنىٰ الكفاية، لا إلىٰ مجرد الترضية السياسية أو التمايز الاجتماعي. فالمال إذا وزّع بلا مقصد صنع طبقاتٍ متنافرة، وإذا حبس بلا إنفاق عطّل وظيفة الدولة، وإذا أعطي للقوي وحُرم منه الضعيف انقلب إلىٰ أداة ظلم. ولذلك فإن العطاء في بنيته الراشدة كان ينبغي أن يبقىٰ محكومًا بسؤال: هل يحفظ هذا التوزيع توازن الأمة وكرامة الإنسان ووظيفة الدولة؟

أما الخراج فقد منح الكفاية أفقًا أوسع؛ لأنه أخرجها من دائرة المعالجة الطارئة إلىٰ دائرة المورد المستدام. فالزكاة تواجه حاجاتٍ مباشرةً ومصارف محددة، أما الخراج فيمد الدولة بقدرةٍ ماليةٍ طويلة الأمد، تجعلها قادرةً علىٰ بناء الأمصار، وتنظيم الجند، وإدارة القضاء، ورعاية المصالح العامة، ومواجهة الأزمات. ومن هنا فإن الكفاية لا تبنىٰ علىٰ الوجدان وحده، بل علىٰ موارد ثابتة، وسياسات توزيع، ومؤسسات رقابة. وكلما اتسعت الدولة ازداد احتياجها إلىٰ هذا الفهم؛ لأن الحاجة حين تصبح جماعيةً لا تكفيها صدقة فردية، والأزمة حين تعم لا يواجهها نبل الأشخاص وحده، بل تحتاج إلىٰ مالٍ عامٍ منظم.

ومن خلال هذه العلاقة بين الخراج والكفاية يتبين أن العدالة الاجتماعية في الفقه الراشد لم تكن فكرةً منفصلةً عن الدولة. فالعدالة لا تتحقق بمجرد الوعظ ضد البخل، ولا بمجرد مدح السخاء، بل تحتاج إلىٰ هندسةٍ ماليةٍ تمنع أن تتجمع الموارد الكبرىٰ في يد فئةٍ محدودة، وتضمن أن يعود شيءٌ من الثروة العامة إلىٰ مصالح الأمة. ومن هنا كان إبقاء الأرض المفتوحة موردًا عامًا متصلًا بالخراج قرارًا ذا أثرٍ اجتماعي بعيد؛ لأنه منع تركز أصلٍ عظيم من أصول الثروة، وربط الأرض المنتجة ببيت المال، وجعل للدولة قدرةً علىٰ تحويل الإنتاج إلىٰ رعايةٍ وعمرانٍ وكفاية. وهذه هي العدالة الاجتماعية في صورتها التأسيسية: ليست مصادرةً للناس،

ولا تركًا مطلقًا لقوة المال، بل تنظيمٌ يمنع المال من أن ينقلب إلىٰ سلطانٍ فوق الأمة.

وتظهر الكفاية كذلك بوصفها حدًا أخلاقيًا علىٰ العقوبة. فالإنسان الذي تدفعه الحاجة القاهرة إلىٰ فعلٍ ما لا يقرأ فعله كما يقرأ فعل المعتدي في حال السعة. ومن هنا كان موقف عمر في عام الرمادة شاهدًا علىٰ أن الدولة لا تفصل بين عدالة العقوبة وعدالة المعيشة. فالحدود، في منطقها الأصيل، تحمي المجتمع من العدوان، لكنها لا يجوز أن تتحول إلىٰ قسوةٍ علىٰ من دفعته مجاعةٌ عامةٌ إلىٰ شبهة الحاجة. وهكذا يصبح فقه الأزمات جزءًا من فقه الكفاية؛ لأن الأزمة تكشف ضعف الشروط الطبيعية للتكليف والتنزيل، وتجعل الواقع عنصرًا لا بد من اعتباره حتىٰ لا ينقلب الحكم عن مقصده.

وهذا المعنىٰ يفضي إلىٰ قاعدةٍ أعمق: أن الدولة مسؤولةٌ عن تقليل أسباب الانحراف قبل أن تعاقب نتائجه. فالفقه الذي يبدأ بالعقوبة وينسىٰ الجوع يختل ميزانه، والفقه الذي يبدأ بالحاجة وينسىٰ حماية النظام يختل كذلك. أما البنية الراشدة فتجمع بينهما: تمنع العدوان، لكنها تنظر في شروطه؛ تحمي المال، لكنها لا تغفل الفقر؛ تحفظ النظام، لكنها لا تنسىٰ الإنسان. ومن هنا فإن الكفاية ليست إحسانًا زائدًا علىٰ العدالة، بل هي بعض شروط العدالة نفسها. فمجتمعٌ يترك الحاجة تتسع ثم يكتفي بتغليظ العقاب لا يبني أمنًا حقيقيًا، بل يؤجل الانفجار أو يخفيه.

وفي التجربة الراشدة لم تكن مسؤولية الدولة عن الكفاية تعني إلغاء دور المجتمع. فالأمة التي تتخلىٰ عن تراحمها وتلقي بكل شيءٍ علىٰ الدولة تفقد روحها، والدولة التي تتخلىٰ عن مسؤوليتها بحجة تراحم المجتمع تفقد وظيفتها. لذلك جاءت البنية متكاملة: زكاةٌ مفروضة، وصدقاتٌ مندوبة، وبيت مال، وخراج، وعطاء، وسوقٌ منضبط، ورقابةٌ علىٰ الولاة، وشورىٰ، وقضاء. هذه الشبكة هي التي

تمنع الضعيف من السقوط بين فراغات النظام. فإذا ضعف المجتمع نهضت الدولة، وإذا عجزت الأسرة حضرت الأمة، وإذا تعطلت الموارد ظهرت الحاجة إلىٰ سياسةٍ عامة. وبهذا لا تكون الكفاية عملاً واحدًا، بل شبكة ضمانٍ أخلاقيٍّ ومؤسسي.

وتتصل الكفاية أيضًا بمفهوم الحرية. فالإنسان المحتاج حاجةً قاهرةً لا يملك حريته كاملة؛ إذ قد يبيع قراره، أو كرامته، أو صوته، أو عمله، أو ولاءه تحت ضغط الضرورة. ولذلك فإن الكفاية ليست شأنًا معيشيًا فحسب، بل شرطٌ من شروط الحرية الأخلاقية والاجتماعية. الدولة التي تريد أمةً مسؤولةً لا تستطيع أن تترك أفرادها تحت قهر الحاجة المهينة؛ لأن الجوع يصنع تبعية، والعجز يصنع خوفًا، والفقر المزمن قد يحول الإنسان من عضوٍ مشاركٍ في الأمة إلىٰ كائنٍ منشغلٍ بالبقاء المجرد. ومن هنا فإن حفظ الكفاية هو في العمق حفظٌ لقدرة الإنسان علىٰ أن يكون مكلّفًا وفاعلًا لا مجرد محتاجٍ صامت.

وهذا يجعل الكفاية متصلةً بفقه الأمة لا بفقه الفرد وحده. فالأمة التي تتسع فيها الحاجة المهينة تفقد جزءًا من تماسكها، لأن الفقر ليس ألمًا فرديًا فقط، بل قوةٌ تفكك الثقة بين الناس والدولة، وتفتح المجال للحسد والاضطراب والاستغلال. وإذا كان العدل أساس الملك، فإن الكفاية أحد وجوه هذا العدل في المجال الاجتماعي. فالناس لا يطلبون من الدولة أن تلغي الفروق كلها، لكنهم يطلبون أن لا تتركهم للموت والجوع والإذلال. ومن هنا فإن الكفاية تحفظ وحدة الأمة، كما تحفظ كرامة الفرد؛ إنها ليست سياسة رفاهٍ عارضة، بل سياسة استقرارٍ وعدلٍ وانتماء.

وفي ضوء ذلك، يصبح منع الحاجة المهينة مقدمًا علىٰ علاجها بعد استفحالها. فالدولة الراشدة لا ينبغي أن تنتظر حتىٰ يتحول الفقر إلىٰ انفجار، أو حتىٰ يصبح الجوع سببًا للجريمة، أو حتىٰ ينهار الإنسان ثم تمد له يد العون. الكفاية في معناها

الأعمق سياسة وقائية: تنظيم للموارد، ومنع للاحتكار، وعدل في الخراج، ورقابة علىٰ السوق، وحفظ لبيت المال، ومتابعة للولاة، واستجابة للأزمات قبل أن تستفحل. وكلما انتقلت الدولة من العلاج إلىٰ الوقاية اقتربت من معنىٰ الرشد؛ لأن أعظم العدل أن تمنع المظلمة قبل وقوعها، لا أن تحسن الاعتذار بعدها.

وهنا تظهر صلة الكفاية بالعمران. فالعمران لا يقوم علىٰ الجائعين، ولا علىٰ الخائفين، ولا علىٰ المحرومين من الحد الأدنىٰ الذي يجعلهم قادرين علىٰ العمل والمشاركة. والعمران في الرؤية الإسلامية ليس أبنيةً وأسواقًا وطرقاتٍ فقط، بل إنسانٌ قادرٌ علىٰ أن يعيش بكرامة، ويعمل بإرادة، وينتمي إلىٰ جماعةٍ لا تطرده الحاجة من معناها. ومن هنا فإن الخراج والعطاء وبيت المال ليست أدوات ماليةً فقط، بل أدوات عمرانية؛ لأنها تخلق شروط الاستقرار والعمل والحياة. وإذا كانت الأرض موردًا للعمران، فإن الكفاية هي الثمرة الإنسانية لهذا العمران. فما قيمة الأرض المنتجة إذا لم تحفظ الإنسان؟ وما قيمة الدولة الغنية إذا لم تبلغ ثروتها مواضع الحاجة؟

وتكشف التجربة الراشدة أن الكفاية ليست ضد الزهد. فقد كان الخلفاء الراشدون، وعلىٰ رأسهم عمر، شديدي الزهد في أنفسهم، لكنهم لم يجعلوا زهدهم الخاص سياسةً لإفقار الناس. الزهد فضيلةٌ شخصيةٌ عظيمة حين يختارها الإنسان لنفسه، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ تبريرٍ لحرمان الرعية من حقوقها. فالحاكم الزاهد لا يملك أن يفرض علىٰ الأمة فقرًا باسم التقوىٰ، بل عليه أن يحفظ لها الكفاية باسم العدل. وهذا فرقٌ دقيقٌ بين أخلاق الفرد ووظيفة الدولة. الفرد قد يختار الخشونة لنفسه، أما الدولة فوظيفتها أن تمنع الحاجة المهينة عن الناس. ومن هنا فإن الزهد في التجربة الراشدة كان يحمي المال العام من الاستئثار، لا يمنع الناس من حقهم في الكفاية.

وتتصل الكفاية بمسؤولية الولاة اتصالًا مباشرًا. فالوالي ليس جامع مالٍ فقط، بل راعٍ في إقليمه، مسؤولٌ عن حاجات الناس، وعن عدالة السوق، وعن إيصال الحقوق، وعن عدم إرهاق الرعية. فإذا تحولت الولاية إلىٰ جبايةٍ بلا رعاية، ضاعت الكفاية. وإذا صار الوالي قريبًا من الأغنياء بعيدًا عن الضعفاء، اختل ميزان الدولة. ولذلك كانت رقابة عمر علىٰ ولاته جزءًا من سياسة الكفاية، لا مجرد حرصٍ إداري؛ لأن ظلم الوالي قد يصنع فقرًا، وجبايته الجائرة قد تهدم العمران، وترفه قد يقطع حسه بحاجات الناس. فالوالي في فقه الكفاية عين الدولة علىٰ الإنسان، لا يدها في أخذ المال فقط.

ومن هنا فإن الكفاية تكشف البعد الأخلاقي للجباية. فالمال الذي يؤخذ من الناس ينبغي أن يعود إليهم أمنًا وعدلًا ورعايةً ومصالح. فإذا صار الأخذ أقوىٰ من العطاء، أو الجباية أظهر من الرعاية، انقلبت الدولة عن مقصدها. ولذلك فإن الخراج، في صورته الراشدة، لا ينفصل عن حفظ الأرض وأهلها، والزكاة لا تنفصل عن مصارفها، والفيء لا ينفصل عن مصالح الأمة. المال العام في الإسلام لا يبرر ذاته بذاته، بل بوظيفته. ووظيفته الكبرىٰ أن يحفظ الدين والنفس والكرامة والجماعة والعمران، وأن يمنع الحاجة من أن تكون قدرًا مسلطًا علىٰ الضعفاء.

وإذا نظرنا إلىٰ الكفاية من زاوية الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي، وجدناها مثالًا شديد الوضوح علىٰ تداخل هذه المستويات. فهناك تكاليف علىٰ الأغنياء في الزكاة والإنفاق، وهناك أحكام وضعية تنظم الموارد والمصارف والاستحقاقات، وهناك مقاصد كبرىٰ تتصل بحفظ النفس والكرامة والمال والنظام الاجتماعي. ولا يكفي مستوىٰ واحدٌ منها. فالتكليف بلا مؤسسةٍ قد يضعف، والمؤسسة بلا مقصدٍ قد تقسو، والمقصد بلا حكمٍ قد يتحول إلىٰ شعار. والتجربة

الراشدة جمعت هذه المستويات في ممارسةٍ واحدة: أمرٌ شرعي، ومالٌ منظم، ودولةٌ مسؤولة، ومقصدٌ إنساني.

ومن أعظم ما تكشفه الكفاية أنها تجعل الفقه قريبًا من الإنسان لا من النص المجرد وحده. فالفقه لا يفقد قدسيته حين يرىٰ الجائع والمريض والعاجز والغارم والمسافر المنقطع، بل يحقق قدسيته بذلك؛ لأن الشريعة جاءت لهداية الإنسان وحفظه. وإذا صارت العناية بالإنسان تعدّ خروجًا عن الفقه إلىٰ الاجتماع، فهذا دليلٌ علىٰ ضيق القراءة لا علىٰ ضيق الشريعة. فالتجربة الراشدة لم تعرف هذا الفصل الحاد؛ كانت ترىٰ المال والعبادة والقضاء والعقوبة والسوق والدولة داخل حياةٍ واحدة. ومن هنا فإن الكفاية تعيد الفقه إلىٰ أصله الإنساني، حيث الحكم في خدمة الهداية والعدل والرحمة.

وفي المقابل، لا تعني الكفاية أن تتحول الدولة إلىٰ موزعٍ للمال بلا معيار، أو أن تهدر الموارد باسم الرعاية، أو أن تلغىٰ المسؤولية الفردية. فالكفاية الراشدة مقيدةٌ بالعدل والعمل والمصلحة والمآل. تعطي المحتاج، لكنها لا تشجع العجز المتعمد؛ ترعىٰ الضعيف، لكنها لا تظلم المنتج؛ تحفظ الفقير، لكنها لا تستبيح مال الغني بغير حق؛ تبني الموارد، ولا تستهلكها. وهذا التوازن هو ما يمنع فقه الكفاية من الانزلاق إلىٰ عاطفةٍ اقتصاديةٍ غير منضبطة. فالكفاية في الإسلام ليست انفعالًا، بل نظامٌ أخلاقي ومؤسسي يوازن بين الحق والمسؤولية.

ومن خلال هذا التوازن يتضح أن العدالة الاجتماعية في التجربة الراشدة ليست صراع طبقات، ولا تبريرًا لتفاوتٍ مطلق، بل حفظٌ لوحدة الأمة من جهتين: بمنع الضعيف من السقوط، ومنع القوي من الطغيان. فالقوي إذا ترك بلا زكاةٍ ولا خراجٍ عادلٍ ولا رقابةٍ علىٰ السوق قد يستأثر، والضعيف إذا ترك بلا كفايةٍ قد ينكسر أو يتمرد أو يذل. والفقه يريد مجتمعًا لا يطغىٰ فيه الغنىٰ ولا تبتلع فيه الحاجة الإنسان.

ولهذا فإن المال العام لا يعمل ضد الغني، بل ضد الطغيان المالي؛ ولا يعمل لصالح الفقير بوصفه طرفًا في صراع، بل بوصفه إنسانًا له حق الكرامة داخل الأمة.

وتظهر الكفاية في التجربة الراشدة بوصفها أحد المعايير الحاسمة لقياس اكتمال فقه الدولة. فالدولة التي تعرف كيف تقاتل ولا تعرف كيف تطعم، وكيف تجبي ولا تعرف كيف توزع، وكيف تعاقب ولا تعرف كيف ترعىٰ، وكيف تبني القوة ولا تبني الكرامة، دولةٌ ناقصة في وظيفتها الشرعية. أما الدولة الراشدة فهي التي تجعل القوة لحماية العدل، والمال لحماية الكفاية، والقضاء لحماية الحقوق، والسوق لحماية التبادل النزيه، والولاية لحماية الرعية. ومن هنا فإن الكفاية ليست فصلًا اقتصاديًا معزولًا، بل معيارٌ في كل أبواب الدولة.

وإذا امتد النظر إلىٰ الفقه اللاحق، ظهر أن أحد الأسئلة الكبرىٰ سيكون: هل بقيت الكفاية في مركز الفقه، أم تراجعت إلىٰ هوامش الصدقات والآداب؟ هل ظل بيت المال مؤسسة رعاية، أم صار بابًا من أبواب الجباية والسلطان؟ هل ظل الخراج مرتبطًا بالعمران، أم صار عبئًا ماليًا؟ هل بقيت الزكاة سياسةً اجتماعيةً، أم اختزلت في أداءٍ فردي؟ هذه الأسئلة لا تطرح اتهامًا للتراث، بل اختبارًا للبنية. فالتجربة الراشدة تعطينا الأصل، وما بعدها يحتاج إلىٰ قراءةٍ تعرف أين استمر الأصل وأين ضعف حضوره بفعل تحولات الدولة والسلطة والتدوين.

ومن هنا يمكن أن تقرأ الكفاية بوصفها جسرًا بين فقه المال وفقه الدولة وفقه الإنسان. فهي من جهةٍ مسألة مالية، لأنها تحتاج إلىٰ موارد. وهي من جهةٍ مسألة سياسية، لأنها تحتاج إلىٰ دولة ومؤسسات. وهي من جهةٍ مسألة أخلاقية، لأنها تتصل بالرحمة والكرامة. وهي من جهةٍ مسألة أصولية، لأنها تكشف علاقة الحكم بالمقصد والواقع والمآل. وهي من جهةٍ مسألة عمرانية، لأنها تتصل باستقرار

المجتمع وإنتاجه. وهذا التعدد هو ما يجعلها مفهومًا مؤسسًا في البنية الفقهية الكلية، لا مجرد عنوانٍ اجتماعي عابر.

وبهذا يتضح أن الكفاف والكفاية في التجربة الراشدة لم يكونا حدين في معجم الفقر والغنىٰ فقط، بل كانا تعبيرًا عن فلسفةٍ كاملةٍ في وظيفة الدولة. الكفاف يمنع الهلاك، والكفاية تحفظ الكرامة، والزكاة تفتح المورد التعبدي الاجتماعي، والخراج يمد الدولة بالاستدامة، وبيت المال يجمع الأمانة، والعطاء ينظم الحق، والسوق يحتاج إلىٰ ضبط، والأزمات تحتاج إلىٰ فقهٍ خاص، والعقوبات لا تنفصل عن شروط المعيشة. هذه الحلقات كلها تكشف أن الإنسان كان حاضرًا في قلب الفقه الراشد، لا بوصفه فردًا مكلّفًا فقط، بل بوصفه كائنًا يحتاج إلىٰ شروط حياةٍ تحفظ إنسانيته.

ومن هذه الزاوية يصبح مفهوم الكفاية أحد أعظم الشواهد علىٰ أن الفقه الإسلامي في طوره المؤسس لم يكن ضيقًا عن الشأن العام. لقد عرف المال العام، ورعاية الضعفاء، وضبط السوق، وفقه الأزمات، وارتباط العقوبة بالواقع، ومسؤولية الدولة عن الرعية. ولم يكن ذلك تنظيرًا مجردًا، بل ممارسةً سياسيةً وماليةً واجتماعية. ومن هنا فإن إعادة بناء الفقه الكلي المعاصر لا تحتاج إلىٰ استيراد سؤال الكفاية من الخارج، بل إلىٰ استعادته من عمق التجربة الأولىٰ، وصياغته بلغةٍ تناسب تعقيد الدولة الحديثة، مع بقاء أصله واضحًا: لا عدالة بلا كفاية، ولا كفاية بلا دولة مؤتمنة، ولا دولة مؤتمنة بلا مالٍ عامٍ مضبوطٍ بالمقصد.

إن التجربة الراشدة تعلم أن الضعيف ليس هامشًا في الدولة، بل مرآة حقيقتها. فإذا وصل إليه حقه، وكانت حاجته مرئية، ووجد في بيت المال والوالي والقضاء والسوق المنضبط ما يحميه، كانت الدولة أقرب إلىٰ الرشد. وإذا صار الضعيف منسيًا خلف وفرة المال وهيبة السلطة وكثرة الجند، فقد اختل ميزان الدولة ولو

بقيت قويةً في ظاهرها. ولذلك فإن الكفاية ليست سياسةً للضعفاء وحدهم، بل سياسةٌ تحفظ المجتمع كله من القسوة والتفكك والطغيان. فحين يحفظ الضعيف تحفظ الأمة، وحين تحفظ الكفاية يحفظ معنىٰ العدل، وحين يحفظ العدل تبقىٰ الدولة في خدمة الرسالة لا فوقها.

الفصل التاسع
عصر عثمان وتحولات المجال العام

يمثل عصر عثمان بن عفان، رضي الله عنه، لحظةً دقيقةً في تاريخ البنية الفقهية والسياسية الإسلامية؛ لأنه لم يكن عصر انهيارٍ مفاجئ، ولا مجرد امتدادٍ هاديءٍ لما قبله، بل كان طورًا انتقاليًا معقدًا بدأت فيه الدولة الواسعة تختبر آثار الاتساع ذاته: اتساع المال، واتساع الأمصار، واتساع الفوارق الاجتماعية، واتساع المسافة بين المركز والأطراف، واتساع الحاجة إلىٰ إدارةٍ قادرةٍ علىٰ ضبط الولاية والموارد والاعتراض العام. وإذا كان عصر أبي بكر قد واجه سؤال بقاء الأمة، وعصر عمر قد واجه سؤال بناء الدولة والمال والعمران، فإن عصر عثمان واجه سؤالًا أشد تركيبًا: كيف يحافظ المجال العام علىٰ ثقته وعدله وتوازنه حين تكبر الدولة، وتتعدد مراكز القوة، وتتحول الذاكرة النبوية والراشدة الأولىٰ إلىٰ واقعٍ سياسي واسعٍ لا تحكمه البساطة الأولىٰ وحدها؟ لقد كان هذا العصر امتحانًا للعلاقة بين الشرعية والثقة، وبين السلطة والقرابة، وبين المال العام والإدارة، وبين حق الاعتراض وخطر الفتنة.

ولا يجوز أن يُقرأ عصر عثمان قراءةً اختزاليةً تختصره في الفتنة التي انتهىٰ إليها، أو في بعض الاعتراضات التي اشتدت عليه، أو في دفاعٍ عاطفي يغلق باب التحليل. فهو من جهةٍ عصر صحابي جليلٍ من السابقين، ذي منزلةٍ عظيمةٍ في الإسلام، ومن جهةٍ أخرىٰ عصر تحولاتٍ موضوعيةٍ كبرىٰ لا يمكن تجاهلها. والقراءة البنيوية لا تنطلق من إدانةٍ ولا من تبرئةٍ سجالية، بل من محاولة فهم الشروط التي جعلت المجال العام ينتقل من تماسكٍ عالٍ في التجربة العمرية إلىٰ توترٍ واسعٍ انتهىٰ بفتنةٍ كبرىٰ. فالفقه هنا لا يبحث عن الأشخاص في ذواتهم، بل عن البنية: كيف تتغير

الدولة حين يتغير حجمها؟ كيف يتأثر المال العام حين تتسع موارده؟ كيف تتغير الولاية حين يدخل عامل القرابة في إدارتها؟ كيف تتحول النصيحة من فعلٍ داخلي مألوف إلىٰ احتجاجٍ سياسي عابرٍ للأمصار؟ وكيف يصبح غياب الثقة أخطر من مجرد الخطأ الإداري؟

كان عثمان، رضي الله عنه، قد تولىٰ الخلافة بعد مرحلةٍ عمريةٍ شديدة الانضباط والرقابة، كانت فيها هيبة الدولة مقرونةً بحضورٍ قويٍّ للمحاسبة، وبشخصيةٍ صارمةٍ في ضبط الولاة والمال والأطراف. وجاء عهده في سياق دولةٍ أكثر اتساعًا، وموارد أكثر وفرة، وأمصارٍ أكثر حساسية، وطبقاتٍ اجتماعيةٍ بدأت تتشكل بفعل العطاء والفتوح والثروة. وهذا يعني أن المعادلة التي نجحت في طورٍ سابقٍ لم تعد تعمل بالقوة نفسها إذا لم تتطور أدواتها. فالدولة الواسعة لا تحتاج إلىٰ الصلاح الشخصي وحده، بل إلىٰ مؤسساتٍ تقرّب الأطراف من المركز، وتضبط الولاة، وتحفظ المال العام من الشبهة، وتمنح الاعتراض المشروع قنواتٍ تمنعه من التحول إلىٰ انفجار. ومن هنا فإن عصر عثمان يكشف أن المجال العام إذا اتسع ولم تتسع معه أدوات الضبط والشفافية والثقة، دخل في طور اضطرابٍ عميق.

وكان المال من أخطر مداخل هذا التحول. فقد أدىٰ اتساع الفتوح وتراكم الموارد وتعدد الأمصار إلىٰ انتقال المال العام من بساطةٍ نسبيةٍ إلىٰ كثافةٍ سياسيةٍ واجتماعية. والمال حين يكثر لا يبقىٰ مادةً صامتة؛ إنه يعيد ترتيب العلاقات، ويصنع مواقع نفوذ، ويثير سؤال الاستحقاق، ويجعل الناس أكثر حساسيةً تجاه التوزيع والعطاء والقرابة والولاية. ولذلك فإن المال العام في عصر عثمان لم يكن مجرد مسألةٍ حسابية، بل صار جزءًا من المجال العام نفسه. فإذا وثق الناس بأن المال يُدار علىٰ مقتضىٰ الأمانة والعدل، قويت شرعية الدولة؛ وإذا دخلت الشبهة في

توزيعه أو في علاقة الحاكم بأقاربه أو ولاته، اهتزت الثقة ولو بقيت النوايا صالحةً في أصلها.

ومن هنا يظهر أن الفقه السياسي والمالي لا يكتفي بنقاء النية، بل يحتاج إلىٰ حفظ صورة العدالة في المجال العام. فالناس لا يطّلعون دائمًا علىٰ نية الحاكم، لكنهم يرون أثر المال والولاية والقرابة. وإذا أصبحت الشبهة عامة، فإن المشكلة لا تبقىٰ في صحة التصرف الجزئي وحده، بل في أثره في الثقة العامة. وهذا معنىٰ بالغ الدقة في فقه الدولة: قد يكون التصرف محتملًا من جهةٍ فقهيةٍ جزئية، لكنه ضعيف المآل من جهة المجال العام إذا فتح باب الريبة أو أضعف شعور الناس بالمساواة. ولذلك فإن الدولة لا تسأل فقط: هل كان الفعل جائزًا في ذاته؟ بل تسأل أيضًا: ما أثره في ثقة الأمة؟ وما مآله في تصور الناس للعدل؟ وهل يحفظ هيبة الأمانة أم يضعفها؟

وكانت مسألة الولاة والقرابة من أبرز نقاط التوتر. فالولاية في الدولة الإسلامية ليست مجرد تكليفٍ إداري، بل موضع أمانةٍ عامة، والوالي لا يمثل نفسه وحده، بل يمثل صورة الدولة في الإقليم. وإذا ارتبطت الولاية بالقرابة علىٰ نحوٍ واسع، فإن المجال العام يصبح شديد الحساسية، حتىٰ لو كانت بعض التعيينات لها مبرراتها الخاصة. ذلك أن الناس يقرأون القرابة بوصفها احتمالًا للمحاباة، ويقرأون المحاباة بوصفها تهديدًا للمساواة، ويقرأون تهديد المساواة بوصفه انحرافًا في الدولة. ومن هنا فإن فقه الولاية لا يتعلق بكفاءة الفرد المعين فقط، بل بالصورة العامة للنظام الإداري، وبمدىٰ اطمئنان الأمة إلىٰ أن المناصب ليست مجالًا للتمكين العائلي أو القبلي.

ولا يعني هذا أن القريب ممنوعٌ من الولاية لقرابته، فذلك تعميمٌ لا يستقيم، وإنما يعني أن الدولة الراشدة تحتاج إلىٰ حساسيةٍ عاليةٍ تجاه موضع القرابة في

السلطة، لأن القرابة إذا كثرت في مواقع النفوذ أنتجت شبهةً بنيويةً ولو صلحت بعض الأفراد. فالفقه هنا لا يقف عند سؤال العدالة الفردية، بل يتجاوزه إلىٰ سؤال العدالة المرئية؛ أي العدالة التي يشعر الناس بحضورها في المجال العام. فالحق إذا لم يظهر أثره في بنية السلطة والمال ضعف وقعه في النفوس، وإذا أحس الناس أن باب الولاية مغلقٌ علىٰ دائرةٍ محدودة، بدأ الاعتراض لا من واقعةٍ واحدة، بل من شعورٍ عامٍ بانزياح الدولة عن عموم الأمة إلىٰ خصوص جماعةٍ أو قرابة.

ومن هنا تتضح أهمية الرقابة علىٰ الولاة في الفقه الراشد. فقد كان عمر شديدًا في هذا الباب لأن اتساع الدولة يجعل الوالي قادرًا علىٰ إنتاج دولةٍ صغيرةٍ داخل ولايته إذا لم يراقب. وفي عصر عثمان ظهرت حساسية هذا الأمر بصورةٍ أشد، لأن الأمصار لم تعد كياناتٍ بسيطةً صامتة، بل صارت مراكز بشريةً وسياسيةً واقتصاديةً لها رأيٌ وذاكرةٌ ومطالب. وإذا شعر أهل المصر أن والـيهم لا يسمع لهم، أو أن المركز لا يستجيب لاعتراضاتهم، أو أن القرابة تحمي الوالي، فإن الاعتراض المحلي يتحول إلىٰ اعتراضٍ علىٰ المركز نفسه. وهكذا تتسع المسافة بين الإدارة والشرعية؛ فالخطأ الإداري في الدولة الواسعة لا يبقىٰ في موضعه، بل ينتقل عبر المجال العام إلىٰ سؤالٍ في عدالة الخلافة كلها.

وكانت الأمصار في عصر عثمان قد بلغت درجةً من الحيوية جعلتها ليست أطرافًا تابعةً فقط، بل شركاء قلقين في المجال العام. فالكوفة والبصرة ومصر والشام وغيرها لم تكن مجرد مواقع جغرافية، بل فضاءاتٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ تضم قبائل ومقاتلين وموالي وأهل سابقة ووافدين وأصحاب مصالح. وكانت هذه الأمصار تحمل آثار الفتح والعطاء والتفاوت والتنافس، وكان فيها من الذاكرة العمرية ما يجعلها تقارن بين أنماط الإدارة. ومن هنا فإن المجال العام الإسلامي بدأ يتعدد؛ لم يعد صوت المدينة وحده هو الفضاء السياسي، بل ظهرت أصوات الأمصار، ومعها

ظهرت الحاجة إلىٰ نظامٍ أوسع لاحتواء الاعتراض، وفرز الصحيح من الزائف، ومنع الناصح من أن يتحول إلىٰ ثائر، ومنع المفسد من أن يتخفىٰ بلباس النصيحة.

وهنا تبرز إحدىٰ أعقد مشكلات عصر عثمان: انتقال النصيحة من فضاء الصحبة المباشر إلىٰ فضاء السياسة الجماهيرية. في التجربة الأولىٰ، كانت النصيحة للخليفة أو الوالي تتحرك غالبًا داخل دائرةٍ من القرب والثقة والسابقة، حيث يعرف الناس بعضهم بعضًا، ويضبطهم حضور كبار الصحابة وهيبة المدينة. أما مع اتساع الدولة، فقد تغير شكل النصيحة؛ صارت الرسائل والوفود والشكاوىٰ والاحتجاجات تأتي من أمصارٍ بعيدة، وتختلط فيها النيات، وتتداخل فيها المطالب المشروعة مع الأهواء والأغراض. وهذا التحول يحتاج إلىٰ فقهٍ جديدٍ في إدارة الاعتراض: كيف يفتح باب التقويم دون أن ينفتح باب الفوضىٰ؟ كيف يسمع المظلوم دون أن يستعمله صاحب الفتنة؟ كيف تصان هيبة الدولة دون أن يسكت الحق؟

وقد كان هذا السؤال من أخطر أسئلة المجال العام في عصر عثمان. فالطاعة لا يمكن أن تعني إلغاء حق الأمة في الاعتراض علىٰ الظلم أو الخطأ، والاعتراض لا يجوز أن يتحول إلىٰ نقضٍ للعقد العام أو اعتداءٍ علىٰ الخليفة. بين هذين الحدين توجد مساحةٌ دقيقةٌ تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ وآدابٍ وإجراءات. فإذا غابت هذه القنوات، فإن الاعتراض يتراكم حتىٰ ينفجر، وإذا ترك بلا ضابط، فإنه يتحول إلىٰ فتنة. ومن هنا فإن الفتنة لا تولد دائمًا من الاعتراض نفسه، بل قد تولد من سوء إدارة الاعتراض، ومن اختلاط المطالب، ومن غياب الثقة، ومن عجز المجال العام عن تمييز النصيحة من التحريض.

وتظهر هنا قيمة الشفافية في فقه الدولة. فالمال والولاية والقرارات العامة إذا أحاطت بها الريبة احتاجت إلىٰ بيانٍ يقطع الشبهة، لا إلىٰ الاكتفاء بأن الحاكم صالحٌ

في نفسه. وصلاح عثمان الشخصي وفضله لا يلغيان حاجة الدولة الواسعة إلىٰ بيانٍ مؤسسي يطمئن الناس، لأن المجال العام لا يعمل بمنطق معرفة السرائر. ومن هنا فإن الشفافية ليست قيمةً إداريةً حديثةً فحسب، بل هي امتدادٌ لمقصد الأمانة في الشأن العام. فالأمانة لا تكفي أن تكون في الضمير، بل ينبغي أن تظهر في الإجراءات والصور والعلاقات، حتىٰ لا تترك فراغًا تملؤه الشائعات والفتن. وكلما اتسعت الدولة ازداد احتياجها إلىٰ بيانٍ عامٍ منظمٍ يسبق الريبة أو يعالجها قبل استفحالها.

وكان جمع المصحف في عهد عثمان من أعظم إنجازات هذا العصر، بل من أخطر قراراته حفظًا لوحدة الأمة والمرجعية. فهذا العمل يكشف وجهًا مضيئًا من فقه الدولة العثمانية: إدراك أن اتساع الأمصار وتعدد القراءات في الألسنة والتعليم قد يفضي إلىٰ اختلافٍ يهدد وحدة النص في وعي الناس، فكان توحيد المصاحف علىٰ الرسم المعتمد حفظًا للمرجعية من الاضطراب. وهذا القرار يبين أن الدولة في عصر عثمان لم تكن عاجزةً عن الفعل المؤسسي الكبير؛ فقد مارست اجتهادًا عظيمًا في حفظ القرآن، كما مارس أبو بكر قبله جمعه، لكن بطورٍ جديدٍ يناسب اتساع الأمة. ومن هنا فإن عصر عثمان لا يقرأ من زاوية الفتنة وحدها؛ ففيه واحدةٌ من أعظم لحظات حفظ النص ووحدة المرجعية.

وتوحيد المصحف العثماني يكشف أن الدولة حين تتحرك في موضعٍ واضح المقصد، واسع الشورىٰ، متصلٍ بحفظ أصلٍ قطعي، تستطيع أن تنتج إجماعًا عمليًا راسخًا. فقد كان الخطر هنا خطر اختلافٍ في كتاب الأمة، وكان الحل مؤسسيًا، وكانت الغاية حفظ النص، وكان القرار قابلًا لأن يفهمه الناس في ضوء المصلحة العامة. وهذا يختلف عن المواضع التي يدخل فيها المال والقرابة والولاية، حيث تكون الحساسية أعلىٰ والشبهة أوسع. ومن هنا فإن المقارنة بين نجاح الدولة في توحيد المصحف واشتداد التوتر في ملفات الولاية والمال تكشف أن المجال العام

يحتاج إلىٰ وضوحٍ في المقصد واطمئنانٍ في الإجراء. فإذا اجتمع الوضوح والإجراء، قوي القبول؛ وإذا غاب أحدهما، تمددت الريبة.

وكان من نتائج اتساع المال في هذا العصر أن المجتمع بدأ يواجه تحولاتٍ في أنماط العيش والتفاوت والانتقال من بساطة الجيل الأول إلىٰ وفرةٍ جديدة. والثروة حين تدخل مجتمعًا خرج قريبًا من طور الشدة والبناء تغير طبائعه بسرعة. فقد تظهر طبقاتٌ جديدة، وتتسع الرغبات، وتضعف حساسية الزهد الأولىٰ، ويصبح المال أداةً في النفوذ الاجتماعي. وهذه التحولات لا تردّ كلها إلىٰ شخص الخليفة أو قراراته، بل هي من آثار توسع الدولة نفسها. غير أن وظيفة الدولة الراشدة أن تدير هذه التحولات، لا أن تتركها تتراكم حتىٰ تتحول إلىٰ أزمة ثقة. فالثروة تحتاج إلىٰ فقهٍ في التوزيع والرقابة والقدوة، وإلا صارت مادةً للفتنة.

ومن هنا فإن عصر عثمان يطرح سؤالًا عميقًا حول علاقة القدوة بالسلطة. فقد كان الخلفاء الأوائل يحملون في حياتهم الشخصية معنىً شديد التأثير في المجال العام؛ فزهد أبي بكر وعمر وشدتهما في المال والولاة شكلا حاجزًا نفسيًا وأخلاقيًا أمام توسع الشبهة. وفي عصر عثمان، مع اختلاف الطبع واتساع الدولة وتغير الظروف، صار المجال العام أكثر حساسيةً تجاه كل تصرفٍ مالي أو إداري. وليس المقصود أن القدوة وحدها تكفي لبناء الدولة، لكنها في العصر الراشد كانت جزءًا من شرعية الحكم. فإذا ضعف شعور الناس بالقدوة أو التبس عليهم وجه التصرف، احتاجت الدولة إلىٰ مؤسساتٍ أقوىٰ تعوض المسافة بين الحاكم والرعية. فالقدوة حين تقل وضوحًا لا بد أن تزيد الشفافية والرقابة.

وفي هذا الموضع تتضح خطورة التحول من الدولة القريبة إلىٰ الدولة البعيدة. في المدينة الأولىٰ كان الحاكم مرئيًا، والقرار قريبًا، والصحابة كبارًا في المجال العام، والمحاسبة مباشرةً. أما في الدولة الواسعة، فإن الحاكم لا يرىٰ كل شيء، والرعية لا

ترىٰ الحاكم إلا من خلال ولاته، والقرار يصل عبر وسائط، والشكوىٰ تمر عبر مسافات، والشائعة تسافر أسرع من البيان. وهذا التحول البنيوي كان يحتاج إلىٰ نظامٍ جديدٍ في الاتصال السياسي والإداري. فإذا بقيت الدولة تدار بروح القرب الأول دون أدوات الدولة الواسعة، ظهرت فجوةٌ بين المركز والأطراف. وعصر عثمان يكشف هذه الفجوة بألمٍ شديد.

ولا ينبغي أن يُفهم هذا التحليل بوصفه حكمًا علىٰ النيات أو الأشخاص، بل بوصفه قراءةً لتغير المجال العام. فالنية الصالحة لا تمنع أن تتولد آثارٌ غير مقصودة إذا لم تُضبط البنية. والوالي القريب قد يكون في نفسه قادرًا أو صالحًا، لكن كثرة الأقارب في الولاية قد تنتج معنىً عامًا يختلف عن صلاح الأفراد. والعطاء قد يكون في نظر صاحبه صلةً أو اجتهادًا، لكنه في المجال العام قد يقرأ محاباة. والاحتجاج قد يبدأ بمطلبٍ مشروع، لكنه إذا اختلط بالحقد والتحريض صار فتنة. ومن هنا فإن الفقه البنيوي يقرأ الأفعال لا في ذاتها فقط، بل في علاقاتها وآثارها ورمزيتها.

وكانت الفتنة التي انتهىٰ إليها هذا العصر نتيجةً لتراكم عناصر كثيرة: اتساع الدولة، وتعدد الأمصار، وحساسية المال، وشبهة القرابة، وضعف قنوات الاعتراض، ونمو خطاب التحريض، وتباين طبائع الصحابة والجيل الجديد، ودخول عناصر لم تتربَّ علىٰ عمق التجربة الأولىٰ، وتبدل الزمن الاجتماعي. ولذلك فإن اختزال الفتنة في سببٍ واحدٍ يظلم الحقيقة. والفقه الكلي لا يطلب سببًا وحيدًا، بل يبحث عن شبكة الأسباب. فالمجال العام لا يختل من واقعةٍ واحدة غالبًا، بل من تراكم شروخٍ صغيرةٍ لا تعالج في وقتها، حتىٰ تتحول إلىٰ انكسارٍ كبير.

ومن أخطر ما كشفته هذه المرحلة أن الثقة رأس مالٍ سياسي وفقهي لا يقل أهميةً عن المال المادي. فالدولة قد تملك موارد وجندًا وشرعيةً أصلية، لكنها إذا فقدت الثقة اهتز مجالها العام. والثقة لا تبنىٰ بالمواعظ وحدها، بل بالعدل الظاهر،

والبيان الصادق، والرقابة على الولاة، وحسن توزيع المال، والقدرة على سماع الشكوى، ومنع القرابة من أن تتحول إلى شبهةٍ دائمة. ولذلك فإن فقه الدولة يحتاج إلى فقه الثقة؛ أي إلى إدراك أن الناس لا يتعاملون مع النصوص والمؤسسات بوصفها معاني مجردة، بل من خلال ما يرونه في الواقع. فإذا رأوا عدلًا اطمأنوا، وإذا رأوا غموضًا ارتابوا، وإذا رأوا تناقضًا اضطربوا.

وفي عصر عثمان ظهر كذلك أن المجال العام يمكن أن يُخترق بالشائعة والتأويل والتحريض حين تغيب القنوات الواضحة. فالخبر إذا خرج من مركزه وتداولته الأمصار بلا تثبت، صار قوةً سياسية. والناس إذا فقدوا الثقة في البيان الرسمي، صدقوا ما يوافق قلقهم. وهذا المعنى يكشف أن فقه الدولة لا بد أن يتضمن فقه الإعلام والبيان، وإن لم يكن المصطلح معروفًا بذلك. فحفظ الجماعة لا يكون بالسيف وحده، ولا بالمال وحده، بل كذلك بإدارة المعلومة والرد على الشبهة وإظهار الحقائق. وإذا تركت الشبهة تكبر بلا بيان، صارت جزءًا من الواقع ولو كانت ضعيفة الأصل.

وتبرز في هذه المرحلة أيضًا معضلة الجيل الجديد. فالجيل الذي عاصر النبوة وتربى في محنتها الأولى لم يكن كالجيل الذي دخل في الإسلام في زمن الفتوح والوفرة. الجيل الأول عرف معنى البناء من الضعف، أما الأجيال اللاحقة فرأت الدولة وهي قوية وغنية. وهذا التحول يغير علاقة الناس بالسلطة والمال والدين. فمن لم يعش محنة التأسيس قد يرى المال حقًا قريبًا، والسلطة مجالًا للمنافسة، والاعتراض أيسر من الصبر، والشائعة أكثر إغراءً من التثبت. ومن هنا فإن الدولة التي تتسع تحتاج إلى تربيةٍ عامةٍ جديدة، لا إلى إدارةٍ ماليةٍ فقط. فالمجال العام لا يحفظه القانون وحده، بل يحفظه الوعي أيضًا.

وفي هـذا كلـه يظهـر أن عصـر عثمـان هـو عصـر تحـول المجـال العـام مـن دائـرة الصـحبة القريبـة إلـىٰ دائـرة الأمـة الواسـعة. وهـذا التحـول كـان لا بـد أن ينـتج أسـئلةً جديـدة: مـن يملـك حـق الكـلام في الشـأن العـام؟ كيـف تضـبط الشـكوىٰ؟ مـا حـدود الطاعـة؟ مـا حـدود الاعـتراض؟ كيـف يحاسـب الـوالي؟ كيـف يحمـىٰ الخليفـة مـن التحـريض دون أن يحمـىٰ مـن النصـيحة؟ كيـف يـدار المـال العـام في دولـةٍ غنيـة؟ كيـف تمنـع القرابـة مـن أن تصـبح مركـز نفـوذ؟ هـذه الأسـئلة لـم تكـن هامشـية، بـل كانـت مـن صـميم تطـور الفقـه السياسـي الإسـلامي. وقـد ظهـر بعضـها في عصـر عثمـان بصـورةٍ مؤلمةٍ قبل أن تتبلور لها نظرياتٌ كافية.

ومـن هنـا فـإن القيمـة المنهجيـة لهـذا العصـر أنـه يكشـف الحاجـة إلـىٰ فقـه المجـال العـام، لا فقـه السـلطة وحـدها. فالمجـال العـام أوسـع مـن الحـاكم والـوالي؛ إنـه يشـمل الرعيـة، والأمصـار، والمـال، والشـائعات، والاعتراضـات، والقـدوة، والبيـان، والثقـة، والقرابـة، والرمـوز، والـذاكرة الجماعيـة. وإذا اكتفـىٰ الفقـه السياسـي بسـؤال طاعـة الحـاكم، فلـن يفهـم هـذه الشـبكة. وإذا اكتفـىٰ بسـؤال حـق الاعـتراض، فقـد يفـتح بـاب الفوضـىٰ. أمـا فقـه المجـال العـام فيسـأل عـن العلاقـات التـي تجعـل الدولـة عادلـةً ومسـموعةً ومهابـةً ومحـل ثقـة. وعصـر عثمـان هـو أول امتحـانٍ كبيـرٍ لهـذه الشـبكة بعـد اتساع الدولة.

ويظهـر في هـذه المرحلـة أن الدولـة الراشـدة تحتـاج إلـىٰ تـوازنٍ بـين حفـظ الهيبـة وفـتح التقـويم. فـإذا سـقطت الهيبـة، تجـرأت الفتنـة، وإذا أغلـق التقـويم، تـراكم الظلـم أو الشـبهة. وكـان المجـال العـام في عصـر عثمـان يتحـرك بـين هـذين الخطـرين. فالمعارضـة التـي بـدأت في بعـض صـورها شـكوىٰ أو اعتراضًـا تحولـت، مـع التحـريض والاخـتلاط وسـوء التـدبير، إلـىٰ جـرأةٍ علـىٰ الخليفـة نفسـه. وفي المقابـل، فـإن عـدم حسـم بعـض الشـكاوىٰ أو عـدم إزالـة بعـض أسـباب الريبـة في وقتهـا جعـل التـوتر يكـبر. وهـذا يكشـف

أن الفقه السياسي يحتاج إلىٰ سرعةٍ في معالجة الشبهة قبل أن تصبح فتنة، وإلىٰ عدلٍ في سماع الاعتراض قبل أن يتحول إلىٰ ثورة، وإلىٰ حزمٍ في منع العدوان قبل أن يستبيح الدم.

وقد كان مقتل عثمان، رضي الله عنه، في النهاية جرحًا هائلًا في الوعي الإسلامي؛ لأنه لم يكن مقتل رجلٍ عادي، بل مقتل خليفةٍ راشدٍ وصحابي جليلٍ داخل المدينة، وبأيدي جماعاتٍ خرجت من رحم اضطراب المجال العام. وهذا الحدث كشف أن انهيار الثقة إذا بلغ مداه قد يفتح بابًا لا يغلق بسهولة. فالدم السياسي حين يراق داخل الأمة يغير معنىٰ الخلاف، وينقل الاعتراض من الكلام إلىٰ السيف، ويؤسس لمرحلةٍ جديدةٍ من الفتنة. ومن هنا فإن عصر عثمان ليس مجرد فصلٍ في الإدارة، بل بداية السؤال الدامي عن حدود الاعتراض والطاعة والشرعية وحفظ الجماعة.

ومع ذلك ينبغي أن تبقىٰ القراءة منصفةً: فقد كان عثمان صاحب فضلٍ عظيم، ومن أعظم أعماله حفظ وحدة المصحف، وكانت كثير من الاعتراضات عليه مختلطةً بأهواء وتحريض، ولم يكن قتله فعلًا مشروعًا بأي ميزانٍ من موازين الفقه الراشد. لكن الإنصاف لا يمنع التحليل، بل يوجبه؛ لأن تقديس الأشخاص لا يعني إغلاق النظر في التحولات التي جرت في زمانهم. والفقه لا يتعلم من التاريخ إذا حوّله إلىٰ ساحة مدحٍ أو ذمٍّ فقط. إنما يتعلم حين يسأل: ما الذي اختل في البنية؟ وما الذي كان ينبغي أن يتطور في أدوات الدولة؟ وكيف نمنع الاعتراض المشروع من أن يختطف؟ وكيف نمنع السلطة من أن تدخل في دائرة الريبة؟ وكيف نحفظ حرمة الدم والجماعة عند اشتداد الخلاف؟

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، يكشف عصر عثمان حضور عناصر متعددة واختبارها في الواقع. علوية النص ظهرت بقوةٍ في توحيد المصحف وحفظ

المرجعية. حاكمية المقصد ظهرت في الحاجة إلىٰ حفظ وحدة الأمة والثقة والمال العام. مركزية الواقع ظهرت في اتساع الدولة والأمصار وتغير الجيل والوفرة المالية. فاعلية الدولة ظهرت في قدرتها علىٰ إنجاز المصحف، لكنها اختبرت في إدارة الولاية والاعتراض. المآلات ظهرت في أثر الشبهة والقرابة والمال علىٰ الفتنة. العلاقات الوظيفية ظهرت في صلة الولاية بالثقة، والمال بالشرعية، والاعتراض بالهيبة، والبيان بمنع الشائعة. وهذا كله يجعل العصر مختبرًا بالغ الأهمية لاكتمال فقه المجال العام أو نقص أدواته.

وبذلك يمكن القول إن عصر عثمان هو عصر التحول من بساطة الشرعية القريبة إلىٰ تعقيد الشرعية الواسعة. ففي الدولة الصغيرة تكفي المعرفة المباشرة أحيانًا لتثبيت الثقة، أما في الدولة الواسعة فلا بد من مؤسساتٍ وإجراءاتٍ وبيانٍ ورقابة. وفي الجماعة القريبة تضبط الصحبة كثيرًا من الخلاف، أما في الأمصار المتعددة فلا بد من قنواتٍ عامةٍ للتقويم. وفي المال القليل تقل الشبهة، أما في المال الكثير فتحتاج الدولة إلىٰ شفافيةٍ أكبر. وفي الإدارة المحدودة تحتمل القرابة بصورةٍ ما، أما في الإدارة الواسعة فقد تتحول القرابة إلىٰ علامةٍ سياسيةٍ خطرة. وهذه التحولات هي التي جعلت المجال العام في عصر عثمان يدخل طورًا جديدًا لم تكن أدواته قد اكتملت بعد.

إن الدرس الأعمق في هذا العصر أن الفقه لا بد أن يواكب اتساع الدولة باتساع أدواته، وإلا بقيت القيم صحيحةً في أصلها عاجزةً عن حماية الواقع. فالعدل قيمة، لكنه يحتاج إلىٰ نظام. والأمانة خلق، لكنها تحتاج إلىٰ شفافية. والطاعة واجبٌ في المعروف، لكنها تحتاج إلىٰ تقويم. والنصيحة حق، لكنها تحتاج إلىٰ قنوات. والمال العام أمانة، لكنه يحتاج إلىٰ ضبطٍ يمنع الشبهة. والولاية ضرورة، لكنها تحتاج إلىٰ رقابةٍ تمنع القرابة من أن تتحول إلىٰ مجال اتهام. فإذا لم تتحول هذه

المعاني إلىٰ مؤسساتٍ مناسبة، ظهر الخلل لا لأن القيم باطلة، بل لأن أدواتها لم تعد كافيةً لحجم الدولة.

ومن هنا فإن عصر عثمان يفتح الباب أمام فهمٍ جديدٍ للفتنة: الفتنة ليست دائمًا نتيجة شرٍ خالص، بل قد تولد من تداخل حقٍّ وباطل، ومن نيةٍ صالحةٍ وأثرٍ سيئ، ومن اعتراضٍ مشروعٍ وتحريضٍ فاسد، ومن غموضٍ في المال، ومن تأخرٍ في البيان، ومن مسافةٍ بين المركز والأطراف، ومن جيلٍ لم يتربَّ كله في مدرسة التأسيس الأولىٰ. وهذا التعقيد هو ما يجعل الفتنة خطرة؛ لأنها لا تأتي غالبًا بوجهٍ واحدٍ يسهل تمييزه، بل تأتي مختلطةً تجعل الفقيه محتاجًا إلىٰ بصيرةٍ عاليةٍ في المآلات. وإذا كان عصر أبي بكر قد علّم فقه الحسم أمام التفكك، فإن عصر عثمان يعلّم فقه الوقاية من الفتنة قبل أن تبلغ حد السيف.

وتتحدد القيمة الكبرىٰ لهذا العصر في أنه كشف أن المجال العام نفسه يحتاج إلىٰ فقه. فليس كافيًا أن نملك فقه العبادة، ولا فقه المال، ولا فقه الدولة بمعنىٰ السلطة، بل لا بد من فقهٍ للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والمركز والأطراف، والمال والثقة، والقرابة والولاية، والنصيحة والهيبة، والبيان والشائعة، والاعتراض والفتنة. هذه العلاقات هي التي تصنع الاستقرار أو تهدمه. وقد ظهر في عصر عثمان أن اختلال العلاقات قد يكون أشد خطرًا من اختلال حكمٍ جزئي. فالحكم الجزئي يمكن إصلاحه، أما انهيار الثقة في المجال العام فيفتح بابًا واسعًا للدم والاضطراب.

وبهذا المعنىٰ لا يكون عصر عثمان مجرد مقدمةٍ لعصر الإمام علي، رضي الله عنه، بل هو مرحلةٌ مستقلةٌ في تشكل الفقه السياسي الإسلامي؛ مرحلةٌ كشفت أن الدولة حين تتسع تحتاج إلىٰ فقهٍ أعمق في المال والإدارة والاعتراض والثقة. كما كشفت أن حفظ المصحف ووحدة المرجعية يمكن أن ينجح حين يتضح المقصد وتستقيم المؤسسة، وأن إدارة الولاية والمال يمكن أن تتعقد حين تدخل الشبهة ولا

تكفي أدوات البيان والرقابة. ومن هنا فإن هذا العصر، بما فيه من إنجازٍ عظيمٍ وألمٍ عظيم، يمثل أحد أهم مفاصل القسم الأول؛ لأنه ينقلنا من فقه البناء إلىٰ فقه تحولات المجال العام، ومن سؤال الموارد والمؤسسات إلىٰ سؤال الثقة والفتنة.

حين اتسعت الدولة الإسلامية في عصر عثمان، رضي الله عنه، لم يكن الاتساع جغرافيًا فقط، بل كان اتساعًا في طبيعة المجال العام نفسه. فقد ظهرت أمصارٌ كبيرةٌ ذات حساسيةٍ سياسيةٍ وماليةٍ واجتماعية، وبرزت طبقاتٌ جديدةٌ من الجند والقراء والوجهاء وأصحاب المصالح، وتزايدت الموارد، واتسعت شبكة الولاة، وتباعدت المسافة بين مركز القرار في المدينة وبين أطراف الدولة. وهذا التحول جعل العلاقة بين الحاكم والرعية أكثر تعقيدًا مما كانت عليه في طور المدينة الأول أو في مرحلة الضبط العمري الصارم. فالقرب الشخصي لم يعد كافيًا، والفضيلة الفردية لم تعد وحدها قادرةً علىٰ ضبط التصور العام، والقرارات الإدارية لم تعد تقرأ في موضعها المحلي فقط، بل صارت تتحول إلىٰ مادةٍ للتأويل والاعتراض والشائعة عبر الأمصار. وهكذا بدأ المجال العام ينتقل من بساطة الصحبة والمدينة إلىٰ تعقيد الدولة الواسعة.

وكان المال أحد المحركات الكبرىٰ لهذا التحول. فالمال العام إذا قلّ بقيت الشبهة محدودة، وإذا كثر صار موضوعًا للرقابة والتنافس والتأويل. ومع اتساع الفتوح وتدفق الموارد، صار السؤال عن العطاء، والفيء، والولاية، والقرابة، والتصرف في بيت المال، سؤالًا سياسيًا لا ماليًا فقط. فالمال في الدولة الواسعة يصنع الثقة أو يهدمها؛ فإذا شعر الناس أنه يجري علىٰ معيارٍ ظاهرٍ من العدل، استقر المجال العام، وإذا رأوا فيه شبهة تفضيلٍ أو قرابةٍ أو غموض، تحولت الشبهة إلىٰ خطابٍ سياسي واسع. ومن هنا فإن المال العام لا يحتاج إلىٰ صحة التصرف في ذاته

فقط، بل إلىٰ ظهور العدالة في صورته وإجراءاته؛ لأن المجال العام يتعامل مع المرئي والمسموع والمُتداول، لا مع النيات الباطنة وحدها.

وكانت الولاية الميدان الثاني لتحول المجال العام. فالوالي في الدولة الراشدة ليس موظفًا إداريًا فحسب، بل هو صورة الخلافة في الإقليم، وبه يحكم الناس علىٰ المركز وإن لم يروه. فإذا عدل الوالي، قويت ثقة الناس بالخلافة، وإذا ظلم أو اشتبهت سيرته أو أحاطت به المحاباة، انتقلت الريبة من شخصه إلىٰ الدولة كلها. ولذلك فإن اختيار الولاة ومحاسبتهم لم يكن شأنًا تنظيميًا محدودًا، بل كان من صميم فقه الشرعية. ومع اتساع الأمصار، أصبح خطأ الوالي أو سوء سمعته قادرًا علىٰ إنتاج اضطرابٍ سياسيٍّ يتجاوز إقليمه. وهنا ظهرت الحاجة إلىٰ أدواتٍ أقوىٰ في الرقابة والشفافية والاستجابة للشكاوىٰ، لأن الدولة الواسعة لا تحفظها الثقة العامة إلا إذا رأت الرعية أن الولاية أمانةٌ لا دائرة نفوذ.

وفي هذا السياق أخذت القرابة موقعًا شديد الحساسية. فالقرابة في ذاتها ليست مانعًا شرعيًا مطلقًا من الولاية أو العطاء، لكن كثافتها في المجال السياسي قد تتحول إلىٰ معنىٰ عامٍّ يربك الثقة. فالناس لا يقرأون كل تعيينٍ منفردًا، بل يقرؤون مجموع الصورة: من يتولىٰ؟ من يُقرّب؟ من يُعطىٰ؟ من يُسمع له؟ ومن يُحاسب؟ وإذا غلب في وعيهم أن دائرةً معينةً أصبحت أقرب إلىٰ مركز القرار من عموم الأمة، فإن الشعور العام بالعدالة يضعف. وهذه هي خطورة الشبهة البنيوية؛ فهي لا تحتاج دائمًا إلىٰ إثبات ظلمٍ في كل واقعة، بل يكفي أن تتراكم صورٌ توحي بانزياح الدولة من العموم إلىٰ الخصوص. ومن هنا فإن فقه المجال العام يتطلب احتياطًا في مواضع الشبهة، لا لأن كل شبهةٍ حقيقة، بل لأن أثرها في الثقة حقيقي.

وكان الاعتراض السياسي في هذا العصر يتشكل داخل هذا المناخ المركب. لم يكن كل اعتراضٍ باطلًا، ولم يكن كل معترضٍ صاحب حق، بل اختلط المشروع

بالمفسد، والنصيحة بالتحريض، والشكوىٰ الصادقة بالهوىٰ، والحرص علىٰ الإصلاح بالرغبة في الفتنة. وهذا الاختلاط هو جوهر مأساة المجال العام حين يفقد أدوات الفرز. فالسلطة إذا لم تفتح قنواتٍ عادلةً للنصيحة والشكاية دفعت الاعتراض إلىٰ الشارع السياسي، والمعترضون إذا لم يلتزموا حدود الحق فتحوا الباب للمفسدين، والمجتمع إذا لم يملك ثقافة التثبت صار قابلًا للاشتعال بالشائعة. ومن هنا فإن الفتنة لا تنشأ من وجود الاعتراض وحده، بل من فقدان النظام الذي يهذب الاعتراض ويضبطه ويستجيب لحقه ويمنع باطله.

وقد كان المجال العام في عصر عثمان يعاني من تضخم الصوت القادم من الأطراف. فالأمصار البعيدة لم تعد تتلقىٰ فقط، بل صارت تنتج خطابًا سياسيًا؛ والوفود لم تعد مجرد وسائل اتصالٍ هادئة، بل صارت أحيانًا حوامل ضغط؛ والرسائل والشائعات والأخبار المتضاربة بدأت تؤثر في تصور الناس للشرعية. وهذا التحول يكشف أن الدولة الواسعة تحتاج إلىٰ فقهٍ في الاتصال العام: بيانٌ سريع، وتحقيقٌ في الشكاوىٰ، ومحاسبةٌ ظاهرة، وتفريقٌ بين الناصح والمحرّض، وإغلاقٌ لأبواب الريبة قبل أن تتحول إلىٰ يقينٍ شعبي زائف. فإذا غابت هذه الأدوات، صار المجال العام قابلًا لأن يدار من خارج السلطة ومن خارج العلم والعدل.

وتوحيد المصحف العثماني يقدم، في المقابل، نموذجًا لما يمكن أن تفعله الدولة حين تجتمع وضوح الغاية واستقامة الإجراء. فقد كان الخطر المتعلق باختلاف الناس في القراءة والتعليم خطرًا علىٰ وحدة المرجعية، فجاء القرار مؤسسيًا، مشاورًا، متجهًا إلىٰ حفظ كتاب الأمة. وهنا لم يكن المجال العام مضطربًا تجاه القرار؛ لأن المقصد ظاهر، والإجراء متصل بحفظ أصلٍ قطعي، والنتيجة جامعةٌ لا مفرقة. وهذا النموذج يبين أن المشكلة لم تكن في قدرة الدولة العثمانية علىٰ الفعل، بل في أن بعض ملفات المال والولاية والاعتراض كانت أشد التباسًا،

وأقل وضوحًا في الصورة العامة، وأكثر قابليةً لأن تملأها الشبهة. فالقرارات التي تحفظ أصلًا ظاهرًا تجد قبولها، أما القرارات التي تمس المال والقرابة والنفوذ فتحتاج إلىٰ قدرٍ أعلىٰ من البيان والاحتياط.

ومن هنا يتضح أن المجال العام لا يعيش بالحق وحده إذا لم يظهر الحق في صورةٍ مقنعةٍ للناس. وهذه ليست دعوةً إلىٰ مراعاة الظاهر علىٰ حساب الحقيقة، بل إلىٰ إدراك أن الحقيقة في الشأن العام تحتاج إلىٰ صورةٍ وإجراءٍ وبيان. فالعدل الذي لا يرىٰ قد يضعف أثره، والحق الذي لا يشرح قد يساء تأويله، والقرار الصحيح الذي تحيط به الشبهة قد يفقد قوته. ولذلك كان من فقه الدولة أن تصون الحق من الالتباس، كما تصونه من الظلم. ومن لا يدرك هذا المعنىٰ قد يكتفي بسلامة نيته أو صحة اجتهاده، تاركًا المجال العام للريبة؛ والريبة إذا تراكمت صارت قوةً مستقلةً لا يكفي لنزعها مجرد التأكيد اللاحق.

وكانت الفتنة التي انتهىٰ إليها عصر عثمان نتيجةً لاختلال هذا الميزان. فقد تداخلت عوامل متعددة: مطالب إصلاحٍ إدارية، واحتجاجاتٌ علىٰ بعض الولاة، وحساسياتٌ من القرابة، وتغيراتٌ في توزيع المال، وشائعاتٌ وتحريض، ودخول عناصر لا ترعىٰ حرمة الصحبة والخلافة، وتردُّدٌ في معالجة بعض الملفات في وقتها، ثم تصاعدٌ في الجرأة حتىٰ انتهىٰ الأمر إلىٰ حصار الخليفة وقتله. ولا يمكن لعقلٍ فقهي رصين أن يسوّي بين الشكوىٰ وقتل الخليفة، ولا بين الاعتراض المشروع والاعتداء علىٰ الدم الحرام. لكن العقل نفسه لا يجوز أن يغفل أن الفتنة حين تصل إلىٰ الدم تكون قد سبقتها شروخٌ في المجال العام كان ينبغي أن تعالج قبل أن تستفحل.

وهنا يظهر الدرس البنيوي الأهم: أن الدم السياسي لا يبدأ لحظة إراقته، بل يبدأ حين تسقط حرمة المجال العام في النفوس. يبدأ حين تتحول الشائعة إلىٰ مصدر

حكم، وحين يصبح الوالي رمزًا للظلم في وعي الناس دون معالجةٍ كافية، وحين يختلط الناصح بالمحرض، وحين تضعف قنوات التقويم، وحين يشعر الناس أن المال أو الولاية لا يجريان علىٰ معيارٍ ظاهرٍ من العموم. فإذا وصلت الأزمة إلىٰ الحصار والقتل، فقد صار الخلل أكبر من مسألةٍ إدارية؛ صار انهيارًا في الضوابط التي تمنع الخلاف من التحول إلىٰ استباحة. ومن هنا فإن فقه الفتنة يبدأ قبل الفتنة، في الوقاية من مقدماتها، لا في التعامل مع نتائجها فقط.

وتكشف هذه المرحلة أن هيبة الدولة لا تحفظ بالقوة وحدها. فقد تكون للدولة قوةٌ ورجالٌ وموارد، لكنها إذا ترددت في موضع البيان، أو ضعفت في ضبط ولاتها، أو سمحت للشبهة أن تمتد، فإن هيبتها الأخلاقية تضعف قبل أن تضعف قوتها المادية. والهيبة الأخلاقية هي رأس المال الأعمق للدولة الراشدة؛ لأنها تجعل الناس يقبلون القرار بوصفه صادرًا عن أمانة، لا عن تغلب. فإذا اهتزت هذه الهيبة، صار كل قرارٍ موضع تأويل، وكل عطاءٍ موضع شبهة، وكل والٍ موضع اتهام. ومن هنا فإن الدولة لا تصون هيبتها بإغلاق باب النصيحة، بل بفتح باب العدل والبيان والمحاسبة؛ فالهيبة التي لا تحتمل التقويم ليست هيبةً راشدة، بل قلقٌ سلطوي.

وفي المقابل، يكشف العصر أن الاعتراض إذا فقد ورعه تحول إلىٰ فتنة. فالاعتراض المشروع له آدابه وحدوده ومقاصده، ولا يجوز أن يستبيح الدم، ولا أن يهدم الجماعة، ولا أن يسلّم قياده للشائعة، ولا أن ينتقل من طلب الإصلاح إلىٰ إلغاء الشرعية بالسيف. ومن هنا فإن فقه المجال العام يحتاج إلىٰ ضبط الطرفين معًا: السلطة لا تتعالىٰ علىٰ النصيحة، والمعترض لا يتجاوز حرمة الجماعة. فإذا اختل أحد الطرفين نشأت الفتنة، وإذا اختلا معًا تفجرت. وقد كان مقتل عثمان العلامة الكبرىٰ علىٰ أن الاعتراض حين يخرج من حيز التقويم إلىٰ حيز الاستباحة يفقد شرعيته، مهما كانت بعض مقدماته مختلطةً بمطالب يمكن النظر فيها.

ويظهر في هذه المرحلة أن مفهوم الطاعة يحتاج إلىٰ قراءةٍ دقيقة. فالطاعة في المعروف تحفظ النظام وتمنع الفوضىٰ، لكنها لا تعني تعطيل النصيحة أو السكوت عن كل خطأ. والنصيحة تحفظ الدولة من الانحراف، لكنها لا تعني نقض البيعة أو الاعتداء علىٰ الخليفة. وبين الطاعة والنصيحة يقوم فقه المجال العام. فإذا جرىٰ تضخيم الطاعة حتىٰ صارت إلغاءً للحق، ولد الاستبداد. وإذا جرىٰ تضخيم الاعتراض حتىٰ صار إلغاءً للبيعة والنظام، ولدت الفتنة. وتجربة عثمان تكشف مأساة لحظةٍ لم تتبلور فيها بعد أدواتٌ كافية لضبط هذا التوازن داخل دولةٍ واسعةٍ متعددة الأصوات.

ومن هنا فإن عصر عثمان يمهد لفهم أعمق لعصر الإمام علي، رضي الله عنه، لأن الفتنة التي انفجرت في نهاية عهد عثمان لم تنتهِ ببيعته، بل انتقلت إلىٰ طورٍ جديدٍ من النزاع حول القصاص والشرعية ووحدة الجماعة. فالدم الذي أريق صار سؤالًا سياسيًا وفقهيًا معقدًا: كيف يطلب القصاص مع اضطراب الدولة؟ كيف تحفظ البيعة الجديدة مع وجود جرحٍ مفتوح؟ كيف يمنع طلب الحق من التحول إلىٰ حربٍ داخلية؟ هذه الأسئلة ستظهر بقوةٍ في المرحلة التالية، لكنها بدأت هنا. ومن ثم فإن عصر عثمان ليس خاتمةً لعهدٍ فقط، بل بدايةٌ لسؤال البغي والفتنة ووحدة الجماعة.

وتتضح كذلك صلة هذا العصر بتطور الفقه السياسي اللاحق. فقد ستظهر لاحقًا مباحث الطاعة، والخروج، والفتنة، والبغي، والإمامة، وحقوق الرعية، وشروط الولاة، وحرمة الدم، ودرء الفوضىٰ. غير أن كثيرًا من هذه المباحث ستولد من ألم التجربة لا من صفاء النظر المجرد. وتجربة عثمان ستكون حاضرةً، تصريحًا أو تلميحًا، في الوعي الإسلامي كلما طرح سؤال الخروج علىٰ الإمام أو الصبر علىٰ الجور أو حفظ الجماعة أو الإنكار علىٰ السلطان. ولذلك فإن قراءتها قراءةً بنيويةً

ضرورية حتىٰ لا تتحول إلىٰ مجرد شاهدٍ يستعمل لتبرير طرفٍ واحد، بل تبقىٰ درسًا مركبًا في خطورة الشبهة، وخطورة الفتنة، وخطورة الدم، وخطورة ضعف المؤسسات.

ومن أعمق دروس هذا العصر أن الفقه لا بد أن يفرق بين الشرعية الأصلية والفاعلية السياسية. فقد يكون الحاكم ذا شرعيةٍ أصلية، لكن فاعلية المجال العام حوله تضعف إذا اختلت الثقة أو تزايدت الشكاوىٰ أو كثرت الشبهات. ولا يعني ضعف الفاعلية سقوط الشرعية، لكنه يعني أن الدولة تحتاج إلىٰ معالجةٍ عاجلةٍ تحفظ الشرعية من التآكل. فالشرعية في الشأن العام ليست نصًا جامدًا فقط، بل علاقةٌ مستمرةٌ بين الحق والعدل والثقة والقدرة علىٰ البيان. وإذا أهملت هذه العلاقة، فقد يبقىٰ الحكم صحيحًا من وجه، لكنه يصبح عاجزًا عن إقناع المجال العام، وعجز الإقناع في السياسة قد يفتح بابًا للفوضىٰ.

كما أن العصر يعلم أن الفقه السياسي لا يجوز أن ينحصر في لحظة الأزمة القصوىٰ. فكثير من الجدل اللاحق يدور حول ما يجب فعله عند وقوع الفتنة، لكن الأهم هو ما ينبغي فعله قبل وقوعها: كيف تدار الشكاوىٰ؟ كيف يحاسب الولاة؟ كيف يُعلن وجه التصرف في المال؟ كيف تمنع القرابة من أن تتحول إلىٰ شبهة؟ كيف يُعلّم الناس آداب الاعتراض؟ كيف تبنىٰ قنوات اتصالٍ بين الأمصار والمركز؟ هذا هو فقه الوقاية. أما فقه الأزمة بعد الانفجار فهو غالبًا فقه تقليل الخسائر. والتجربة العثمانية تبين أن الوقاية أعمق من العلاج، وأن الفتنة إذا اشتعلت صار ضبطها أصعب بكثير من منع أسبابها الأولىٰ.

وفي ضوء ذلك كله يمكن قراءة تحولات المجال العام في عصر عثمان بوصفها انتقالًا من الثقة الشخصية إلىٰ الحاجة إلىٰ الثقة المؤسسية. الثقة الشخصية كانت تقوم علىٰ معرفة الصحابة بفضل الخليفة وورعه وسابقته، أما الثقة المؤسسية فتقوم

علىٰ إجراءاتٍ تظهر العدل للبعيد والقريب. ومع اتساع الدولة، صار البعيد أكثر عددًا وتأثيرًا من القريب، وصار لا بد أن يرىٰ عدل الدولة في الوالي والمال والبيان لا في شخصية الخليفة وحدها. وهذا التحول من الشخص إلىٰ المؤسسة هو أحد أعظم دروس العصر. فالدولة لا تفقد حاجتها إلىٰ الرجال الصالحين، لكنها لا تستطيع أن تقوم عليهم وحدهم في زمن الاتساع.

وقد كشف العصر كذلك عن ضرورة فقهٍ للمسافة. فالمسافة بين المدينة ومصر أو الكوفة أو البصرة ليست مسافة جغرافية فقط، بل مسافة في الخبر، والإدراك، والثقة، والرقابة. كلما بعدت الأطراف احتاج المركز إلىٰ أدواتٍ تعوض البعد: رسلٌ صادقون، ولاةٌ مراقبون، قضاةٌ عادلون، سجلاتٌ واضحة، وآلياتٌ لسماع الشكاوىٰ. فإذا غابت هذه الأدوات، ملأت الشائعة المسافة. ومن هنا فإن الدولة الواسعة تحتاج إلىٰ هندسةٍ للثقة عبر المكان، كما تحتاج إلىٰ هندسةٍ للمال عبر الموارد. وهذا المعنىٰ كان يتشكل عمليًا في تلك المرحلة دون أن يجد بعد صورته النظرية الكاملة.

ومن هنا يتبين أن الفتنة ليست نقضًا لقيمة الشورىٰ أو النصيحة، بل دليلٌ علىٰ الحاجة إلىٰ ضبطهما. فالشورىٰ إذا بقيت محصورةً في دائرةٍ ضيقةٍ مع اتساع الدولة قد لا تكفي لامتصاص توترات الأمصار، والنصيحة إذا لم تجد بابًا واضحًا قد تتحول إلىٰ احتجاجٍ غير منضبط، والاحتجاج إذا اختطفه المفسدون صار طريقًا إلىٰ الدم. لذلك يحتاج فقه الشأن العام إلىٰ مؤسساتٍ تسمع، وتحقق، وترد، وتعاقب، وتبين. وهذه ليست زخارف إدارية، بل شروطٌ لحفظ الجماعة. فكما تحتاج الصلاة إلىٰ شروطٍ لصحتها، يحتاج المجال العام إلىٰ شروطٍ لسلامته.

وفي الوقت نفسه، لا يجوز أن تقرأ مأساة عثمان بوصفها نتيجةً حتميةً لاتساع الدولة، وكأن الفتنة قدرٌ لا يدفع. فالتحولات تخلق مخاطر، لكنها لا تلغي

المسؤولية. والفقه إنما يظهر في إدارة المخاطر. فقد كان يمكن لبعض الشبهات أن تعالج بوضوحٍ أكبر، ولبعض الولاة أن يُحاسبوا بصرامةٍ أظهر، ولبعض الاعتراضات أن تُحتوىٰ قبل أن يختطفها أهل الفتنة. لكن هذا لا يبرر بحالٍ استباحة الخليفة أو دمه، بل يجعل الدرس أكثر تركيبًا: السلطة مطالبةٌ بإغلاق أبواب الريبة، والأمة مطالبةٌ بحفظ حرمة الدم والجماعة، والمعترض مطالبٌ بألا يسمح للباطل أن يلبس ثوب حقه.

ومن هنا تتولد قاعدةٌ في فقه المجال العام: كل حقٍّ لا يُضبط بمقصد الجماعة قد يتحول إلىٰ أداة فتنة. حق النصيحة إذا انفصل عن حرمة الدم والجماعة صار فوضىٰ. وحق الطاعة إذا انفصل عن العدل صار استبدادًا. وحق الولاية إذا انفصل عن الأمانة صار تسلطًا. وحق المال إذا انفصل عن الشفافية صار شبهة. وحق القرابة إذا انفصل عن حساسية المجال العام صار محاباةً في نظر الناس. هذه العلاقات كلها ظهرت في عصر عثمان، ولذلك كان عصرًا كاشفًا لا لمشكلةٍ واحدة، بل لشبكة الحقوق حين لا تضبطها مؤسساتٌ كافية.

وتبقىٰ حرمة دم عثمان، رضي الله عنه، في هذه القراءة أصلًا لا يتزحزح. فمهما قيل في التحولات والشكاوىٰ والاعتراضات، فإن الانتقال إلىٰ قتله كان خروجًا فادحًا علىٰ منطق الفقه الراشد. وهذا مهم لأن التحليل البنيوي لا يساوي بين الخطأ الإداري والجريمة السياسية، ولا يجعل فهم الأسباب تبريرًا للنتائج. إن معرفة الطريق إلىٰ الفتنة ليست تبريرًا لها، بل تحذيرٌ منها. والوقوف علىٰ التحولات التي سبقت القتل لا يخفف من بشاعة القتل، بل يبين كيف يمكن أن تتراكم الشروخ حتىٰ تنتهي إلىٰ ما لا يجوز. وهذا هو معنىٰ القراءة المسؤولة للتاريخ: تفهم دون أن تبرر، وتنصف دون أن تغلق باب الدرس.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، يظهر أن هذا العصر يمتحن عنصر المآلات بأشد صوره. فالتصرف في المال لا يسأل عن حكمه القريب فقط، بل عن مآله في الثقة. وتعيين الولاة لا يسأل عن كفاءة الشخص فقط، بل عن مآله في صورة العدالة. وترك الشبهة لا يسأل عن حقيقتها فقط، بل عن مآلها في الشائعة. والاعتراض لا يسأل عن مطلبه فقط، بل عن مآله في وحدة الجماعة. وهذا يعني أن فقه المآلات ليس بابًا نظريًا ناعمًا، بل ضرورةٌ قاسيةٌ في السياسة؛ لأن تجاهل المآلات قد يفتح أبواب الدم. وقد كان عصر عثمان من أكبر الشواهد علىٰ أن المآل إذا لم يرعَ في بدايات التوتر، حضر في نهاياته بصورةٍ مأساو ة.

كما يمتحن هذا العصر عنصر فاعلية الدولة. فالدولة كانت فاعلةً في حفظ المصحف، لكنها ووجهت بصعوبةٍ في ضبط الاعتراض والولايات. وهذا يبين أن فاعلية الدولة ليست واحدةً في كل مجال؛ قد تنجح في مجال وتضعف في آخر. والفقه البنيوي يسأل عن سبب هذا التفاوت: لماذا استطاعت الدولة أن تنجز توحيد المصحف بإجماعٍ عملي، ولم تستطع أن تمنع تراكم الشبهة في بعض ملفات الإدارة؟ الجواب يرتبط بطبيعة الملف: حفظ النص له مقصدٌ ظاهرٌ وأداةٌ واضحة، أما المال والولاية فهما مجالان تتداخل فيهما المصالح والشخصيات والصور الاجتماعية. وهذا يعني أن الملفات الأكثر التصاقًا بالمصلحة والسلطة تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ أمتن ورقابةٍ أظهر.

وتبرز في هذا العصر علاقة الشأن العام بالأخلاق السياسية. فالأخلاق ليست زهدًا شخصيًا فقط، بل تشمل تجنب مواضع التهمة، وسرعة البيان، وحفظ المال العام من الشبهة، وإبعاد الولاية عن معنىٰ المحاباة، وسماع الشكاوىٰ، وصيانة حرمة المخالف ما دام في حدود النصيحة، وصيانة حرمة الإمام من العدوان. فإذا اختزلت الأخلاق في صلاح الفرد وحده، بقي المجال العام معرضًا للاضطراب.

وإذا اختُزلت السياسة في القوة وحدها، ضاعت الأخلاق. والتجربة العثمانية تعلم أن الدولة تحتاج إلىٰ أخلاقٍ مؤسسية؛ أي إلىٰ إجراءاتٍ تجعل الأمانة مرئيةً لا مجرد صفةٍ باطنة.

ومن هنا تتحدد إحدىٰ النتائج الكبرىٰ: أن الدولة الراشدة، حين تتسع، لا بد أن تنتقل من الاعتماد علىٰ عدالة الأشخاص إلىٰ بناء ضمانات العدالة. وهذا لا يقلل من شأن الأشخاص، بل يحمي فضلهم من سوء التأويل، ويحمي الأمة من آثار ضعف البشر. فالضمانات هي التي تجعل العدل مستمرًا حين تتباعد الأمصار وتتغير الأجيال وتكثر الأموال. وإذا غابت الضمانات، صار كل شيءٍ متعلقًا بثقة الناس في الأشخاص؛ وهذه الثقة، مهما عظمت، قد تضعف أمام الشائعة والتباعد وتراكم الأخطاء. لذلك فإن من دروس عصر عثمان أن الفقه السياسي لا يكتمل إلا حين يحول الأمانة من خلقٍ فردي إلىٰ بنيةٍ عامة.

وتتجه هذه القراءة إلىٰ أن عصر عثمان كان مرحلةً في كشف الحاجة إلىٰ فقه البغي والفتنة، الذي سيظهر بأشد صوره في عصر الإمام علي. فقد صار السؤال بعد مقتل عثمان: كيف تتعامل الدولة مع جماعاتٍ مسلمةٍ ترفع مطالب حقٍّ أو تأويلٍ أو قصاص، لكنها تتحرك في سياقٍ يهدد وحدة الجماعة؟ كيف يميز الفقه بين الخارج المحارب والناصح، بين المطالب بالحق والمفسد، بين القصاص المشروع واستعماله ذريعةً للحرب؟ هذه الأسئلة لم تولد فجأةً في عهد علي، بل تشكلت في رحم الأزمة العثمانية. ولذلك فإن فهم عصر عثمان شرطٌ لفهم فقه البغي؛ لأن البغي لا يظهر إلا بعد اضطراب المجال العام، وبعد أن يصبح الحق والباطل مختلطين في دعوىٰ السياسة.

وفي هذا المعنىٰ يصبح عصر عثمان حلقةً لازمةً في ولادة البنية الفقهية. فهو يكشف أن الفقه لا يواجه فقط مسائل العبادة والمال والدولة في حال الاستقرار، بل

يواجه كذلك تحولات الثقة والاحتجاج والفتنة. وإذا كانت التجربة الراشدة الأولىٰ قد علمتنا كيف تبنىٰ الدولة، فإن هذا العصر يعلمنا كيف يمكن للدولة أن تهتز من داخل مجالها العام، لا من عدوٍ خارجي. وهذا درسٌ بالغ الخطورة؛ لأن الأمم قد تسقط لا حين تضعف قوتها فقط، بل حين يتكسر المعنىٰ المشترك بين سلطتها ورعيتها، وحين تفقد الكلمات الكبرىٰ، كالعدل والطاعة والنصيحة، مواقعها المتوازنة.

وبذلك تتضح الصورة: عصر عثمان ليس عصرًا يقرأ بمنطق الدفاع أو الاتهام وحدهما، بل بمنطق التحول. لقد حفظ المصحف ووحدة المرجعية، وفي الوقت نفسه كشف أن المال والولاية والاعتراض تحتاج إلىٰ فقهٍ مؤسسي أوسع. أظهر فضل الصحبة والخلافة، وكشف صعوبة إدارة دولةٍ تجاوزت بساطة النشأة. أعطىٰ الأمة إنجازًا باقيًا في كتابها، وترك لها جرحًا نازفًا في سياستها. ومن هذا التعقيد تنشأ قيمة الدرس؛ فالتاريخ الذي يخلو من الألم لا يعلم كثيرًا، والتاريخ الذي يقرأ بالألم وحده يفقد إنصافه. أما القراءة الفقهية العميقة فترىٰ الإنجاز والجرح معًا، وتستخرج من كليهما معيارًا لبناء فقه المجال العام.

إن المجال العام في التجربة الإسلامية لا يحفظه النص وحده إذا لم تحمله مؤسساتٌ عادلة، ولا تحفظه المؤسسات وحدها إذا لم يضبطها النص والمقصد، ولا تحفظه الطاعة وحدها إذا لم تصحبها نصيحة، ولا تحفظه النصيحة وحدها إذا لم تضبطها حرمة الجماعة، ولا يحفظه المال إذا لم تحكمه الأمانة، ولا يحفظه الزهد الشخصي إذا غابت الشفافية. وهذه العلاقات كلها ظهرت في عصر عثمان بأقصىٰ درجات الحساسية. ومن هنا فإن الدرس البنيوي لهذا العصر أن الفقه الكلي لا بد أن يوسّع أدواته كلما اتسعت الدولة؛ لأن ضيق الأداة مع سعة الواقع هو أحد مداخل الفتنة.

وبـذلك يتهيـأ النظـر للانتقـال إلـىٰ طـورٍ أشـد تعقيـدًا، حيـث لـم يعـد السـؤال عـن الشـبهة والاعـتراض فقـط، بـل عـن القتـال بـين المسـلمين، وعـن البغـي، وعـن الفتنـة، وعـن وحـدة الجماعـة بعـد انكسـار الثقـة وسـفك الـدم. فـالجرح الـذي وقـع في نهايـة عصـر عثمـان سيصـبح الامتحـان الأعظـم لعصـر الإمـام علـي، رضـي الله عنـه، حيـث سـيجد الفقـه نفسـه أمـام واقـعٍ لـم يعـد فيـه الخصـوم خـارج الأمـة، بـل مـن داخلهـا؛ ولـم يعـد النـزاع بـين إيمـانٍ وكفـر، بـل بـين تـأويلاتٍ ومطالـب وولاءاتٍ ودمٍ مسـفوك. ومـن هنـا فـإن عصـر عثمـان يظـل البوابـة المؤلمـة لفهـم فقـه الفتنـة، لأنـه أظهـر كيـف يتحـول اضـطراب المجـال العـام، إذا لـم يضـبط في بداياتـه، إلـىٰ سـؤالٍ وجـوديٍّ عـن وحـدة الأمـة نفسها.

الفصل العاشر
عصر الإمام علي وفقه البغي
والفتنة ووحدة الجماعة

يمثل عصر الإمام علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، أخطر امتحانٍ داخليٍّ واجهته البنية الفقهية والسياسية الإسلامية في طورها الراشد؛ لأنه لم يكن امتحانًا بين دولة الإسلام وخصمٍ خارجي، ولا بين جماعة الأمة وردةٍ تفكك أصل الدين، بل كان امتحانًا داخل جسد الأمة نفسها، حيث صار النزاع بين مسلمين، والدم بين أهل القبلة، والحق مختلطًا بالتأويل، والقصاص متداخلًا مع الشرعية، ووحدة الجماعة واقعةً بين خطرين: خطر السكوت علىٰ دمٍ عظيم، وخطر تحويل طلب الدم إلىٰ حربٍ تمزق الدولة. ومن هنا فإن عصر الإمام علي لا يُقرأ بوصفه سلسلة وقائع سياسية وعسكرية فقط، بل بوصفه لحظةً تأسيسيةً لفقه الفتنة والبغي والنزاع الداخلي، وهي من أعقد أبواب الفقه؛ لأنها لا تتعامل مع خصمٍ واضح المباينة، بل مع خصمٍ يشارك في أصل الدين، وقد يحمل شبهة حق، وقد يخطئ في التقدير، وقد يختلط في حركته المظلوم بالمؤوِّل، والناصح بالمحرّض، وصاحب الحق بصاحب الهوىٰ.

لقد تولىٰ الإمام علي الخلافة بعد جرحٍ عظيم في جسد الأمة: مقتل عثمان، رضي الله عنه، وما أحاط به من اضطرابٍ في الثقة والمجال العام. ولم تكن البيعة في تلك اللحظة مجرد إجراءٍ سياسيٍّ يملأ فراغ السلطة، بل كانت محاولةً لإعادة بناء الشرعية وسط واقعٍ متصدع، ودمٍ مسفوك، وأمصارٍ مضطربة، وقوىً متربصة، ومطالب متعارضة. كان المطلوب من الدولة الجديدة أن تعيد النظام، وأن تطلب

القصاص، وأن تثبت الشرعية، وأن تمنع الفتنة، وأن تضبط الولاة، وأن تجمع الأمة، وأن تفعل ذلك كله في وقتٍ واحد. وهذه استحالةٌ سياسيةٌ وفقهيةٌ تقريبًا إذا لم يقرأ الواقع في تعقيده الكامل؛ لأن تقديم مقصدٍ واحدٍ علىٰ نحوٍ مجرد قد يهدم مقصدًا آخر، ولأن الاستجابة العاجلة لبعض المطالب قد تفتح بابًا أوسع للدم، كما أن تأخيرها قد يضعف الثقة ويغذي الاعتراض.

ومن هنا كان فقه الإمام علي فقه ترتيبٍ للمقاصد داخل الفتنة، لا فقه إنكارٍ لأحدها. فلم يكن القصاص من قتلة عثمان مقصدًا منفيًا، ولا كان حفظ وحدة الجماعة مقصدًا ثانويًا، ولا كانت تثبيت البيعة مسألةً شخصية، ولا كانت مواجهة الخارجين عليه رغبةً في الغلبة. كانت المسألة كلها سؤالًا في الأولويات: هل يطلب القصاص قبل استقرار الدولة القادرة علىٰ إقامته؟ أم تثبت الدولة أولًا حتىٰ يكون القصاص حكمًا لا انتقامًا، وقضاءً لا فوضىٰ، وعدلًا لا ذريعةً لحربٍ عامة؟ هذا السؤال يكشف عمق الفقه السياسي في الفتنة؛ لأن الحق إذا طلب بلا دولةٍ قادرةٍ علىٰ ضبطه قد يتحول إلىٰ أداةٍ لإسقاط الحق نفسه، والقصاص إذا نزع من يد القضاء والدولة صار ثأرًا، ولو رفع شعار العدل.

وكان الإمام علي يرىٰ أن استقرار السلطة الشرعية شرطٌ لإقامة العدالة في الدماء، لا تهربًا من العدالة. فالقصاص يحتاج إلىٰ بيّنة، وإلىٰ تحديد الفاعلين، وإلىٰ قدرةٍ علىٰ التنفيذ، وإلىٰ منع اختلاط الأبرياء بالمجرمين، وإلىٰ دولةٍ لا تكون واقعةً تحت ضغط جماعاتٍ مسلحةٍ أو أمصارٍ مضطربة. أما طلب القصاص في لحظة اختلال الدولة فقد كان يمكن أن يتحول إلىٰ حربٍ بين معسكرات، لا إلىٰ قضاءٍ علىٰ أفراد. ومن هنا فإن التريث في تنفيذ بعض مقتضيات الحق قد يكون عين الوفاء للحق حين يكون التعجل مفضيًا إلىٰ فوضىٰ أعظم. وهذا من أدق معاني فقه

المآلات؛ إذ لا يقاس القرار بقداسة شعاره فقط، بل بقدرته الواقعية على تحقيق مقصده دون أن يفتح مفسدةً أكبر.

وفي المقابل، كان المطالبون بالقصاص يتحركون في ظل معنىً لا يمكن تجاهله: دم خليفةٍ راشدٍ قتل مظلومًا، وحرمةٌ كبرى انتهكت في المدينة، وخوفٌ من أن يؤدي التأخير إلى ضياع الحق أو تمكين القتلة. وهنا تكمن مأساة الفتنة؛ فهي لا تنشأ دائمًا من باطلٍ خالصٍ في مواجهة حقٍّ خالص، بل من حقٍّ يطلب وجهًا من العدل، لكنه قد يخطئ ترتيب الطريق إليه. ومن هنا فإن الفقه في هذه المرحلة لا يكتفي بإدانة الأطراف أو تبرئتها، بل يحلل بنية المأزق: كيف يمكن لحقٍّ مشروعٍ أن يصبح، إذا خرج عن نظام الدولة، سببًا في حرب؟ وكيف يمكن لحفظ الجماعة أن يفهم خطأً بوصفه تعطيلًا للقصاص؟ وكيف يمكن للتأويل أن يحول الخلاف السياسي إلى قتالٍ بين أهل القبلة؟

هذا هو جوهر فقه البغي كما بدأ يتشكل في التجربة العلوية. فالباغي ليس بالضرورة كافرًا، ولا خارجًا من أصل الدين، بل قد يكون مسلمًا متأولًا، صاحب شبهةٍ أو مطلبٍ أو قوةٍ تمتنع عن طاعة الإمام الحق. ولذلك اختلف التعامل معه عن التعامل مع المحارب الخارجي أو المرتد. لم يكن قتال البغاة قتال استئصال، ولا قتال غنيمة، ولا قتال إلغاءٍ لإنسانيتهم وإسلامهم، بل قتال ردٍّ إلى الجماعة ومنعٍ لتفكك الدولة. وهذه النقطة بالغة الأهمية؛ لأن الإمام علي أسس، في ممارسته، معنىً أخلاقيًا وفقهيًا عميقًا في قتال المسلمين: لا تسبى ذراريهم، ولا تغنم أموالهم، ولا يُجهز على جريحهم، ولا يتبع مدبرهم إذا انكسر القتال، لأن الغاية ليست الانتقام بل إعادة النظام. وبهذا ولد فقهٌ يميز بين قتال العدو الخارج عن الجماعة، وقتال المسلم المتأول الخارج على النظام.

وهـذا التمييـز يكشـف أن وحـدة الأمـة لا تعنـي إلغـاء الخـلاف، لكنهـا تعنـي منـع الخـلاف مـن التحـول إلـىٰ سـلطةٍ مسـلحةٍ موازيـةٍ تهـدم الدولـة. فالنقـاش والنصـيحة والاعـتراض لهـا مجالهـا، أمـا حمـل السـلاح أو الامتنـاع عـن مقتضـيات البيعـة أو إقامـة مركـزٍ ينـازع الدولـة في قـرار الحـرب والسـلم والقصـاص، فهـو انتقـالٌ مـن القـول إلـىٰ القـوة، ومـن الخـلاف إلـىٰ البغـي. وفي هـذا الانتقـال يتغيـر الحكـم؛ لأن الدولـة لا تواجـه رأيًـا فقـط، بـل تواجـه قـوةً تعطـل النظـام العـام. ومـع ذلـك فـإن كـون الخصـم مسـلمًا ومتـأولًا يفـرض علـىٰ الدولـة قيـودًا أخلاقيـةً وفقهيـةً في القتـال. فالدولـة لا تفقـد معيارهـا لأنها تواجه من بغىٰ عليها، ولا تستبيح باسم الوحدة ما لا يجوز استباحته.

ومـن هنـا تتجلـىٰ عظمـة فقـه الإمـام علـي في أنـه جمـع بـين حـق الدولـة في حفـظ وحـدتها، وحـق الخصـم المسـلم في ألا يعامـل معاملـة العـدو الخـارجي. لقـد قاتـل حيـث رأىٰ القتـال لازمًـا لحفـظ الجماعـة، لكنـه لـم يحـول القتـال إلـىٰ ثـأرٍ أو اسـتباحة. وهـذا هـو الفـرق بـين فقـه القـوة وفقـه الغلبـة. فقـه الغلبـة يريـد سـحق الخصـم، وفقـه الدولـة الراشـدة يريـد ردّه إلـىٰ النظـام. فقـه الغلبـة يجعـل الانتصـار نهايـة، وفقـه الوحـدة يجعـل الانتصـار وسـيلةً لإيقـاف النـزف. فقـه الغلبـة يفـرح بكسـر المعـارض، وفقـه الإمـام علـي يحـزن للـدم ولـو اضـطر إليـه. وهـذه الحساسـية الأخلاقيـة هـي التـي تمـنح فقـه البغـي مكانته العالية في البنية الفقهية الإسلامية.

وتظهـر معركـة الجمـل بوصـفها أول اختبـارٍ كبيـرٍ لهـذه المعـاني. فقـد اجتمـع فيهـا طلـب القصـاص، وتأويـل الصـحابة، واضـطراب الـرأي العـام، ووجـود جماعـاتٍ متورطـةٍ في دم عثمـان، وخـوفٌ مـن اسـتقرار الأمـر قبـل محاسـبة القتلـة، ورغبـةٌ مـن الإمـام في جمـع الكلمـة وتثبيـت الدولـة. لـم تكـن المسـألة صـراعًا بسـيطًا بـين شـرعيةٍ واضـحةٍ وتمـردٍ مجـرد، بـل كانـت مأزقًـا بـالغ الألـم، لأن في الطـرفين أصـحاب فضـلٍ وسـابقة، ولأن القتـال وقـع بـين مسـلمين لـم يكـن أصـل الـدين موضـع نـزاعٍ بينهم. ومـن

هنا فإن الجمل لا يقرأ بمنطق الانتصار والهزيمة، بل بمنطق الفتنة حين تضيق قنوات المعالجة السياسية والقضائية، فينفتح باب السلاح.

وفي الجمل ظهرت مأساة الانتقال من مطلب العدالة إلىٰ انفلات القتال. فالقصاص مقصد، لكن طلبه خارج استقرار الدولة أدخل الأمة في معركةٍ زادت الدم ولم تحقق القصاص بصورته القضائية. وهذا يبين أن المقصد الشريف لا يكفي وحده إذا لم تضبط وسيلته. فالوسيلة ليست أمرًا خارجيًا عن المقصد؛ قد تفسده أو تحققه. ومن هنا فإن فقه الفتنة يجعل الوسائل جزءًا من الحكم، لأن الوسيلة التي تفكك الجماعة باسم العدالة قد تفضي إلىٰ مفسدةٍ أعظم من المفسدة التي أرادت دفعها. وليس معنىٰ ذلك ترك الحق، بل وضعه في مساره الذي يجعله عدلًا لا وقودًا للحرب.

وفي معركة صفين بلغ التعقيد ذروته. فقد دخلت المسألة في مواجهةٍ بين مركز الخلافة في الكوفة وقوةٍ سياسيةٍ كبرىٰ في الشام، رافعةً شعار المطالبة بدم عثمان، وممتنعةً عن الدخول في الطاعة قبل القصاص. وهنا ظهر بوضوح أن النزاع لم يعد مجرد اعتراضٍ عابر، بل صار انقسامًا في مركز القرار السياسي والعسكري. وهذه هي لحظة البغي بمعناه السياسي العميق: وجود قوةٍ مسلمةٍ ذات تأويلٍ ترفض الانضواء تحت الإمام القائم، وتمنع وحدة الدولة، وتربط طاعتها بشرطٍ لا تستطيع الدولة تحقيقه قبل انتظامها. ومن هنا كان موقف الإمام علي أن البيعة ووحدة الدولة مقدمةٌ لإقامة القصاص، لا أن القصاص شرطٌ سابقٌ علىٰ الدولة.

وتكشف صفين كذلك أن رفع الشعار الديني أو الأخلاقي لا يكفي لتحديد صواب الموقف السياسي. فقد يرفع طرفٌ شعارًا حقًا، لكن توظيفه قد يؤدي إلىٰ تعطيل حقٍّ أوسع. وشعار القصاص لعثمان حقٌّ في أصله، لكن جعله شرطًا للبيعة في ظرف اضطراب الدولة يعني إبقاء الدولة معلقةً، ومنعها من امتلاك القدرة القضائية

والتنفيذية التي بها يطلب القصاص. ومن هنا فإن الفقه الكلي يميز بين الحق في ذاته وموقعه في ترتيب المصالح. فالحق إذا استعمل في غير موضعه قد يتحول إلىٰ حجابٍ عن حقٍّ أعم. وهذا لا يقدح في قيمة الحق، بل في طريقة تنزيله.

وكان التحكيم في صفين من أعقد لحظات الفتنة؛ لأنه كشف كيف يمكن للضغط الداخلي داخل معسكر الحق أن يغير مسار القرار السياسي. فقد قبل الإمام علي بالتحكيم تحت ضغطٍ شديدٍ من جماعاتٍ في جيشه، مع أن أصل موقفه كان قائمًا علىٰ وضوح الشرعية وضرورة استمرار القتال حتىٰ تعود الجماعة إلىٰ وحدة الدولة. غير أن الفتنة ليست صراعًا مع الخصم الخارجي فقط، بل صراعٌ داخل الصف الواحد: اختلاف الرؤىٰ، وضعف البصيرة، وغلبة الشعارات، وتعب الحرب، والخوف من الدم. ومن هنا فإن القيادة في الفتنة لا تواجه خصومها فقط، بل تواجه هشاشة جماعتها. وهذا من أعسر ما في فقه الدولة؛ أن يكون الإمام محقًا في تقديره، لكن جماعته لا تحتمل كلفة تقديره.

ومن رحم التحكيم ظهرت الخوارج، وكان ظهورهم من أخطر التحولات في الفقه السياسي والكلامي الإسلامي. فقد انتقلوا من صف الإمام إلىٰ الخروج عليه، لا لأنهم أنكروا الدين، بل لأنهم اختزلوا الدين في شعارٍ حادٍّ لا يرىٰ الواقع ولا المآل ولا الجماعة. رفعوا كلمةً حق في أصلها، لكنهم جعلوها سيفًا علىٰ الأمة. وهذا كشف أن الخطر علىٰ الفقه لا يأتي من مخالفة النص وحدها، بل قد يأتي من قراءةٍ للنص تقتل مقاصده. فقد يكون الشعار صحيحًا في لفظه، لكن طريقة استعماله تهدم العدل والرحمة والجماعة. ومن هنا فإن فقه الخوارج يكشف مرضًا معرفيًا قبل أن يكون تمردًا سياسيًا: مرض اختزال الدين في عبارة، وإلغاء تعقيد الواقع، وتكفير المخالف بالتأويل، واستباحة الدم باسم النقاء.

وموقف الإمام علي من الخوارج كان مدرسةً في التمييز بين الرأي والقتال. لم يقاتلهم لمجرد قولهم أو مخالفتهم أو اعتراضهم، بل ترك لهم حق الكلام ما لم يعتدوا ويسفكوا الدم ويقطعوا الطريق ويهددوا الأمن العام. فلما انتقلوا من القول إلىٰ العنف، صار قتالهم ضرورةً لحفظ الجماعة. وهذا الموقف يؤسس قاعدةً عظيمةً في فقه المجال العام: لا يقاتَل الناس علىٰ مجرد الرأي المنحرف ما دام في دائرة القول، لكن إذا تحول الرأي إلىٰ عدوانٍ مسلحٍ واستباحةٍ للدماء، تغير الحكم. وبهذا يميز الفقه الراشد بين حرية الخطأ في القول وخطره حين يصير قوةً قاتلة. وهذه الدقة من أعظم ما يحتاج إليه فقه الدولة في كل عصر.

وفي قتال الخوارج أيضًا ظهر أن النقاء الشعاري قد يكون من أخطر أسباب الفتنة. فالخوارج لم يخرجوا باسم الفساد الظاهر، بل باسم الطهارة المطلقة والحكم لله، لكنهم غفلوا عن أن الحكم لله لا يعني إلغاء الفقه، ولا إلغاء الاجتهاد، ولا إلغاء ترتيب المصالح، ولا تكفير الأمة عند الاختلاف. لقد أرادوا دينًا بلا سياسةٍ راشدة، ونصًا بلا واقع، وحكمًا بلا مآل، وطهارةً بلا رحمة. ومن هنا فإن تجربتهم تكشف أن الفقه الكلي ليس ترفًا، بل ضرورةٌ لحماية النص من القراءة العنيفة. فحين تغيب المقاصد والمآلات ومركزية الجماعة، قد يتحول النص في يد الغلاة إلىٰ أداة هدمٍ للجماعة التي جاء النص لحفظها.

وكان الإمام علي في كل ذلك يدير مأزقًا يكاد يكون مستحيلًا: حفظ الشرعية دون استبداد، وحفظ الجماعة دون تفريطٍ في الحق، وقتال البغاة دون تكفيرهم، ومواجهة الخوارج دون قتالهم قبل عدوانهم، وطلب القصاص دون تحويله إلىٰ ثأر، وقبول التحكيم تحت ضغط الجماعة دون الاعتراف ببطلان أصل الحق. وهذه المعضلات كلها تكشف أن فقه الفتنة لا يقاس بمنطق الأحكام الهادئة في زمن الاستقرار. فالفتنة تغير طبيعة المجال: تختلط الأخبار، وتتداخل النيات، وتضعف

الثقة، وتصبح القرارات الصحيحة مكلفةً جدًا، وتظهر شعاراتٌ حقٍّ في مواقع ملتبسة. ولذلك يحتاج الفقه فيها إلىٰ بصيرةٍ مضاعفة.

ومن هنا فإن عصر الإمام علي يمثل انتقالًا من فقه الدولة في حال البناء إلىٰ فقه الدولة في حال الانقسام الداخلي. في حال البناء يكون السؤال: كيف ننظم المال، ونبني القضاء، ونقيم الخراج، ونضبط الولاة؟ أما في حال الفتنة فالسؤال: كيف نحفظ الجماعة حين يكون الخصم من داخلها؟ كيف نمنع الحق من أن يتحول إلىٰ ذريعة حرب؟ كيف نقاتل دون استباحة؟ كيف نفرق بين الباغي والكافر، وبين المعترض والمعتدي، وبين المتأول والمجرم؟ هذه الأسئلة هي التي جعلت عصر الإمام علي أصلًا في فقه البغي، كما جعل عصر عمر أصلًا في فقه الخراج والمال، وعصر أبي بكر أصلًا في فقه بقاء الأمة.

ويتضح من هذه التجربة أن وحدة الجماعة ليست شعارًا بسيطًا. فقد تطلب الوحدة أحيانًا بمعنىٰ السكوت علىٰ الظلم، وهذا باطل، وقد يطلب الحق أحيانًا بطريقةٍ تمزق الوحدة، وهذا خطر. والوحدة الراشدة هي التي تقوم علىٰ الحق، والحق الراشد هو الذي يراعي وحدة الجماعة في تنزيله. ومن هنا فإن الإمام علي لم يجعل وحدة الجماعة ذريعةً لإبطال القصاص، ولم يجعل القصاص ذريعةً لتفكيك الدولة. كان يريد دولةً قادرةً علىٰ إقامة الحق، لا حقًا يطلب بطريقةٍ تسقط الدولة. وهذه المعادلة هي جوهر فقهه السياسي في الفتنة.

كما تكشف التجربة العلوية أن الشرعية لا تكفي وحدها إذا لم تتوفر القدرة، وأن القدرة لا تكفي إذا لم تكن محكومةً بالحق. فقد كان الإمام علي صاحب شرعيةٍ في بيعته وفضله ومكانته، لكن الدولة التي ورثها كانت ممزقةً بفعل الدم السابق والاعتراضات والأمصار والقوىٰ المتنافسة. وكان عليه أن يحول الشرعية إلىٰ قدرة، وأن يحول القدرة إلىٰ عدل، وأن يفعل ذلك في مجتمعٍ منهكٍ بالفتنة.

وهـذا يبـين أن الفقـه السياسـي لا يتعامـل مـع الشـرعية بوصـفها فكـرةً مجـردة، بـل بوصـفها علاقـةً بـين الحـق والقـدرة والقبـول والمـآل. فـإذا اختـل أحـد هـذه العناصـر، صار الحكم أصعب، وإن بقي الأصل صحيحًا.

وفي ضـوء المصـفوفة الأصـولية، يظهـر عصـر الإمـام علـي بوصـفه امتحانًـا لكـل عناصـرها في أقصىٰ حـالات التـوتر. علويـة الـنص حاضـرة في رفـض الخـروج علىٰ الحـق وفي حفـظ الـدماء. حاكميـة المقصـد حاضـرة في حفـظ الجماعـة والعـدل والقصـاص. مركزيـة الواقـع حاضـرة في تقـدير اضـطراب الدولـة ووجـود القتلـة وسـط الفوضىٰ وتعـدد الأمصـار. فاعليـة الدولـة حاضـرة في ضـرورة تثبيـت البيعـة قبـل تنفيـذ القصـاص. المـآلات حاضـرة في خطـر التعجـل وخطـر التـأخير وخطـر القتـال. العلاقـات الوظيفيـة حاضـرة في صـلة القصـاص بالشـرعية، والبيعـة بالقـدرة، والاعـتراض بالفتنـة، والقتـال بوحـدة الجماعـة. والاجتهـاد المؤسسـي يظهـر في الشـورىٰ والتحكـيم، وإن كـان التحكـيم نفسـه كشـف صعوبة المؤسسة حين تضغطها الفتنة.

ومـن هنـا يمكـن القـول إن عصـر الإمـام علـي يعلـم الفقـه أن الحـق لا يعـيش في الفـراغ، وأن العدالـة لا تتحقـق بـلا دولـة، وأن الدولـة لا تسـتقيم بـلا جماعـة، وأن الجماعـة لا تحفـظ بـلا بصـيرةٍ في المـآلات، وأن الـنص لا يصـان بالشـعار وحـده، بـل بـالفهم الـذي يمنـع تحولـه إلىٰ أداة اسـتباحة. وهـذا هـو العمـق الـذي يجعـل التجربـة العلويـة ضـرورةً في دراسـة ولادة البنيـة الفقهيـة؛ لأنهـا تكشـف الوجـه المـؤلم مـن التأسيس: ليس فقـط كيـف تبنىٰ الأمـة، بـل كيـف تحفـظ حين تتنـازع مـن داخلهـا؛ وليس فقـط كيـف يُـدار المـال، بـل كيـف يـدار الـدم؛ وليس فقـط كيـف تقـام السـلطة، بـل كيـف تضبط نفسها في قتال من خرج عليها من أهل القبلة.

إن الفتنـة الكـبرىٰ علمـت الأمـة أن الخلـل في المجـال العـام، إذا لـم يعـالج، ينتقـل مـن الشـبهة إلىٰ الاعـتراض، ومـن الاعـتراض إلىٰ الانقسـام، ومـن الانقسـام إلىٰ الـدم،

ومن الدم إلىٰ تأويلاتٍ تمزق الدين نفسه. وعصر الإمام علي جاء في قلب هذه السلسلة ليحاول ردّها إلىٰ ميزان الشرع والعقل والعدل. وقد دفع ثمن ذلك من استقرار دولته وحياته وسلامة الأمة. ومن هنا فإن قراءته لا ينبغي أن تكون قراءةً حزبيةً أو مذهبيةً أو انتقائية، بل قراءةٌ فقهيةٌ بنيوية ترىٰ فيه الإمام الذي واجه أعقد وضعٍ سياسيٍّ في صدر الإسلام، وحاول أن يؤسس للحق داخل واقعٍ لا يطاوع الحق بسهولة.

وبهذا يتحدد المدخل العميق لفقه البغي والفتنة: ليس كل مخالفٍ باغيًا، وليس كل باغٍ كافرًا، وليس كل طلب حقٍّ مصيبًا في طريقته، وليس كل تأخيرٍ للحق تعطيلًا له، وليس كل قتالٍ بين المسلمين سواءً، وليس كل شعارٍ دينيٍّ دليل هداية. الفقه هنا هو علم التمييز بين هذه المناطق الرمادية. ومن لا يملك هذا التمييز قد يظلم باسم الوحدة، أو يفتن باسم الحق، أو يكفر باسم النص، أو يعطل العدالة باسم المآل. أما الفقه الراشد، كما تجلىٰ في تجربة الإمام علي، فيحاول أن يحفظ الحق والجماعة معًا، وأن يقاتل الضرورة دون أن يفقد أخلاقه، وأن يرىٰ الإنسان المسلم في خصمه حتىٰ وهو يردعه، وأن يجعل الدولة وسيلةً للعدل لا آلةً للثأر.

تتكشف معارك الجمل وصفين والنهروان بوصفها مختبراتٍ كبرىٰ لفقه الفتنة، لا لأنها وقائع قتاليةٌ في تاريخ الخلافة فحسب، بل لأنها وضعت العقل الفقهي أمام أكثر الحالات التباسًا: خصومٌ من داخل الجماعة، ودعاوىٰ حقٍّ تختلط بمآلاتٍ خطرة، وتأويلاتٌ دينيةٌ تتحول إلىٰ مواقف سياسية، ودمٌ سابقٌ يطالب بالقصاص، ودولةٌ جديدةٌ لم تستقر بعد، وأمةٌ خرجت من جرح مقتل عثمان ولم تستعد توازنها. وفي مثل هذه اللحظات لا يكون الفقه مجرد معرفةٍ بالحكم العام في القتال أو الطاعة أو القصاص، بل يصبح قدرةً علىٰ التمييز بين طبقات الفعل: بين الحق في ذاته وطريقة طلبه، وبين التأويل ومآله، وبين الاعتراض والبغي، وبين القصاص والثأر،

وبين حفظ الجماعة وتجميد العدالة، وبين قوة الدولة واستباحة الخصم. هذا التمييز هو جوهر فقه الإمام علي، رضي الله عنه، في الفتنة.

في الجمل ظهر أول امتحانٍ عمليٍّ لهذا الفقه. كان دم عثمان حاضرًا بوصفه جرحًا لا يمكن تجاهله، وكان طلب القصاص مطلبًا له وجهٌ من الحق، لكن الطريق إلىٰ القصاص كان مشروطًا بوجود دولةٍ مستقرةٍ قادرةٍ علىٰ التحقيق والإثبات والتنفيذ. فإذا طُلب القصاص قبل استقرار الدولة، تحوّل من حكمٍ قضائيٍّ إلىٰ قوةٍ سياسيةٍ متحركة، ومن عدالةٍ منضبطةٍ إلىٰ شعارٍ قابلٍ للاشتعال. وهذا ما جعل موقف الإمام علي قائمًا علىٰ ترتيب الأولويات: تثبيت الجماعة أولًا، ثم إقامة القصاص في ظل سلطانٍ قادرٍ علىٰ تمييز الجاني من البريء، والمتهم من الثائر، والمباشر من المحرّض. فالقصاص لا يكون عدلًا إذا انتقل من يد القضاء إلىٰ يد الجماعات، ولا يكون وفاءً للدم إذا صار سببًا في دماءٍ أعظم.

وكانت مأساة الجمل أن أطرافًا ذات فضلٍ وسابقةٍ دخلت في مسارٍ لم تكن نتائجه بحجم مقاصده الأولىٰ. وهنا يظهر درسٌ بالغ العمق: ليس كل مقصدٍ صحيحٍ يظل صحيح الأثر إذا اختلت وسيلته. فالوسيلة في الفتنة ليست أمرًا ثانويًا؛ إنها قد تحمل المقصد أو تخونه. وطلب الحق خارج انتظام الدولة قد يفتح بابًا يبتلع الحق نفسه. ولذلك تعامل الإمام علي مع نتائج القتال بمنطقٍ أخلاقيٍّ يليق بقتال أهل القبلة، لا بمنطق المنتصر علىٰ عدوٍّ مستباح. لم تكن الغاية إذلال الخصوم، ولا تحويل القتال إلىٰ غنيمة، بل إيقاف الانقسام وردّ الجماعة إلىٰ أصلها. وهذا هو الفارق الجوهري بين فقه البغي وفقه الحرب الخارجية.

أما صفين فقد نقلت الأزمة من طور الاعتراض المسلح إلىٰ طور الانقسام السياسي الواسع. لم تعد المسألة مواجهةً محدودةً حول مسار القصاص، بل صارت دولةً تقابلها قوةٌ إقليميةٌ كبيرة، ومركز خلافةٍ في الكوفة تقابله ولايةٌ قويةٌ في

الشام، وشعار القصاص يتحول إلىٰ شرطٍ سابقٍ علىٰ البيعة. وهنا بلغ الإشكال وته: إذا جعلت كل قوةٍ محليةٍ قبولها بشرعية الإمام مشروطًا بما تراه هي من ترتيب العدالة، تعطلت الدولة كلها، وصار كل إقليمٍ قادرًا علىٰ تعليق الطاعة باسم مطلبٍ يراه حقًا. ومن هنا كان موقف الإمام علي أن البيعة ووحدة الدولة هما الإطار الذي يمكن داخله إقامة القصاص، لا أن القصاص السابق علىٰ الدولة هو شرط وجود الدولة. فهذا الترتيب ليس هروبًا من العدل، بل حمايةٌ له من أن يتحول إلىٰ ذريعةٍ لانقسامٍ دائم.

وفي صفين كذلك ظهر خطر توظيف الحق سياسيًا. فالمطالبة بدم عثمان حقٌّ في أصلها، لكن تحويلها إلىٰ رايةٍ تمنع استقرار البيعة جعلها تدخل في منطق السلطة. وهذا لا يلغي حرمة الدم، لكنه يكشف أن الحق حين يدخل ساحة الصراع السياسي يحتاج إلىٰ ميزانٍ شديد الدقة. فقد يتحول من مطلب قضاء إلىٰ أداة تعبئة، ومن عنوان عدالة إلىٰ وسيلة تعطيل، ومن وفاءٍ لمظلوم إلىٰ سببٍ في ظلمٍ جديد. ولذلك لا بد في فقه الفتنة من التفريق بين الحق بوصفه قيمة، والحق بوصفه شعارًا سياسيًا، والحق بوصفه إجراءً قضائيًا. فإذا اختلطت هذه المستويات، ضاع العدل بين الشعارات.

وجاء التحكيم ليكشف وجهًا آخر من وجوه الفتنة: ضعف الجماعة الحاملة للحق عن تحمل كلفة الحق. فقد كان الإمام علي يدرك أن الموقف الشرعي والسياسي لا ينبغي أن يحسم تحت ضغط الشعار وحده، لكن جماعةً من جيشه فرضت قبول التحكيم تحت ضغط الإرهاق والخوف والالتباس. وهنا تظهر مأساة القيادة الراشدة حين تكون رؤيتها أبعد من احتمال جماعتها. فالحق لا يحتاج إلىٰ إمامٍ بصيرٍ فقط، بل إلىٰ جماعةٍ تملك من الوعي والصبر ما يجعلها قادرةً علىٰ حمل تقديره. وإذا ضعفت الجماعة، اضطر الإمام إلىٰ التعامل مع ممكنات الواقع لا مع

صفاء الحق المجرد. وهذا بابٌ عميقٌ في فقه الدولة: القرار لا يصنعه الحق وحده، بل تصنعه كذلك قدرة الجماعة علىٰ حمل الحق.

ومن التحكيم خرجت أزمة الخوارج، وهي من أعظم الدروس المعرفية والفقهية في التاريخ الإسلامي. فقد مثّل الخوارج نموذجًا للقراءة التي تأخذ نصًا أو شعارًا فتجعله حاكمًا علىٰ الواقع كله بلا فقهٍ ولا مآلٍ ولا رحمة. قالوا كلمةً حق، ولكنهم وضعوها في غير موضعها، وجعلوا من رفضهم للتحكيم طريقًا إلىٰ تكفيرٍ واستباحة. وهنا يتبين أن الخلل ليس دائمًا في غياب النص، بل قد يكون في حضور النص بلا فقه. فالنص إذا فصل عن مقاصده، وعن معرفة الواقع، وعن حرمة الدماء، وعن وحدة الأمة، صار في يد الغلو أداةً للتمزيق. ومن هنا فإن فقه الإمام علي في مواجهة الخوارج كان دفاعًا عن النص من القراءة التي تقتله باسم تعظيمه.

وموقف الإمام علي من الخوارج بلغ ذروة الدقة حين لم يقاتلهم لمجرد رأيهم أو خروجهم اللفظي عليه، بل فرّق بين القول والعدوان. ترك لهم حق الاعتراض والكلام ما داموا لم يسفكوا الدم ولم يهددوا الأمن العام تهديدًا فعليًا. فلما تحولوا إلىٰ قتلٍ واستباحةٍ وقطعٍ للطريق، صار قتالهم حفظًا للجماعة. وهذه قاعدةٌ عظيمةٌ في فقه الدولة: الانحراف الفكري، وإن كان خطيرًا، لا يعامل معاملة العدوان المسلح إلا حين يتحول إلىٰ قوةٍ تقتل وتروّع وتفكك النظام العام. وبهذا حفظ الإمام علي ميزانًا لا يزال من أدق موازين الفقه السياسي: لا قمع للرأي بمجرد الانحراف، ولا تساهل مع العنف حين يخرج من القول إلىٰ الدم.

وفي النهروان ظهر الفرق بين التأويل المشروع والخروج المسلح. فالتأويل قد يكون خطأً، وقد يكون شديدًا، وقد يكون مضلًا في بعض صوره، لكنه يبقىٰ في دائرة المعالجة العلمية والسياسية ما دام لم يتحول إلىٰ استباحة. أما إذا صار التأويل سلاحًا، وكفّر الجماعة، واستحل الدم، وألغىٰ كل وسائط الفقه، فقد انتقل إلىٰ طورٍ

آخر. ومن هنا فإن قتال الخوارج لم يكن قتالًا للفكر بوصفه فكرًا، بل قتالًا للعدوان حين لبس لباس الفكر. وهذا الدرس بالغ الأهمية؛ لأنه يمنع الدولة من أن تطلق يدها في قمع المخالف، ويمنع المخالف من أن يحتمي باسم الرأي وهو يمارس العنف.

ومن خلال هذه الوقائع الثلاث تتشكل معالم فقه البغي. أولها أن البغي لا ساوي الكفر؛ فالباغي مسلمٌ خرج بتأويلٍ أو قوةٍ علىٰ الإمام، وله من أحكام الإسلام ما يمنع استباحته استباحة العدو الخارجي. وثانيها أن قتال البغاة مقصوده ردعهم وردهم إلىٰ الجماعة، لا التشفي ولا الغنيمة ولا الإبادة. وثالثها أن الدولة لا تقاتل قبل محاولة البيان ودفع الشبهة ما أمكن. ورابعها أن القتال إذا وقع يبقىٰ محكومًا بقيودٍ أخلاقيةٍ وفقهيةٍ صارمة. وخامسها أن وحدة الدولة ليست مجرد رغبةٍ سياسية، بل إطارٌ ضروريٌّ لحفظ الدماء والحقوق والقصاص والقضاء. وهذه المعالم كلها لم تنشأ في كتابٍ مدرسي، بل في نار تجربةٍ تاريخيةٍ مؤلمة.

وتتضح في تجربة الإمام علي العلاقة بين الشرعية والقدرة. فقد كانت شرعيته قائمةً في أصل البيعة ومكانته، لكن قدرته كانت محاصرةً بواقعٍ متمزق. والفقه هنا يتعلم أن الشرعية لا تعمل في الفراغ، وأن الإمام الحق قد يعجز عن تحقيق بعض مقاصد العدل فورًا إذا كانت أدوات الدولة مختلة. وهذا لا يقدح في الشرعية، لكنه يبين أن الدولة تحتاج إلىٰ بنيةٍ تحملها: جيشٌ مطيع، وقضاءٌ قادر، ومالٌ منظم، وأمصارٌ منضبطة، وثقةٌ عامة. فإذا تفككت هذه العناصر، صار تنفيذ الحق نفسه عسيرًا. ومن هنا فإن حفظ الدولة ليس عبادةً للسلطة، بل حفظٌ للأداة التي تجعل العدالة ممكنة.

وتكشف التجربة العلوية أن العدالة لا تنفصل عن التوقيت. فالقصاص حق، لكن توقيته جزءٌ من فقهه. والحرب قد تكون ضرورة، لكن توقيتها وغايتها

وحدودها جزءٌ من مشروعيتها. والتحكيم قد يكون وسيلةً في بعض المواطن، لكنه قد يصبح مدخلًا للالتباس إذا فرض في غير موضعه أو أسيء فهمه. وهذا يبين أن الفقه ليس معرفةً بما ينبغي فعله فقط، بل معرفةٌ بموعد الفعل وشروطه وأثره. فالحق إذا سبق شرطه قد يفسد، وإذا تأخر بلا موجب قد يضيع. وبين التعجل والتعطيل يقف الفقيه الحاكم في أصعب مواضع الاجتهاد.

ومن هنا يظهر أن الفتنة ليست بيئةً عاديةً لتنزيل الأحكام. في الفتنة تختلط الأخبار، وتتحرك العواطف، ويتضخم أثر الشعار، وتضعف الثقة، ويصبح القرار الصحيح محتاجًا إلىٰ قوةٍ في البيان والصبر والتنفيذ. ولذلك كان الإمام علي يواجه واقعًا لا يكفي فيه أن يكون الحكم صحيحًا في ذاته؛ كان يحتاج إلىٰ جماعةٍ تفهمه، وإلىٰ خصومٍ لمون الاحتكام إليه، وإلىٰ مؤسساتٍ قادرةٍ علىٰ حمله. وحين تغيب هذه الشروط، يصبح الفقه عملًا في أرضٍ زلزالية. وهذا لا يلغي التكليف، لكنه يكشف أن التكليف في الفتنة يحتاج إلىٰ بصيرةٍ أعظم من التكليف في الاستقرار.

وكانت وحدة الجماعة في فقه الإمام علي مقصدًا حاكمًا، لكنها لم تكن وحدةً شكليةً بأي ثمن. لم يقبل أن تتحول وحدة الجماعة إلىٰ تعطيلٍ للشرعية، ولم يقبل أن يتحول طلب الحق إلىٰ تمزيقٍ للجماعة. كان يرىٰ أن الجماعة لا تحفظ إلا بالحق، وأن الحق لا يستقيم إلا بجماعةٍ تحمله. وهذه المعادلة هي لب فقهه. فحين يضعف أحد الطرفين يختل النظام: حقٌّ بلا جماعةٍ يصبح صرخةً عاجزةً أو حربًا مفتوحة، وجماعةٌ بلا حقٍّ تصبح طاعةً عمياء. أما الدولة الراشدة فتجمع بينهما، وتجعل الحق روح الجماعة، والجماعة وعاء الحق.

ومن أعظم ما يميز فقه الإمام علي أنه أبقىٰ الخصومة داخل أفق الإسلام. لم يجعل مخالفه عدمًا أخلاقيًا، ولم يلغِ عنه حرمة الانتماء إلىٰ القبلة، ولم يحول القتال إلىٰ تكفير. وهذا أصلٌ عظيمٌ في فقه النزاع الداخلي. فالأمة إذا كفّرت نفسها

عند كل خلافٍ سياسيٍّ عميق، لم تبقَ أمة. وإذا استباحت الدم بالتأويل، صارت النصوص وقودًا للحروب. ولذلك كان التمييز بين البغي والكفر من أعظم المكاسب الفقهية التي خرجت من تلك المحنة؛ لأنه أبقىٰ باب العودة مفتوحًا، ومنع القتال من أن يتحول إلىٰ حرب هويةٍ مطلقة، وحفظ للخصم المسلم حدًا من الحرمة حتىٰ في حال قتاله.

وهذا الأصل هو الذي سيؤثر لاحقًا في أبواب الفقه المتعلقة بالبغاة. فعدم غنيمة أموالهم، وعدم سبي ذراريهم، وعدم الإجهاز علىٰ جريحهم، وعدم اتباع مدبرهم، ليست تفاصيل عسكريةً فقط، بل فلسفةٌ كاملة في أن المقصود ردع القوة الخارجة لا تحطيم المجتمع المسلم. إنها أحكامٌ تحافظ علىٰ إمكانية عودة الجماعة بعد القتال. فالقتال إذا استباح كل شيء أغلق باب المصالحة، أما إذا بقي محكومًا بقيود الأخوة الدينية، أمكن أن تعود الأمة بعد انكسار السلاح إلىٰ رابطةٍ أوسع. وهذه الرؤية شديدة العمق؛ لأنها تجعل حتىٰ الحرب الداخلية محكومةً بهدف السلام النهائي.

وفي مقابل ذلك، تكشف تجربة الخوارج أن الغلو يبدأ غالبًا من إنكار التعقيد. فالعقل الغالي يريد حكمًا مباشرًا بلا واقع، وطهارةً بلا سياسة، ونصًا بلا مقاصد، وموقفًا بلا مآلات. ولذلك يعجز عن فهم أن الإمام قد يؤخر القصاص لا لأنه يبطله، وأنه قد يقبل التحكيم تحت ضغطٍ لا لأنه يساوي بين الحق والباطل، وأنه قد يترك المخالف يتكلم لا لأنه يقر انحرافه، وأنه قد يقاتل المسلم الباغي دون أن يكفره. الغلو يكره هذه المناطق المركبة، ولذلك يحولها إلىٰ اتهاماتٍ قاطعة. ومن هنا فإن فقه الإمام علي هو نقيض الغلو؛ لأنه فقه التمييز، وفقه النسب، وفقه المقاصد، وفقه حرمة الدم.

وتظهر في عصر الإمام علي كذلك أزمة الشرعية حين تتعدد مراكز القوة. فالشرعية تحتاج إلىٰ اعترافٍ عملي من الجماعة، لا إلىٰ صحةٍ نظريةٍ فقط. فإذا وجدت قوةٌ كبيرةٌ ترفض الدخول في الطاعة، فإن الدولة تدخل في مأزق: إن تركتها، ضعفت وحدتها؛ وإن قاتلتها، سال دم المسلمين؛ وإن فاوضتها، ربما طال الانقسام؛ وإن قبلت شروطها، ربما تعطلت الشرعية. وهذه المعضلة هي جوهر فقه البغي السياسي. ولذلك فإن قتال البغاة ليس خيارًا سهلًا، بل آخر وسائل إعادة الوحدة حين تعجز الوسائل الأخرىٰ، مع بقاء القيود التي تمنع القتال من أن يصير فتنةً أوسع.

وفي ضوء ذلك يمكن فهم أن الإمام علي لم يكن يقاتل من أجل شخصه، بل من أجل معنىٰ الدولة الجامعة. فالخلافة ليست ملكيةً فرديةً يدافع عنها صاحبها، بل وظيفةٌ عامةٌ إذا نوزعت بغير حق تفككت الأمة. ولذلك كان الخروج علىٰ الإمام الحق تهديدًا لبنية الدولة، لا مجرد خلافٍ مع شخص الحاكم. ومع ذلك، فإن دفاع الإمام عن الشرعية لم يجعله يطلق يده في الخصوم. وهنا يظهر التوازن الراشد: الدولة حقٌّ عام، لا امتيازٌ شخصي؛ وقتال البغي حمايةٌ لهذا الحق العام، لا انتقامٌ للذات. وهذه نقطةٌ حاسمة في تفريق الفقه الراشد عن سياسة الملك حين تتحول المعارضة إلىٰ إهانةٍ شخصيةٍ للحاكم.

ومن الدروس البنيوية الكبرىٰ أن الفتنة تجعل كل طرفٍ يرىٰ جزءًا من الحق، لكن الخطر في أن يجعل جزءه هو الكل. المطالبون بالقصاص رأوا حرمة دم عثمان، وهي حق. والإمام علي رأىٰ ضرورة تثبيت الدولة القادرة علىٰ القصاص، وهو حق. والخوارج رأوا خطر التسليم للبشر في الحكم، لكنهم ألغوا فقه النص والواقع، فحوّلوا الشعار إلىٰ باطلٍ قاتل. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو وحده القادر علىٰ جمع

الأجزاء في ترتيبٍ صحيح. أما الفقه الجزئي في الفتنة فقد يتحول إلىٰ سلاح؛ لأنه يمسك بجزءٍ من الحقيقة ويضرب به بقية الحقيقة.

وتكشف هذه التجربة أن المآلات ليست بابًا للتساهل، بل بابٌ للعدل. فلو استجيب لكل طلبٍ عاجلٍ للقصاص دون قدرةٍ علىٰ ضبطه، لكانت المفسدة أعظم. ولو تركت القوىٰ الخارجة بلا مواجهة، لتفككت الدولة. ولو قوتل الخوارج قبل عدوانهم، لكان ذلك ظلمًا. ولو تركوا بعد استباحة الدم، لكان ذلك تفريطًا. هذه القرارات كلها لا تفهم إلا بالمآل. ومن هنا فإن فقه الإمام علي يعلم أن المآل ليس حسابًا سياسيًا مجردًا، بل جزءٌ من تحقيق العدل الشرعي. فالعدل لا يكون في النية فقط، ولا في الشعار فقط، بل في الأثر الذي يترتب علىٰ الفعل في حياة الأمة.

وفي نهاية هذا المسار، يتضح أن عصر الإمام علي أسس لفقهٍ بالغ الندرة: فقه التعامل مع الخصومة الداخلية دون إسقاط حرمة الخصم، وفقه حفظ الدولة دون تحويلها إلىٰ طغيان، وفقه طلب العدالة دون تحويلها إلىٰ ثأر، وفقه مواجهة الغلو دون قمع القول قبل العدوان، وفقه التمييز بين الحق وشعارات الحق. وهذه المعاني هي التي ستصير لاحقًا مادةً كبرىٰ في أبواب البغي، لكنها في أصلها ولدت من جرحٍ تاريخي عظيم. فليس كل فقهٍ يولد من السعة؛ بعض الفقه يولد من الألم، ومن اضطرار الأمة إلىٰ أن تتعلم كيف تمنع دمها من أن يصير قدرًا دائمًا.

ومن هنا فإن التجربة العلوية تمهد للسؤال المؤسس الذي يواجه القسم كله: الأمة أم الدولة؟ فقد كشفت أن الدولة ضروريةٌ لحفظ الأمة، لكنها إذا انفصلت عن الأمة صارت قوة. وكشفت أن الأمة مصدر المعنىٰ والشهادة، لكنها إذا تحركت بلا دولةٍ ونظام صارت قابلةً للفتنة. وكشفت أن الحق يحتاج إلىٰ دولة، وأن الدولة تحتاج إلىٰ حق، وأن الجماعة تحتاج إلىٰ عدل، وأن العدل يحتاج إلىٰ وحدةٍ تمنع تحوله إلىٰ سيوفٍ متقابلة. ومن هنا لا يكون الاختيار بين الأمة والدولة اختيارًا بين

بـديلين، بـل سـؤالًا عـن العلاقـة الصـحيحة بينهمـا: كيـف تكـون الدولـة أداة الأمـة لا بـديلًا عنهـا؟ وكيـف تكـون الأمـة حاملـةً للدولـة لا مهـددةً لهـا؟ وكيـف يحفـظ الفقـه هـذا التوازن في لحظات السلم والفتنة معًا؟

لقـد أظهـر عصـر الإمـام علـي أن البنيـة الفقهيـة الإسـلامية لا تكتمـل إذا عرفـت كيـف تتعامـل مـع العبـادة والمـال والأرض فقـط، بـل لا بـد أن تعـرف كيـف تتعامـل مـع الـدم الـداخلي، ومـع التأويـل، ومـع الاعـتراض، ومـع الغلـو، ومـع البغـي، ومـع انهيـار الثقـة. فالأمـة لا تبتلـىٰ دائمًـا بعـدوٍ خـارجي، بـل قـد تبتلـىٰ بـذاتها حـين يخـتلط الحـق بـالهوىٰ، والـنص بالشـعار، والقصـاص بالثـأر، والوحـدة بالطاعـة العميـاء، والاعـتراض بالفتنـة. وفي هـذه المنطقـة الشـديدة الظلمـة تتجلـىٰ حاجـة الفقـه إلـىٰ أعلـىٰ درجـات البصـيرة. وقـد كانـت تجربـة الإمـام علـي، بكـل ألمهـا، إحـدىٰ أعظـم مـدارس هـذه البصيرة في التاريخ الإسلامي.

الفصل الحادي عشر
السؤال المؤسس: الأمة أم الدولة

ليس سؤال الأمة والدولة سؤالًا سياسيًا عابرًا في تاريخ الإسلام، ولا هو مفاضلةٌ شكليةٌ بين كيانين منفصلين، بل هو السؤال المؤسس الذي يكشف طبيعة البنية الفقهية في لحظة ولادتها الأولىٰ: هل جاءت الدولة لتكون غايةً قائمةً بذاتها، أم أداةً لحفظ الأمة؟ وهل الأمة جماعةٌ روحيةٌ أخلاقيةٌ يمكن أن تستغني عن الدولة، أم كيانٌ مقصديٌّ لا يكتمل أثره في التاريخ إلا بسلطةٍ عادلةٍ تنظم المجال العام؟ إن التجربة التأسيسية، من الوحي إلىٰ الخلافة الراشدة، لا تسمح بجوابٍ سطحيٍّ يختار أحد الطرفين ويلغي الآخر؛ فقد وُلدت الأمة أولًا بوصفها جماعةً مؤمنةً شاهدة، ثم نشأت الدولة بوصفها الأداة التي تحفظ لهذه الأمة وحدتها ومالها وأمنها وعدلها وقدرتها علىٰ العمران. ومن هنا فإن العلاقة بين الأمة والدولة ليست علاقة تطابقٍ ولا علاقة تضاد، بل علاقة وظيفةٍ وتكاملٍ وتوترٍ دائم: الأمة تمنح الدولة معناها، والدولة تمنح الأمة قدرتها التاريخية.

لقد بدأ الوحي ببناء الإنسان قبل بناء الدولة، وبناء الضمير قبل بناء المؤسسة، وبناء الجماعة المؤمنة قبل بناء السلطة. فمكة لم تكن دولة، لكنها كانت مصنع الأمة في مستواها الداخلي: التوحيد، والصبر، والتحرر من الوثن، وكسر العصبية، وإعادة تعريف الإنسان والمال والقوة والولاء. ثم جاءت المدينة، فانتقلت الأمة من الوعي إلىٰ التنظيم، ومن الجماعة الممتحنة إلىٰ الجماعة المؤسسة، ومن الصبر علىٰ القهر إلىٰ إدارة القوة. وهذا الترتيب بالغ الأهمية؛ لأن الدولة لم تكن الأصل الأول، بل جاءت لاحقةً علىٰ تشكل الأمة في معناها الرسالي. غير أن تأخر الدولة في الظهور لا يعني

هامشيتها؛ فقد كانت ضرورية حين صار للرسالة مجالٌ عام، ومالٌ عام، وسوقٌ، وقضاءٌ، وعهودٌ، وأمنٌ، وجماعةٌ تحتاج إلىٰ حمايةٍ وتنظيم.

ومن هنا فإن الأمة في التصور التأسيسي ليست كتلةً بشريةً بلا دولة، ولا جمهورًا عاطفيًا يتحد بالشعار ثم يتفكك عند أول امتحان. إنها جماعةٌ مقصديةٌ تحمل وظيفة الشهادة والعدل والإصلاح، وهذه الوظيفة لا تبقىٰ فاعلةً إذا لم تجد نظامًا يحميها. فالأمة تحتاج إلىٰ ضميرٍ جمعيٍّ يربطها بالوحي، لكنها تحتاج كذلك إلىٰ قضاءٍ يحفظ الحقوق، ومالٍ عامٍ يرعىٰ الكفاية، وسلطةٍ تمنع الفوضىٰ، وقوةٍ تحمي الضعفاء، ومؤسساتٍ تنظم المصالح. ولذلك فإن الدولة ليست دخيلةً علىٰ الأمة، بل هي من لوازم اكتمالها في التاريخ. لكن الدولة، في الوقت نفسه، ليست مالكةً للأمة، ولا بديلًا عنها، ولا مصدرًا ذاتيًا للمعنىٰ؛ إنها خادمةٌ للمقصد الذي قامت الأمة من أجله.

وتكشف التجربة النبوية أن الدولة حين وُلدت في المدينة لم تبتلع الأمة، بل نظمتها. فالمسجد لم يكن تابعًا للقصر، لأن القصر لم يكن أصلًا مركز المجال العام؛ بل كان المسجد هو مركز المعنىٰ والجماعة. والمؤاخاة لم تكن مرسومًا سلطانيًا جافًا، بل بناءً اجتماعيًا يُدخل المهاجرين في جسد الأمة. والصحيفة لم تكن إعلان سيادةٍ مجردة، بل عقدًا عامًا ينظم التعدد والحقوق والواجبات. والسوق لم يكن مجالًا اقتصاديًا منفصلًا، بل فضاءً أخلاقيًا تضبطه قيم العدل. والقضاء لم يكن سلطة قهر، بل ميزانًا يحمي الحقوق. وهكذا وُلدت الدولة من داخل الأمة، لا فوقها؛ وولدت السلطة بوصفها وظيفة، لا بوصفها امتيازًا.

غير أن الدولة، منذ لحظة ولادتها، حملت في داخلها إمكانين متقابلين: إمكان أن تكون أداةً لحفظ الأمة، وإمكان أن تتحول لاحقًا إلىٰ مركزٍ مستقلٍ ينازع الأمة معناها. فإذا بقيت الدولة مشدودةً إلىٰ المقصد، كانت حارسةً للعدل والكفاية

والعمران. وإذا انفصلت عن المقصد، أصبحت قوةً تطلب الطاعة لذاتها، وتنتقي من الفقه ما يحمي سلطانها، وتضيق بالشورىٰ والنصيحة، وتحوّل المال العام إلىٰ مادة نفوذ. ومن هنا فإن السؤال «الأمة أم الدولة؟» ليس سؤال ترتيبٍ تاريخي فقط، بل سؤال رقابةٍ دائمة: هل بقيت الدولة في خدمة الأمة، أم أصبحت الأمة في خدمة الدولة؟

في عصر أبي بكر ظهر أن الأمة لا تبقىٰ بلا دولة. فقد كادت الردة أن تكشف إمكان تفكك الأمة إلىٰ قبائلٍ وشعائرٍ وولاءاتٍ محلية، لولا قيام الدولة الراشدة بحفظ الزكاة والمرجعية والطاعة العامة. وهنا بدا واضحًا أن الأمة، مهما كان إيمان أفرادها، تحتاج إلىٰ مركزٍ يحفظ عقدها العام. فلو تركت الزكاة لاختيار القبائل، لتفكك المال العام، ولو تركت دعوىٰ النبوة الكاذبة، لتعددت المرجعية، ولو تركت الأطراف تنفصل، لعادت الأمة إلىٰ ما قبل الدولة. لقد علم عصر أبي بكر أن الدولة ليست ترفًا سياسيًا، بل ضرورةٌ لحفظ الأمة من الانحلال. غير أن خطبته الأولىٰ علمت، في الوقت نفسه، أن الدولة لا تكون راشدةً إلا إذا قبلت أن تقاس بالحق، وأن طاعتها ليست مطلقةً لشخص الحاكم، بل مشروطةٌ بالاستقامة علىٰ أمر الله.

وفي عصر عمر ظهر الوجه البنائي للدولة. فلم تعد الدولة مجرد حاميةٍ من التفكك، بل صارت مؤسسةً لبناء المال والعمران والعدل. الدواوين، والخراج، وبيت المال، والعطاء، والأمصار، والرقابة علىٰ الولاة، كلها كشفت أن الأمة الواسعة تحتاج إلىٰ دولةٍ واسعة الأدوات. لكن هذه الأدوات لم تكن غايةً في ذاتها؛ كانت وظيفتها أن تمنع ضياع الحقوق، وتحفظ الموارد، وتبني الكفاية، وتضبط السلطة. وبهذا المعنىٰ كان عمر يوسع الدولة دون أن يجعلها تستقل عن الأمة. كان يبني الجهاز، لكنه يظل خائفًا من المال العام، مراقبًا للولاة، حاضرًا عند حاجة

الضعيف. وهذه هي المعادلة الراشدة: دولة قويةٌ في أدواتها، مقيدةٌ في معناها، خاضعةٌ للأمانة لا للامتياز.

وفي عصر عثمان ظهر الخطر الأول لانفصال صورة الدولة عن إحساس الأمة بالثقة. لم تسقط شرعية الدولة في أصلها، ولم يغب فضل الخليفة، لكن المجال العام بدأ يضطرب بفعل اتساع المال والولاية والقرابة والأمصار والشبهات. هنا ظهر أن الدولة إذا اتسعت دون أن تتسع معها الشفافية والرقابة وقنوات الاعتراض، فإن الأمة تشعر بالمسافة بينها وبين مركز القرار. وهذا الشعور، إذا تراكم، قد يتحول إلىٰ اضطرابٍ خطير، تختلط فيه الشكوىٰ بالتحريض، والنصيحة بالفتنة، والاعتراض المشروع بالعدوان. ومن هنا علم عصر عثمان أن الدولة لا تحفظ الأمة بالقوة والشرعية الأصلية فقط، بل تحتاج إلىٰ ثقةٍ مستمرة، وإلىٰ عدالةٍ مرئية، وإلىٰ قنواتٍ تمنع المجال العام من الانفجار.

وفي عصر الإمام علي ظهر الوجه الأكثر ألمًا للسؤال. فإذا اختلت العلاقة بين الأمة والدولة، وانقسمت الجماعة حول الشرعية والقصاص والتأويل، صار الدم بين المسلمين ممكنًا. كانت الدولة في حاجةٍ إلىٰ تثبيت وحدتها حتىٰ تقيم العدالة، وكانت الأمة جريحةً تطلب القصاص لدم عثمان، وكان التأويل يشتد حتىٰ يتحول إلىٰ خروجٍ مسلح. هنا ظهر أن الأمة بلا دولةٍ قادرةٍ علىٰ ضبط الدم تتحول إلىٰ معسكرات، وأن الدولة بلا قبولٍ عامٍّ وثقةٍ واسعةٍ تظل عاجزةً عن جمع الأمة. ومن هنا فإن فقه الإمام علي كشف أن الدولة والأمة كلٌّ منهما يحتاج إلىٰ الآخر: الدولة تحفظ وحدة الأمة، والأمة تمنح الدولة حاضنتها ومعناها؛ فإذا انكسر أحدهما انكسر الآخر.

وبذلك يتبين أن السؤال «الأمة أم الدولة؟» لا يقبل جوابًا ثنائيًا. الأمة أصل المعنىٰ، والدولة أداة الحفظ. الأمة هي الحاملة للرسالة، والدولة هي المنظمة

للمجال العام. الأمة هي التي تشهد، والدولة هي التي تمكّن الشهادة من الفاعلية. الأمة بلا دولة قد تتحول إلىٰ عاطفةٍ أخلاقيةٍ عاجزة، والدولة بلا أمة قد تتحول إلىٰ جهازٍ سلطويٍّ بلا روح. فإذا غلبت الأمة بمعنىٰ الجمهور غير المنظم علىٰ الدولة، ظهرت الفوضىٰ والفتنة وتعدد مراكز القوة. وإذا غلبت الدولة علىٰ الأمة، ظهر الاستبداد وانتقاء الفقه وتضييق الشورىٰ وتحويل الطاعة إلىٰ خضوع. والرشد في التوازن: أمةٌ واعيةٌ مسؤولة، ودولةٌ عادلةٌ مؤتمنة.

ومن هنا فإن الفقه الإسلامي في لحظة التأسيس لم يكن فقه دولةٍ بمعنىٰ تقديس السلطة، ولا فقه أمةٍ بمعنىٰ إلغاء الدولة، بل كان فقه علاقة. كان يسأل: ما وظيفة الدولة في حفظ الأمة؟ وما حق الأمة في تقويم الدولة؟ وما حدود الطاعة؟ وما معنىٰ النصيحة؟ وكيف يدار المال العام؟ وكيف تحفظ وحدة الجماعة دون سحق الاعتراض؟ وكيف يمنع الاعتراض من أن يتحول إلىٰ فتنة؟ وكيف تبقىٰ الدولة أداةً للعدل لا مركزًا للهيمنة؟ هذه الأسئلة كلها كانت كامنةً في التجربة الراشدة، وإن لم تصغ بعد في صورة نظريةٍ نهائية. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يبدأ من شكل الدولة، بل من وظيفتها داخل الأمة.

وتظهر مركزية المال العام في هذه العلاقة؛ لأن المال هو أحد أخطر المواضع التي تختبر علاقة الأمة بالدولة. فإذا كان المال العام أمانةً للأمة، فالدولة وكيلةٌ عليه لا مالكةٌ له. وإذا صار المال العام مادةً للولاء أو القرابة أو الامتياز، انفصلت الدولة عن الأمة. ولذلك كان الدفاع عن الزكاة في عهد أبي بكر دفاعًا عن وحدة الأمة والدولة، وكان الخراج في عهد عمر أداةً لحفظ موارد الأمة، وكانت الشبهة في المال في عهد عثمان من مداخل اضطراب المجال العام. فالمال يكشف حقيقة الدولة: هل تجمعه لتبني الكفاية، أم لتقوي مركز السلطة؟ هل توزعه بالعدل، أم بالمحاباة؟ هل تحفظ به الأمة، أم تستعمله لإخضاعها؟

وتظهر الولاية كذلك بوصفها موضعًا حاسمًا في العلاقة بين الأمة والدولة. فالوالي ليس ممثلًا للحاكم وحده، بل ممثلٌ لوظيفة الدولة أمام الأمة. فإذا عدل الوالي، شعر الناس أن الدولة حاضرةٌ بوصفها أمانة. وإذا ظلم أو اشتبهت ولايته بالمحاباة، شعروا أن الدولة غريبةٌ عنهم. ومن هنا فإن اختيار الولاة ومحاسبتهم ليس مسألةً إداريةً فقط، بل مسألةٌ في حفظ معنىٰ الأمة داخل الدولة. فالوالي الظالم يقطع الصلة بين المركز والرعية، والوالي العادل يجعل الدولة قريبةً ولو بعد المكان. وهذه الحقيقة ظهرت في التجربة الراشدة كلها، لكنها اتضحت بألمٍ خاص في عصر عثمان.

كما تظهر الشورىٰ والنصيحة بوصفهما الجسر الذي يمنع الدولة من الانفصال عن الأمة. فالدولة إذا أغلقت باب الشورىٰ استبدت، والأمة إذا حولت النصيحة إلىٰ صخبٍ أو سلاحٍ أفسدت. لذلك لا بد من فقهٍ يضبط العلاقة بين الكلام والسلطة، بين الاعتراض والنظام، بين حق الأمة في التقويم وحق الدولة في حفظ الهيبة. والشورىٰ ليست تزيينًا للقرار، بل وسيلةٌ لإدخال عقل الأمة وخبرتها في تقدير الشأن العام. والنصيحة ليست خروجًا علىٰ الدولة، بل حمايةٌ لها من الانحراف. لكن النصيحة إذا فقدت أدبها ومؤسستها قد تصبح طريقًا إلىٰ الفتنة. ومن هنا فإن الأمة والدولة تحتاجان إلىٰ قنواتٍ لا إلىٰ مجرد شعارات.

وتكشف التجربة التأسيسية أن الدولة الشرعية ليست هي التي تملك القوة فقط، بل التي تؤدي وظيفة القوة في حماية الحق. فقد قاتل أبو بكر مانعي الزكاة دفاعًا عن وحدة الأمة، لا عن سلطانٍ شخصي. وأبقىٰ عمر الأرض المفتوحة موردًا عامًا دفاعًا عن مستقبل الأمة، لا عن ثروة الحاكم. وقاتل علي البغاة دفاعًا عن وحدة الجماعة، لا عن مجدٍ ذاتي. وفي كل هذه المواضع تظهر القوة بوصفها أداةً مقيدةً

بالمقصد. فإذا انفصلت القوة عن المقصد، تحولت الدولة إلىٰ غلبة. وإذا تعطلت القوة حيث يجب استعمالها، تفككت الأمة. وهذا التوازن من أدق معاني فقه الدولة.

أما الأمة، فهي ليست مجرد رعيةٍ مطيعة. الرعية مصطلحٌ يدل علىٰ الرعاية من جهة الحاكم، لكنه إذا انفصل عن معنىٰ الأمة قد يحول الناس إلىٰ موضوعٍ للإدارة فقط. أما الأمة فهي جماعةٌ شاهدةٌ ومسؤولةٌ ومكلّفة، لها حق النصيحة والمشاركة والشورىٰ والإنكار المنضبط. ومن هنا فإن الفقه التأسيسي لا يصنع دولةً فوق مجتمعٍ صامت، بل يصنع علاقةً بين سلطةٍ مؤتمنةٍ وجماعةٍ حية. فإذا ماتت الأمة في داخل الدولة، صار الفقه السياسي فقه طاعةٍ بلا رقابة. وإذا تمردت الأمة علىٰ كل نظام، صار الفقه فقه فوضىٰ. والرشد أن تبقىٰ الأمة حيةً دون أن تهدم الدولة، وأن تبقىٰ الدولة قويةً دون أن تميت الأمة.

إن أخطر ما وقع لاحقًا في تاريخ الفقه السياسي أن بعض المراحل مالت إلىٰ تغليب الدولة خوفًا من الفتنة، حتىٰ كادت الطاعة أن تقرأ أحيانًا بمعزلٍ عن الشورىٰ والعدل والنصيحة. وبعض القراءات الحديثة مالت إلىٰ تغليب الأمة أو المجتمع بمعزلٍ عن ضرورة الدولة، حتىٰ كادت تنسىٰ أن المقاصد العامة تحتاج إلىٰ سلطةٍ ومؤسسات. والعودة إلىٰ عصر التأسيس تكشف أن الخلل في الطرفين معًا؛ فالدولة ضرورة، لكنها ليست مطلقة؛ والأمة أصل، لكنها ليست فوضىٰ. ومن هنا فإن الفقه الكلي ينبغي أن يستعيد التوازن الأول، لا أن يكرر اختلالات التاريخ أو انفعالات الحاضر.

وهذا التوازن يقوم علىٰ أن الشرعية ذات طبقات. هناك شرعية النص، وهي الأصل الأعلىٰ. وهناك شرعية الأمة بوصفها الحاملة للبيعة والشهادة والمجال العام. وهناك شرعية الدولة بوصفها الأداة المؤسسية للتنفيذ والحماية. وهناك شرعية العدل بوصفه معيار الأداء. فإذا استندت الدولة إلىٰ البيعة ثم ضيعت العدل،

ضعفت شرعيتها الأدائية. وإذا رفعت الأمة شعار الحق ثم هدمت الدولة، أضاعت شرط الفاعلية. وإذا استعمل النص بلا مقصدٍ ومآل، صار شعارًا قابلًا للغلو. وإذا استُعمل المقصد بلا نص، صار مصلحةً سائبة. ولذلك فإن العلاقة بين الأمة والدولة لا تُبنىٰ علىٰ عنصرٍ واحد، بل علىٰ شبكةٍ من الشرع والعدل والقدرة والثقة والمآل.

ومن هنا فإن الدولة في الفقه التأسيسي ليست مجرد «حراسة الدين» بالمعنىٰ الضيق، بل حراسة شروط قيام الدين في الحياة: حفظ الإنسان، والمال، والعدل، والكفاية، والأمن، والقضاء، والعمران، ووحدة الجماعة. وهي لا تحرس هذه المعاني بأن تستولي عليها، بل بأن تجعلها ممكنةً في الواقع. فالدولة التي تفرض النظام وتترك الجوع لا تؤدي وظيفتها كاملة. والدولة التي تحمي الحدود وتهمل الولاة والمال العام لا تؤدي وظيفتها كاملة. والدولة التي ترفع شعار الدين وتغلق باب النصيحة لا تؤدي وظيفتها كاملة. فالدين في المجال العام لا يحيا بالشعار، بل بالعدل الذي يراه الناس في القضاء والمال والولاية والكفاية.

وفي المقابل، الأمة ليست جماعةً مثاليةً بلا نزعات. فقد علمت التجربة أن الأمة يمكن أن تضطرب بالشائعة، وأن يختطف اعتراضها، وأن تدخل في الفتنة، وأن يرفع بعض أبنائها شعارات الحق بطريقةٍ تهدم الحق. لذلك لا يكفي أن نقول إن الأمة مصدر الرشد دائمًا؛ الأمة تحتاج إلىٰ علمٍ وتربيةٍ ومؤسساتٍ وقضاءٍ وقيادة. والجمهور إذا لم يضبطه فقهٌ ووعيٌ قد يتحول إلىٰ قوةٍ عمياء. ومن هنا فإن الدولة ليست عدوة الأمة، بل قد تكون أداةً لحماية الأمة من فوضىٰ بعض مكوناتها. لكن هذه الحماية لا تصح إلا إذا بقيت الدولة محكومةً بالعدل والشورىٰ والحق.

وبهذا المعنىٰ يكون السؤال المؤسس في حقيقته سؤالًا عن الترتيب لا عن الإلغاء. الأمة قبل الدولة من جهة المعنىٰ؛ لأن الدولة إنما تقوم لحفظ جماعةٍ حاملةٍ

للرسالة. والدولة قبل بعض أفعال الأمة من جهة التنفيذ؛ لأن الشأن العام لا يترك للفوضىٰ. الأمة تملك حق التقويم، والدولة تملك حق التنظيم. الأمة مصدر الحاضنة، والدولة مصدر الإلزام العام. الأمة تحفظ المعنىٰ من أن يتحول إلىٰ جهاز، والدولة تحفظ المعنىٰ من أن يبقىٰ أمنية. فإذا أحسن ترتيب هذه الوظائف، استقامت البنية. وإذا اختلطت، ظهرت الفتنة أو الاستبداد.

ومن خلال هذا المنظور، يتضح أن القسم الأول كله كان مسارًا للإجابة عن هذا السؤال. الوحي بنىٰ الإنسان والأمة قبل الدولة. السنة جعلت الأمة تدخل في مجالٍ عامٍ منظم. أبو بكر أثبت أن الأمة لا تبقىٰ بلا دولةٍ تحفظ الزكاة والمرجعية. عمر أثبت أن الدولة لا تكتمل إلا ببناء المال والعمران والكفاية. عثمان كشف أن الدولة إذا اتسعت ولم تضبط المجال العام بالثقة والشفافية دخلت في الفتنة. علي كشف أن الأمة إذا انقسمت علىٰ الشرعية والقصاص والتأويل احتاجت إلىٰ فقهٍ دقيقٍ في البغي ووحدة الجماعة. هذه الحلقات كلها لا تتصارع، بل تكمل بعضها: الأمة معنىٰ، والدولة أداة، والفقه هو عقل العلاقة بينهما.

إن السؤال «الأمة أم الدولة؟» إذا طرح بصيغة المفاضلة الخشنة أفسد الرؤية. أما إذا طُرح بوصفه سؤال العلاقة، فإنه يفتح باب النظرية الكلية. فليست الأمة بديلًا عن الدولة، وليست الدولة بديلًا عن الأمة. الأمة بلا دولة تصبح عاجزةً عن حماية مقاصدها، والدولة بلا أمة تصبح سلطةً بلا روح. الأمة تحتاج إلىٰ الدولة حين تتعلق المسألة بالمال العام والقضاء والأمن والكفاية والقتال والعمران. والدولة تحتاج إلىٰ الأمة حين تتعلق المسألة بالشرعية والشورىٰ والثقة والرقابة والمعنىٰ. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يبحث عن انتصار أحدهما علىٰ الآخر، بل عن النظام الذي يمنع أحدهما من ابتلاع الآخر.

وتتحدد وظيفة الفقه في هذه العلاقة بأنه يمنح الدولة حدودها ويمنح الأمة مسؤوليتها. فهو يقول للدولة: لستِ مالكةً للأمة، بل مؤتمنةٌ عليها. ويقول للأمة: لستِ فوضىٰ بلا نظام، بل جماعةٌ مسؤولةٌ عن حفظ وحدتها. ويقول للحاكم: طاعتك في المعروف، وولايتك أمانة، ومالك العام ليس ملكًا لك. ويقول للناس: نصيحتكم حق، لكن الدم حرام، والفتنة ليست إصلاحًا، والشعار لا يغني عن الفقه. بهذه المعادلة يصبح الفقه حارسًا للمعنىٰ من جهتين: من استبداد الدولة ومن فوضىٰ الأمة.

وفي ضوء ذلك تظهر الحاجة إلىٰ إعادة تعريف فقه الدولة نفسه. ففقه الدولة ليس باب السلطان وحده، ولا أحكام الخلافة والبيعة والطاعة فقط، بل هو فقه الوظائف العامة: المال العام، الكفاية، القضاء، الولاية، الشورىٰ، الاعتراض، المآلات، الأمن، العمران، الرقابة، وحدة الجماعة. فإذا ضاق فقه الدولة إلىٰ مسألة الطاعة غاب عنه نصف التجربة الراشدة، وإذا ضاق إلىٰ مسألة الاعتراض غاب عنه نصفها الآخر. أما الفقه التأسيسي فكان أوسع؛ رأىٰ الدولة وهي تحفظ الأمة من الردة، وتبني المال، وتضبط الأرض، وترعىٰ الكفاية، ثم رآها وهي تمتَحن بالثقة والفتنة والبغي.

كما تظهر الحاجة إلىٰ إعادة تعريف الأمة. فالأمة ليست مفهومًا وجدانيًا مبهمًا، ولا مجرد جماعة المؤمنين في معناها الشعائري، بل جماعةٌ ذات وظيفةٍ تاريخية: الشهادة، والعدل، والإصلاح، وحمل المعروف، وحفظ التوحيد في المجال العام. وهذه الوظيفة لا تقوم بلا علمٍ ولا مالٍ ولا دولةٍ ولا مؤسسات. ومن هنا فإن الأمة في الفقه الكلي ليست خصمًا للدولة، بل الأصل الذي تقاس به الدولة. فإذا أدت الدولة وظيفة الأمة، كانت راشدة. وإذا حولت الأمة إلىٰ جمهورٍ صامتٍ أو مادةٍ

للجباية أو وقودٍ للصراع، انحرفت. فالدولة تقاس بقدر ما تحفظ في الأمة قدرتها علىٰ الشهادة، لا بقدر ما تخضعها فقط.

ومن هنا فإن العلاقة بين الأمة والدولة ينبغي أن تبنىٰ علىٰ مبدأ الاستخلاف لا علىٰ منطق الملك. فالأمة مستخلفةٌ في حمل الرسالة، والدولة مستخلفةٌ في إدارة الشأن العام، والحاكم مستخلفٌ في الولاية، والمال مستخلفٌ فيه، والقوة مستخلفةٌ في استعمالها. فإذا دخل منطق الاستخلاف، صار كل طرفٍ مسؤولًا لا مالكًا. أما إذا دخل منطق الملك، صارت الدولة تملك الناس، أو صار الجمهور يملك الحق بلا ضوابط، أو صار المال العام غنيمةً، أو صارت القوة أداة غلبة. ولهذا فإن التوحيد نفسه هو أصل العلاقة السياسية؛ لأنه يمنع كل طرفٍ من ادعاء المطلق.

وبهذا المعنىٰ، لا يكون السؤال عن الأمة والدولة سؤالًا في الماضي فقط، بل سؤالًا دائمًا في كل بناءٍ فقهي وسياسي. كلما كبرت الدولة عاد السؤال: هل بقيت خادمةً للمقصد؟ وكلما تحركت الأمة عاد السؤال: هل تتحرك بوعيٍ ومسؤولية؟ وكلما كثر المال عاد السؤال: هل هو أمانةٌ عامة أم مادة نفوذ؟ وكلما ظهر الاعتراض عاد السؤال: هل هو نصيحةٌ تحفظ الدولة أم فتنةٌ تهدم الجماعة؟ وكلما استعملت القوة عاد السؤال: هل هي لحماية العدل أم لحماية السلطة؟ هذه الأسئلة هي الامتداد الحي للتجربة التأسيسية.

ومن هنا فإن البنية الفقهية الإسلامية، في أصلها الأول، لم تكن عاجزةً عن التفكير في الدولة، ولم تكن ذائبةً فيها. لقد عرفت الدولة بوصفها ضرورةً مقصديّة، وعرفت الأمة بوصفها أصلًا معنويًا وتاريخيًا، وعرفت أن اختلال العلاقة بينهما يفتح بابين خطيرين: باب الفتنة إذا ضعفت الدولة، وباب الاستبداد إذا تضخمت الدولة. ومن ثم فإن الفقه الكلي ليس بحثًا عن أحكامٍ متناثرةٍ في السياسة، بل عن

هندسة العلاقة بين القوة والمعنىٰ، بين المؤسسة والجماعة، بين الطاعة والنصيحة، بين المال والكفاية، بين الشرعية والثقة، بين وحدة الدولة وحرية الأمة في التقويم.

وفي نهاية هذا النظر تتضح الحقيقة الكبرىٰ: لقد وُلدت الأمة من الوحي، ووُلدت الدولة من حاجة الأمة إلىٰ حفظ الوحي في التاريخ. فلا الأمة تُفهم بلا رسالتها، ولا الدولة تُفهم بلا وظيفتها، ولا الفقه يُفهم إذا فصل بينهما. الدولة التي لا تحمل معنىٰ الأمة تفقد شرعيتها الأخلاقية، والأمة التي لا تنظم نفسها في دولة تفقد قدرتها العملية. ومن هنا فإن الجواب التأسيسي ليس الأمة أو الدولة، بل الأمة بالدولة، والدولة للأمة، والفقه فوقهما بوصفه ميزان النص والمقصد والعدل والمآل. هذه هي المعادلة التي خرجت من عصر التأسيس، وهي التي ستظل معيارًا لكل قراءةٍ لاحقة لتحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي.

إذا كانت الدفعة الأولىٰ قد كشفت أن العلاقة بين الأمة والدولة ليست علاقة إلغاءٍ ولا تنازعٍ أصلي، فإن تعميق النظر يفضي إلىٰ نتيجةٍ أكثر دقة: إن الأمة هي المجال المعنوي الذي يمنح الدولة غايتها، والدولة هي المجال المؤسسي الذي يمنح الأمة قدرتها علىٰ الفعل. وكل خللٍ في هذه العلاقة لا يبقىٰ خللًا سياسيًا محدودًا، بل يتحول إلىٰ خللٍ في إنتاج الفقه نفسه؛ لأن الفقه حين يرىٰ الدولة وحدها قد يميل إلىٰ حماية النظام ولو علىٰ حساب الشورىٰ والعدل، وحين يرىٰ الأمة وحدها قد يميل إلىٰ إطلاق الاعتراض ولو علىٰ حساب وحدة الجماعة. أما الفقه التأسيسي فقد نشأ من الجمع بينهما: نصٌّ يبني أمة، وأمةٌ تحتاج إلىٰ دولة، ودولةٌ تُقاس بقدر وفائها للمقصد الذي من أجله وُجدت.

ومن هنا فإن سؤال الأمة والدولة هو، في عمقه، سؤال عن مركز الثقل داخل الفقه. ففي طور التأسيس كان مركز الثقل كليًا؛ لأن الوحي كان يبني الإنسان والأمة والدولة في شبكةٍ واحدة. لم تكن العبادة منفصلةً عن المجال العام، ولا المال منفصلًا عن الكفاية،

ولا الولاية منفصلةً عن الأمانة، ولا الطاعة منفصلةً عن المعروف، ولا الاعتراض منفصلًا عن حفظ الجماعة. كانت الأحكام تتحرك داخل بنيةٍ حيةٍ، وكان الفقه يعمل بوصفه عقلًا لتدبير الحياة كلها. غير أن التاريخ اللاحق سيشهد تحولاتٍ كبرىٰ تجعل بعض هذه العلاقات تتراخىٰ، لا لأن النص تغير، بل لأن موقع الدولة والسلطة والتدوين والتخصص تغير داخل التجربة الإسلامية.

وقد كشفت الخلافة الراشدة أن الدولة، في أصلها، وظيفةٌ لا ذاتٌ مقدسة. فهي تحفظ المرجعية كما في جمع القرآن، وتحفظ وحدة الأمة كما في حروب الردة، وتحفظ المال العام كما في الزكاة والخراج، وتحفظ الكفاية كما في بيت المال والعطاء، وتحفظ العدل كما في القضاء والرقابة علىٰ الولاة، وتحفظ الجماعة كما في فقه البغي. فإذا أدت هذه الوظائف، كانت الدولة امتدادًا لمقصد الأمة. أما إذا تحولت إلىٰ مركزٍ يطلب البقاء لذاته، أو إلىٰ سلطةٍ تنتقي من الفقه ما يحفظ استقرارها وحده، فإنها تغير ترتيب المفاهيم. وهنا يبدأ التحول الخطير: لا يغيب الفقه، لكنه قد يعاد توجيهه؛ لا تختفي النصوص، لكنها قد تقرأ من زاوية الخوف من الفتنة أكثر من زاوية بناء العدل؛ لا تسقط الأمة، لكنها قد تختزل في الطاعة.

ومن هنا فإن الانتقال من عصر التأسيس إلىٰ ما بعده لا ينبغي أن يقرأ بوصفه سقوطًا مباشرًا أو انقطاعًا حادًا، بل بوصفه تحولًا في مركز الثقل. ففي التجربة الأولىٰ كان الشأن العام حاضرًا في قلب الفقه: الإمامة، الزكاة، الردة، الخراج، العطاء، الكفاية، الولاة، القضاء، الفتنة، البغي، المجال العام. ثم مع اتساع التاريخ، ونشوء الملك، وتراكم الفتن، وظهور الحاجة إلىٰ الاستقرار، بدأ الفقه يواجه واقعًا أكثر صعوبةً: سلطةٌ أقوىٰ، أمةٌ أوسع، مذاهب تتشكل، علوم تتخصص، وقضاة ومفتون يعملون داخل دولٍ قائمة. وفي هذا السياق ستنمو أبوابٌ عظيمةٌ في الفقه الجزئي، بينما قد يتباطأ التنظير الكلي للدولة والأمة بوصفهما بنيةً واحدة.

وهـذا لا يعنـي أن الفقـه الكلـي غـاب تمامًـا، بـل يعنـي أن موقعـه تغيـر. بقـي في كتـب الخـراج والأمـوال والسياسـة الشـرعية والأحكـام السـلطانية والحسـبة والقضـاء والمقاصـد، وبقـي في ممارسـاتٍ واجتهـاداتٍ كثيـرة، لكنـه لـم يحـتفظ دائمًـا بـالموقع الحـاكم الـذي كـان لـه في التجربـة المؤسسـة. والفـرق كبيـر بـين الغيـاب وتغيـر الموقـع. فالغيـاب يعنـي انعـدام المـادة، وهـذا غيـر صـحيح؛ أمـا تغيـر الموقـع فيعنـي أن المـادة موجـودة، لكنهـا ليسـت دائمًـا مركـز التنظـيم العـام للفقـه. ومـن هنـا فـإن قـراءة البنيـة الفقهيـة لا ينبغـي أن تقـول إن الـتراث أهمـل الدولـة أو الشـأن العـام بـإطلاق، بـل ينبغـي أن تسـأل: أيـن حضـر؟ وبـأي قـوة؟ وتحـت أي ضـغط؟ وهـل بقـي حاكمًـا علـىٰ الجزئيات أم صار بابًا من الأبواب؟

إن سـؤال الأمـة والدولـة يكشـف كـذلك أن الفقـه اللاحـق سـيواجه معضـلة الفتنـة بوصـفها ذاكـرةً ضـاغطة. فبعـد مقتـل عثمـان، وحـروب الجمـل وصـفين والنهـروان، صـار الخـوف مـن انقسـام الجماعـة عنصـرًا حاضـرًا في الـوعي السياسـي والفقهـي. وهـذا الخـوف مفهـومٌ في ضـوء التجربـة المؤلمـة، لكنـه إذا تضـخم قـد يعيـد ترتيـب المفـاهيم: تصـبح الطاعـة مقدمـةً دائمًـا علـىٰ النصـيحة، ويصـبح حفـظ النظـام مقـدمًا دائمًـا علـىٰ تقـويم الظلـم، ويصـبح الاعـتراض مظنـة فتنـةٍ قبـل أن يفحـص مضـمونه. وهنـا يتولـد أحـد التحـولات الكـبرىٰ: فقـه الفتنـة، الـذي نشـأ لحفـظ الـدم والجماعـة، قـد يتحـول في بعـض السـياقات إلـىٰ فقـه احتيـاطٍ مفـرطٍ لصـالح السـلطة. وهـذا لا يرجـع إلـىٰ الـنص، بـل إلـىٰ أثر التاريخ في ترتيب الأولويات.

وفي المقابـل، فـإن إهمـال خطـر الفتنـة يـؤدي إلـىٰ خلـلٍ معـاكس. فالأمـة التـي تستسـهل كسـر الدولـة باسـم الحـق قـد تفـتح أبـواب الـدم، كمـا كشـفت التجربـة العلويـة. لـذلك لا يكـون الحـل في إلغـاء فقـه الطاعـة والاسـتقرار، بـل في إعـادة ربطـه بالعـدل والشـورىٰ والأمانـة. فحفـظ الجماعـة مقصـدٌ عظـيم، لكنـه لا يسـاوي تقـديس السـلطة.

والنصيحة حقٌ عظيم، لكنها لا تساوي هدم الدولة. والقصاص حقٌ عظيم، لكنه لا يساوي الثأر المنفلت. والطاعة واجبٌ في المعروف، لكنها لا تساوي الصمت علىٰ كل انحراف. وهذه المعادلات الدقيقة هي ميراث عصر التأسيس، وهي التي ينبغي أن تكون حاكمةً في قراءة كل تطورٍ لاحق.

ومن هنا فإن الفصل بين الأمة والدولة يؤدي إلىٰ انحرافين متقابلين. الانحراف الأول هو دولنة الفقه، حين يصبح الفقه أقرب إلىٰ حماية السلطة منه إلىٰ حماية الأمة، وحين تقرأ النصوص السياسية من زاوية النظام وحده، وحين يغيب سؤال الكفاية والمال العام والشورىٰ والرقابة. والانحراف الثاني هو تفكيك الدولة باسم الأمة، حين تتحول الأمة إلىٰ جماعاتٍ متنازعة، وكل جماعةٍ تدعي تمثيل الحق، وحين يصبح الاعتراض بلا مؤسسة، والغيرة علىٰ الدين بلا فقه مآلات. والتجربة الراشدة ترفض الانحرافين؛ لأنها جعلت الدولة ضرورةً، لكنها قيدتها بالأمانة، وجعلت الأمة أصلًا، لكنها قيدت حركتها بحفظ الجماعة والدم.

ويظهر من هذا أن الفقه الكلي المطلوب ليس فقه الدولة وحدها، بل فقه العلاقة بين الدولة والأمة. فقهٌ يرىٰ أن الدولة مسؤولةٌ عن الكفاية لا عن الأمن وحده، وعن المال العام لا عن الجباية وحدها، وعن القضاء لا عن العقوبة وحدها، وعن الشورىٰ لا عن القرار وحده، وعن الثقة لا عن الطاعة وحدها. وفقهٌ يرىٰ أن الأمة مسؤولةٌ عن النصيحة لا عن الصخب، وعن الشهادة لا عن الفوضىٰ، وعن حفظ الجماعة لا عن تفكيكها، وعن مقاومة الظلم دون استباحة الدم. هذا الفقه هو الامتداد الحقيقي لعصر التأسيس؛ لأنه لا يكرر صوره، بل يستعيد منطقه.

وفي ضوء هذا المنطق يمكن أن نفهم لماذا ستغدو دراسة تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي ضرورةً منهجية. فالسؤال لم يعد: هل وجد فقه للشأن العام؟ لقد وُجد. ولا السؤال: هل عرفت التجربة الأولىٰ الدولة والمال والعمران؟ لقد

عرفتها بعمق. السؤال الأدق: كيف انتقل هذا الفقه من الممارسة المؤسسة إلىٰ المدونة؟ وكيف تعاملت المذاهب والعلوم مع الدولة حين لم تعد الدولة راشدةً بالمعنىٰ الأول؟ وكيف أثّر الخوف من الفتنة في صياغة مفاهيم الطاعة والبغي والخروج؟ وكيف أثّر التخصص الفقهي في اتساع أبواب العبادات والمعاملات الفردية قياسًا إلىٰ أبواب النظام العام؟ وكيف بقيت بعض الكليات مبثوثةً في أبواب متفرقة بدل أن تتحول إلىٰ نظريةٍ جامعة؟

إن عصر التأسيس يعطينا معيارًا لا ينبغي أن يضيع: الفقه ولد كليًا قبل أن يتفرع، وولد مرتبطًا بالأمة والدولة قبل أن تستقل الأبواب، وولد في المجال العام قبل أن يتحول إلىٰ صناعةٍ مدرسيةٍ متخصصة. وليس في التخصص عيبٌ في ذاته؛ بل هو ضرورةٌ لحفظ العلم وتدقيقه. لكن الخطر أن يحل التخصص محل الرؤية، وأن تصبح الأبواب أقوىٰ من العلاقات التي تجمعها، وأن يقرأ الحكم الفردي منفصلًا عن أثره في الدولة والأمة، وأن يقرأ المال منفصلًا عن الكفاية، والولاية منفصلةً عن الشورىٰ، والطاعة منفصلةً عن الأمانة، والفتنة منفصلةً عن أسبابها البنيوية. ومن هنا فإن العودة إلىٰ عصر التأسيس ليست حنينًا إلىٰ الماضي، بل استعادةٌ للمعيار الذي يختبر به التخصص.

وتكشف هذه العودة أن الأمة، في أصلها، ليست موضوعًا سلبيًا لأحكام الدولة، بل شريكٌ في حمل الشريعة. فالفقه لا يخاطب الحاكم وحده، ولا الفرد وحده، بل يخاطب الأمة بوصفها جسدًا أخلاقيًا وتاريخيًا. هي التي تحفظ المعروف، وتقاوم المنكر، وتنهض بالتكافل، وتبني الثقة، وتراقب السلطة، وتتعلم، وتعلّم، وتحمل الذاكرة. فإذا اختزلت الأمة في الرعية الصامتة، ضعف معنىٰ الشهادة. وإذا تحولت إلىٰ جماعات ضغطٍ بلا ضوابط، ضعف معنىٰ الجماعة.

ولـذلك فـإن الفقـه الكلـي يحتـاج إلـىٰ إعـادة بنـاء موقـع الأمـة بـين الصـمت والفوضـىٰ: أمةٌ ناصحةٌ مسؤولةٌ عاقلةٌ لا رعيةٌ مستلبة ولا جمهورٌ منفلت.

وتكشـف العـودة نفسـها أن الدولـة، في أصـلها، ليسـت مجـرد جهـاز قهـر، بـل مؤسسـة مقصـدية. فهـي ليسـت شـرًا لازمًـا، ولا قداسـةً مطلقـة. إنهـا ضـرورةٌ مركبـة: يحتاجهـا العـدل حتـىٰ لا يبقـىٰ وعظًـا، ويحتاجهـا المـال العـام حتـىٰ لا يبقـىٰ مبعثـرًا، وتحتاجهـا الكفايـة حتـىٰ لا تبقـىٰ عاطفـةً خيريـة، ويحتاجهـا القضـاء حتـىٰ لا يتحـول الحـق إلـىٰ خصـومةٍ بـلا فصـل، وتحتاجهـا الأمـة حتـىٰ لا تتفكـك عنـد أول نـزاع. لكـن هـذه الضـرورة لا تـبرر أن تبتلـع الدولـة معنـىٰ الأمـة؛ فكلمـا زادت قـوة الدولـة زادت حاجتهـا إلـىٰ تقييـدٍ بالعـدل والشـورىٰ والمحاسـبة. وهـذا هـو جـوهر الفقـه السياسـي الراشد: قوةٌ مقيدة، وأمةٌ مسؤولة.

ومـن هنـا فـإن مفهـوم الشـأن العـام يظهـر بوصـفه الحلقـة الجامعـة بـين الأمـة والدولـة. الشـأن العـام لـيس ملكًـا للحـاكم وحـده، ولا مجـالًا مفتوحًـا للجمهـور بـلا نظـام؛ إنـه الحيـز الـذي تتقـاطع فيـه المصـالح الكـبرىٰ: المـال، الأمـن، القضـاء، السـوق، الكفايـة، الولايـة، التعلـيم، العمـران، الحـرب والسـلم، الثقـة، والاعـتراض. وهـذا الحيـز يحتـاج إلـىٰ فقهٍ خـاص؛ لأنـه يختلـف عـن الشـأن الفـردي في مناطـه ومآلـه وآثـاره. فالخطـأ في الشـأن الفـردي قـد يبقـىٰ محـدودًا، أمـا الخطـأ في الشـأن العـام فيصـنع أجيـالًا مـن الظلـم أو الفتنـة. ولـذلك فـإن الاجتهـاد في الشـأن العـام لا ينبغـي أن يبقـىٰ فرديًـا بسـيطًا، بـل تاج إلىٰ مؤسسةٍ ومعرفةٍ ومشاورةٍ وموازنة.

وفي التجربـة التأسيسـية كانـت هـذه الحقيقـة حاضـرةً عمليًـا. جمـع القـرآن كـان شـأنًا عامًـا، لا فتـوىٰ فرديـة. قتـال مـانعي الزكـاة كـان شـأنًا عامًـا، لا مجـرد حكـمٍ علـىٰ أفـراد. الأرض المفتوحـة كانـت شـأنًا عامًـا، لا نزاعًـا في ملكيـةٍ خاصـة. عـام الرمـادة كـان شـأنًا عامًـا، لا حـوادث سـرقةٍ منفصـلة. مقتـل عثمـان ومـا بعـده كـان شـأنًا عامًـا، لا قضـية

قصاصٍ مجردة. وكل واحدةٍ من هذه الوقائع احتاجت إلىٰ نظرٍ مركبٍ يجمع النص والمقصد والواقع والمآل والدولة والأمة. ومن هنا فإن الشأن العام هو الموضع الطبيعي للمصفوفة الأصولية، لأنه لا يحتمل القراءة الجزئية الضيقة.

وتتضح أهمية ذلك حين نرىٰ أن الفقه اللاحق، بفعل التدوين والتخصص، قد يميل إلىٰ تجزئة الواقعة بحسب الأبواب. فتدخل الزكاة في العبادات، والخراج في الأموال، والطاعة في السياسة، والسرقة في الحدود، والبغي في الجهاد أو الإمامة، والقضاء في بابٍ مستقل. وهذه التجزئة نافعةٌ للتعليم والتحرير، لكنها تصبح خطرةً إذا نُسي أن الواقعة العامة تجمع هذه الأبواب. فمانع الزكاة في عصر أبي بكر ليس مجرد تارك مال، والأرض المفتوحة ليست مجرد غنيمة، والسرقة في المجاعة ليست مجرد حد، والبغي في عصر علي ليس مجرد قتال. إنها وقائع شبكية. والفقه الكلي هو الذي يعيد وصل ما فرّقه التصنيف.

ومن هنا يتضح أن انتقال مركز الثقل من الكلي إلىٰ الجزئي لا يعني فسادًا مقصودًا، بل قد يكون نتيجةً طبيعيةً لتطور العلم. فالعلوم حين تنضج تفصل وتحرر وتدقق، وهذا أمرٌ ضروري. لكن كل نضجٍ تخصصي يحتاج إلىٰ وعيٍ كليٍّ يحفظ وحدة المجال. فإذا غاب هذا الوعي، تحولت الدقة إلىٰ ضيق، وتحولت الأبواب إلىٰ جزر، وتحولت الأحكام إلىٰ أجوبةٍ مفردةٍ علىٰ أسئلةٍ مركبة. ومن هنا فإن القسم الثاني ينبغي أن يدرس لا مجرد نمو الفقه الجزئي، بل العلاقة بين نمو التفريع وتراجع موقع الرؤية الكلية في بعض المجالات.

إن السؤال المؤسس «الأمة أم الدولة؟» يقود كذلك إلىٰ إعادة فحص معنىٰ السياسة الشرعية. فالسياسة الشرعية ليست ترخيصًا مطلقًا للدولة باسم المصلحة، وليست بابًا لإسقاط النصوص أمام الواقع، بل هي فقه تنزيل المقاصد في الشأن العام بواسطة سلطةٍ مؤتمنة. فإذا كانت الدولة مؤتمنة، فالسياسة الشرعية تخدم

الأمـة. وإذا كانـت الدولـة مسـتأثرة، فقـد تتحـول السياسـة الشـرعية إلـىٰ أداة تبريـر. ولـذلك لا تُفهـم السياسـة الشـرعية إلا داخـل علاقـة الأمـة والدولـة: الدولـة تمـارس السياسـة، لكـن الأمـة هـي المقصـد والحاضـنة، والـنص هـو الحـاكم، والعـدل هـو المعيار، والمآل هو ميزان التنزيل.

ومـن هنـا فـإن معنـىٰ الطاعـة يحتـاج إلـىٰ إعـادة ربطـه بهـذا النسـق. الطاعـة في التجربـة التأسيسـية لـم تكـن خضـوعًا أعمـىٰ، بـل انتظامًـا في المعـروف لحفـظ الجماعـة. خطبـة أبـي بكـر جعلـت الطاعـة مشـروطة بالاسـتقامة. تجربـة عمـر جعلـت الولايـة خاضـعة للمحاسـبة. فتنـة عثمـان كشـفت خطـر ضـعف قنـوات النصـيحة. تجربـة علـي كشـفت خطـر خـروج الاعـتراض إلـىٰ السـلاح. إذن الطاعـة جـزءٌ مـن شـبكةٍ تشـمل المعـروف والنصـيحة والشـورىٰ والعـدل ووحـدة الجماعـة. وإذا أخـذت وحـدها أصـبحت ذريعـةً للاسـتبداد، وإذا ألغيـت أصـبحت بابًـا للفوضـىٰ. وهـذا هـو المعنـىٰ الـذي ينبغـي أن يحكم انتقال المفهوم إلىٰ المدونة اللاحقة.

وكـذلك معنـىٰ الفتنـة يحتـاج إلـىٰ ضـبطٍ بنيـوي. الفتنـة ليسـت كـل اعـتراض، ولا كـل اخـتلاف، ولا كـل مطالبـةٍ بحـق. الفتنـة هـي اخـتلاطٌ يهـدد الجماعـة والـدم والشـرعية، وغالبًـا مـا ينشـأ مـن تـراكم أسـبابٍ في المجـال العـام. فـإذا اسـتعمل مفهـوم الفتنـة لإسـكات كـل نصـيحة، فسـد. وإذا أهمـل خطـر الفتنـة باسـم الإصـلاح، فسـد. والتجربـة التأسيسـية تعلـم أن الوقايـة مـن الفتنـة تكـون بالعـدل والشـفافية والرقابـة وقنـوات الاعـتراض، لا بـالقوة وحـدها. كمـا تعلـم أن منـع الفتنـة بعـد اشـتعالها يحتـاج إلـىٰ فقـهٍ في المـآلات لا إلـىٰ حماسـةٍ مجـردة. ومـن هنـا فـإن مفهـوم الفتنـة أحـد المفـاهيم التـي سـيعاد ترتيبها لاحقًا بحسب أثر الدولة والتاريخ.

أمـا المـال العـام فهـو المعيـار العملـي الأوضـح للعلاقـة بـين الأمـة والدولـة. فالمـال العـام في التجربـة التأسيسـية لـم يكـن ملكًـا للحـاكم، ولا غنيمـةً للجـيش، ولا هبـةً

للرعية، بل أمانةٌ تؤدي وظيفة الكفاية والعدل والعمران. في الزكاة ظهر حق الفقراء، وفي الخراج ظهر حق الأجيال، وفي العطاء ظهر حق الخدمة والحاجة، وفي بيت المال ظهر معنىٰ الأمانة، وفي الرقابة علىٰ الولاة ظهر خطر الاستئثار. فإذا تحوّل المال لاحقًا إلىٰ مجالٍ للسلطان، تغيّر موقع الأمة. ولذلك فإن دراسة كتب الأموال والخراج لاحقًا ينبغي أن تسأل: هل بقي المال العام مرتبطًا بالكفاية والعمران، أم غلب عليه منطق الجباية والإدارة؟

ومن هنا فإن الفصل الحالي لا يختم القسم الأول بمعنىٰ الإغلاق، بل يفتح معاييره الكبرىٰ. لقد بيّن أن ولادة البنية الفقهية كانت ولادةً كليةً: نص، مقصد، واقع، دولة، أمة، مال، كفاية، مآل، اجتهاد، مؤسسة. وبيّن أن الأمة والدولة ليستا طرفين متقابلين، بل محور العلاقة التي تتحرك فيها كل هذه العناصر. وبيّن أن الخلل لا ينشأ فقط من غياب حكمٍ جزئي، بل من اختلال العلاقة بين العناصر. فإذا حضرت الدولة وغابت الأمة، وقع الاستبداد. وإذا حضرت الأمة وغابت الدولة، وقعت الفتنة. وإذا حضر المال وغابت الكفاية، وقع التفاوت. وإذا حضرت الطاعة وغابت النصيحة، وقع الخضوع. وإذا حضرت النصيحة وغاب ضبط الجماعة، وقع الانفجار.

وهذا هو المدخل الطبيعي إلىٰ دراسة تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي. فالقسم التالي لا ينبغي أن يبدأ باتهام التراث ولا بتبرئته، بل بسؤالٍ منهجي: كيف انتقلت هذه البنية من الممارسة الراشدة إلىٰ التدوين؟ ما الذي بقي حاكمًا؟ ما الذي أصبح مبثوثًا في أبوابٍ متعددة؟ ما الذي نمته الدولة والسلطة؟ ما الذي أضعفته التجربة السياسية؟ كيف أثر الخوف من الفتنة في ترتيب المفاهيم؟ كيف أثر التخصص في نمو الفقه الجزئي؟ وكيف بقيت الكليات حاضرةً أحيانًا في كتب الخراج والأموال والحسبة والسياسة، وغائبةً أحيانًا عن البناء النظري العام؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة يحتاج إلىٰ معيارٍ لا إلىٰ انطباع. والمعيار هو ما كشفه القسم الأول: أن الفقه في ولادته كان فقه بناء الأمة والدولة معًا. فإذا وجدنا لاحقًا توسعًا هائلًا في أحكام الأفراد والعقود والعبادات، فهذا إنجازٌ علمي عظيم، لكن ينبغي أن نسأل عن موقعه من الشأن العام. وإذا وجدنا أبوابًا في السياسة والأموال، فهذا دليل حضورٍ لا غياب، لكن ينبغي أن نسأل هل كانت حاكمةً أم تابعة؟ وإذا وجدنا حديثًا عن الطاعة والفتنة، ينبغي أن نسأل عن علاقته بالعدل والشورىٰ. وإذا وجدنا حديثًا عن الخراج، ينبغي أن نسأل عن علاقته بالكفاية والعمران. وبهذا ننتقل من الحكم العام علىٰ التراث إلىٰ اختباره بالمصفوفة.

وبهذا تتضح النتيجة النهائية: الأمة هي الأصل المقصدي، والدولة هي الأداة المؤسسية، والفقه هو العقل الذي يضبط العلاقة بينهما. لا دولة بلا أمة، لأنها تصبح قوةً بلا معنىٰ. ولا أمة بلا دولة، لأنها تصبح معنىً بلا قدرة. ولا فقه بلا علاقةٍ بينهما، لأنه يتحول إما إلىٰ فقه سلطةٍ أو فقه وعظ. ولادة البنية الفقهية في عصر التأسيس كانت لحظة جمعٍ لهذه العناصر، أما التاريخ اللاحق فسيكون تاريخ اختبار هذا الجمع: مرةً يحفظه، ومرةً يضعفه، ومرةً يوزعه في أبوابٍ متفرقة. ومن هنا تبدأ مهمة القراءة البنيوية: أن تتتبع لا الأحكام وحدها، بل مراكز الثقل التي تحكم إنتاجها.

القسم الثاني
تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي

الفصل الأول
من فقه الشأن العام إلى اتساع الفقه الجزئي

لم يكن انتقال الفقه الإسلامي من طور التأسيس الحي إلىٰ طور التدوين والتخصص انتقالًا من الحضور إلىٰ الغياب، ولا من الكلية إلىٰ السقوط، ولا من الشأن العام إلىٰ الفردية الخالصة، بل كان تحولًا معقدًا في مركز الثقل؛ إذ بقيت عناصر الفقه الكلي حاضرةً في الذاكرة والنصوص والممارسات وبعض المصنفات، غير أن موقعها داخل البنية العامة بدأ يتغير بالتدريج. فالفقه الذي ولد في عصر النبوة والخلافة الراشدة بوصفه عقلًا لبناء الإنسان والأمة والدولة والمال والعمران، دخل بعد ذلك في مسارٍ علمي واسعٍ احتاج إلىٰ الحفظ والضبط والتفريع والتصنيف، ومع هذا المسار نمت الأبواب الجزئية نموًا هائلًا، وتعمقت الصناعة الفقهية، واستقرت المذاهب، وتكاثرت الفروع، غير أن السؤال الكلي عن الدولة والأمة والمال العام والكفاية والمآلات لم يبق دائمًا في المركز نفسه الذي كان يحتله في لحظة التأسيس.

وهذا التحول ينبغي أن يقرأ بقدرٍ عالٍ من الإنصاف والدقة. فالتدوين لم يكن انحرافًا في ذاته، بل كان ضرورةً علميةً وحضارية. لقد اتسعت الأمصار، وتعددت الوقائع، وتباعدت البيئات، وكثر الاختلاف، وظهرت الحاجة إلىٰ حفظ الرواية، وضبط الدليل، وتكوين الملكة، وتمييز الصحيح من الضعيف، وتنظيم المسائل، وتربية الأجيال علىٰ منهجٍ يمكن نقله. ومن دون التدوين كان يمكن لكثيرٍ من العلم أن يتبدد، ولكثيرٍ من الأحكام أن تختلط، ولكثيرٍ من الاجتهاد أن يبقىٰ رهين الذاكرة الفردية. غير أن كل ضرورةٍ تاريخية تحمل معها أثرًا مزدوجًا: فهي تحفظ من جهة، وتعيد ترتيب ما تحفظه من جهة أخرىٰ. والتدوين، وهو يحفظ الفقه، أعاد تشكيل

خريطته الداخلية، فجعل بعض الأبواب أكثر قابليةً للنمو من غيرها، وبعض المسائل أكثر حضورًا في الدرس من غيرها، وبعض العلاقات الكلية أقل ظهورًا من كثافة التفريع الجزئي.

لقد كان فقه الشأن العام في عصر التأسيس فقهًا يمارس قبل أن يصنف. كان حاضرًا في حروب الردة، وجمع القرآن، وإبقاء الأرض المفتوحة، وتنظيم الخراج، وبناء الدواوين، ورعاية الكفاية، وضبط الولاة، ومواجهة الفتنة والبغي. ولم تكن هذه الوقائع موزعةً في ذهن الجيل الأول على أبوابٍ مدرسيةٍ متباعدة كما ستظهر لاحقًا؛ فالزكاة كانت عبادةً ومالًا عامًا وسياسةً اجتماعيةً ورابطة دولة، والأرض المفتوحة كانت غنيمةً وخراجًا وعدالةً بين الأجيال وعمرانًا، والفتنة كانت سياسةً وقضاءً ودماءً وتأويلًا ومآلات، والكفاية كانت مالًا وكرامةً ومسؤولية دولة. أما التدوين اللاحق فقد احتاج، بطبيعته، إلى التبويب؛ والتبويب يفيد في التعليم والضبط، لكنه قد يخفي وحدة الواقعة إذا غابت الرؤية الجامعة.

ومن هنا بدأ أحد التحولات الكبرى: تحولت الواقعة المركبة إلى أبوابٍ متعددة. فالعبادات صارت بابًا واسعًا مستقلًا، والمعاملات بابًا، والجنايات بابًا، والسير بابًا، والقضاء بابًا، والإمامة أو الأحكام السلطانية بابًا، والزكاة بابًا داخل العبادات غالبًا، والخراج في مصنفاتٍ مخصوصة، والحسبة في مصنفاتٍ أخرى، والمقاصد في مسارٍ لاحق. وهذه التقسيمات ضروريةٌ لعلمٍ يريد أن يضبط نفسه، لكنها تحمل خطرًا إذا نُسيت العلاقات الوظيفية بينها. فحين تُقرأ الزكاة في باب العبادات وحده، قد يضعف حضور وظيفتها في المال العام والكفاية. وحين يُقرأ الخراج في باب الجباية وحده، قد يضعف حضوره بوصفه أداةً للعمران والعدالة بين الأجيال. وحين تُقرأ الطاعة في باب الإمامة وحده، قد يضعف اتصالها بالشورى

والعدل والنصيحة. وحين تقرأ الحدود في باب الجنايات وحده، قد يضعف اتصالها بشروط الكفاية والواقع الاجتماعي.

ولذلك فإن التحول لم يكن في الأحكام بالضرورة، بل في موقع العلاقات. لقد بقيت الأحكام كثيرةً وغنيةً، وبقيت النصوص حاضرة، وبقيت القواعد تنمو، لكن العلاقة بين الحكم وشبكته الكلية لم تكن دائمًا في الواجهة. وهذا هو معنىٰ تحول مركز الثقل: أن الفقه الجزئي اتسع واتسعت معه القدرة علىٰ الجواب التفصيلي، بينما صار الفقه الكلي محتاجًا إلىٰ أن يستخرج من أبوابٍ متفرقةٍ ومصنفاتٍ متعددة، بدل أن يكون ظاهرًا في مركز البناء. ومن هنا فإن مهمة القراءة البنيوية ليست إنكار الفروع، ولا التقليل من عظمة الصناعة الفقهية، بل إعادة وصل الفروع بالكليات التي منحتها معناها الأول.

وكان من أسباب هذا التحول أن الدولة نفسها تغيرت. فالدولة الراشدة كانت قريبةً من الأمة، خاضعةً في أصلها للذاكرة النبوية، محكومةً بقدرٍ عالٍ من الشورىٰ والمحاسبة والقدوة. أما بعد ذلك فقد دخلت الدولة في أطوار الملك والوراثة واتساع السلطان وتمايز السلطة عن الأمة. وهذا التغير لم يكن حدثًا سياسيًا خارج الفقه، بل أثر في طبيعة الأسئلة التي واجهها الفقهاء. فحين تكون الدولة راشدةً، يستطيع الفقه أن يعمل معها بوصفها أداةً للمقصد العام. أما حين تصبح الدولة أقوىٰ من المجتمع والعلماء، أو حين تدخل في منطق السلطان والملك، فإن الفقه يجد نفسه أمام معضلة: كيف يحفظ النص والناس والجماعة في ظل سلطةٍ لا تطابق دائمًا المثال الراشد؟ وكيف يمنع الفتنة دون أن يبرر الظلم؟ وكيف يحفظ الشأن العام إذا لم يكن هو ممسكًا بمؤسسات الدولة؟

ومن هنا بدأت بعض أبواب الشأن العام تدخل في منطقة حساسة. فالحديث عن الإمامة والطاعة والخروج والفتنة لم يعد مجرد نظرٍ في نموذجٍ راشد، بل صار

نظرًا في واقعٍ سياسي قائمٍ ومعقد، فيه سلطان، وجند، ومال، وقوة، ومخاوف من الاضطراب. وكانت ذاكرة الفتنة الكبرىٰ حاضرةً بقوة، مما جعل حفظ الجماعة مقصدًا ضاغطًا. وهذا مفهومٌ في سياقه؛ فقد رأىٰ المسلمون آثار الدم الداخلي، وعرفوا أن انفلات السيف بين أهل القبلة يفتح أبوابًا عظيمة الشر. لكن الخوف من الفتنة حين يصبح مركزًا وحيدًا قد يعيد ترتيب المفاهيم علىٰ نحوٍ يجعل الطاعة أظهر من النصيحة، والاستقرار أظهر من الشورىٰ، وحفظ النظام أظهر من مساءلة المال والولاية. وهنا لا يغيب الفقه السياسي، لكنه قد يتجه إلىٰ جانب الحفظ أكثر من جانب البناء والتقويم.

وفي المقابل، اتسعت الأبواب الجزئية لأنها كانت أكثر قابليةً للتدريس والتكرار والاستنباط المدرسي. مسائل الطهارة والصلاة والصيام والبيع والنكاح والطلاق والمواريث والضمانات والخصومات الفردية تتكرر في حياة الناس، وتحتاج إلىٰ أجوبةٍ يوميةٍ دقيقة، ويمكن ضبط صورها وعللها وشروطها علىٰ نحوٍ مدرسي واضح. أما قضايا الدولة والمال العام والخراج والولايات والمآلات والسياسات العامة، فهي أكثر التصاقًا بالسلطة والواقع المتغير، وأقل قابليةً للتفريع المجرد بعيدًا عن الدولة، وأكثر حاجةً إلىٰ مؤسسةٍ لا يملكها الفقيه الفرد غالبًا. ولذلك كان طبيعيًا أن تنمو الفروع الفردية والمدنية نموًا واسعًا، بينما يبقىٰ الفقه الكلي للشأن العام موزعًا بين النظرية والممارسة والسلطان والواقع.

وهنا يظهر أثر المفتي والقاضي والفقيه في مقابل أثر الدولة. فالفقيه الفرد قادرٌ علىٰ الإجابة عن مسائل العبادات والمعاملات والأنكحة والبيوع والجنايات الخاصة بقدرٍ أكبر من استقلاله عن السلطة. لكنه حين يتناول الخراج والضرائب والسياسة والولاية والحرب والسلم والمال العام، فإنه يدخل مجالًا لا تملكه الفتوىٰ الفردية وحدها. فهذه القضايا تحتاج إلىٰ دولةٍ ومعلوماتٍ وخبرةٍ وقرارٍ عامٍّ

وقدرةٍ علىٰ التنفيذ. وإذا لم تكن الدولة خاضعةً للفقه الكلي أو متعاونةً معه، فإن الفقيه قد يكتفي بالتنظير أو النصيحة أو التقعيد المحدود، بينما تتحرك الدولة بضروراتها وسلطانها. وهكذا يتسع الفقه الفردي لأنه يقع في مجال قدرة الفقيه، ويتباطأ الفقه المؤسسي لأنه يقع في مجالٍ تتنازعه السلطة والواقع.

ومع ذلك، فإن التراث لم يخل من فقه الشأن العام. فقد ظهرت كتب الخراج والأموال، وكتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية، وكتب الحسبة، وكتب القضاء، ومباحث الإمامة، وأبواب الجهاد والسير، ثم مباحث المقاصد والمصالح وسد الذرائع والاستحسان والاستصلاح. لكن حضور هذه الكتب لا يلغي سؤال المركز. فهل كانت هذه الأبواب هي الحاكمة علىٰ التصور العام للفقه؟ أم كانت أبوابًا مخصوصةً داخل بناءٍ تتسع فيه الفروع الفردية أكثر فأكثر؟ هل ظل المال العام يقرأ دائمًا في ضوء الكفاية والعمران؟ هل ظلت الدولة تقرأ بوصفها وظيفةً للأمة؟ هل ظلت الطاعة مقترنةً دائمًا بالأمانة والشورىٰ؟ هذه هي الأسئلة التي تكشف التحول الحقيقي. فالقضية ليست وجود المادة أو عدمها، بل موقع المادة داخل البناء العام.

ومن هنا فإن اتساع الفقه الجزئي لا ينبغي أن يفهم بوصفه ضعفًا مطلقًا، بل بوصفه إنجازًا عظيمًا ذا أثرٍ مزدوج. فقد أنتج الفقهاء قدرةً مدهشةً علىٰ ضبط الأفعال الإنسانية في تفاصيلها، وقدموا نماذج عاليةً في التحليل والقياس والتخريج والترجيح، وحفظوا للأمة نظامًا معياريًا واسعًا في حياتها اليومية. غير أن هذا الاتساع الجزئي حين لا يصحبه وعيٌ كلي موازٍ قد يجعل الفقه شديد القدرة علىٰ جواب السؤال الفردي، وأقل قدرةً علىٰ بناء النظام العام. فيعرف حكم العقد المفرد بدقة، لكن يصعب عليه أحيانًا أن ينتج تصورًا للاقتصاد الكلي. ويضبط شروط الولاية في بابٍ ما، لكن يصعب عليه أن يبني

نظريـةً متكاملـةً في الدولـة والرقابـة والكفايـة. ويقـرر أحكـام الزكـاة، لكـن قـد لا يجعلهـا دائمًـا في قلب سياسةٍ اجتماعيةٍ عامة.

وهـذه الملاحظـة لا تعنـي نقصًـا في عبقريـة الفقهـاء، بـل تعنـي أن طبيعـة التـاريخ والسـلطة والعلـم أثـرت في مركـز الثقـل. فالفقهـاء عملـوا في شـروطٍ تاريخيـةٍ معقـدة، كثيـرًا مـا كانـت الدولـة فيهـا قائمـةً بسـلطانها، والعلمـاء يعملـون في فضـاءٍ بـين الـنص والمجتمـع والسـلطة. وقـد يكـون مـن الظلـم أن نطلـب مـن الفقيـه الفـرد أن ينـتج وحـده مـا لا ينتجـه إلا نظـامٌ مؤسسـيٌّ كامـل. لكـن مـن واجـب القـراءة البنيويـة أن تميـز بـين عظمـة الصـناعة الفرديـة وبـين الحاجـة إلـىٰ فقـهٍ مؤسسـيٍّ عـام. فالمشـكلة ليسـت في الفقهـاء بوصـفهم أفـرادًا، بـل في البنيـة التـي جعلـت بعـض مجـالات الفقـه قابلـةً للنمـو، وبعضـها الآخر مقيدًا بظروف الدولة والسلطة والتاريخ.

ومـن العوامـل المـؤثرة كـذلك أن التـدوين يميـل بطبيعتـه إلـىٰ مـا يمكـن ضـبطه بـالنص والقاعـدة والصـورة المتكـررة. فالمسـألة الجزئيـة ذات حـدودٍ أوضـح: رجـلٌ بـاع، امـرأةٌ تزوجـت، إنسـانٌ توضـأ، مـالٌ بلـغ نصـابًا، خصـومةٌ بـين طـرفين. أمـا الشـأن العـام فحـدوده أكثـر سـيولةً: مصـلحةٌ عامـة، مـآلٌ بعيـد، سياسـةٌ ماليـة، تغيـرٌ في الأسـعار، اضـطرابٌ في الأمصـار، علاقـةٌ بـين الدولـة والرعيـة، أثـرٌ اجتمـاعيٌّ لتصـرفٍ مـالي. وهـذه القضـايا تحتـاج إلـىٰ معرفـةٍ بـالواقع لا تسـتقر في صـورةٍ واحـدة. ومـن هنـا كـان الفقـه الجزئـي أكثـر ملاءمـةً للمدونـة المدرسـية، بينمـا احتـاج الفقـه الكلـي إلـىٰ مرونـةٍ ومؤسسـةٍ وبياناتٍ وخبرةٍ قد لا تتوفر دائمًا داخل الكتاب الفقهي التقليدي.

وهـذا يفسـر لمـاذا سـتبرز في الـتراث أدواتٌ تحـاول اسـتعادة الكليـة داخـل التفريـع: المقاصـد، والمصـلحة المرسـلة، والاستحسـان، وسـد الـذرائع، واعتبـار المـآل، والعـرف، والسياسـة الشـرعية. هـذه الأدوات لـم تكـن ترفًـا نظريًـا، بـل كانـت محـاولاتٍ لإبقـاء الحكـم متصـلًا بـالواقع والمقصـد حـين تضـيق الصـورة الجزئيـة. غيـر أن حضـور

الأدوات لا يعني دائمًا تحولها إلىٰ حاكميةٍ كاملة. فقد تبقىٰ أداةً للترجيح في مواضع محددة، لا إطارًا عامًا لبناء الدولة والاقتصاد والشأن العام. ومن هنا تأتي الحاجة إلىٰ المصفوفة الأصولية: لا لتخترع عناصر غريبة، بل لتجمع ما تفرق، وترفع الأدوات من مستوىٰ المعالجة الجزئية إلىٰ مستوىٰ بناء النظام.

وكان من نتائج اتساع الفقه الجزئي أن العلاقة بين الحكم والمقصد صارت أحيانًا أكثر خفاءً في الدرس العام. في طور التأسيس كان الحكم يرىٰ في أثره المباشر: الزكاة تحفظ وحدة الدولة والكفاية، الخراج يحفظ المال العام والمستقبل، الديوان يحفظ الحقوق، درء الحد في المجاعة يحفظ العدالة. أما في المدونة، فقد يدرس الحكم داخل شروطه وصوره وأدلته، وهي أمور ضرورية، لكن المقصد العام قد لا يكون دائمًا هو المدخل الحاكم. وهذا لا يعني أن المقصد غائب، بل يعني أنه قد يكون مستترًا خلف الصناعة. والقراءة البنيوية تريد أن تظهره من جديد دون أن تهدم الصناعة التي حفظت الحكم.

ومن أخطر آثار التحول أن الدولة قد تصبح موضوعًا فقهيًا خاصًا بدل أن تكون جزءًا من شبكة الحكم كلها. فإذا جرىٰ تناول الدولة في كتب الإمامة والأحكام السلطانية فقط، بينما بقيت أبواب العبادات والمعاملات والمال منفصلةً عنها، ضعفت الرؤية التي ترىٰ الدولة حاضرةً في الزكاة والكفاية والسوق والخراج والقضاء والمآلات. فالدولة في عصر التأسيس لم تكن بابًا مستقلًا فحسب، بل كانت وظيفةً تمر عبر أبواب كثيرة. وحين تحصر في باب الإمامة، قد يتحول البحث إلىٰ شروط الحاكم والطاعة والولاية، بينما تتراجع أسئلة الدولة بوصفها مؤسسة كفاية وعدالة وعمران. ومن هنا فإن إعادة قراءة الدولة تتطلب تتبع حضورها في كل الأبواب، لا في باب السياسة وحده.

وكذلك الشأن العام لا يفهم من خلال الدولة وحدها. فهو يشمل الأمة، والمال، والسوق، والأمصار، والفتوىٰ، والقضاء، والحسبة، والتعليم، والاعتراض، والثقة. فإذا حصر الشأن العام في الحاكم، ضاق الفقه السياسي. وإذا حصر في الجمهور، ضاع النظام. وفي عصر التأسيس كان الشأن العام شبكةً تجمع المسجد والسوق والدولة والمال والقضاء والجيش والأمة. أما في التدوين، فقد توزعت هذه الشبكة علىٰ علومٍ ومصنفاتٍ وأبواب. وهذه ضرورةٌ علمية، لكنها تحتاج إلىٰ وعيٍ يعيد تركيب الشبكة عند النظر في القضايا الكبرىٰ.

وبهذا المعنىٰ، فإن الفصل الحالي لا يسعىٰ إلىٰ القول إن الفقه انتقل من كمالٍ مطلقٍ إلىٰ نقصٍ مطلق، بل إلىٰ بيان أن مركز الثقل تغير من الفقه الحي في الدولة والأمة إلىٰ الفقه المدون في المسألة والباب. الفقه الحي كان يواجه الوقائع الكبرىٰ دفعةً واحدة، والفقه المدون صار يفككها إلىٰ عناصر ليسهل حفظها وتعليمها. وكلاهما ضروري. غير أن الأمة حين تواجه قضايا معاصرةً مركبةً لا يكفي أن تستدعي التفكيك وحده، بل تحتاج إلىٰ إعادة التركيب. وهذا هو جوهر المشروع: أن نستفيد من دقة المدونة دون أن نفقد سعة التأسيس، وأن نقرأ الفروع داخل الكليات، وأن نعيد الشأن العام إلىٰ موقعه من غير أن نظلم الفقه الجزئي أو نستهين به.

إن اتساع الفقه الجزئي كان علامة علىٰ حيويةٍ علميةٍ كبرىٰ؛ فقد انشغل الفقهاء بتحرير المناطات، وتفصيل الشروط، وتحليل الصور، وبناء القواعد، وتربية الملكة. لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ أكثر من ذلك: يحتاج إلىٰ أن يسأل عن النظام الذي تنتجه هذه الأحكام حين تجتمع. فما النظام الاقتصادي الذي ينتج من أحكام البيع والزكاة والربا والخراج والوقف والاحتكار؟ وما النظام السياسي الذي ينتج من أحكام الإمامة والطاعة والشورىٰ والبغي والقضاء والحسبة؟ وما النظام الاجتماعي الذي ينتج من أحكام الأسرة والكفاية والنفقة والصدقات والمواريث؟

إذا لـم يُطـرح هـذا السـؤال، بقيـت الأحكـام عظيمـةً في مواضـعها، لكـن صـورتها الكليـة أقل وضوحًا.

ومـن هنـا تتضـح أهميـة الانتقـال مـن فقـه المسـألة إلـىٰ فقـه البنيـة. ففقـه المسـألة يسـأل عـن حكـم الواقعـة المحـددة، وفقـه البنيـة يسـأل عـن العلاقـات التـي تجعـل الأحكـام نظامًـا. ولـيس أحـدهما بـديلًا عـن الآخـر. فـبلا فقـه المسـألة تضـيع الدقـة، وبـلا فقـه البنيـة يضـيع الاتجـاه. وقـد كـان عصـر التأسـيس أقـرب إلـىٰ فقـه البنيـة الحيـة، وجـاءت المدونـة لتمـنح فقـه المسـألة قوتـه وانضـباطه. والمطلـوب اليـوم، في قـراءة الـتراث، أن نـرىٰ كيـف يمكـن للاثنـين أن يتكـاملا: أن تبقـىٰ المسـألة منضـبطةً بالـدليل، وأن تبقـىٰ البنية حاكمةً بالمقصد والمآل والواقع.

وفي ضـوء ذلـك يصـبح عنـوان هـذا الفصـل، مـن فقـه الشـأن العـام إلـىٰ اتسـاع الفقـه الجزئـي، عنوانًـا لتحـولٍ لا لإدانـة. لقـد انتقـل الفقـه مـن زمـنٍ كانـت الدولـة والأمـة والمـال والفتنـة حاضـرةً في الوقـائع الكـبرىٰ إلـىٰ زمـنٍ صـار العلـم فيـه محتاجًـا إلـىٰ التصـنيف والتفريـع. فحفـظ التفريـع كثيـرًا مـن الشـريعة، لكنـه جعـل اسـتعادة الرؤيـة الكليـة عمـلًا يحتـاج إلـىٰ جهـدٍ تركيبـي. وهـذا مـا سـيحكم هـذا القسـم كلـه: البحـث عـن مواضـع اسـتمرار الفقـه الكلـي، ومواضـع تبـدل موقعـه، وأسـباب نمـو الفقـه الجزئـي، وأثر الدولة والسلطة والتدوين والتخصص في إعادة ترتيب المفاهيم.

ومـن هـذه الزاويـة ينبغـي أن نقـرأ الفقـه اللاحـق لا بوصـفه خصـمًا لعصـر التأسـيس، بـل بوصـفه وريثًـا لـه في شـروطٍ مختلفـة. والوريـث قـد يحفـظ بعـض الميـراث في صـورةٍ جديـدة، وقـد يوزعـه بـين مؤسسـات، وقـد يفقـد مركزيـة بعـض عناصـره دون أن يفقـدها كليًـا. ومهمـة النقـد العلمـي ليسـت أن يلعـن الوريـث، بـل أن يفحـص مـا حفظـه ومـا غيّـره ومـا لـم يسـتطع حملـه. فـالتراث الفقهـي ثـروةٌ عظيمـة، لكـن عظمتـه لا تمنـع اختبـار بنيتـه. والاختبـار لا ينطلـق مـن فرضـية القصـور، بـل مـن معيـار التأسـيس: هـل بقـي الـنص والمقصـد والواقـع

والدولة والأمة والمال والكفاية والمآل في شبكةٍ واحدة؟ أم توزعت الشبكة على أبوابٍ تحتاج اليوم إلى إعادة وصل؟

إن هذا السؤال هو الذي يمنح القسم الثاني ضرورته. فبعد أن رأينا ولادة البنية الفقهية في عصر التأسيس، نحتاج الآن إلى أن نرى كيف تغير مركزها. لا لنقول إن الفقه فقد روحه، بل لنسأل كيف انتقلت الروح من ممارسةٍ حيةٍ إلى مدونةٍ واسعة، وكيف أثّر هذا الانتقال في فقه الشأن العام، وكيف بقيت الكليات كامنةً في التراث تنتظر قراءةً تجمعها. فالانتقال من التأسيس إلى التدوين ليس خروجًا من التاريخ، بل دخولٌ في تاريخٍ آخر: تاريخ العلم وهو يحفظ، والسلطة وهي تضغط، والأمة وهي تتسع، والفقهاء وهم يحاولون أن يجيبوا عن أسئلة الناس في حدود ما يملكونه من أدواتٍ وفضاءٍ وحريةٍ وواقع.

وبذلك يبدأ القسم الثاني من نقطةٍ حاسمة: ليست الأزمة في كثرة الفقه الجزئي، فهذه الكثرة من دلائل عبقرية الأمة العلمية، وإنما الأزمة حين لا يُعاد ربط الجزئي بالكلي، وحين لا تُقرأ الفروع في نظامها العام، وحين لا نميز بين حضور الحكم وحضور البنية. فقد يحضر الحكم ولا تحضر فلسفته، وقد يحضر الباب ولا تحضر علاقته بما حوله، وقد تحضر الدولة في بابٍ خاص وتغيب وظيفتها في المال والكفاية، وقد تحضر المقاصد في التعليل وتغيب عن بناء النظام. ومن هنا فإن إعادة قراءة الفقه الإسلامي تعني إعادة ترتيب الرؤية، لا إلغاء المدونة؛ وتعني استعادة مركز الشأن العام، لا تهميش الفروع؛ وتعني بناء عقلٍ فقهيٍّ كلي قادرٍ على أن يرى المسألة والباب والنظام في آنٍ واحد.

إن اتساع الفقه الجزئي لم يكن ظاهرةً طارئةً أو عرضًا جانبيًا في تاريخ العلم الإسلامي، بل كان نتيجةً طبيعيةً لتفاعل عوامل متعددة: حاجة الأمة إلى حفظ الدين بعد تباعد الزمان عن عصر النبوة، واتساع الأمصار، وتعدد البيئات، وتراكم الوقائع،

وظهور المدارس، وتطور أدوات النظر، وحاجة التعليم إلىٰ أبوابٍ مضبوطةٍ وصورٍ قابلةٍ للتكرار. فكلما ابتعدت الأمة عن لحظة التأسيس، ازدادت حاجتها إلىٰ قواعدٍ تحفظ المعنىٰ من الذوبان، وإلىٰ تفريعاتٍ تجيب عن تفاصيل الحياة اليومية، وإلىٰ مصطلحاتٍ تميز الصحيح من الفاسد، والواجب من المندوب، والشرط من السبب، والعام من الخاص، والمطلق من المقيد. وهذا كله كان إنجازًا عظيمًا في حفظ الشريعة من العشوائية، وفي نقلها من ممارسة الجيل الأول إلىٰ علمٍ قابلٍ للتعلّم والتعليم والاستمرار.

لكن هذا الاتساع حمل معه أثرًا منهجيًا بالغ العمق: كلما ازداد الفقه قدرةً علىٰ ضبط الجزئيات، ازداد احتياجه إلىٰ عقلٍ كليٍّ يعيد ربط هذه الجزئيات بمقاصدها ووظائفها. فالمسألة حين تُدرَّس وحدها تصبح أوضح في حدودها، لكنها قد تفقد بعض معناها إذا لم تُقرأ في علاقتها بغيرها. والباب حين يستقل في التصنيف يصبح أدق في بنائه، لكنه قد يضعف اتصاله بالأبواب الأخرىٰ. والزكاة حين تُدرَّس في أحكام النصاب والمصارف والإخراج تكون مضبوطةً من جهة الصناعة، لكنها تحتاج دائمًا إلىٰ أن تُرىٰ أيضًا بوصفها مؤسسةً في الكفاية والمال العام. والبيع حين يُدرس في أركانه وشروطه وصوره يكون منضبطًا، لكنه يحتاج إلىٰ أن يُرىٰ أيضًا داخل فقه السوق ومنع الاحتكار والعدالة الاقتصادية. والطاعة حين تُدرس في باب الإمامة تحتاج إلىٰ أن تُرىٰ داخل شبكة العدل والشورىٰ والنصيحة وحرمة الدماء.

ومن هنا فإن المشكلة لم تكن في نمو الفروع، بل في احتمال انفصال الفروع عن هندستها الكبرىٰ. فالفروع هي جسم الفقه التفصيلي، ولا فقه بلا فروع، ولا يمكن لأمةٍ أن تعيش علىٰ الكليات وحدها. غير أن الفروع إذا لم تعد إلىٰ كلياتها قد تتحول إلىٰ مهارةٍ في الجواب عن المسألة دون قدرةٍ موازيةٍ علىٰ بناء النظام. وهذا هو الفرق بين فقيه المسألة وفقيه البنية: الأول يتقن تحرير الحكم في صورته الخاصة، والثاني يسأل

أيضًا عن موقع هذا الحكم في شبكة الشريعة والحياة. وليس بينهما تناقضٌ بالضرورة؛ إذ يمكن للفقيه أن يجمع بين الدقة في المسألة والسعة في البنية، لكن التاريخ العلمي يميل أحيانًا إلىٰ تغليب ما يسهل تدريسه واختباره وتكراره، علىٰ ما يحتاج إلىٰ تركيبٍ واسعٍ ومعرفةٍ بالواقع والمؤسسات والمآلات.

وكان التدوين أول العوامل الكبرىٰ في هذا التحول. فالتدوين يقتضي الترتيب، والترتيب يقتضي التقسيم، والتقسيم يقتضي عزل المسائل بعضها عن بعض لغرض البيان. وهذا ضروريٌّ في العلم، لكنه يحمل خطرًا إذا ظنّ أن التقسيم التعليمي هو حقيقة الواقع. فالواقع لا يأتي علىٰ هيئة أبوابٍ مستقلة؛ الجوع لا يقع في باب الزكاة وحده، بل يقع في باب المال العام والسوق والعمل والعقوبة والكرامة. والفتنة لا تقع في باب الإمامة وحده، بل في باب الأخبار والشائعات والاعتراض والولاية والمال والدماء. والأرض المفتوحة لا تقع في باب الغنائم وحده، بل في باب الخراج والعمران والعدالة بين الأجيال. فإذا تعامل الفقه مع التبويب بوصفه أداةً تعليمية، بقي قادرًا علىٰ إعادة التركيب. أما إذا تحول التبويب إلىٰ قيدٍ ذهني، ضعفت الرؤية الكلية.

وكان تباعد الأمصار عاملًا ثانيًا لا يقل أثرًا. فقد خرج الفقه من المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام ومصر إلىٰ فضاءاتٍ أوسع، لكل منها أعرافٌ ووقائع واحتياجات. وهذا التعدد أغنىٰ الفقه وأمده بصورٍ لا تحصىٰ، لكنه جعل الحاجة إلىٰ أجوبةٍ جزئيةٍ أكثر إلحاحًا. فالناس يسألون عن عباداتهم ومعاملاتهم وأنكحتهم وخصوماتهم اليومية، والفقيه يجيب في بيئةٍ محددةٍ ومذهبٍ يتشكل وسلسلةٍ من الشيوخ والرواة. أما مسائل الدولة الكبرىٰ فغالبًا ما تكون بيد السلطان، أو تحتاج إلىٰ معلوماتٍ ومؤسساتٍ تتجاوز مجلس الفقيه. ولذلك نما الفقه اليومي القريب

من حياة الناس نموًا واسعًا، بينما بقي فقه الشأن العام في تماسٍ دائمٍ مع السلطة، لا يستطيع أن يتحرك بحرية العلم نفسها في كل الأحوال.

وكان تغير الدولة عاملًا ثالثًا في إعادة ترتيب مركز الثقل. فالدولة الراشدة، مع كل ما وقع في أواخرها من فتن، كانت لا تزال قريبةً من معنىٰ الأمة ومقاصد التأسيس. أما الدولة اللاحقة فقد دخلت في أنماط الملك والوراثة والمركزية والسلطان والغلبة. وهذا لا يعني أن كل ما صدر عنها كان باطلًا، ولا أن الفقهاء فقدوا القدرة علىٰ النصح والتقعيد، لكنه يعني أن الفقه السياسي صار يتحرك في مجالٍ أكثر حذرًا. فالمسألة لم تعد فقط: ما الذي ينبغي أن تكون عليه الدولة؟ بل أصبحت أيضًا: كيف يحفظ الدين والناس والجماعة في ظل دولةٍ قائمةٍ قد لا تطابق المثال؟ وهذا السؤال العملي دفع بعض الفقه السياسي إلىٰ التركيز علىٰ حفظ النظام ودرء الفتنة، لأن كلفة الصراع مع السلطان قد تكون دمًا واسعًا وفوضىٰ. وهكذا صار الخوف من الفتنة عنصرًا ضاغطًا في ترتيب المفاهيم.

غير أن الخوف من الفتنة، علىٰ وجاهته، إذا انفصل عن فقه العدل، قد ينتج اختلالًا آخر. فالفتنة لا تُدفع بالطاعة وحدها، بل بالعدل الذي يمنع أسبابها، وبالشفافية التي تمنع الشبهة، وبالنصيحة التي تصحح الانحراف، وبالقضاء الذي يحفظ الحقوق، وبالمال العام الذي يحقق الكفاية. فإذا تحولت الفتنة إلىٰ عنوانٍ يستعمل لإغلاق أبواب التقويم، صار دفع الفتنة سببًا في إنتاج فتنةٍ أعمق علىٰ المدىٰ البعيد. وهذا من أعقد دروس التاريخ الإسلامي: أن الفتنة تخاف من الفوضىٰ، لكنها تنشأ أيضًا من الظلم إذا ترك بلا معالجة. والفقه الكلي هو الذي يوازن بين الأمرين، فلا يجعل الاعتراض سيفًا علىٰ الدولة، ولا يجعل الدولة سيفًا علىٰ الأمة.

وكان التعليم المذهبي عاملًا رابعًا في اتساع الفقه الجزئي. فقد احتاجت المذاهب إلىٰ بناء مناهجها، وتحرير أصولها، وضبط معتمداتها، وتخريج الفروع

علىٰ أصول الأئمة. وهذا أنتج عبقريةً فقهيةً هائلة، وجعل الفقه علمًا بالغ الدقة. لكن التعليم المذهبي، بطبيعته، يميل إلىٰ المسائل القابلة للمقارنة والترجيح داخل المذهب وبين المذاهب. أما القضايا العامة التي تحتاج إلىٰ دولةٍ ومؤسساتٍ ومعلوماتٍ عن الموارد والسكان والأسعار والمصالح، فهي أقل حضورًا في الدرس المدرسي المعتاد. ومن هنا صار الفقه الجزئي مجالًا واسعًا لإظهار الصناعة والملكة، بينما ظل الفقه المؤسسي العام يحتاج إلىٰ فضاءاتٍ أخرىٰ: قضاء، سياسة، حسبة، أموال، خراج، مقاصد، وقرارات دولة.

وهذا لا يعني أن المذاهب عجزت عن التفكير الكلي، ففي داخل كل مذهب أدواتٌ ومفاهيم قادرةٌ علىٰ ذلك: الاستحسان عند الحنفية، والمصلحة المرسلة وسد الذرائع عند المالكية، والقياس المنضبط عند الشافعية، ومراعاة النص والأثر والمصلحة في مساراتٍ مختلفة، فضلًا عن اجتهاداتٍ واسعةٍ في القضاء والأموال والحسبة. لكن هذه الأدوات كثيرًا ما اشتغلت داخل المسائل، لا دائمًا داخل نظريةٍ عامةٍ للدولة والأمة. ولذلك فإن استعادة البعد الكلي لا تكون بتجاوز المذاهب، بل بقراءة طاقاتها الكلية قراءةً مركبة، واستخراج ما فيها من قابليةٍ لبناء النظام العام.

ومن العوامل المهمة كذلك أن الفقه الجزئي يمنح يقينًا تعليميًا أكبر من الفقه العام. فالمعلم يستطيع أن يدرس شروط الصلاة أو البيع أو الطلاق أو الإرث بصورةٍ محددة، وأن يختبر الطالب فيها، وأن يحرر الخلاف. أما قضايا الدولة والمال العام والسياسة والمآلات، فهي أكثر تعرضًا لتغير الواقع، وأكثر احتياجًا إلىٰ معلوماتٍ ليست كلها نصية، وأكثر خضوعًا للموازنة. وهذا يجعلها أقل استقرارًا في الدرس، مع أنها أشد أثرًا في حياة الأمة. ومن هنا نشأ نوعٌ من المفارقة: ما كان أكثر تكرارًا في حياة الفرد صار أكثر حضورًا في التعليم، وما كان أعظم أثرًا في مصير الأمة قد يبقىٰ أقل حضورًا في البناء المدرسي العام.

وتتضح هذه المفارقة في فقه الزكاة مثلًا. فقد بلغ الفقه في النصاب والحول والأموال الزكوية والمصارف درجاتٍ عاليةً من التفصيل، وهذا أمرٌ لا غنىٰ عنه. لكن السؤال المؤسسي عن الزكاة بوصفها سياسةً عامةً للكفاية، وعن علاقة الدولة بها، وعن أثر التضخم وتغير النقود، وعن صلتها بالضرائب والمال العام والفقر البنيوي، ظل يحتاج في كل عصرٍ إلىٰ اجتهادٍ يتجاوز التفريع الموروث. وكذلك في فقه البيع؛ فقد ضبطت العقود ضبطًا عظيمًا، لكن سؤال النظام الاقتصادي العام، وتراكم الثروة، والاحتكار، وسياسات السوق، وموقع الدولة في منع الظلم، يحتاج إلىٰ ربطٍ بين أبوابٍ متعددة. وهذا لا يطعن في التفريع، بل يبين الحاجة إلىٰ إعادة تركيبه.

وفي فقه العقوبات يظهر الأمر نفسه. فقد حررت الحدود والجنايات والقصاص والدعاوىٰ والبينات، لكن التجربة الراشدة علمت أن العقوبة لا تنفصل عن الكفاية والواقع والمجاعة والشبهة العامة. فإذا درس الحد بعيدًا عن عام الرمادة، أو درست السرقة بعيدًا عن شروط العيش، أو درست الجناية بعيدًا عن مسؤولية الدولة في الوقاية، ضعف البعد الكلي. لذلك فإن الفقه الجزئي يحتاج دائمًا إلىٰ ذاكرة التأسيس؛ لأنها تذكره بأن الحكم ليس صورةً مجردة، بل جزءٌ من حياةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ واقتصادية.

أما في فقه البغي والطاعة، فقد كان أثر التاريخ أشد وضوحًا. فالتجربة العلوية ميّزت بين الباغي والكافر، وبين القول والقتال، وبين التأويل والعدوان، وبين حفظ الجماعة واستباحة الخصم. لكن الذاكرة اللاحقة للفتن جعلت كثيرًا من الفقهاء حذرين من فتح باب الخروج، خوفًا من الدم. وهذا الحذر له وجهٌ شرعي عميق، لكنه إذا لم يقترن بفقهٍ للعدل والرقابة والنصيحة قد يتحول إلىٰ إضعافٍ لدور الأمة في تقويم الدولة. ومن هنا فإن دراسة الطاعة في الفقه اللاحق تحتاج إلىٰ سؤالٍ

مـزدوج: كيـف حفظـت الأمـة مـن الفوضـىٰ؟ وكيـف أثـرت في موقعهـا مـن مسـاءلة السـلطة؟ وهـذا السـؤال لا يجـاب بانطبـاع، بـل بتتبـعٍ دقيـقٍ للمـذاهب والنصـوص والسياقات.

ومـن هنـا يظهـر أن اتسـاع الفقـه الجزئـي أدىٰ إلـىٰ قـوةٍ عظيمـة في الضـبط، لكنـه جعـل الحاجـة أكـبر إلـىٰ علـومٍ جامعـة. وقـد نشـأت بعـض هـذه العلـوم بالفعـل: أصـول الفقـه لضـبط الاسـتدلال، والقواعـد الفقهيـة لجمـع الفـروع، والمقاصـد لإظهـار الغايـات، والسياسـة الشـرعية لمعالجـة الشـأن العـام، والحسـبة لضـبط السـوق والمجـال الأخلاقـي، وكتـب الأمـوال والخـراج لمعالجـة المـال العـام. غيـر أن هـذه العلـوم نفسـها توزعـت، ولـم تتحـول دائمًـا إلـىٰ مصـفوفةٍ واحـدةٍ تحكـم كـل الأبـواب. فالأصـول قـد ينشـغل بالـدليل واللغـة والقيـاس، والقواعـد بـالفروع المتنـاظرة، والمقاصـد بالغايـات العامـة، والسياسـة بالسـلطة، والأمـوال بالجبايـة والمصـارف. والمطلـوب في القـراءة البنيويـة أن تجمـع هـذه الأدوات في رؤيـةٍ واحـدةٍ لا تلغـي خصوصـية كـل علـم، لكنهـا تمنع تشتتها.

وتكمـن خطـورة الفصـل بـين هـذه العلـوم في أن كـل علـمٍ قـد يصـبح قويًـا في جهتـه، ضـعيفًا في وصـلته بغيـره. فأصـول الفقـه بـلا مقاصـد حاكمـة قـد يشـتد في الصـياغة ويضـعف في الرؤيـة. والمقاصـد بـلا أصـول منضـبطة قـد تتسـع حتـىٰ تـذوب في الانطبـاع. والسياسـة الشـرعية بـلا فقـه الأمـة قـد تميـل إلـىٰ الدولـة. وفقـه الأمـوال بـلا فقـه الكفايـة قـد يميـل إلـىٰ الجبايـة. وفقـه الحسـبة بـلا فقـه الحريـة والكرامـة قـد يميـل إلـىٰ الوصـاية. ولـذلك فـإن المصـفوفة الأصـولية ليسـت علمًـا بـديلًا، بـل طريقـةٌ في تركيـب العلـوم حتـىٰ تعمل معًا في الشأن العام.

إن تحـول مركـز الثقـل يظهـر كـذلك في اللغـة الفقهيـة نفسـها. ففـي طـور التأسـيس كانـت اللغـة لغـة قـرارٍ وممارسـة: نقاتـل مـن فـرق بـين الصـلاة والزكـاة، نجمـع القـرآن، نـترك الأرض

خراجيةً لمصلحة الأمة، ندرأ الحد في المجاعة، لا نغنم أموال أهل البغي. أما في طور التدوين، فتتحول اللغة إلىٰ شروطٍ وأقسامٍ وفروعٍ وخلافٍ ومذاهب. هذه النقلة ضرورية للعلم، لكنها قد تبعد القارئ عن حرارة الواقعة المؤسسة. ومن هنا فإن استعادة الوقائع المؤسسة ضرورية لإحياء اللغة الكلية خلف اللغة المدرسية؛ لا لإلغاء المصطلح، بل لإعادته إلىٰ أصل الحياة التي نشأ منها.

وفي ضوء هذا كله، لا يصح القول إن الفقه انتقل من العام إلىٰ الخاص انتقالًا كاملًا، بل الأصح أنه وسّع الخاص واحتفظ بالعام في مواقع متعددة. فقد بقي العام في كتب مخصوصة، وفي القواعد، وفي المقاصد، وفي اجتهادات القضاة والولاة، وفي المذاهب التي راعت العرف والمصلحة، وفي فقه النوازل. لكن العام لم يبق دائمًا هو البنية الحاكمة في الدرس الفقهي الشائع. وهذا التمييز مهم حتىٰ لا تقع القراءة في ظلم التراث. فالتراث ليس فراغًا في الشأن العام، لكنه ليس أيضًا نظريةً كليةً مكتملةً دائمًا بالمعنىٰ الذي تستدعيه الدولة الحديثة وتعقيداتها. ومن هنا فالعمل المطلوب هو استئنافٌ وتركيب، لا قطيعةٌ ولا تكرار.

وهذا الاستئناف لا يبدأ من ادعاء أن المعاصرين أقدر من الأقدمين بإطلاق، بل من إدراك أن الواقع تغير وأن أدوات الدولة والاقتصاد والمعرفة تغيرت. فالقضايا التي كانت في الماضي تتعلق بالخراج والزكاة وبيت المال والعطاء، صارت اليوم تتعلق بالميزانيات العامة، والسياسات النقدية، والضمان الاجتماعي، والضرائب، والتعليم، والصحة، والعمل، والأسواق المعولمة. ولا يكفي في هذه القضايا نقل الفروع كما هي، ولا يكفي كذلك رفع شعارات المقاصد. المطلوب عقلٌ كلي يستلهم التأسيس، ويحترم المدونة، ويفهم الواقع، ويعيد بناء العلاقة بين النص والمقصد والدولة والمال والإنسان.

ومن هنا فإن الفقه الجزئي ليس خصمًا لهذا المشروع، بل مادته الضرورية. فمن لا يملك الفروع لا يستطيع بناء الكليات؛ لأنه يبني في الهواء. لكن من يملك الفروع وحدها قد يعجز عن رؤية النظام. ولذلك ينبغي أن تقرأ الفروع بوصفها شواهد علىٰ بنيةٍ أعمق: لماذا حرم الربا؟ ما صلته بالظلم والاستغلال؟ لماذا شرعت الزكاة؟ ما صلتها بالكفاية؟ لماذا ضبطت البيوع؟ ما صلتها بالثقة في السوق؟ لماذا شرع القضاء؟ ما صلته بتحويل الحق إلىٰ مؤسسة؟ لماذا قيد قتال البغاة؟ ما صلته بوحدة الجماعة وحرمة المسلم؟ هذه الأسئلة لا تلغي الحكم، بل تكشف حكمته وموقعه.

ومن أعظم ما ينبغي التنبه له أن الفقه الجزئي قد يكون في بعض المراحل ملاذ الأمة حين تفسد الدولة. فإذا عجز الفقهاء عن إصلاح السلطة، ظلوا يحفظون للناس عباداتهم ومعاملاتهم وأسرهم وقضاءهم وأخلاقهم اليومية. وهذا دورٌ عظيمٌ لا يجوز التقليل منه. فقد حفظ الفقه الجزئي هوية الأمة في عصورٍ كثيرة، ومنع ذوبانها، ونظم حياتها، وربطها بالشريعة رغم تبدل الدول. لكن هذا الدور الحافظ لا ينبغي أن يحجب الحاجة إلىٰ الدور البنائي؛ فالأمة لا تحتاج فقط إلىٰ فقهٍ يحفظها داخل ضعف الدولة، بل تحتاج أيضًا إلىٰ فقهٍ يبني الدولة حين تسنح شروط البناء. وعصر التأسيس كان شاهدًا علىٰ الدورين معًا: الحفظ والبناء.

ولهذا فإن النقد البنيوي ينبغي أن يكون رحيمًا وعادلًا: لا يستهين بما أنجزه الفقهاء في حفظ الحياة اليومية للأمة، ولا يترك سؤال الدولة والمال والكفاية بلا مراجعة. فالفقه الجزئي حفظ الجسد اليومي للشريعة، لكن الفقه الكلي يحفظ اتجاهها العام. وإذا اجتمعا، عادت الشريعة نظام هدايةٍ وحياة. وإذا افترقا، صار أحدهما دقةً بلا أفق، والآخر أفقًا بلا ضبط. ومن هنا فإن الانتقال من فقه الشأن

العام إلىٰ اتساع الفقه الجزئي لا ينبغي أن ينتهي إلىٰ رفض الاتساع، بل إلىٰ المطالبة بعقلٍ يعيد وصله بأصله.

وبذلك تتضح العوامل التي دفعت إلىٰ هذا التحول: التدوين بما فيه من حفظٍ وتقسيم، وتباعد الأمصار بما فيه من تنوعٍ وحاجةٍ إلىٰ فروع، وتغير الدولة بما فيه من ضغطٍ وخوفٍ وحذر، والخوف من الفتنة بما فيه من مقصدٍ معتبرٍ ومآلٍ خطير، والتعليم المذهبي بما فيه من ضبطٍ وتخصص، وطبيعة المسائل العامة بما فيها من تعقيدٍ واحتياجٍ إلىٰ مؤسسة. وكل عاملٍ من هذه العوامل مشروعٌ في أصله أو مفهومٌ في سياقه، لكن اجتماعها أنتج إعادة ترتيبٍ في مركز الثقل. ومن هنا فإن السؤال ليس: لماذا حصل التحول؟ بل: كيف نقرأه؟ وكيف نستعيد التوازن دون أن نهدم ما حفظه التحول من علمٍ عظيم؟

وتفضي هذه القراءة إلىٰ أن إعادة بناء الفقه الكلي لا تكون بإلغاء الفقه الجزئي، بل بإعادة إدخاله في المصفوفة. فكل مسألةٍ ينبغي أن تقرأ بسؤال النص، والمقصد، والواقع، والمآل، ووظيفة الدولة، وحق الأمة، والكفاية حيث تتعلق بها، والعلاقات الوظيفية التي تربطها بغيرها. وليس معنىٰ ذلك أن كل مسألةٍ صغيرةٍ تحتاج إلىٰ تنظيرٍ كبير، بل أن المسائل ذات الأثر العام لا يجوز أن تعامل كصورٍ فرديةٍ معزولة. وكلما اتسع أثر المسألة، ازدادت حاجتها إلىٰ المصفوفة. فالبيع البسيط ليس كالسياسة الاقتصادية، والزكاة الفردية ليست كنظام الزكاة العام، والخصومة الفردية ليست كالقضاء المؤسسي، والاعتراض الفردي ليس كحركةٍ تهدد وحدة الدولة.

وفي نهاية هذا النظر، يظهر أن القسم الثاني سيعمل في منطقةٍ دقيقة: منطقة التحول لا القطيعة. لقد ولد الفقه في عصر التأسيس كليًا، ثم دوّن وتخصص وتفرع. وفي هذا التدوين حفظٌ عظيم، وفي هذا التخصص قوةٌ هائلة، وفي هذا التفريع ثروةٌ لا تقدّر. لكن مركز الشأن العام احتاج، عبر التاريخ، إلىٰ جهدٍ دائمٍ لإبقائه حاضرًا. فإذا

ضعف هذا الجهد، غلبت الفروع على البنية، لا لأنها باطلة، بل لأنها أكثر حضورًا في الدرس والفتوى. ومن هنا فإن المهمة العلمية هي إعادة التوازن: أن نحفظ التفصيل، ونستعيد الكل؛ أن نحترم المدونة، ونختبر بنيتها؛ أن نقرأ التراث لا بعين الخصومة ولا بعين الانبهار، بل بعين المعيار الذي كشفه عصر التأسيس.

وهكذا يصبح الانتقال من فقه الشأن العام إلى اتساع الفقه الجزئي أحد أعظم مفاتيح دراسة البنية الفقهية الإسلامية. فهو يفسر لماذا نضجت بعض الأبواب نضجًا مذهلًا، ولماذا بقيت بعض الكليات موزعةً أو أقل اكتمالًا، ولماذا ظهرت الحاجة إلى كتب الخراج والأموال والسياسة والحسبة، ولماذا لم تتحول دائمًا إلى نظريةٍ عامةٍ واحدة، ولماذا يحتاج العقل الفقهي المعاصر إلى الجمع بين الدقة المدرسية والسعة التأسيسية. إن الفقه الجزئي هو الذاكرة التفصيلية للشريعة، وفقه الشأن العام هو ذاكرتها الحضارية، ولا تكتمل البنية إلا باجتماعهما.

الفصل الثاني
هل غاب الفقه الكلي أم تغير موقعه

ليس من الدقة العلمية أن يقال إن الفقه الكلي غاب من التراث الإسلامي غيابًا تامًا، كما ليس من الدقة أن يقال إنه ظل حاضرًا في مركز البنية الفقهية بالدرجة نفسها التي كان عليها في عصر التأسيس. بين هذين الحكمين المتقابلين تقع الحقيقة الأعمق: لقد بقي الفقه الكلي حاضرًا، لكنه تغير موقعه؛ بقي مبثوثًا في أبوابٍ متعددة، وماثلًا في كتب الخراج والأموال والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة والقضاء والمقاصد والقواعد، لكنه لم يكن دائمًا هو الإطار الحاكم الذي تُقرأ من خلاله جميع الفروع والجزئيات. وهذا الفرق بين الغياب وتغير الموقع فرقٌ حاسم؛ لأن القول بالغياب يظلم التراث ويطمس ثروته، والقول بالحضور المركزي المطلق يغفل التحولات التاريخية التي أعادت ترتيب العلاقة بين الفقه والدولة والأمة والمال العام.

فالفقه الكلي ليس مجرد وجود مسائل تتعلق بالدولة أو المال أو القضاء أو السياسة، بل هو طريقة في النظر تجعل الحكم جزءًا من نظامٍ أوسع. إنه السؤال عن العلاقة بين النص والمقصد، وبين الحكم والواقع، وبين المال والكفاية، وبين الدولة والأمانة، وبين الأمة والشورى، وبين الفتوى الفردية والقرار العام، وبين المصلحة والمآل. فإذا وُجدت مسائل الخراج في كتابٍ مخصوص، ومسائل الإمامة في بابٍ آخر، ومسائل الحسبة في مصنفٍ ثالث، ومسائل القضاء في موضعٍ رابع، فإن هذا يدل على حضور مواد الفقه الكلي، لكنه لا يكفي وحده للدلالة على أن الرؤية الكلية كانت حاكمةً على البناء كله. فالحضور المادي شيء، والحضور البنيوي شيءٌ آخر.

ومن هنا تبدأ الدقة المنهجية: لا نسأل هل تكلم الفقهاء في الشأن العام؟ فقد تكلموا، وأبدعوا، وتركوا نصوصًا ثرية. بل نسأل: ما موقع هذا الكلام من مجموع الفقه؟ هل كان هو المركز الذي يعيد تنظيم أبواب العبادات والمعاملات والجنايات والأموال؟ أم كان بابًا من الأبواب، حاضرًا حيث يطلب، لكنه لا يحكم دائمًا طريقة النظر في المسائل الجزئية؟ هل كانت الزكاة تقرأ غالبًا بوصفها ركنًا تعبديًا وحقًا ماليًا فرديًا، أم بوصفها كذلك مؤسسةً في سياسة الكفاية؟ هل كان الخراج يقرأ بوصفه موردًا للدولة، أم بوصفه كذلك فلسفةً في العدالة بين الأجيال والعمران؟ هل كانت الطاعة تُقرأ في ضوء العدل والشورىٰ والنصيحة، أم غلب عليها أحيانًا هاجس الاستقرار؟ هذه الأسئلة هي التي تكشف الفرق بين وجود الفقه الكلي وموقعه.

لقد ظل الفقه الكلي حاضرًا في كتب الخراج والأموال حضورًا واضحًا؛ فهذه الكتب لم تكن مجرد جداول جباية، بل اشتغلت علىٰ موارد الدولة، ومصارف المال، وحقوق الرعية، وعلاقة الحاكم بالمال العام، وموقع الأرض والفيء والجزية والزكاة والخراج في بنية الدولة. وفيها يظهر بجلاء أن الفقهاء كانوا واعين بأن المال العام ليس شأنًا فرديًا، وأن الدولة لا تقوم بلا موارد، وأن الجباية لا تكون شرعيةً إلا إذا ارتبطت بالعدل والمصلحة. غير أن السؤال يبقىٰ: هل صارت هذه الرؤية المالية العامة حاكمةً علىٰ فقه المعاملات كله، وعلىٰ فقه السوق، وعلىٰ فقه الكفاية، وعلىٰ فقه الدولة؟ أم بقيت في كثيرٍ من الأحيان علمًا مخصوصًا يجاور غيره من العلوم؟

وكذلك بقي الفقه الكلي حاضرًا في كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية. فقد تناولت هذه المصنفات الإمامة، والوزارة، والولايات، والقضاء، والمظالم، والحسبة، والجهاد، والمال العام، وشروط السلطة، ووظائف الدولة. وهذا حضورٌ لا يمكن إنكاره. لكنه حضورٌ جاء غالبًا في سياق التعامل مع دولةٍ قائمةٍ

وواقعٍ سلطانيٍّ تشكل بعد العصر الراشد. ولذلك حملت هذه الكتابات توترًا داخليًا بين المثال والمعطىٰ، بين ما ينبغي أن تكون عليه الدولة وما تسمح به السلطة القائمة، بين حفظ الشريعة وحفظ النظام، بين واجب العدل وخوف الفتنة. ومن هنا فإنها حفظت جزءًا مهمًا من الفقه الكلي، لكنها لم تكن دائمًا قادرةً علىٰ إعادة الدولة إلىٰ موقعها الراشد بوصفها أداة الأمة لا مركزًا مستقلًا بذاته.

وفي كتب الحسبة نجد وجهًا آخر من وجوه الفقه الكلي. فالحسبة ليست مجرد مراقبةٍ للسوق أو الأخلاق العامة، بل هي مؤسسةٌ تقع عند تقاطع الدين والاقتصاد والمجتمع والدولة. إنها تضبط الغش، والاحتكار، والميزان، والعلانية الأخلاقية، وحقوق المتعاملين، وبعض صور النظام العام. وهذا يعني أن الفقه كان يرىٰ السوق مجالًا عامًا لا مجرد تعاقداتٍ فردية. لكنه، مرةً أخرىٰ، يحتاج إلىٰ سؤال الموقع: هل بقيت الحسبة متصلةً بنظريةٍ شاملةٍ في الاقتصاد والعدالة والكفاية؟ أم تحولت في بعض القراءات إلىٰ رقابةٍ جزئيةٍ علىٰ المخالفات دون أن تتصل دائمًا بفلسفة السوق والمال العام؟ فالمادة موجودة، لكن مركزيتها هي موضع البحث.

وفي القضاء أيضًا بقي الفقه الكلي حاضرًا بقوة. فالقضاء مؤسسةٌ عامة، وليس مجرد حكمٍ بين خصمين. إنه تحويل الحق إلىٰ إجراء، والعدل إلىٰ نظام، والدليل إلىٰ حجية، والدولة إلىٰ ضامنٍ لفصل الخصومات. وقد طور الفقهاء أبوابًا عظيمة في الدعوىٰ والبينات والإقرار والشهادة واليمين والقضاء والآداب. غير أن القضاء، إذا فُصل عن فقه الدولة والمال والسلطة، قد يُقرأ بوصفه تقنيةً للفصل لا بوصفه ركنًا في بناء الثقة العامة. والتجربة التأسيسية كانت ترىٰ القضاء داخل المجال العام كله؛ أما التدوين فقد يدرسه في بابه الخاص. وهذا ليس خطأً في ذاته، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة وصلٍ بنيوي.

أما المقاصد فقد مثّلت إحدىٰ أعظم محاولات استعادة الكلية داخل الفقه. فهي تكشف أن الشريعة لا تُفهم من خلال الألفاظ المفردة وحدها، بل من خلال الغايات التي تنتظمها: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعدل، والكرامة، والنظام. غير أن المقاصد نفسها مرت بمراحل؛ فقد حضرت أولًا في التعليل والاستنباط والمصالح والمناسبات، ثم أخذت لاحقًا صورةً نظريةً أوسع. ومع ذلك بقي السؤال قائمًا: هل أصبحت المقاصد حاكمةً علىٰ بناء الدولة والاقتصاد والمال العام؟ أم بقيت غالبًا أداةً للترجيح والتعليل في مواضع محددة؟ إن المقاصد تمثل حضورًا صريحًا للفقه الكلي، لكنها لا تحقق كامل فاعليتها إلا حين تتحول من قائمة غايات إلىٰ منهجٍ لبناء النظام.

ومن هنا فإن القول بأن الفقه الكلي غاب قولٌ متعجل. لقد كان حاضرًا في مواد كثيرة، وفي مدارس متعددة، وفي أدوات أصولية متنوعة، وفي ممارسات قضائية وسياسية، وفي فقه النوازل، وفي نظر الفقهاء إلىٰ المصالح والمفاسد. لكن القول بأنه ظل في المركز بالمعنىٰ التأسيسي يحتاج إلىٰ مراجعة. فقد اتسعت الفروع، واستقل التبويب، وتقدمت الصناعة المدرسية، وتغيرت الدولة، وضغطت ذاكرة الفتن، وتوزع الشأن العام بين علومٍ ومصنفات، ولم تعد الواقعة الكلية دائمًا تُقرأ بوصفها شبكةً واحدة. وهذا هو التحول: لا فقدان الكليات، بل انتقالها من المركز الحاكم إلىٰ الحضور المتفرق.

وهنا ينبغي أن نميّز بين ثلاثة مستويات: مستوىٰ المادة، ومستوىٰ المنهج، ومستوىٰ الحاكمية. في مستوىٰ المادة، الفقه الكلي حاضرٌ بوضوح: خراج، أموال، ولاية، قضاء، حسبة، سياسة، بغي، مصلحة، مقاصد. وفي مستوىٰ المنهج، هو حاضر بدرجاتٍ متفاوتة من خلال القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع واعتبار المآل والعرف. أما في مستوىٰ الحاكمية، فالسؤال أعقد: هل كانت هذه

العناصر هي التي تعيد تنظيم كل الفقه؟ أم كانت تعمل داخل أبوابها الخاصة أو عند الحاجة؟ إن الخلل لا يقع غالبًا في مستوىٰ المادة، بل في مستوىٰ الحاكمية؛ أي في مدىٰ قدرة الكلي علىٰ توجيه الجزئي.

ومن هنا تأتي أهمية المصفوفة الأصولية. فهي لا تدّعي اختراع الفقه الكلي من عدم، بل تريد أن تنقل عناصره من الحضور المتفرق إلىٰ الحاكمية المنهجية. فالنص موجود، والمقصد موجود، والواقع موجود، والدولة موجودة، والمآل موجود، والكفاية موجودة، والعلاقات الوظيفية موجودة، لكن المطلوب أن تعمل هذه العناصر معًا عند قراءة كل شأنٍ عام. فإذا قرأنا الزكاة، حضر النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآل. وإذا قرأنا الخراج، حضرت الأرض والعمران والأجيال وبيت المال والعدالة. وإذا قرأنا الطاعة، حضرت وحدة الجماعة والنصيحة والعدل وخطر الفتنة. وإذا قرأنا السوق، حضرت العقود والاحتكار والأسعار والضعفاء والمصلحة العامة. هكذا يتحول الكلي من مادةٍ مبثوثة إلىٰ أداةٍ حاكمة.

ومن العوامل التي أدت إلىٰ تغير موقع الفقه الكلي أن الدولة بعد العصر الراشد لم تعد دائمًا قابلةً لأن تكون موضوعًا فقهيًا حرًا. فالفقهاء يستطيعون الكلام في الصلاة والبيع والطلاق والمواريث بدرجةٍ كبيرةٍ من الاستقلال، لكن الكلام في السلطان والمال العام والخراج والضرائب والولاية قد يصطدم بمصالح الدولة. ولذلك كان الشأن العام أحيانًا إما مجالًا للنصيحة الحذرة، أو مجالًا للتقعيد العام، أو مجالًا يكتبه من هو قريبٌ من السلطة، أو مجالًا يتحرك بين المثال والواقع. وهذا كله أثر في موقعه. فليست المسألة أن الفقهاء لم يدركوا أهمية الدولة، بل أن الدولة نفسها صارت قوةً تاريخيةً تضغط علىٰ الفقه وتعيد ترتيب مساحات الكلام.

كما أن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ معلوماتٍ لا يملكها الفقيه الفرد دائمًا. فالكفاية تحتاج إلىٰ معرفةٍ بالفقر والأسعار والموارد، والخراج يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالأرض والإنتاج والجباية، والسياسة المالية تحتاج إلىٰ معرفةٍ بالدخل والإنفاق، وفقه السوق يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالاحتكار والعرض والطلب والعرف التجاري، وفقه الفتنة يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالقوىٰ والولاءات والمآلات. أما الفقه الجزئي فيمكن أن يعمل في صورٍ أوضح وأكثر محدودية. ومن هنا فإن غياب المؤسسة الاجتهادية أو ضعفها أدىٰ إلىٰ أن يبقىٰ الفقه الكلي أقل انتظامًا؛ لأنه يحتاج إلىٰ اجتماع الفقيه والخبير والدولة والأمة، لا إلىٰ ذهن الفقيه وحده.

وفي ضوء ذلك، لا يصح أن نحمل الفقهاء وحدهم مسؤولية تغير موقع الفقه الكلي. فالمسألة أوسع من الأفراد؛ إنها بنية تاريخية. الدولة تغيرت، والمجتمع اتسع، والعلوم تخصصت، والسلطة ضغطت، والتعليم احتاج إلىٰ تبويب، والفتوىٰ اليومية احتاجت إلىٰ أجوبةٍ تفصيلية. كل هذه العوامل جعلت الفقه الجزئي يتصدر الدرس، وجعلت الكلي يحتاج إلىٰ فضاءاتٍ أخرىٰ. ومن الظلم أن يقال إن الفقهاء لم يهتموا بالشأن العام، كما أن من التبسيط أن يقال إن اهتمامهم كان كافيًا لإنتاج نظريةٍ كليةٍ متماسكةٍ للدولة والأمة والاقتصاد. القراءة العادلة تقف بين القولين، وتبحث في التغير البنيوي لا في الاتهام.

إن تغير الموقع يظهر كذلك في طريقة حضور الدولة داخل الفقه. ففي عصر التأسيس كانت الدولة حاضرةً في الزكاة والردة والخراج والكفاية والحدود والبغي والمصحف. أما في المدونة اللاحقة، فقد تظهر الدولة غالبًا عند الحديث عن الإمام والقاضي والوالي والحسبة والجهاد والمال العام، لكنها لا تظهر دائمًا في كل مسألةٍ ذات أثرٍ عام. وهذا يعني أن الدولة انتقلت من كونها وظيفةً مبثوثةً في كامل البنية إلىٰ كونها موضوعًا مخصوصًا في بعض الأبواب. وهذا التحول له أثرٌ كبير؛ لأنه يجعل

بعض المسائل التي تحتاج إلىٰ نظرٍ دولتي تقرأ أحيانًا بوصفها مسائل أفراد أو عقود أو ذممٍ خاصة.

وتغير الموقع يظهر أيضًا في مفهوم الأمة. فالأمة في التأسيس كانت جماعةً شاهدةً ومسؤولةً وحاملةً للمجال العام. أما لاحقًا فقد غلب أحيانًا مفهوم الرعية، وهو مفهومٌ له أصلٌ معتبرٌ من جهة الرعاية والمسؤولية، لكنه إذا انفصل عن معنىٰ الأمة قد يجعل الناس موضوعًا لإدارة السلطان أكثر من كونهم شركاء في حمل الشريعة. وبذلك تضعف أسئلة الشورىٰ والنصيحة والرقابة العامة، أو تتحول إلىٰ آدابٍ أخلاقيةٍ لا إلىٰ بنيةٍ مؤسسية. وهذا لا يعني أن التراث خلا من هذه المعاني، بل يعني أن موقعها العملي والنظري تأثر بتحول الدولة والسلطة.

ومن هنا فإن السؤال: هل غاب الفقه الكلي أم تغير موقعه؟ يقود إلىٰ جواب مركب: لم يغب من حيث المادة، ولم يبق دائمًا في المركز من حيث الحاكمية. بقي حاضرًا في المصنفات والعلوم والقواعد والممارسات، لكنه كثيرًا ما احتاج إلىٰ قارئٍ يجمعه من أماكن متفرقة. وهذا بالضبط ما يجعل المشروع البنيوي ضروريًا؛ نه لا يبدأ من فراغ، بل من ثروةٍ موزعة. إنه لا يقول للتراث: أنت لا تملك فقهًا كليًا، بل يقول: لديك عناصر عظيمة للفقه الكلي، لكننا نحتاج إلىٰ إعادة تركيبها داخل مصفوفةٍ واحدةٍ تعيد لها موقعها الحاكم.

وهذا الموقف يحفظ للتراث كرامته العلمية ويمنع في الوقت نفسه من تقديس شكل حضوره التاريخي. فالتراث ليس معصومًا في ترتيبه، وإن كان عظيمًا في مادته. وقد تكون المادة موجودةً لكن ترتيبها يحتاج إلىٰ تجديد. وقد يكون الحكم صحيحًا لكن موقعه يحتاج إلىٰ إعادة وصل. وقد تكون الأداة الأصولية حاضرةً لكنها تحتاج إلىٰ نقلٍ من مجال الترجيح الجزئي إلىٰ مجال بناء النظام العام. وهذا

هو التجديد الحقيقي: لا يبدع من عدم، ولا يكرر القديم كما هو، بل يعيد ترتيب عناصره في ضوء المعيار المؤسس والواقع الجديد.

إن الفقه الكلي، في جوهره، ليس علمًا إضافيًا خارج الفقه، بل هو طريقةٌ في استحضار الكل داخل الجزء. وحين نقول إنه تغير موقعه، فنحن لا نقول إن الفقه فقد كلياته، بل نقول إن الكليات لم تعد دائمًا مرئيةً في مركز الدرس. لقد أصبحت أحيانًا خلفيةً ضمنية، أو بابًا خاصًا، أو علمًا مساعدًا، أو تعليلًا في موضع، أو استثناءً عند الحاجة. والمطلوب أن تعود لتكون حاكمةً في المسائل التي لا تفهم إلا بها، خصوصًا مسائل الشأن العام والدولة والمال والاقتصاد والمجتمع. فكلما اتسع أثر المسألة، وجب أن يتسع النظر فيها.

ومن هنا فإن قراءة كتب الخراج والأموال والسياسة والحسبة والقضاء والمقاصد ليست مجرد عودةٍ إلىٰ مصادر تاريخية، بل هي بحثٌ عن الخيوط التي بقيت تحمل الوعي الكلي داخل التراث. في كتب الخراج نجد سؤال المال العام. في كتب الأموال نجد علاقة الثروة بالمصارف والحقوق. في الأحكام السلطانية نجد بنية الولاية والدولة. في السياسة الشرعية نجد المصلحة العامة وتنزيل الحكم. في الحسبة نجد السوق والمجال العام. في القضاء نجد تحويل العدل إلىٰ مؤسسة. في المقاصد نجد الغايات الكبرىٰ. لكن هذه الخيوط تحتاج إلىٰ نسجٍ جديد، لأن وجود الخيط لا يعني وجود النسيج.

وهذه هي النقطة الحاسمة: التراث يمدّنا بالخيوط، وعصر التأسيس يمدّنا بالمعيار، والواقع المعاصر يفرض علينا إعادة النسج. فإذا اكتفينا بالخيوط مبعثرةً، بقي الفقه الكلي حاضرًا بالقوة لا بالفعل. وإذا أهملنا الخيوط وبدأنا من شعاراتٍ حديثةٍ مجردة، فقدنا الجذر الشرعي. وإذا عدنا إلىٰ عصر التأسيس دون أن نمر بالمدونة، فقدنا الدقة. والمطلوب هو الجمع: معيار التأسيس، ودقة المدونة،

وحاجة الواقع. بهذا وحده يمكن أن يعود الفقه الكلي إلىٰ مركزه دون أن يظلم الفقه الجزئي أو يتجاوزه.

إن تغير موقع الفقه الكلي يفسر كثيرًا من الإشكالات التي نراها في قراءة الفقه. فقد نجد ثراءً هائلًا في أحكام الأفراد، لكن ضعفًا نسبيًا في بناء السياسات العامة. نجد تحريرًا عميقًا لشروط العقد، لكن حاجةً إلىٰ نظرٍ أوسع في النظام الاقتصادي. نجد دقةً في أحكام الزكاة، لكن حاجةً إلىٰ ربطها بالضمان الاجتماعي والكفاية. نجد نصوصًا في الإمامة والطاعة، لكن حاجةً إلىٰ ربطها بالشفافية والرقابة والمؤسسات. نجد أبوابًا في البغي، لكن حاجةً إلىٰ تمييزٍ معاصرٍ بين المعارضة السلمية والعنف المسلح والدولة العادلة والجائرة. هذه الحاجات لا تعني أن التراث فارغ، بل تعني أن تغير الواقع يكشف ضرورة إعادة تفعيل الكلي.

وفي هذا المعنىٰ، يكون الفقه الكلي أقرب إلىٰ الطاقة الكامنة في التراث منه إلىٰ البناء المكتمل دائمًا. هو موجودٌ في الأصول، والمقاصد، والقواعد، والوقائع، والمصنفات الخاصة، لكنه يحتاج إلىٰ تحويل هذه الطاقة إلىٰ نظامٍ تحليلي حاكم. وهذا التحويل لا يتم بمجرد جمع النصوص، بل بتحليل العلاقات: ما علاقة الزكاة بالدولة؟ ما علاقة الخراج بالكفاية؟ ما علاقة القضاء بالثقة؟ ما علاقة الطاعة بالعدل؟ ما علاقة المصلحة بالواقع؟ ما علاقة المآل بالحكم؟ ما علاقة الأمة بالدولة؟ هذه العلاقات هي مجال الفقه الكلي الحقيقي.

وبذلك تتحدد مهمة هذا الفصل: نفي وهم الغياب، ونفي وهم الاكتمال المركزي، وإثبات أن الفقه الكلي ظل حاضرًا في التراث حضورًا غنيًا، لكنه كثيرًا ما تغير موقعه بفعل التاريخ والتدوين والدولة والتخصص. وهذه النتيجة تفتح الطريق إلىٰ قراءةٍ أكثر عدلًا وعمقًا: لا نقول إن التراث أهمل الشأن العام، ولا نقول إن الشأن العام ظل دائمًا في قلبه كما كان في التأسيس. بل نقول إن الشأن العام بقي

حاضـرًا، لكنـه يحتـاج إلـىٰ إعـادة مركزتـه. وهـذا هـو الفـرق بـين النقـد الهـدام والنقـد البنيوي؛ الأول ينفي، والثاني يعيد ترتيب الحضور.

ومـن هنـا يظهـر أن إعـادة مركزيـة الفقـه الكلـي ليسـت عـودةً إلـىٰ الماضـي بمعنـاه الحـرفي، بـل عـودةٌ إلـىٰ وظيفتـه. فليسـت المسـألة أن نستنسـخ كتـب الخـراج أو الأحكـام السـلطانية كمـا هـي، بـل أن نسـتعيد الأسـئلة التـي حملتهـا: لمـن المـال العـام؟ مـا وظيفـة الدولـة؟ مـا حـق الأمـة؟ كيـف تُحفـظ الكفايـة؟ كيـف تُـدار المصـلحة؟ كيـف تُمنـع الفتنـة دون إلغـاء النصـيحة؟ كيـف تُصـان السـلطة مـن الاسـتئثار؟ كيـف تتحـول الأحكـام إلـىٰ نظـام؟ هـذه الأسـئلة هـي روح الفقـه الكلـي، وهـي التـي ينبغـي أن تعـود إلـىٰ المركـز في كل قراءةٍ معاصرةٍ جادة للبنية الفقهية الإسلامية.

يتأكـد حضـور الفقـه الكلـي في الـتراث الإسـلامي حـين نقـترب مـن المصـنفات التـي نشـأت حـول المـال العـام والدولـة والسـوق والقضـاء والمقاصـد؛ إذ نجـد فيهـا مـادةً واسـعةً تكشـف أن العقـل الفقهـي لـم يكـن غـافلًا عـن الشـأن العـام، ولا عـاجزًا عـن إدراك علاقـات المـال بالسـلطة، أو السـوق بـالأخلاق، أو القضـاء بالثقـة، أو المصـلحة بتنزيـل الحكـم. غيـر أن هـذا الحضـور كـان غالبًـا حضـورًا موزعًـا علـىٰ علـومٍ وأبـوابٍ ومقامـاتٍ متعـددة، لا حضـورًا واحـدًا في مصـفوفةٍ حاكمـةٍ تجمعهـا كلهـا داخـل نظريـةٍ عامـةٍ للبنيـة الفقهيـة. ومـن هنـا فـإن قيمـة هـذه المصـنفات ليسـت فقـط فيمـا تقـرره مـن أحكـامٍ تفصـيلية، بـل في الخـيط الكلـي الـذي يمـر فيهـا جميعًـا: أن الحكـم الشـرعي في الشـأن العـام لا يُفهـم كـاملًا إلا حـين يُقرأ ضمن وظيفةٍ ومؤسسةٍ ومقصدٍ ومآل.

ففـي كتـب الخـراج يظهـر الفقـه الكلـي مـن خـلال السـؤال عـن الأرض والمـوارد والجبايـة والعـدل بـين الدولـة والرعيـة. فـالخراج لـيس مـالًا يؤخـذ فحسـب، بـل نظـامٌ لعلاقـة الدولـة بـالأرض المنتجـة، وبأهلهـا، وببيـت المـال، وبمصـالح الأمـة. وحـين يـدرس الفقهـاء الخـراج فـإنهم لا يدرسـون مجـرد مقـدارٍ مـاليٍّ معـزول، بـل يلامسـون

قضايا الإنتاج، والاستقرار، والقدرة المالية للدولة، وحدود الجباية العادلة، وخطر إرهاق الرعية، وصلة الأرض بالعمران. وهذه كلها عناصر كبرىٰ في فقه الدولة والاقتصاد. غير أن الخراج، إذا بقي علمًا مخصوصًا لا يتصل بفقه السوق والزكاة والكفاية والضرائب والإنفاق العام، يفقد بعض قوته البنيوية. ولذلك لا يكفي أن نقول إن كتب الخراج موجودة، بل ينبغي أن نسأل: كيف نعيد وصل الخراج بفلسفة المال العام كلها؟

وفي كتب الأموال يظهر البعد نفسه من زاويةٍ أوسع. فالمال في هذه المصنفات ليس ملكيةً فرديةً فقط، بل موارد، ومصارف، وحقوق، وفيء، وزكاة، وغنائم، وجزية، وعطاء، وبيت مال. ومن خلال هذه العناوين يتضح أن الفقه كان يملك وعيًا عميقًا بأن الدولة لا تقوم بلا مالٍ عام، وأن المال العام لا يكون شرعيًا إلا إذا خرج من منطق الاستئثار إلىٰ منطق الأمانة. غير أن كتب الأموال تحتاج إلىٰ أن تقرأ اليوم لا بوصفها أرشيفًا ماليًا، بل بوصفها محاولةً مبكرةً لبناء فقه الموارد العامة. فإذا قُرئت بهذه الطريقة، ظهر فيها سؤال الكفاية، وسؤال العدالة التوزيعية، وسؤال العلاقة بين الجيل الحاضر والمستقبل، وسؤال وظيفة الدولة في تحويل المال إلىٰ أمنٍ وعدلٍ وعمران. أما إذا قرئت قراءةً حسابيةً ضيقة، فإن روحها الكلية تضعف.

وفي كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية يظهر الفقه الكلي في مجال السلطة والولاية والقضاء والحسبة والجيش والمال. هذه الكتب تشهد أن الفقهاء لم يتركوا الدولة بلا نظر، ولم يحصروا الدين في الشعائر الفردية، بل حاولوا أن يحددوا وظائف الإمامة، وشروط الولايات، ومسؤوليات القضاة، وأدوار المحتسبين، ومواضع تصرف السلطان. غير أن هذه الكتابات ولدت في سياقاتٍ تاريخيةٍ كانت الدولة فيها قد ابتعدت عن بساطة النموذج الراشد، فحملت معها توترًا بين المثال والواقع. ولذلك نجد فيها أحيانًا قوةً في بيان وظائف الدولة،

وأحيانًا حذرًا في مواجهة السلطان، وأحيانًا ميلًا إلىٰ حفظ النظام خوفًا من الفوضىٰ. وهذا يجعلها مادةً عظيمةً للتحليل البنيوي، لا نصوصًا تستدعىٰ وحدها لإثبات حضور الفقه السياسي أو غيابه.

أما السياسة الشرعية فتبدو من أكثر المساحات قدرةً علىٰ إظهار الفقه الكلي، لأنها تنشأ أصلًا عند التقاء النص بالواقع المتغير. فهي لا تكتفي بالسؤال عن الحكم في صورته المجردة، بل تسأل عن كيفية تحقيق العدل والمصلحة العامة في الوقائع التي تتطلب تدبيرًا من الدولة. غير أن السياسة الشرعية تحمل خطرين متقابلين: خطر الجمود إذا عزلت عن الواقع والمآل، وخطر الانفلات إذا فصلت عن النص والضابط. ومن هنا فإن قيمتها الحقيقية تظهر حين توضع داخل مصفوفةٍ تحكمها علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، ورعاية المآل، ومسؤولية الدولة، وحق الأمة. عندئذٍ لا تكون السياسة الشرعية بابًا لاستثناءات السلطة، بل علمًا بتدبير الشأن العام علىٰ مقتضىٰ الشريعة.

وفي كتب الحسبة يظهر الفقه الكلي في صورةٍ عمليةٍ شديدة الارتباط بحياة الناس. فالحسبة لا تتعلق بالسوق وحده، وإن كان السوق أحد أهم ميادينها، بل تتعلق بحماية المجال العام من الغش والظلم والاحتكار والتلاعب وإفساد المعايير. وهي تكشف أن الفقه الإسلامي لم يترك السوق لمنطق الربح وحده، ولم يجعل المعاملة الصحيحة في صورتها الفردية كافيةً إذا كان النظام العام ينتج ظلمًا أو فسادًا. فالمحتسب يقف عند مفصلٍ دقيق: بين حرية الناس في البيع والشراء، ومسؤولية الدولة والمجتمع عن منع الضرر العام. وهذا المفصل هو من صميم الفقه الكلي؛ لأن السوق ليس مجموع عقودٍ فرديةٍ فقط، بل بيئةٌ اجتماعيةٌ تؤثر في الكفاية والثقة والعدالة. غير أن الحسبة، إذا انفصلت عن فقه الاقتصاد والمال العام

والكرامة والحرية، قد تضيق إلىٰ رقابةٍ علىٰ المخالفات الظاهرة، بدل أن تبقىٰ جزءًا من تصورٍ أوسع للسوق العادل.

وفي كتب القضاء يتجلىٰ الفقه الكلي من خلال تحويل العدل من قيمةٍ مجردةٍ إلىٰ مؤسسة. فالقضاء ليس مجرد معرفة القاضي بالحكم، بل هو نظامٌ في الدعوىٰ والبيّنة والإثبات والإجراء والاختصاص والتنفيذ. وهذا يعني أن الحق لا يكفي أن يكون معروفًا في النص أو الضمير، بل يحتاج إلىٰ طريقٍ عادلٍ للوصول إليه. ومن هنا فإن القضاء يربط الفقه بالدولة، لأن تنفيذ الحكم وفصل الخصومة وحماية الضعيف من القوي لا تتم غالبًا بلا سلطةٍ عامة. غير أن القضاء، حين يدرس منفصلًا عن السياسة والمال والولاية والمجال العام، قد يتحول إلىٰ علم إجراءاتٍ دون أن يظهر بوصفه ركنًا في بناء الثقة بين الأمة والدولة. ولذلك فإن إعادة وصل القضاء بالبنية الكلية تكشف أن العدالة القضائية ليست بابًا مستقلًا فقط، بل هي وجهٌ من وجوه شرعية الدولة.

أما المقاصد، فهي المجال الذي يظهر فيه الفقه الكلي بأوضح صيغه النظرية. المقاصد تكشف أن الأحكام ليست جزرًا متفرقة، بل تسير نحو حفظ كليات الحياة ومعانيها. غير أن المقاصد لا تؤدي وظيفتها الكاملة إذا بقيت قائمةً عامةً من الضرورات أو الحاجيات أو التحسينيات، بل لا بد أن تتحول إلىٰ منهجٍ في قراءة النظام. فحفظ المال لا يعني فقط منع السرقة أو ضمان الملكية، بل يعني أيضًا منع الاستغلال، وحفظ المال العام، وضمان دور الثروة في الكفاية والعمران. وحفظ النفس لا يعني منع القتل فقط، بل يعني حفظ شروط الحياة والصحة والأمن. وحفظ العقل لا يعني منع المسكر وحده، بل يعني بناء المعرفة ومنع التضليل. وحفظ الدين لا يعني حماية الشعائر وحدها، بل حماية المجال الذي يجعل التدين

هدايـةً لا قهـرًا. بهـذا المعنـىٰ تصـبح المقاصـد أداةً لبنـاء الفقـه الكلـي، لا مجـرد تعليـلٍ لبعض الأحكام.

وفي القواعـد الفقهيـة يظهـر وجـهٌ آخـر مـن وجـوه الكليـة. فالقواعـد تجمـع الفـروع تحـت معـانٍ عامـة، وتكشـف أن الفقـه لـيس مسـائل متنـافرة، بـل أنمـاطٌ مـن النظـر تتكـرر في أبـوابٍ مختلفـة. قواعـد الضـرر، والمشـقة، واليقـين، والعـادة، والمـآل، والوسـائل، كلهـا تحمـل طاقـةً كليـةً كبيـرة. غيـر أن القاعـدة قـد تعمـل أحيانًـا في مسـتوىٰ الترجـيح الجزئـي، بينمـا تحتـاج القضـايا العامـة إلـىٰ اسـتعمالها ضـمن بنيـةٍ أوسـع. فقاعـدة إزالـة الضـرر، مـثلًا، لا ينبغـي أن تقتصـر علـىٰ ضـررٍ بـين فـردين، بـل تمتـد إلـىٰ الضـرر البنيـوي في السـوق والبيئـة والمـال العـام والسياسـات العامـة. وقاعـدة المشـقة لا تتعلـق بـالفرد وحـده، بـل بالمجتمعـات في المجاعـات والأزمـات. وقاعـدة العـادة لا تتعلـق بـالعقود الخاصـة فقـط، بـل بأنمـاط الاقتصـاد والإدارة. وهنـا تظهـر الحاجـة إلـىٰ رفـع القواعـد مـن مستوىٰ الفروع إلىٰ مستوىٰ النظام حين يكون الأثر عامًا.

ومـن خـلال هـذه الأمثلـة كلهـا يتضـح أن الفقـه الكلـي موجـودٌ في الـتراث حضـورًا لا يمكـن إنكـاره، لكنـه حضـورٌ يحتـاج إلـىٰ تركيـب. فكتـب الخـراج تمنحنـا خـيط المـال والأرض، وكتـب الأمـوال تمنحنـا خـيط المـوارد والمصـارف، وكتـب السياسـة تمنحنـا خـيط الدولـة والولايـة، وكتـب الحسـبة تمنحنـا خـيط السـوق والمجـال العـام، وكتـب القضـاء تمنحنـا خـيط المؤسسـة والعـدل، والمقاصـد تمنحنـا خـيط الغايـات، والقواعـد تمنحنـا خـيط الجمـع بـين الفـروع. غيـر أن الخـيط لا يصـنع نسـيجًا مـا لـم يـدخل في بنيـةٍ واحـدة. وهـذا هـو المقصـود بتغيـر الموقـع: أن الخيـوط بقيـت، لكـن النسـيج الكلـي لـم يكن دائمًا ظاهرًا في المركز.

وتـأتي المصـفوفة الأصـولية لتعيـد هـذا النسـيج. فهـي تبـدأ بعلويـة الـنص حتـىٰ لا تتحـول الكليـة إلـىٰ انطبـاعٍ حـر، ثـم بحاكميـة المقصـد حتـىٰ لا ينغلـق الـنص في صـورته

الجزئية، ثم بمركزية الواقع حتىٰ لا تنزل الأحكام في فراغ، ثم بفاعلية الدولة حتىٰ لا يبقىٰ الشأن العام وعظًا بلا مؤسسة، ثم بالمآلات حتىٰ لا يتحول الامتثال الظاهر إلىٰ إفسادٍ عملي، ثم بالكفاف والكفاية حتىٰ لا يُنسىٰ الإنسان في قلب النظام، ثم بالعلاقات الوظيفية حتىٰ لا تُقرأ الأبواب منفصلة، ثم بالاجتهاد المؤسسي حتىٰ لا يحمل الفرد وحده ما لا يقدر عليه إلا عقلٌ جماعيٌّ متخصص. وبهذه الطريقة لا تُلغىٰ المصنفات القديمة، بل تُقرأ بوصفها أجزاءً في بناءٍ أشمل.

إن تحويل الحضور المتفرق إلىٰ بنيةٍ حاكمة يقتضي أولًا الاعتراف بأن الشأن العام لا يُفهم بالباب الواحد. فالزكاة، مثلًا، لا تُقرأ من باب العبادات وحده، ولا من باب الأموال وحده، ولا من باب السياسة وحده؛ بل تُقرأ بوصفها ركنًا تعبديًا ومؤسسةً اجتماعيةً وموردًا ماليًا وآليةً للكفاية ورابطةً بين الفرد والدولة والأمة. والخراج لا يُقرأ من باب الجباية وحده، بل من باب الأرض والإنتاج والعمران وبيت المال والعدالة بين الأجيال. والحسبة لا تُقرأ من باب الأمر بالمعروف وحده، بل من باب السوق والثقة والضرر العام. والبغي لا يُقرأ من باب القتال وحده، بل من باب الشرعية والتأويل ووحدة الجماعة وحرمة الدماء. فإذا اجتمع هذا النظر، عاد الفقه الكلي إلىٰ موقعه.

ويقتضي ذلك ثانيًا أن نميز بين الفقه الفردي والفقه المؤسسي. فالأول يتعامل مع ذمة الفرد في أفعاله الخاصة، والثاني يتعامل مع الدولة والأمة والنظام. وليس من الصواب أن تُدار الوقائع المؤسسية بعقل الفتوىٰ الفردية وحده. فقرار السياسة المالية، أو الضرائب، أو تنظيم السوق، أو ضمان الصحة والتعليم، أو التعامل مع الأزمات، لا يمكن أن يكون مجرد فتوىٰ لشخصٍ واحدٍ في فعلٍ واحد؛ إنه تقديرٌ عامٌ يحتاج إلىٰ معلوماتٍ ومؤسساتٍ واختصاصاتٍ ومآلات. وهذا لا يعني إخراج الفقيه من المجال، بل يعني إدخاله في مؤسسةٍ أوسع تجمع الشرع بالخبرة. وهذا

المعنىٰ حاضرٌ في أصل الشورىٰ والاجتهاد الراشد، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة صياغةٍ في بنيةٍ معاصرة.

ويقتضي ثالثًا أن تقرأ الدولة بوصفها وظيفةً لا ذاتًا. فكل كتب السياسة والأموال والحسبة والقضاء إذا وضعت تحت هذا المبدأ تغيّر معناها. ليست الدولة مالكةً للمال العام، بل أمينةٌ عليه. وليست الولاية امتيازًا، بل تكليفٌ لحفظ الحقوق. وليست الحسبة وصايةً سلطوية، بل حمايةٌ للمجال العام من الضرر. وليس القضاء مظهر هيبة، بل مؤسسة عدل. وليست الطاعة تسليمًا مطلقًا، بل انتظامٌ في المعروف. فإذا بقيت الدولة وظيفةً، عاد الفقه الكلي إلىٰ التوازن بين الأمة والدولة. وإذا تحولت الدولة إلىٰ ذاتٍ مقدسة، أمكن لبعض أبواب الفقه أن تقرأ لصالح السلطان أكثر من الأمة.

ويقتضي رابعًا أن تقرأ الأمة بوصفها حاملةً للمجال العام، لا مجرد رعيةٍ تتلقىٰ. فالأمة لها حق النصيحة، والشورىٰ، والمحاسبة، وحفظ المعروف، والمشاركة في بناء الكفاية والتكافل، لكنها في الوقت نفسه مسؤولةٌ عن حفظ الجماعة وحرمة الدم ومنع الفتنة. فإذا غاب هذا التصور، صار الفقه السياسي يدور بين طرفين ناقصين: طاعةٍ بلا أمة، أو احتجاجٍ بلا دولة. أما الفقه الكلي فيجعل الأمة والدولة داخل علاقةٍ متبادلة: الأمة تمنح الشرعية والمعنىٰ، والدولة تمنح التنظيم والحماية. وهذا المعنىٰ كان حاضرًا في عصر التأسيس، وينبغي أن يكون حاكمًا في قراءة التراث اللاحق.

ويقتضي خامسًا أن يصبح المآل جزءًا من بنية الحكم، لا مجرد ملحقٍ عند الضرورة. فكتب الفقه مليئةٌ بمراعاة الذرائع والمفاسد والمصالح، لكن الشأن العام يحتاج إلىٰ مأسسة اعتبار المآل. فالقرار المالي له مآلٌ في التفاوت، والقرار السياسي له مآلٌ في الثقة، والقرار القضائي له مآلٌ في هيبة العدل، والقرار المتعلق بالسوق له

مـآلٌ في الأسـعار والكفايـة، والقـرار المتعلـق بـالاعتراض لـه مـآلٌ في الفتنـة أو الإصـلاح. ولا يمكـن للفقيـه أن يقـدّر هـذه المـآلات بـلا معرفـةٍ واقعيـة. ومـن هنـا فـإن اعتبـار المـآل يقود مباشرةً إلىٰ الاجتهاد المؤسسي، لا إلىٰ اجتهادٍ فرديٍّ مجرد.

ومـن خـلال هـذا كلـه يتضـح أن الفقـه الكلـي لـم يكـن غائبًـا، بـل كـان محتاجًـا إلـىٰ عمليـة إعـادة مركـزه. وهـذا التعبيـر مهـم؛ لأن إعـادة المركـز ليسـت اختراعًـا مـن خـارج الـتراث، بـل هـي جمـعٌ لمـا تفـرق فيـه، ورفـعٌ لمـا كـان حاضـرًا في بعـض الأبـواب إلـىٰ مسـتوىٰ الحاكميـة العامـة. فحـين نقـرأ الخـراج مـع الكفايـة، والحسـبة مـع السـوق، والقضـاء مـع الثقـة، والسياسـة مـع الأمـة، والمقاصـد مـع الدولـة، والقواعـد مـع النظـام، نبـدأ في اسـتعادة البنيـة. أمـا حـين نقـرأ كـل بـابٍ وحـده، فإننـا نـرىٰ أجـزاءً صـحيحةً لكننـا لا نرىٰ الصورة.

ولا بـد أن تكـون هـذه العمليـة نقديـةً دون أن تكـون عدائيـة. فالنقـد هنـا لا يهـدف إلـىٰ القـول إن الـتراث قصـر عـن إدراك الشـأن العـام، بـل إلـىٰ القـول إن شـروط التـاريخ جعلـت هـذا الإدراك يتـوزع. وبعـض التـوزع كـان نافعًـا للتخصـص، وبعضـه كـان ضـارًا بالرؤيـة. والمطلـوب أن نحـتفظ بـالنفع ونعـالج الضـرر. إن إعـادة بنـاء الفقـه الكلـي ليسـت دعـوةً إلـىٰ تـذويب الفـروع في شـعارات المقاصـد، ولا إلـىٰ إلغـاء المـذاهب، ولا إلـىٰ تجـاوز الصـناعة الأصـولية. إنهـا دعـوةٌ إلـىٰ قـراءة المـذاهب والأصـول والقواعـد والمقاصـد والسياسـة والأمـوال قـراءةً شـبكيةً تجعـل كـل علـمٍ يخـدم الآخـر، وتجعـل الشأن العام يعود إلىٰ قلب النظر.

وفي هـذا السـياق، تصـبح المصـفوفة الأصـولية أداة اختبـار. فـإذا تناولنـا كتابًـا في الخـراج، سـألنا: أيـن الـنص؟ أيـن المقصـد؟ كيـف فهـم الواقـع الزراعـي والمـالي؟ مـا وظيفـة الدولـة؟ أيـن الكفايـة؟ مـا المـآلات؟ كيـف عوملـت الرعيـة؟ وإذا تناولنـا كتابًـا في الأحكـام السـلطانية، سـألنا: هـل الدولـة وظيفـةٌ أم سـلطان؟ أيـن الأمـة؟ أيـن الشـورىٰ؟

أيـن المـال العـام؟ أيـن رقابـة الـولاة؟ وإذا تناولنـا كتابًـا في الحسـبة، سـألنا: هـل السـوق يقـرأ كعقـودٍ فقـط أم كنظـامٍ اجتمـاعي؟ وإذا تناولنـا كتابًـا في المقاصـد، سـألنا: هـل المقاصـد تبنـي نظامًـا أم تظـل تعليـلًا؟ وبهـذا لا يبقـىٰ الحكـم علـىٰ الـتراث عامًـا، بـل يصبح اختبارًا دقيقًا لمواضع القوة والفراغ.

ومثـل هـذا الاختبـار سيكشـف، في الغالـب، أن الـتراث غنـي جـدًا في المـادة، عميـقٌ جـدًا في الأدوات، لكنـه يحتـاج في بعـض مجـالات الشـأن العـام إلـىٰ إعـادة تركيـبٍ في ضـوء سـؤال الدولـة الحديثـة وتعقيـدها. فالدولـة اليـوم تمتلـك أدواتٍ لـم تكـن موجـودةً مـن قبـل: ميزانيـات ضـخمة، أجهـزة إداريـة، سياسـات نقديـة، نظـم تعلـيم وصـحة، علاقـات دوليـة، مؤسسـات رقابيـة، اقتصـاد عـالمي. وهـذه الوقـائع الجديـدة لا يمكـن أن تـدار بمجـرد نقـل صـورٍ قديمـة، ولا بمجـرد مقاصـد عامـة. لا بـد مـن عقـلٍ فقهـي كلـي يسـتلهم الـتراث ويسـتعمل أدواتـه ويضـيف إليهـا معرفـة الواقـع. وهـذا هـو معنـىٰ أن الفقـه الكلـي تغيـر موقعـه: إنـه حاضـر بمـا يكفـي لننطلـق منـه، وغيـر مكتمـل في صـورته القديمـة بما يكفي لنجمد عنده.

ومـن هنـا فـإن اسـتعادة الفقـه الكلـي ليسـت مطلبًـا علميًـا فقـط، بـل ضـرورةٌ حضـارية. فالأمـة التـي تملـك فقهًـا دقيقًـا في أفرادهـا ولا تملـك فقهًـا كافيًـا في دولتهـا ومالهـا العـام واقتصـادها ومجالهـا العـام سـتظل تعـاني مـن انفصـالٍ بـين التـدين والنظـام. وقـد يكـون الفـرد فيهـا متـدينًا في عبادتـه، بينمـا السـوق ظـالم، والدولـة جابيـة، والمـال العـام ملتـبس، والكفايـة ضـعيفة، والاعـتراض منفلـت أو مقمـوع. والفقـه الكلـي هـو الـذي يعيـد وصـل هـذه المسـتويات، حتـىٰ لا يبقـىٰ الـدين في الضـمير فقـط، ولا تبقـىٰ الدولـة بـلا ميـزانٍ شـرعي عميق، ولا يبقىٰ المال العام خارج سؤال المقصد.

وبـذلك يتضـح أن السـؤال «هـل غـاب الفقـه الكلـي أم تغيـر موقعـه؟» لـيس سـؤالًا تاريخيًـا فحسـب، بـل سـؤالٌ منهجـي يحـدد طبيعـة المشـروع كلـه. فـإذا قلنـا إنـه غـاب،

بـدأنا مـن القطيعـة. وإذا قلنـا إنـه حاضـرٌ كامـل المركـز، اكتفينـا بـالتكرار. أمـا إذا قلنـا إنـه حضـر وتغيـر موقعـه، فإننـا نفـتح بـاب العمـل العلمـي الصـحيح: البحـث عـن مواضـع حضـوره، وتحليـل أسـباب تغيـر مركـزه، وإعـادة تركيبـه في مصـفوفةٍ حاكمـة. وهـذا الطريـق هـو الأكثـر إنصـافًا وخصـوبة؛ لأنـه يحفـظ صـلة المشـروع بـالتراث، ويمنحـه في الوقت نفسه حق النقد والبناء.

إن الفقـه الكلـي في الـتراث يشـبه نهـرًا تـوزع في قنـوات كثيـرة. بعـض هـذه القنـوات ظـل واضـحًا في كتـب الأمـوال والخـراج، وبعضـها جـرىٰ في كتـب السياسـة والحسـبة، وبعضـها تسـرب في القواعـد والمقاصـد، وبعضـها ظهـر في فتـاوىٰ النـوازل، وبعضـها بقـي في الـذاكرة الراشـدة. والمشـكلة ليسـت أن المـاء انقطـع، بـل أن القنـوات تفرقـت. ومهمـة القـراءة البنيويـة أن تعيـد رؤيـة النهـر، لا أن تنكـر القنـوات ولا أن تكتفـي بهـا. فـإذا عـادت القنـوات إلـىٰ مجراهـا الجـامع، أمكـن للفقـه أن يسـتعيد قدرتـه علـىٰ بنـاء النظـام، لا مجـرد ضبط الأفعال المتفرقة.

وبهـذا يكتمـل المعنـىٰ: الفقـه الكلـي لـم يغـب، لكنـه لـم يبـق دائمًـا في مركـز الحاكميـة. حضـر في الـتراث حضـورًا غنيًـا، لكنـه حضـر موزعًـا. وتغيـر موقعـه بفعـل الدولـة والتـدوين والتخصـص والفتنـة واتسـاع الفـروع. وإعادتـه إلـىٰ المركـز لا تكـون بشـعارٍ عـام، بـل بمصـفوفةٍ أصـوليةٍ تختـبر الـنص والمقصـد والواقـع والدولـة والكفايـة والمـآل والعلاقـات الوظيفيـة والاجتهـاد المؤسسـي في كـل بـابٍ مـن أبـواب الشـأن العـام. ومـن هنـا يصـبح الانتقـال إلـىٰ دراسـة الدولـة بعـد الخلافـة الراشـدة انتقـالًا ضـروريًا؛ لأن تغيـر الدولـة هـو أحـد أهـم العوامـل التـي أثـرت في موقـع الفقـه الكلـي، وفي طريقة حضور الشأن العام داخل المدونة.

الفصل الثالث
الدولة بعد الخلافة الراشدة
وتحول حاجات السلطة

لم يكن انتقال الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة مجرد انتقالٍ في شكل الحكم، ولا تبدلًا محدودًا في آليات الإدارة، بل كان تحولًا عميقًا في طبيعة الحاجة السياسية التي أحاطت بالفقه وأثرت في موقعه داخل المجال العام. ففي العصر الراشد كانت الدولة، مع ما وقع في أواخره من فتنٍ كبرىٰ، لا تزال قريبةً من أصلها المقصدي الأول: أداةً لحفظ الأمة، ووسيلةً لإقامة العدل، ومجالًا مفتوحًا نسبيًا للنصيحة والشورىٰ والمحاسبة. أما بعد ذلك، فقد أخذت الدولة تدخل تدريجيًا في منطقٍ آخر: منطق الملك والوراثة والعصبية السياسية واتساع الجهاز السلطاني، ومعه بدأت حاجات السلطة تتغير؛ فلم يعد السؤال الوحيد هو كيف تحفظ الدولة الأمة، بل صار السؤال الذي يفرض نفسه علىٰ الدولة القائمة: كيف تحفظ الدولة نفسها، وكيف تؤمن الاستقرار، وكيف تضبط المعارضة، وكيف تجمع المال، وكيف تصوغ شرعيتها في واقعٍ لم يعد مطابقًا للنموذج الراشد؟ ومن هنا بدأ أحد أخطر التحولات في مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي: انتقال الشأن العام من مجالٍ تقاس فيه الدولة بوظيفتها المقصدية إلىٰ مجالٍ تتداخل فيه مقاصد الشريعة مع حاجات السلطة القائمة.

ولا ينبغي أن يُقرأ هذا التحول قراءةً أخلاقيةً مبسطة تجعل التاريخ كله سقوطًا دفعةً واحدة، ولا قراءةً تبريريةً تمحو الفارق بين الخلافة الراشدة وأنماط الملك اللاحقة. الحقيقة أكثر تعقيدًا من الحكمين معًا. فقد بقي في الدولة بعد العصر

الراشد كثيرٌ من وظائف الإسلام العامة: القضاء، والجهاد، والجباية، وحماية الثغور، وبناء المدن، ورعاية بعض المصالح، وإقامة شعائر الدين، ودعم العلم في فتراتٍ كثيرة. لكنها، في الوقت نفسه، لم تعد الدولة التي تتأسس شرعيتها علىٰ الشورىٰ القريبة والمحاسبة المباشرة والقدوة الراشدة بالمعنىٰ الأول. دخلت الوراثة، واتسعت العصبيات، وقوي الجهاز الإداري والعسكري، وتزايدت المسافة بين الحاكم والأمة، وصارت السلطة تبحث عن فقهٍ يعينها علىٰ الاستقرار بقدر ما تحتاج إلىٰ فقهٍ يردها إلىٰ العدل. وهذا التوتر بين الوظيفة الشرعية وحاجة البقاء السلطاني هو لب المسألة.

في العصر الراشد كانت السلطة أقرب إلىٰ أن تكون أمانةً شخصيةً ومؤسسيةً في آنٍ واحد، وكان الحاكم يرىٰ نفسه تحت عين الأمة والنص والسابقة. خطبة أبي بكر وضعت الطاعة تحت شرط الحق، وسياسة عمر جعلت الولاة تحت الرقابة، وتجربة عثمان كشفت أن ضعف الشفافية يهدد المجال العام، وتجربة علي أظهرت أن الشرعية تحتاج إلىٰ وحدةٍ وقدرةٍ ومآل. أما في الدولة اللاحقة فقد صار الحاكم أبعد عن المحاسبة المباشرة، وصارت البيعة أحيانًا أقرب إلىٰ إجراء تثبيتٍ للسلطان منها إلىٰ تعبيرٍ حرٍّ عن الأمة، وصار الجيش والإدارة والمال أدواتٍ مركزيةً في تثبيت الحكم. وحين تتغير أدوات السلطة، يتغير نوع الأسئلة المطروحة علىٰ الفقه: لا تختفي أسئلة العدل، لكنها تتزاحم مع أسئلة الطاعة، والاستقرار، ومنع الفتنة، وحفظ الجماعة، وشرعية المتغلب، وحدود الإنكار علىٰ السلطان.

ومن هنا بدأت حاجات السلطة تؤثر في طريقة حضور المفاهيم. فمفهوم الطاعة، الذي كان في أصله انتظامًا في المعروف لحفظ الجماعة، صار أكثر بروزًا بسبب خوف الدولة والأمة من تكرار الفتن. ومفهوم الفتنة، الذي كان تحذيرًا من الدم الداخلي وانقسام الجماعة، صار حاضرًا بقوةٍ في الوعي السياسي. ومفهوم

الجماعة، الذي كان يعني وحدة الأمة حول الحق، صار أحيانًا أقرب إلىٰ وحدة النظام القائم. ومفهوم الشرعية، الذي كان قائمًا علىٰ النص والبيعة والعدل والقدرة، صار يواجه وقائع جديدة: سلطانٌ قائمٌ بالفعل، يملك القوة، ويقيم بعض وظائف الدين، لكن طريق وصوله إلىٰ الحكم لا يطابق دائمًا المثال الراشد. هذه الوقائع لم يكن الفقه يستطيع أن يتجاهلها، لأنه لو تجاهل الدولة القائمة ترك الناس بلا توجيهٍ في واقعهم، ولو باركها بلا قيدٍ خان معيار العدل.

وكان الفقيه بعد العصر الراشد يتحرك في مساحةٍ دقيقةٍ بين المثال والاضطرار. فالمثال الراشد حاضرٌ في الذاكرة والنص والوجدان، لكن الواقع السياسي لم يعد دائمًا قابلًا لاستعادته. والاضطرار التاريخي يفرض التعامل مع دولةٍ قائمةٍ قد يكون إسقاطها أشد ضررًا من احتمال بعض جورِها، وقد يكون الصدام معها بابًا لدماءٍ لا تنتهي. ومن هنا ظهر في الفقه السياسي ميلٌ إلىٰ ترجيح الاستقرار في مواضع كثيرة، لا حبًا بالظلم بالضرورة، بل خوفًا من الفتنة. لكن هذا الميل، مع تكرار الزمن وتراكم السلطة، يمكن أن يتحول من علاجٍ اضطراري إلىٰ بنيةٍ فقهيةٍ تضع الاستقرار فوق كثيرٍ من مطالب التقويم. وهنا يقع التحول: ما كان استثناءً لحفظ الدم قد يصير قاعدةً لحفظ السلطان.

ولا يمكن فهم هذا التحول دون استحضار ذاكرة الفتنة الكبرىٰ. فقد رأىٰ المسلمون كيف أدىٰ اضطراب المجال العام في عصر عثمان إلىٰ مقتل خليفةٍ راشد، وكيف تحولت المطالبة بالقصاص في عصر علي إلىٰ حروبٍ بين أهل القبلة، وكيف خرج الخوارج من شعارٍ ديني إلىٰ استباحة الدم. هذه الذاكرة تركت أثرًا عميقًا في الوعي السني والفقهي العام، وجعلت الخوف من السيف الداخلي حاضرًا بقوة. وقد كان لهذا الخوف وجهٌ شرعي صحيح: الدماء محرمة، وانقسام الأمة خطر، والخروج المسلح قد يفتح من الشر أكثر مما يغلق. غير أن الذاكرة إذا تحولت إلىٰ

هـاجسٍ وحيـد، فقـد تجعـل الفقـه أكثـر حساسـيةً تجـاه الفوضـىٰ وأقـل حساسـيةً تجـاه أسـبابها البنيويـة مـن ظلـمٍ وفسـادٍ واحتكـارٍ للمـال والسـلطة. والفقـه الكلـي لا يكتفـي بالخوف من نتيجة الفتنة، بل يسأل عن مقدماتها أيضًا.

وحاجـات السـلطة بعـد العصـر الراشـد لـم تكـن سياسـيةً فقـط، بـل ماليـةً كـذلك. فالدولـة الواسـعة تحتـاج إلـىٰ جنـد، وإدارة، وولاة، وبريـد، وقضـاء، وثغـور، ومشـاريع، وجهـازٍ يضـمن اسـتمرارها. ومـع هـذه الحاجـة تعاظمـت الجبايـة، وصـار المـال العـام مـن أهـم أدوات السـلطة. وفي التجربـة الراشـدة كـان المـال العـام معيـارًا للأمانـة والكفايـة والعمـران، أمـا في الدولـة اللاحقـة فقـد أصـبح، في كثيـرٍ مـن الأحيـان، مجـالًا تتـداخل فيـه المصـلحة العامـة مـع مصـلحة السـلطان والجهـاز الحـاكم. وهنـا وجـد الفقـه نفسـه أمـام سـؤالٍ صـعب: كيـف يقـرر أحكـام الجبايـة والخـراج والمـال العـام في ظـل دولـةٍ تحتـاج إلـىٰ المـال، وقـد تتوسـع في أخـذه؟ كيـف يميـز بـين المـورد المشـروع والظلـم المـالي؟ كيـف يحفـظ الرعيـة مـن الإرهـاق ويحفـظ الدولـة مـن العجـز؟ هـذه الأسـئلة جعلـت فقـه الأمـوال أكثـر التصـاقًا بحاجـات السـلطة، لا بمعنـىٰ الخضـوع لهـا دائمًـا، بـل بمعنـىٰ أنـه لـم يعد ممكنًا أن يدرس المال العام بعيدًا عن الدولة القائمة.

ومـع تحـول الدولـة، تغيـر كـذلك موقـع القضـاء. فالقضـاء في النمـوذج الراشـد كـان مؤسسـةً لحمايـة الحـق داخـل دولـةٍ تـرىٰ نفسـها مؤتمنـة، أمـا في الدولـة السـلطانية فقـد أصـبح القضـاء في كثيـرٍ مـن السـياقات واقعًـا بـين معيـار الشـرع وسـلطة التعيـين والعـزل والنفـوذ السياسـي. وقـد ظـل القضـاة والعلمـاء في تـاريخ الإسـلام يقـدمون نمـاذج عظيمـة في الاسـتقلال والعـدل، لكـن البنيـة العامـة جعلـت القضـاء محتاجًـا دائمًـا إلـىٰ حمايـةٍ مـن تـدخل السـلطة. وهـذا أثـر في الفقـه؛ لأن القضـاء لـم يعـد مجـرد مؤسسـةٍ شـرعيةٍ مثاليـة، بـل صـار مؤسسـةً تعمـل داخـل دولـةٍ ذات مصـالح. ومـن هنـا نشـأت أهميـة آداب القاضـي، وشـروطه، واسـتقلاله، وعدلـه، وخطـر الرشـوة، وضـغط الـولاة. وهـذه كلهـا

دلائل علىٰ أن الفقه كان واعيًا بالتوتر بين الدولة والعدل، لكنه كان يعالجه داخل شروطٍ تاريخيةٍ معقدة.

وتغيرت كذلك علاقة الأمة بالدولة. فالأمة في عصر التأسيس كانت قريبةً من القرار، وكان كبار الصحابة جزءًا من المجال العام، وكانت النصيحة ممكنةً بدرجةٍ عاليةٍ، ولو وقعت فتنٌ مؤلمة. أما بعد ذلك فقد اتسعت المسافة بين الناس والسلطان، وصار العالم والقاضي والوجهاء وسائط بين الأمة والدولة، وصارت العامة في كثيرٍ من الأحيان موضوعًا للطاعة والجباية أكثر من كونها شريكًا مباشرًا في الشورىٰ. وهنا بدأ مفهوم الرعية يغلب علىٰ مفهوم الأمة في المجال السياسي العملي. والرعية مفهومٌ معتبرٌ إذا دل علىٰ مسؤولية الحاكم عن من يرعاهم، لكنه يصبح ناقصًا إذا غاب عنه معنىٰ الأمة الشاهدة الناصحة. ومن هنا فإن تحول الدولة أدىٰ إلىٰ تحولٍ في موقع الأمة: لم تختفِ الأمة، لكنها لم تبق دائمًا في الموقع الفاعل الذي عرفته لحظة التأسيس.

ومع نشوء الدولة السلطانية، صار الفقهاء في موقعٍ شديد الحساسية. فهم ليسوا حكامًا، ولا يملكون غالبًا أدوات الدولة، لكنهم حراس النص والمعنىٰ في المجتمع. لذلك اتخذت علاقتهم بالسلطة صورًا متعددة: من قربٍ ونصح، إلىٰ استقلالٍ وامتناع، إلىٰ قضاءٍ مشروط، إلىٰ معارضةٍ أخلاقية، إلىٰ صمتٍ اضطراري، إلىٰ مشاركةٍ في ضبط النظام العام. ولا يجوز اختزال هذه العلاقة في تواطؤٍ أو خصومةٍ مطلقة. فقد كان العالم أحيانًا يحمي الأمة من السلطان، وأحيانًا يحمي الجماعة من الفوضىٰ، وأحيانًا يضطر إلىٰ التعامل مع الدولة القائمة لتقليل الشر، وأحيانًا يقع بعض العلماء في خدمة السلطان. والتاريخ هنا متعددٌ لا يقبل حكمًا واحدًا. لكن البنية العامة تقول إن الفقه الكلي للشأن العام أصبح يعمل تحت ضغط السلطة، لا في فضاءٍ راشدٍ مفتوحٍ كما في الأصل الأول.

ومن هنا بدأ الفقه السياسي يواجه سؤال المتغلب والسلطان القائم. هذا السؤال لم يكن مطروحًا في عصر التأسيس بنفس الصورة؛ لأن الخلافة الراشدة قامت، في أصلها، على بيعةٍ وشورىٰ ومعايير سابقة. أما حين يظهر حاكمٌ يملك القوة ويستقر له الأمر، ويقيم الصلاة، ويحفظ الحدود العامة للدولة، لكنه لم يصل إلىٰ الحكم بالطريق الأكمل، فما العمل؟ هل تُنقض الدولة كلها طلبًا للمثال؟ أم يُتعامل مع الواقع حفظًا للدماء والمصالح؟ كان كثيرٌ من الفقه يميل إلىٰ الاعتراف بالأمر الواقع إذا استقر، منعًا للفوضىٰ، مع بقاء الإنكار الأخلاقي أو النقدي علىٰ الظلم .وهذا الموقف مفهومٌ في سياقه، لكنه يكشف تحولًا في مركز الشرعية: القدرة والاستقرار أصبحا عنصرين شديدي الحضور، لا لأنهما أعلىٰ من العدل، بل لأن غيابهما قد يفتح باب الفتنة.

وهذا التحول أثّر في مفهوم الشرعية نفسه. في النموذج الراشد، الشرعية أقرب إلىٰ اجتماع البيعة والسابقة والعدل والشورىٰ والقدرة علىٰ حفظ الأمة. أما في الدولة اللاحقة، فقد يختل بعض هذه العناصر ويبقىٰ بعضها: قدرةٌ بلا شورىٰ كاملة، استقرارٌ مع جور، إقامةٌ لبعض شعائر الدين مع تضييقٍ سياسي، قضاءٌ يعمل مع تدخلاتٍ متفاوتة، مالٌ عامٌ مع تجاوزات. والفقهاء، وهم يرون هذا الواقع، لم يستطيعوا أن يجعلوا الحكم كله باطلًا في كل حال، لأن الناس يحتاجون إلىٰ قضاءٍ وأمنٍ وجماعةٍ وصلاةٍ وجهادٍ وثغور. فدخل الفقه في منطقة الموازنة بين النقص والضرورة. وهذا أحد أسباب تراجع المثال الكلي من مركز الحكم إلىٰ أفقٍ معياريٍّ يُستحضر، بينما يُدار الواقع بأحكام الضرورة والاستقرار.

لكن الخطر أن تتحول الضرورة إلىٰ أصل، وأن يصبح الواقع ناقلًا للمعيار بدل أن يبقىٰ محتاجًا إلىٰ تقويم. فإذا صار السلطان القائم هو مركز القراءة، تحولت مفاهيم الشريعة السياسية إلىٰ أدواتٍ لحماية الواقع: الطاعة لحماية السلطان، الفتنة

لإسكات الاعتراض، الجماعة لتعني الجماعة حول الحاكم، المصلحة لتعني مصلحة الدولة لا الأمة. وهذا ليس لازمًا لكل التراث، لكنه احتمالٌ بنيويٌّ رافق الدولة السلطانية. ومن هنا تأتي أهمية النقد البنيوي: ليس اتهامًا لكل فقيهٍ أو نص، بل كشفٌ عن ضغط الدولة على المفاهيم، وعن الحاجة إلى إعادة وصلها بأصلها الراشد حيث الدولة وظيفةٌ للأمة لا ذاتٌ فوقها.

وفي الوقت نفسه، لا يجوز أن نغفل أن السلطة نفسها كانت تحتاج إلى الفقه لتثبيت شرعيتها. فالدولة بعد الخلافة الراشدة لم تستطع أن تستغني عن الشرع؛ كانت تحتاج إلى العلماء والقضاة والخطبة والبيعة والفتوى واللغة الدينية. وهذا جعل الفقه في موقع قوةٍ وضعفٍ معًا. قوة، لأن السلطان يحتاج إلى الاعتراف الشرعي ولا يستطيع أن يحكم عاريًا من المعنى الديني. وضعف، لأن حاجة السلطان إلى الفقه قد تتحول إلى محاولة توظيفه أو انتقاء ما يخدمه منه. وهنا نشأت إحدى أكثر العلاقات تعقيدًا في التاريخ الإسلامي: السلطة تحتاج إلى الفقه، والفقه يحتاج إلى الدولة لتنفيذ بعض أحكام الشأن العام، لكن كل واحدٍ منهما قد يهدد الآخر إذا اختل الميزان. فالسلطة قد تبتلع الفقه، والفقه قد يعجز عن الفعل بلا سلطة.

ومن هذه الزاوية نفهم لماذا بقيت بعض أبواب الفقه الكلي حاضرةً ولكنها لم تتحول دائمًا إلى نظريةٍ جامعة. فالدولة كانت فاعلًا مركزيًا في المال والقضاء والسياسة، لكنها لم تكن دائمًا راغبةً في فقهٍ يضعها كلها تحت المساءلة. والفقهاء كانوا قادرين على التقعيد، لكن قدرتهم على تحويل التقعيد إلى نظامٍ عام كانت محدودةً بقدرة الدولة على القبول والتنفيذ. لذلك نمت كتب الأحكام السلطانية والسياسة والخراج، لكنها كثيرًا ما بقيت بين المثال والتدبير الممكن. وفي المقابل، نمت أبواب العبادات والمعاملات الفردية بحريةٍ أكبر لأنها أقل تهديدًا لمركز

السلطان. وهكذا أعادت حاجات السلطة ترتيب المساحات التي يستطيع الفقه أن يتوسع فيها.

وكانت الجباية من أوضح مظاهر هذا الترتيب. فالدولة تحتاج إلىٰ المال، والفقه يضع للمال شروط العدل والحق، والرعية تخشىٰ الظلم، والسلطان يخشىٰ العجز أو التمرد. في هذه المنطقة نشأ توترٌ دائم بين الخراج المشروع والمكوس الظالمة، بين حاجة الدولة وحق الرعية، بين بيت المال وخزانة السلطان، بين المصالح العامة ونفقات الحكم. وقد حاول الفقهاء ضبط هذه الحدود، لكن الدولة كثيرًا ما كانت تتوسع بحسب حاجتها. وهنا يظهر أن الفقه الكلي للمال العام لا يكفي أن يكون موجودًا في الكتب؛ لا بد أن تكون له قدرةٌ مؤسسيةٌ علىٰ تقييد الدولة. فإذا ضعفت هذه القدرة، بقي الفقه معيارًا أخلاقيًا وقضائيًا، لكنه لا يملك دائمًا أن يمنع الانحراف البنيوي.

وتحولت كذلك حاجات السلطة في مجال الأمن. فالدولة الواسعة تخشىٰ الثورات والتمردات والانقسامات، ولذلك تميل إلىٰ توسيع مفهوم الطاعة وتضييق مجال الاعتراض. والفقه، وهو واعٍ بخطر الدم، قد يقر بعض هذا المنطق حمايةً للجماعة. لكن الأمن إذا صار القيمة العليا وحده، تراجع العدل إلىٰ مرتبةٍ لاحقة. وهذا من أكبر الإشكالات في كل دولة: كيف تحفظ الأمن دون أن تجعل الأمن ذريعةً لإلغاء الحق؟ وكيف تمنع الفتنة دون أن تسكت عن أسبابها؟ وكيف تقاتل البغي دون أن تجرّم النصيحة؟ التجربة الراشدة أعطت توازنًا دقيقًا، أما الدولة اللاحقة فقد جعلت هذا التوازن أكثر صعوبة بسبب قوة السلطان وذاكرة الفتن.

ومن هنا فإن تحول حاجات السلطة لم يؤثر في الفقه السياسي فقط، بل في الفقه كله. فالمال العام يؤثر في الزكاة والخراج والضرائب. والسلطة تؤثر في القضاء والشهادات والمظالم. والأمن يؤثر في البغي والفتنة والطاعة. والإدارة تؤثر في

الحسبة والأسواق. والعلاقة بين المركز والأطراف تؤثر في العرف والولاية. وإذا تغيرت الدولة، تغيرت شروط تنزيل أحكام كثيرة. لذلك لا يمكن دراسة تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي دون دراسة الدولة نفسها. فالفقه لا يعيش في فراغ، والدولة ليست موضوعًا خارجيًا عنه؛ إنها أحد أهم ميادين عمله وأحد أهم العوامل التي أثرت في ترتيبه.

وكان من نتائج هذا التحول أن الفقه بدأ يتعامل أكثر مع واقعٍ ناقصٍ بدل المثال الكامل. وهذا أنتج نوعًا من الواقعية الفقهية التي لها وجهان. وجهٌ إيجابي، لأنها تمنع الفقه من التحول إلىٰ مثالٍ عاجزٍ عن توجيه الناس في واقعهم، وتحفظ المصالح والدماء عند تعذر الكمال. ووجهٌ سلبي، إذا تحولت الواقعية إلىٰ قبولٍ طويلٍ بالنقص حتىٰ يصبح النقص مألوفًا، ثم يصبح المألوف معيارًا. والفقيه الكلي هو الذي يوازن: يعترف بالواقع حتىٰ لا يتكلم في فراغ، لكنه لا يجعله حاكمًا علىٰ المعيار؛ يراعي الضرورة، لكنه لا يحولها إلىٰ أصل؛ يحفظ الجماعة، لكنه لا ينسىٰ العدل الذي من أجله تحفظ الجماعة.

ومن هنا تتضح الحاجة إلىٰ قراءةٍ جديدةٍ للدولة بعد الخلافة الراشدة. ليست القراءة المطلوبة قراءة إدانةٍ سياسيةٍ فقط، ولا قراءة تسويغٍ تاريخي، بل قراءة أثر الدولة في الفقه. كيف أثرت حاجات الشرعية علىٰ مباحث الإمامة؟ كيف أثرت حاجات الجباية علىٰ فقه الأموال؟ كيف أثرت حاجات الأمن علىٰ فقه الطاعة والفتنة؟ كيف أثرت حاجات الإدارة علىٰ القضاء والحسبة؟ وكيف أثرت مسافة الدولة عن الأمة علىٰ موقع الشورىٰ والنصيحة؟ هذه الأسئلة تكشف أن تحول مركز الثقل لم يكن نتيجةً علميةً داخليةً فقط، بل نتيجةً سياسيةً تاريخيةً أيضًا. الفقه تغير موقعه لأن الدولة تغيرت، ولأن الشأن العام صار أكثر التصاقًا بجهاز السلطان.

وفي هذا كله لا ينبغي أن نغفل أن التراث احتفظ بمقاوماتٍ داخليةٍ ضد ابتلاع السلطة للفقه. فهناك نصوصٌ كثيرة في العدل، والنصيحة، وحرمة المال، ومحاسبة الولاة، وخطر الظلم، وذم علماء السوء، ووجوب قول الحق، وتحريم المكوس الظالمة، واشتراط الكفاءة والأمانة. وهذه النصوص تشهد أن الفقه لم يستسلم للسلطة استسلامًا مطلقًا. لكنه، في الوقت نفسه، لم يملك دائمًا أن يجعل هذه النصوص بنيةً مؤسسيةً حاكمةً علىٰ الدولة. ومن هنا بقي التوتر قائمًا بين فقهٍ يحفظ المعيار، وواقعٍ سياسي يعيد ترتيب القدرة. وهذا التوتر هو أحد مفاتيح قراءة الفقه السياسي الإسلامي كله.

وتتجلىٰ أهمية المصفوفة الأصولية هنا في أنها تمنعنا من قراءة الدولة بمنطقٍ أحادي. فهي تسأل عن النص حتىٰ لا تبتلع الدولة الشريعة، وعن المقصد حتىٰ لا تتحول النصوص إلىٰ أدواتٍ جامدة، وعن الواقع حتىٰ لا نطلب المستحيل، وعن المآل حتىٰ لا نفتح باب الدم باسم المثال، وعن فاعلية الدولة حتىٰ لا يبقىٰ العدل وعظًا، وعن الأمة حتىٰ لا تتحول الدولة إلىٰ ذاتٍ مستقلة، وعن الكفاية حتىٰ لا تختزل الدولة في الأمن والجباية، وعن الاجتهاد المؤسسي حتىٰ لا يبقىٰ الشأن العام أسير الفرد أو السلطان. بهذه العناصر يمكن قراءة الدولة بعد الخلافة الراشدة قراءةً لا تبرر ولا تهدم، بل تكشف مواضع التحول.

وبذلك يتبين أن الدولة بعد الخلافة الراشدة لم تلغِ الفقه الكلي، لكنها أثرت في موقعه وحركته. فقد بقي الفقه يملك معيارًا أعلىٰ من الدولة، لكنه صار يعمل داخل دولةٍ أقوىٰ وأكثر تعقيدًا وأبعد عن المثال. وبقيت الدولة تحتاج إلىٰ الفقه، لكنها سعت أحيانًا إلىٰ توظيفه. وبقيت الأمة حاضرةً في الوجدان والنص، لكنها صارت في المجال السياسي أكثر بعدًا عن القرار. وبقي الشأن العام جزءًا من الفقه، لكنه صار أكثر حساسيةً وخطرًا من الفروع اليومية. ومن هنا بدأت حركة مركز الثقل: اتساعٌ في الفقه الجزئي،

وحضورٌ للكلي في أبوابٍ خاصة، وضغطٌ سلطانيٌّ على مسائل الدولة، وحاجةٌ دائمةٌ إلى استعادة التوازن الراشد بين الأمة والدولة.

إن هذه المرحلة تكشف أن الفقه لا يتطور في المختبر، بل في التاريخ. والتاريخ ليس مادةً محايدة؛ إنه سلطة، ومال، ودم، وخوف، ومصالح، وذاكرة، ومؤسسات. وإذا أردنا أن نفهم لماذا لم يبق الفقه الكلي دائمًا في مركزه الأول، فعلينا أن نفهم أن مركزه الأول كان يحتاج إلى دولةٍ تشبهه، أو إلى أمةٍ تملك قدرةً مؤسسيةً على حمله. وحين تغيرت الدولة، تغيرت شروط الفقه. وهذا لا يعني أن الفقه فقد معياره، بل يعني أن معياره دخل في صراعٍ طويلٍ مع الواقع. والقراءة البنيوية هي قراءة هذا الصراع: كيف حاول الفقه أن يحفظ العدل في ظل السلطان، وكيف حاول السلطان أن يستعمل الفقه لحفظ الاستقرار، وكيف بقيت الأمة بين الحاجة إلى الدولة والخوف من تغولها.

يتضح أثر الدولة بعد الخلافة الراشدة في الفقه حين نقرأ المفاهيم السياسية الكبرى لا بوصفها ألفاظًا ثابتةً في المعجم، بل بوصفها معاني تتحرك داخل التاريخ، وتتأثر بحاجات السلطة، ومخاوف الأمة، وذاكرة الفتنة، وضغط الواقع. فالطاعة، والشرعية، والجباية، والقضاء، والجماعة، والفتنة، لم تبقَ مفاهيم نظريةً مجردة، بل دخلت في ساحةٍ سياسيةٍ متوترةٍ بين معيار الخلافة الراشدة وواقع الملك والسلطان. ومن هنا لم يكن التحول في الدولة تحولًا خارجيًا عن الفقه، بل صار جزءًا من شروط إنتاجه؛ لأن الفقيه لا يجيب عن دولةٍ متخيلةٍ فقط، بل عن دولةٍ قائمةٍ تملك الجند والمال والقضاء، وتحمل في الوقت نفسه اسم الإسلام، وتؤدي بعض وظائفه العامة، ولو خالط أداءها نقصٌ أو جورٌ أو تغلب.

كان مفهوم الطاعة من أكثر المفاهيم تعرضًا لإعادة ترتيب. في الأصل الراشد كانت الطاعة انتظامًا في المعروف، مشروطةً بالحق، محكومةً بالنصيحة، مرتبطةً

بحفظ الجماعة. لم تكن الطاعة إلغاءً للأمة، ولا تفويضًا مطلقًا للحاكم، بل كانت ضرورةً لمنع الفوضىٰ وحفظ القدرة العامة علىٰ تنفيذ الحق. غير أن الدولة السلطانية، بما حملته من خوفٍ من التمرد، وحاجةٍ إلىٰ الاستقرار، وحرصٍ علىٰ ضبط الأطراف، وجدت في مفهوم الطاعة معنىً شديد الأهمية لبقائها. ومع مرور الزمن، صار الفقهاء يقررون الطاعة حفظًا للدماء والجماعة، لكن هذا التقرير كان يعيش توترًا دائمًا: كيف تطاع الدولة حتىٰ لا تقع الفتنة، وكيف لا تتحول الطاعة إلىٰ غطاءٍ للظلم؟ هذا السؤال هو قلب الفقه السياسي بعد العصر الراشد.

وليس من العدل أن يختزل تأكيد الفقهاء علىٰ الطاعة في خدمة السلطان وحده؛ فقد كان وراءه خوفٌ حقيقي من الدم الداخلي، ووعيٌ بما أحدثته الفتن من تمزق، وإدراكٌ أن الخروج المسلح قد يفتح أبوابًا لا يملك أحدٌ إغلاقها. لكن العدل نفسه يقتضي أن يُقال إن مفهوم الطاعة، حين يبتعد عن شروطه الراشدة من المعروف والعدل والنصيحة، قد يصبح قابلًا للاستعمال السلطاني. فالدولة قد تريد من الطاعة أن تعني الهدوء، بينما يريد الفقه الراشد منها أن تعني انتظام الجماعة علىٰ الحق. والفارق بين المعنيين كبير: الأول يحفظ السلطة، والثاني يحفظ الأمة. ولذلك فإن إعادة قراءة الطاعة لا بد أن تعيدها إلىٰ شبكتها الأصلية: طاعةٌ في المعروف، ونصيحةٌ بلا فتنة، وتقويمٌ بلا سلاح، ووحدةٌ بلا استبداد.

أما مفهوم الشرعية فقد دخل بدوره في منطقةٍ معقدة. في عصر التأسيس كانت الشرعية مركبةً من البيعة، والشورىٰ، والسابقة، والعدل، والقدرة علىٰ حفظ الأمة. أما بعد ذلك فقد ظهرت وقائع لا تجتمع فيها هذه العناصر كلها. قد توجد قوةٌ قادرةٌ علىٰ حفظ الأمن دون شورىٰ كافية، أو سلطانٌ متغلبٌ يقيم بعض أحكام الدين ويظلم في بعض المال، أو حاكمٌ تستقر له البلاد لكن طريق وصوله لا يطابق المثال. وهنا نشأ فقه التعامل مع السلطان القائم. لم يكن الأمر اعترافًا مثاليًا بكل واقع، بل

كان في كثيرٍ من الأحيان قبولًا اضطراريًا لمنع فوضىٰ أعظم. لكن هذا القبول الاضطراري، حين يتكرر ويتراكم، قد يعيد تعريف الشرعية عمليًا حول القدرة والاستقرار، بدل أن تبقىٰ القدرة والاستقرار عنصرين داخل شرعيةٍ أوسع محكومةٍ بالعدل والشورىٰ.

ومن هنا يظهر التوتر بين فقه المثال الراشد وفقه الضرورة السياسية. ففقه المثال يقول إن الدولة ينبغي أن تكون مؤتمنةً، شوروية، عادلةً، خادمةً للأمة، حافظةً للمال العام، قابلةً للنصيحة. وفقه الضرورة يقول إن الدولة القائمة، ولو ناقصة، قد يكون حفظها أولىٰ من إسقاطها إذا كان البديل دمًا وفوضىٰ. وكلاهما يملك وجهًا من النظر. غير أن الخطر أن يغلب فقه الضرورة حتىٰ يبتلع فقه المثال، فيتحول النقص إلىٰ قاعدة، والاضطرار إلىٰ نظرية، والواقع إلىٰ معيار. كما أن الخطر المقابل أن يغلب المثال المجرد حتىٰ يستهين بالدماء والمآلات. والفقه الكلي هو الذي يحفظ المثال بوصفه معيارًا، ويعترف بالضرورة بوصفها ظرفًا، ولا يسمح لأحدهما بإلغاء الآخر.

وفي الجباية ظهر أثر حاجات السلطة بصورةٍ شديدة الوضوح. فالدولة الواسعة تحتاج إلىٰ مالٍ دائم، ومع اتساع الجند والإدارة والثغور والبلاط والمشاريع ازدادت حاجتها إلىٰ الموارد. وقد وضع الفقه أصولًا في الزكاة والخراج والفيء والجزية والمال العام، وميز بين الحق المشروع والمكوس الظالمة، ونص علىٰ حرمة أموال الناس. لكن الدولة، بحاجتها المتزايدة، كانت تميل أحيانًا إلىٰ توسيع مواردها بما يتجاوز الأصل الراشد. وهنا وقع التوتر بين بيت المال بوصفه أمانةً للأمة، وخزانة السلطان بوصفها أداةً لبقاء السلطة. فإذا غلبت الوظيفة الأولىٰ، صار المال العام طريقًا للكفاية والعمران. وإذا غلبت الثانية، صار المال العام وسيلةً للسيطرة والولاء والترف.

وكان الفقهاء يدركون خطر الظلم المالي؛ ولذلك امتلأ التراث بذم الغصب، والرشوة، والمكس، وأكل المال بالباطل، وخيانة الولاية. لكن قدرة الفقه على منع الانحراف المالي كانت مرتبطةً بقدرته المؤسسية، لا بمجرد نصوصه. فإذا لم توجد مؤسسات رقابةٍ حقيقية، وإذا كان السلطان هو المسيطر على الجباية والإنفاق، بقي الفقه معيارًا يوبخ ويقيد في بعض المواضع، لكنه قد يعجز عن تغيير البنية. ومن هنا يظهر مرةً أخرى أن الفقه الكلي لا يكتمل بالبيان وحده؛ إنه يحتاج إلى دولةٍ مؤتمنة، أو إلى مؤسساتٍ تقيد الدولة. وحين لا تتوفر هذه الشروط، يبقى الفقه حاضرًا في النص، ضعيفًا في الحاكمية العملية.

وفي القضاء ظهر التوتر نفسه. فالقضاء، في أصله، مؤسسةٌ لتحويل الحق إلى حكمٍ ملزم، لكنه في الدولة السلطانية قد يصبح موضعًا بين النص والسلطة. القاضي تاج إلى تعيين، وإلى حماية، وإلى استقلال، وإلى قدرةٍ على تنفيذ أحكامه. فإذا كان السلطان عادلًا، صار القضاء ذراعًا للحق. وإذا تدخل السلطان، صار القاضي ممتحنًا بين الشرع وضغط السياسة. ولذلك جاءت عناية الفقهاء بصفات القاضي وآدابه واستقلاله وعدالته وخطر الرشوة والشهادة والبينات؛ هذه العناية تدل على أن الفقه كان يحاول بناء حصانةٍ أخلاقيةٍ وعلميةٍ للقضاء داخل واقعٍ قد يهدده. لكنها تكشف في الوقت نفسه أن القضاء صار يحتاج إلى حمايةٍ من الدولة، مع أنه يعمل باسم الدولة. وهذه مفارقةٌ عميقة في تحول الشأن العام.

وتحولت حاجات السلطة أيضًا في مجال الشرعية الرمزية. فالخلافة أو الملك احتاج إلى الخطبة، والبيعة، والدعاء على المنابر، والقضاء، والعلماء، واللغة الدينية. وهذا جعل المجال الديني جزءًا من بناء الشرعية السياسية. وقد كان في ذلك وجهٌ طبيعي، لأن الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تنفصل عن الدين انفصالًا كاملًا، لكن الخطر أن يتحول الدين إلى غطاءٍ للواقع السياسي بدل أن يكون معيارًا عليه. ومن هنا

ظهر التمييز بين العالم الذي يحفظ استقلال المعنىٰ، والعالم الذي يذوب في السلطان. وهذا التمييز ليس أخلاقيًا فقط، بل بنيوي؛ لأن الفقه إذا فقد استقلاله الرمزي ضعف دوره في تقويم السلطة، وصار جزءًا من خطابها.

وفي المقابل، بقيت للفقهاء سلطة معنويةٌ كبرىٰ في الأمة، وكان السلطان يحتاج إليهم بقدر ما يحذر منهم. وهذا جعل العلاقة بين الفقه والسلطة علاقة شدٍّ وجذبٍ مستمر. فالفقهاء قد يضفون شرعيةً علىٰ بعض أفعال الدولة حين توافق الشرع أو حين تندرج في الضرورة، وقد ينزعون الشرعية المعنوية عن الظلم حين يرفضون أو ينصحون أو يمتنعون. وهذه العلاقة أنتجت في التاريخ الإسلامي نماذج عظيمة من الاستقلال والشجاعة، كما أنتجت نماذج من القرب والتوظيف. والقراءة البنيوية لا تختزل التاريخ في طرفٍ واحد، بل ترىٰ أن تغير الدولة جعل العالم والفقيه والقاضي في موقع امتحانٍ دائم: كيف يتعامل مع سلطةٍ يحتاجها الناس ويخشونها في الوقت نفسه؟

ومن هنا يمكن فهم أن الدولة بعد الخلافة الراشدة لم تغير حاجات السلطة فقط، بل غيرت حاجات الفقيه أيضًا. صار الفقيه محتاجًا إلىٰ لغةٍ تحفظ المعيار دون أن تفتح باب الدم، وإلىٰ فقهٍ يقاوم الظلم دون أن يتحول إلىٰ فوضىٰ، وإلىٰ قدرةٍ علىٰ التفريق بين النصيحة والخروج، وبين قبول الواقع والرضا به، وبين طاعة المعروف وطاعة الجور. هذه الفروق الدقيقة هي التي صارت من صميم الفقه السياسي. لكن كثرة الحذر قد تجعل اللغة الفقهية أكثر ميلاً إلىٰ الضبط والاحتياط، وأقل قدرةً علىٰ بناء نظريةٍ إيجابيةٍ في الشورىٰ والرقابة والمال العام. وهذا أحد آثار تحول الدولة: دفع الفقه إلىٰ معالجة الخطر أكثر من بناء المثال.

وكان لمفهوم الجماعة أثرٌ كبير في هذا المسار. فالجماعة مقصدٌ عظيم، وحفظها من التمزق واجبٌ شرعي وسياسي. لكن الجماعة في النموذج الراشد تعني

وحدة الأمة علىٰ الحق والعدل والشورىٰ، لا مجرد انتظامها تحت سلطانٍ قائم. ومع الدولة اللاحقة، بدأ معنىٰ الجماعة يقترب عمليًا من معنىٰ الاستقرار السياسي؛ أي عدم الخروج، وعدم شق العصا، وعدم فتح باب السيف. وهذا المعنىٰ له وجهٌ صحيح، لكنه غير كافٍ إذا لم يربط الجماعة بالعدل. فالجماعة ليست سكونًا فقط؛ إنها رابطةٌ أخلاقيةٌ وسياسيةٌ تحفظ الحقوق. فإذا أصبح حفظ الجماعة يعني منع الكلام في الظلم، فقد تغير المعنىٰ. وإذا أصبح الاعتراض يعني تفكيك الجماعة، فقد تغير المعنىٰ كذلك. ومن هنا تحتاج الجماعة إلىٰ فقهٍ يربطها بالحق لا بالهدوء وحده.

وفي ضوء ذلك يظهر أن الفقه السياسي بعد العصر الراشد كان يتأرجح بين ثلاثة اعتبارات: اعتبار المثال، واعتبار الواقع، واعتبار المآل. المثال يستدعي الشورىٰ والعدل والأمانة. الواقع يفرض دولةً قائمةً قد لا تطابق المثال. المآل يحذر من الفوضىٰ والدم. وإذا غلب المثال بلا واقعٍ ومآل، صار الفقه حالمًا أو ثوريًا بلا حساب. وإذا غلب الواقع بلا مثال، صار الفقه تبريريًا. وإذا غلب المآل بمعنىٰ الخوف وحده، صار الفقه حذرًا إلىٰ حد تعطيل التقويم. والتوازن بين هذه الاعتبارات هو ما يميز الفقه الكلي. غير أن حاجات السلطة كثيرًا ما دفعت الواقع والمآل إلىٰ الأمام، بينما بقي المثال في موقع الوعظ أو الذاكرة.

ومن هنا فإن إعادة مركزية الفقه الكلي تتطلب أن نقرأ الضرورة السياسية في حدودها. فالضرورة لا تنكر، لكنها لا تخلّد. والواقع لا يتجاهل، لكنه لا يقدّس. والاستقرار مطلوب، لكنه ليس وحده معيار الشرعية. والطاعة واجبة في المعروف، لكنها لا تلغي النصيحة. والجباية لازمة للدولة، لكنها مقيدة بالعدل والكفاية. والقضاء يعمل داخل الدولة، لكنه ينبغي أن يبقىٰ حارسًا للحق لا تابعًا للسلطان.

بهذه الحدود يعود فقه الدولة إلىٰ أصله الوظيفي: الدولة أداةٌ لحفظ الأمة، لا الأمة أداةٌ لحفظ الدولة.

وقد أثرت حاجات السلطة كذلك في ترتيب أبواب الفقه من حيث الحضور العملي. فالمسائل التي تساعد علىٰ انتظام الحياة اليومية والضبط الاجتماعي كانت أكثر قابليةً للنمو الهادئ، بينما المسائل التي تمس بنية السلطان كانت أكثر حساسية. وهذا جعل الفقه الجزئي ينمو في فضاءاتٍ أوسع، وجعل الفقه السياسي والمالي العام يعمل في فضاءاتٍ مشروطة. ومع الزمن، يمكن أن يظن القارئ أن الفقه بطبيعته أكثر اهتمامًا بالفرد من الدولة، بينما الحقيقة أن التاريخ سمح للفردي أن يتسع في المدونة أكثر مما سمح لبعض العام أن يتحول إلىٰ حاكميةٍ كاملة. وهذا فرقٌ مهم بين طبيعة الفقه وشروط تاريخه.

ولذلك فإن الحديث عن تحول حاجات السلطة ليس خروجًا عن دراسة الفقه، بل دخولٌ في أحد أعمق شروطه. فالفقه لا ينتج نفسه خارج المجال السياسي، خصوصًا في أبواب الشأن العام. النص هو الأصل، لكن تنزيل النص في الدولة يتأثر بمن يملك السلطة، وبكيف تدار الموارد، وبكيف تضبط المعارضة، وبكيف يحمي القضاء استقلاله، وبكيف تُمثل الأمة في القرار. ومن هنا فإن أي دراسةٍ للبنية الفقهية لا تدرس الدولة ستبقىٰ ناقصة؛ لأنها ستتعامل مع الأحكام وكأنها تتحرك في فراغ، بينما هي تتحرك داخل تاريخٍ يمارس عليها ضغطًا مستمرًا.

ومن خلال هذا كله يتضح أن الدولة بعد الخلافة الراشدة دفعت الفقه إلىٰ تطوير حسٍّ واقعيٍّ عميق، لكنها في الوقت نفسه ساهمت في إزاحة بعض الكليات عن المركز. فقد صار حفظ الاستقرار أكثر حضورًا، وصارت الطاعة أكثر بروزًا، وصارت الجباية أكثر التصاقًا بحاجات السلطان، وصار القضاء أكثر حاجةً إلىٰ الحماية، وصارت الأمة أقل حضورًا مباشرًا في صناعة القرار. ومع ذلك بقيت نصوص العدل والنصيحة والمال

العام والمحاسبة حاضرة. وهذا التوتر بين الحضور والمعوق هو ما يفسر طبيعة التراث السياسي الفقهي: ليس استسلامًا كاملًا للسلطة، ولا استمرارًا كاملًا للنموذج الراشد، بل حركةٌ بين المثال والضرورة.

وفي هذا الموضع تظهر أهمية التمييز بين فقه الضرورة وفقه القاعدة. قد يقبل الفقه سلطانًا ناقص الشرعية أو يصبر علىٰ جورٍ محدود خوفًا من فتنةٍ أعظم؛ هذا من فقه الضرورة والموازنة. لكن إذا صيغ ذلك بوصفه قاعدةً مثاليةً للحكم، انقلبت الضرورة إلىٰ معيار، وتراجع النموذج الراشد إلىٰ هامش الذاكرة. ومن هنا فإن إعادة القراءة لا بد أن تعيد كل حكمٍ إلىٰ مقامه: ما كان ضرورةً يبقىٰ ضرورة، وما كان مثالًا يبقىٰ مثالًا، وما كان مآلًا ظرفيًا لا يتحول إلىٰ أصلٍ مطلق. وهذه من أهم وظائف المصفوفة الأصولية؛ لأنها تميز بين الحكم ومقامه، وبين الأصل والاستثناء، وبين السياسة الشرعية والتسويغ السياسي.

وإذا أردنا أن نعيد بناء فقه الدولة في ضوء هذا التحليل، فلا بد أن نستخرج من التجربة كلها قاعدةً مركبة: الدولة واجبة الوظيفة، مقيدة الشرعية، معتبرة الواقع، محكومة المآل، مسؤولة عن الكفاية، خاضعة للعدل، مفتوحة للنصيحة، ممنوعة من الاستئثار. هذه القاعدة تجمع ما فرقه التاريخ. فهي تعترف بحاجة الأمة إلىٰ الدولة، لكنها تمنع الدولة من أن تصبح معيار نفسها. وتعترف بخطر الفتنة، لكنها لا تجعل الفتنة ذريعةً لإسكات كل إصلاح. وتعترف بحاجة الجباية، لكنها تضعها تحت الكفاية والعدل. وتعترف بالقضاء داخل الدولة، لكنها تريد له استقلال الحق. وبذلك يعود الفقه الكلي إلىٰ موقعه بوصفه ميزانًا للدولة لا مجرد خادمٍ لها.

إن الدولة بعد الخلافة الراشدة تكشف، في نهاية المطاف، أن الفقه الإسلامي عاش مبكرًا إشكاليةً ستظل تلاحقه في كل عصر: كيف يحفظ الشريعة في واقعٍ سياسي لا يطابق المثال؟ كيف يتعامل مع السلطة حين تكون ضروريةً وخطرةً في

الوقت نفسه؟ كيف يحمي الأمة من الفوضىٰ ومن الاستبداد معًا؟ كيف يجعل الدولة قادرةً علىٰ الفعل دون أن يجعلها مطلقةً في التصرف؟ وكيف يمنع حاجات السلطة من إعادة تشكيل المفاهيم علىٰ نحوٍ يضعف مقصد الأمة؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل دراسة هذه المرحلة ضرورية لفهم تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي، وهي التي تمهد مباشرةً لفهم كيف أعيد ترتيب مفهومي الطاعة والفتنة في الوعي الفقهي والسياسي اللاحق.

الفصل الرابع
الطاعة والفتنة وإعادة ترتيب المفاهيم

ليست الطاعة في التصور الإسلامي الأول خضوعًا أعمىٰ للسلطة، وليست الفتنة مجرد اعتراضٍ علىٰ الحاكم، كما أن الجماعة ليست سكونًا سياسيًا بلا عدل، ولا النصيحة خروجًا علىٰ النظام. هذه المفاهيم ولدت في أصلها داخل شبكةٍ دقيقةٍ من المعاني: طاعةٌ في المعروف تحفظ وحدة الجماعة، ونصيحةٌ تحفظ الدولة من الانحراف، وعدلٌ يمنح الطاعة معناها، وفتنةٌ يخشىٰ منها حين يتحول الخلاف إلىٰ دمٍ وانقسام، وجماعةٌ لا تقوم علىٰ القهر، بل علىٰ الحق الذي يربط الناس بمقصدٍ أعلىٰ من السلطة ومن الجمهور معًا. غير أن التاريخ، بما حمله من دماءٍ واضطراباتٍ وصدماتٍ كبرىٰ، أعاد ترتيب هذه المفاهيم في الوعي الفقهي والسياسي، فصار الخوف من الفتنة حاضرًا بقوةٍ هائلة، وصارت الطاعة تتقدم في بعض السياقات بوصفها ضمانة الاستقرار، وصارت النصيحة تحتاج إلىٰ احتياطٍ شديد حتىٰ لا تُتهم بفتح باب الاضطراب. ومن هنا فإن دراسة الطاعة والفتنة ليست دراسةً لمفهومين منفصلين، بل دراسةٌ لكيفية انتقال الفقه من توازنٍ تأسيسي بين الطاعة والنصيحة إلىٰ وضعٍ تاريخي صار فيه هاجس الفتنة يعيد ترتيب الأولويات.

في التجربة الراشدة، كانت الطاعة مشروطةً ومقيدةً ومتصلةً بالمعروف. لم يكن الحاكم يطلب الطاعة لأنه يملك الدولة، بل لأنه يحمل أمانةً عامةً في حفظ الأمة. ولم تكن الأمة مأمورةً بالسمع والطاعة بوصفها كتلةً صامتة، بل بوصفها جماعةً مسؤولةً عن حفظ النظام العام من جهة، وعن تقويم الانحراف من جهةٍ أخرىٰ. لذلك جاءت خطبة أبي بكر، رضي الله عنه، لتؤسس لهذا المعنىٰ حين

جعلت الطاعة مرتبطةً بالطاعة لله، وجعلت التقويم حقًا للأمة إذا وقع الاعوجاج. وفي سياسة عمر ظهر المعنىٰ نفسه من خلال محاسبة الولاة ومراقبة المال العام. وفي تجربة عثمان ظهر خطر ضعف قنوات النصيحة والبيان. وفي تجربة علي ظهر خطر انتقال الاعتراض إلىٰ السلاح. هذه الوقائع مجتمعةً تكشف أن الطاعة في أصلها ليست بديلًا عن النصيحة، بل لا تكتمل إلا بها؛ كما أن النصيحة ليست نقيض الجماعة، بل هي إحدىٰ وسائل حفظها.

لكن الفتنة الكبرىٰ غيّرت الوعي الإسلامي تغييرًا عميقًا. لقد رأىٰ المسلمون كيف يمكن للشبهة أن تتحول إلىٰ اعتراض، وللاعتراض أن يختلط بالتحريض، وللتحريض أن ينتهي إلىٰ قتل خليفةٍ راشد، ثم إلىٰ حروبٍ بين المسلمين، ثم إلىٰ خروجٍ وغلوٍ وتكفيرٍ واستباحة. هذه التجربة الدامية جعلت مفهوم الفتنة يحتل موقعًا ضاغطًا في الذاكرة الفقهية. لم تعد الفتنة احتمالًا نظريًا، بل صارت جرحًا حيًا في التاريخ، وذاكرةً مرعبةً لما يحدث حين ينكسر النظام العام وتضيع حرمة الدم. ومن هنا صار الفقهاء أكثر حساسيةً تجاه كل ما يمكن أن يفضي إلىٰ السيف، وأكثر ميلًا إلىٰ سد الأبواب التي قد تقود إلىٰ الانقسام. وهذا الميل مفهومٌ في سياقه، بل هو وجهٌ من وجوه الحكمة، ما دام يحفظ الدماء دون أن يلغي الحق.

غير أن الخوف المشروع من الفتنة قد يتحول، إذا انفصل عن فقه العدل، إلىٰ أداةٍ لإعادة ترتيب المفاهيم لصالح السكون. فالفتنة، في أصلها، ليست كل اعتراض، ولا كل نصيحة، ولا كل مطالبةٍ بالحق، بل هي اختلاطٌ يهدد وحدة الجماعة وحرمة الدماء ويجعل السيف حكمًا بين المسلمين. أما إذا صار كل إنكارٍ علىٰ السلطان فتنة، وكل مطالبةٍ بالعدل شقًا للعصا، وكل نصيحةٍ عامة خروجًا علىٰ الجماعة، فإن مفهوم الفتنة يكون قد انتقل من معناه الوقائي إلىٰ معنىٰ سلطانيٍّ يضيق بالشأن العام. وهذا التحول من أخطر ما يصيب الفقه السياسي؛ لأنه يجعل دفع الفتنة سببًا في إنتاج

مقدماتها: الظلم، وكتم النصيحة، وغياب الشفافية، وتراكم الغضب، وانسداد قنوات الإصلاح.

ولذلك ينبغي أن يعاد مفهوم الفتنة إلىٰ بنيته الكاملة. الفتنة ليست نتيجة الاعتراض وحده، بل قد تكون نتيجة الظلم أيضًا. وليست نتيجة الكلام وحده، بل قد تكون نتيجة إغلاق باب الكلام. وليست نتيجة ضعف الطاعة وحده، بل قد تكون نتيجة تحول الطاعة إلىٰ خضوعٍ بلا عدل. فالفتنة تنشأ حين تختل العلاقة بين الدولة والأمة، وحين تضعف الثقة، وحين يغيب القضاء العادل، وحين يتراكم الظلم المالي والإداري، وحين تغلق قنوات النصيحة، وحين تختطف الشائعات المجال العام، وحين يدخل السلاح في موضع الكلمة. ومن هنا فإن فقه الفتنة لا ينبغي أن يبدأ من لحظة الخروج المسلح فقط، بل من مقدماته البنيوية؛ لأن الوقاية من الفتنة تكون بإقامة العدل قبل رفع السيف، لا بمجرد المطالبة بالطاعة عند الانفجار.

والطاعة، في هذا الإطار، تحتاج إلىٰ إعادة فهمها داخل شبكة المعروف. فهي ليست فضيلةً سياسيةً مستقلة، بل وظيفةٌ لحفظ النظام العام حين يكون هذا النظام متجهًا إلىٰ إقامة الحق. والطاعة في المعروف تحفظ الدولة من الفوضىٰ، وتحفظ الأمة من التنازع، وتحفظ الحقوق من أن تصبح رهينة القوة الفردية أو الجماعية. لكن المعروف ليس لفظًا عابرًا؛ إنه معيارٌ يربط الطاعة بالشريعة والعدل والمصلحة العامة. فإذا أخرج المعروف من الطاعة، بقيت الطاعة شكلًا بلا روح. وإذا أخرجت الطاعة من المعروف، صارت الدولة تطلب النظام ولو علىٰ حساب الحق. لذلك فإن الطاعة الراشدة هي طاعةٌ مقيدة، لا طاعةٌ مطلقة؛ طاعةٌ تحفظ الجماعة، لا تلغي الأمة؛ طاعةٌ تمنع الفوضىٰ، لا تمنع النصيحة.

وفي المقابل، النصيحة ليست انفعالًا سياسيًا، ولا مجرد إعلانٍ للرفض، ولا انتقالًا إلىٰ الإثارة العامة بلا ضابط. النصيحة في أصلها فعلٌ شرعي وأخلاقي يقصد

الإصلاح، ويحفظ حرمة الجماعة، ويتجنب ما يفتح باب الدماء، ويبحث عن الطريق الأقرب إلىٰ ردّ الحق وتقليل المفسدة. فإذا تحولت النصيحة إلىٰ تشهيرٍ محض، أو تحريضٍ بلا علم، أو استدعاءٍ للسلاح، فقد خرجت عن معناها. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يختار بين الطاعة والنصيحة، بل يضبطهما معًا: الطاعة تمنع الفوضىٰ، والنصيحة تمنع الاستبداد؛ الطاعة تحفظ وحدة الدولة، والنصيحة تحفظ أخلاق الدولة؛ الطاعة تمنع أن يتفكك النظام، والنصيحة تمنع أن يتحول النظام إلىٰ غطاءٍ للظلم.

لكن الدولة بعد الخلافة الراشدة كانت تميل، بحاجتها إلىٰ الاستقرار، إلىٰ تغليب جانب الطاعة. وهذا الميل ازداد قوةً بفعل الذاكرة المؤلمة للفتن. فصار الفقيه يواجه سؤالًا شاقًا: إذا فتح باب الإنكار العام، هل يؤدي إلىٰ إصلاحٍ أم إلىٰ دم؟ وإذا دعا إلىٰ الصبر، هل يحفظ الجماعة أم يرسخ الظلم؟ وإذا أوجب الطاعة، هل يقيدها بالمعروف بما يكفي؟ وإذا حذر من الفتنة، هل يبين أسبابها أم يكتفي بمنع نتائجها؟ هذه الأسئلة لم تكن سهلةً في واقعٍ كان السلطان فيه يملك القوة، والمعارضة قد تتحول إلىٰ سيف، والعامة قد تتحرك بالشائعة، والدم إذا سال لا يقف عند الحد الذي يريده أصحابه. ولذلك جاءت كثيرٌ من المواقف الفقهية محكومةً بالحذر، وهذا الحذر مفهومٌ تاريخيًا، لكنه يحتاج إلىٰ قراءةٍ تميز بين الحكمة والخضوع، وبين الوقاية والتبرير.

ومن هنا فإن إعادة ترتيب المفاهيم لم تقع في النصوص الأصلية، بل في موقع استعمالها. فالطاعة في النصوص مقيدةٌ بالمعروف، لكن الاستعمال السياسي قد يميل إلىٰ إبراز الطاعة أكثر من المعروف. والفتنة في التجربة التاريخية خطرٌ حقيقي، لكن الاستعمال السلطاني قد يميل إلىٰ توسيعها حتىٰ تشمل كل صوتٍ مزعج. والجماعة مقصدٌ شرعي، لكن الاستعمال السياسي قد يجعلها مرادفةً للالتفاف حول السلطة

القائمة ولو ضعفت العدالة. والنصيحة أصلٌ ديني، لكن الخوف من الفتنة قد يجعلها فضيلةً فرديةً صامتةً لا بنيةً مؤسسيةً للتقويم. وهذا هو معنىٰ إعادة الترتيب: لا تتغير الكلمات، لكن يتغير مركزها وعلاقتها بعضها ببعض.

وتظهر خطورة هذا التحول حين تنفصل الطاعة عن الكفاية والعدل. فالدولة التي تطلب الطاعة من الجائع والمظلوم والمهمّش دون أن تؤدي مسؤوليتها في المال العام والرعاية والإنصاف تضع الطاعة في غير موضعها الكامل. فالطاعة ليست عقدًا من طرفٍ واحد؛ إنها جزءٌ من علاقةٍ سياسيةٍ وأخلاقيةٍ متبادلة. الرعية تحفظ النظام، والدولة تحفظ الحقوق. الأمة تصبر علىٰ ما يحتمل، والدولة تفتح باب التقويم. الناس يبتعدون عن الفتنة، والسلطة تبتعد عن أسبابها. فإذا اختل هذا التبادل، ضعف المعنىٰ الشرعي للطاعة، وإن بقيت الحاجة الواقعية إلىٰ منع الفوضىٰ. ولذلك فإن الفقه الكلي لا يقرأ الطاعة وحدها، بل يقرؤها مع المال، والقضاء، والولاية، والكفاية، والشورىٰ، والثقة.

كما تظهر خطورة التحول حين يصبح مفهوم الفتنة أقوىٰ من مفهوم الظلم. فالظلم نفسه فتنةٌ كامنة؛ لأنه يزرع الغضب، ويضعف الثقة، ويجعل الناس يشعرون أن الدولة ليست لهم. وإذا ركز الفقه علىٰ منع الانفجار دون معالجة الظلم، فقد يكون قد عالج النار بعد اشتعالها وترك الوقود يتراكم. ومن هنا فإن فقه الفتنة ينبغي أن يكون فقه وقايةٍ بنيوية: عدالةٌ في المال، ورقابةٌ علىٰ الولاة، وقضاءٌ مستقل، وشفافيةٌ في القرار، وقنواتٌ للنصيحة، وتعليمٌ يميز بين الإصلاح والتحريض، ومجالٌ عامٌ لا تملؤه الشائعة. أما إذا اختزل في منع الخروج فقط، فقد ضاق عن مقصده الأول.

وفي التجربة الراشدة شواهد كثيرة علىٰ هذا التوازن. فحزم أبي بكر في الردة لم يكن طاعةً عمياءً للدولة، بل حفظًا لوحدة الدين والمال العام. وشدة عمر في

محاسبة ولاته لم تكن فتحًا للفوضىٰ، بل حمايةً للطاعة من أن تتحول إلىٰ قهر. ومأساة عثمان أظهرت أن ضعف إدارة الاعتراض والشبهة قد يفتح باب الفتنة. وتجربة علي أظهرت أن الاعتراض إذا دخل طور السلاح صار خطرًا علىٰ الجماعة، وأن الخصم المسلم لا يستباح ولو قوتل. هذه الشواهد تمنحنا معيارًا مركبًا: لا دولة بلا طاعة، ولا طاعة بلا معروف، ولا معروف بلا عدل، ولا عدل بلا نصيحة، ولا نصيحة بلا ضوابط، ولا ضوابط بلا وعيٍ بخطر الفتنة.

ومن هنا فإن الطاعة والفتنة ليستا مفهومين متقابلين فحسب، بل هما جزءان من بنيةٍ واحدة .الطاعة تمنع الفتنة حين تكون في المعروف، والفتنة تكشف فساد الطاعة حين تتحول إلىٰ قهرٍ أو سكوتٍ علىٰ ظلمٍ متراكم. الطاعة تحفظ الجماعة من التفكك، والفتنة تذكر بأن تفكك الجماعة قد يبدأ من اختلال السلطة أيضًا. الطاعة مطلوبةٌ لكي لا تصبح الأمة معسكرات، والنصيحة مطلوبةٌ لكي لا تصبح الدولة غلبة. وفي هذا التوازن تكمن صعوبة الفقه السياسي: أن يمنع السيف دون أن يمنع الكلمة، وأن يحفظ الدولة دون أن يقدسها، وأن يحفظ الأمة دون أن يتركها للانفعال.

وقد أدىٰ الخوف من الفتنة إلىٰ أن يصبح مفهوم الصبر حاضرًا بقوةٍ في الفقه السياسي. والصبر قيمةٌ عظيمةٌ في الشريعة، لكنه في المجال السياسي يحتاج إلىٰ ضبط. فالصبر قد يكون حكمةً إذا كان البديل شرًا أعظم، وقد يكون عجزًا إذا تحول إلىٰ قبولٍ دائمٍ بالظلم. الصبر علىٰ جورٍ محدودٍ دفعًا لدمٍ واسعٍ قد يكون مصلحة، لكن تحويل الصبر إلىٰ قاعدةٍ تمنع كل تقويمٍ يفرغه من معناه الشرعي. ولذلك لا بد أن يُقرأ الصبر مع القدرة، والمآل، ووسائل الإصلاح، وطبيعة الظلم، ومصالح الأمة. فليس كل صبرٍ رشدًا، وليس كل حركةٍ إصلاحًا. الفقه الكلي هو الذي يميز بينهما، لا الحماسة ولا الخوف وحدهما.

وتظهر هنا أهمية التفريق بين الإنكار والخروج. الإنكار قد يكون واجبًا أو مندوبًا أو مشروعًا بحسب المقام والقدرة والمآل، أما الخروج المسلح فله أحكامه ومخاطره وشروطه الثقيلة. فإذا خلطت الدولة بينهما، صارت كل نصيحة خروجًا. وإذا خلط المعترضون بينهما، صار كل إنكارٍ طريقًا إلىٰ السلاح. والتجربة الإسلامية عانت كثيرًا من هذا الخلط في الاتجاهين. ومن هنا فإن فقه المجال العام يحتاج إلىٰ بناء مساحاتٍ واضحةٍ للإنكار المنضبط، حتىٰ لا يندفع الناس إلىٰ البدائل العنيفة، وحتىٰ لا تحتكر السلطة تفسير الجماعة والفتنة. فالإنكار المؤسسي المنضبط صمام أمانٍ ضد الفتنة، لا سببٌ لها.

وتتصل الطاعة كذلك بمفهوم البيعة. فالبيعة في أصلها ليست مجرد إعلان خضوع، بل عقدٌ سياسي وأخلاقي بين الأمة والحاكم علىٰ مقتضىٰ الشرع والمصلحة. لكن حين تتحول الدولة إلىٰ ملكٍ ووراثة، قد تصبح البيعة أقرب إلىٰ تثبيت الأمر الواقع منها إلىٰ تعبيرٍ حرٍّ عن الرضا. وعندئذٍ يتغير معنىٰ الطاعة عمليًا؛ فهي لا تعود دائمًا ثمرة عقدٍ حي، بل تصبح أحيانًا واجبًا لحفظ الاستقرار بعد أن استقر السلطان. وهذا التحول لا يلغي ضرورة التعامل مع الواقع، لكنه يكشف أن الطاعة فقدت بعض أصولها التأسيسية في الشورىٰ والاختيار. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ إعادة وصل الطاعة بالبيعة والشورىٰ والعدل، لا بالاكتفاء بالاستقرار.

كما أن مفهوم الجماعة نفسه يحتاج إلىٰ تحرير. الجماعة ليست مجرد الأكثرية الساكنة، ولا مجرد الدولة القائمة، ولا مجرد تجنب الخلاف، بل هي وحدة الأمة حول أصول الحق والمصلحة العامة وحرمة الدماء. قد يكون حفظ الجماعة بطاعةٍ في المعروف، وقد يكون حفظها بنصيحةٍ تمنع ظلمًا سيؤدي إلىٰ انفجار، وقد يكون حفظها بمنع الخروج المسلح، وقد يكون حفظها بفتح باب التقويم. فإذا حصر

حفظ الجماعة في اتجاهٍ واحد، اختل المفهوم. فالجماعة تحفظ من أسفل ومن أعلىٰ معًا: من أسفل بمنع الفوضىٰ، ومن أعلىٰ بمنع الاستبداد. وكل فقهٍ لا يرىٰ الجهتين يقرأ الجماعة قراءةً ناقصة.

ومن هنا فإن إعادة ترتيب المفاهيم بعد الدولة الراشدة يمكن أن تفهم بوصفها حركةً من التوازن إلىٰ الاحتياط. في التأسيس كان التوازن ظاهرًا: طاعة ونصيحة، دولة وأمة، قوة ومقصد، وحدة وعدل. وبعد الفتن صار الاحتياط من الدم أكثر حضورًا، فمالت بعض الصياغات إلىٰ التشديد في جانب الطاعة والصبر. وهذا الاحتياط له أسبابه، لكنه لا ينبغي أن يصبح بديلًا عن التوازن. فالتوازن هو الأصل، والاحتياط علاجٌ في ظروف الخطر. وإذا تحول العلاج إلىٰ أصلٍ دائم، تغيرت البنية. ومن هنا فإن مشروع إعادة قراءة الفقه لا يرفض الاحتياط، بل يعيده إلىٰ مقامه، ويعيد التوازن إلىٰ مركزه.

وتكشف هذه المسألة أن المفاهيم الفقهية لا تعيش خارج الذاكرة التاريخية. فالطاعة بعد الفتنة ليست كالطاعة قبلها، والاعتراض بعد الدم ليس كالاعتراض قبل الدم، والجماعة بعد الانقسام ليست كالجماعة في طور التأسيس. التاريخ يترك أثرًا في طريقة فهم النصوص وتقديم المعاني. وهذا لا يعني أن النص تابعٌ للتاريخ، بل يعني أن الفقيه يقرأ النص وهو يحمل ذاكرة الأمة. ومن هنا فإن الوعي بالتاريخ ضروري حتىٰ لا نظن أن بعض الصياغات الفقهية هي المعنىٰ المطلق الوحيد للنص، بينما هي أحيانًا استجابةٌ لمخاوف مرحلةٍ وتجاربها. وهذا من صميم المنهج البنيوي: رد المفهوم إلىٰ نصه ومقصده وتاريخه ومآله.

وفي ضوء ذلك، ينبغي أن تقرأ نصوص الطاعة في ضوء مجموع النصوص، لا بمعزلٍ عن نصوص العدل والنصيحة وحرمة الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما ينبغي أن تقرأ نصوص التحذير من الفتنة في ضوء النصوص التي تمنع

الاستبداد وأكل المال بالباطل وكتمان الشهادة. فالقراءة الجزئية قد تصنع فقهًا خائفًا أو فقهًا متهورًا. القراءة التي تجمع نصوص الطاعة وحدها قد تميل إلىٰ السكون، والقراءة التي تجمع نصوص الإنكار وحدها قد تميل إلىٰ الصدام. أما القراءة الكلية فتجمع النصوص في مقاصدها، وتسأل عن الواقع والمآل، وتفرق بين الكلمة والسيف، وبين النصيحة والتحريض، وبين الصبر والعجز، وبين الاستقرار والعدل.

ومن هنا تظهر قيمة المصفوفة الأصولية في هذا الباب. فهي تمنع الطاعة من أن تنفصل عن النص والمقصد، وتمنع الفتنة من أن تُفهم بلا واقع ومآل، وتمنع الدولة من أن تستعمل الجماعة ضد الأمة، وتمنع الأمة من أن تستعمل النصيحة ضد الدولة. تسأل: ما النصوص الحاكمة؟ ما مقصد الطاعة؟ ما واقع السلطة؟ ما مآل الاعتراض؟ هل توجد قنوات إصلاح؟ هل الظلم عارضٌ أم بنيوي؟ هل البديل إصلاحٌ أم دم؟ هل الإنكار قولٌ أم سلاح؟ هل الصبر يحفظ حقًا أم يرسخ باطلًا؟ بهذه الأسئلة يتحول الباب من ثنائية الطاعة والخروج إلىٰ فقهٍ واسعٍ للمجال العام.

إن الطاعة والفتنة، بهذا المعنىٰ، ليستا مجرد مبحثٍ في السياسة الشرعية، بل مفتاحٌ لفهم تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي. فكلما تقدمت ذاكرة الفتنة، تقدمت الطاعة والصبر والحذر. وكلما ضعفت قنوات النصيحة، صارت الدولة أكثر ميلًا إلىٰ تفسير الاعتراض بوصفه تهديدًا. وكلما ضعف العدل، صار الخوف من الفتنة عاجزًا عن منع مقدماتها. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يعيد ترتيب المفاهيم علىٰ النحو الذي يحفظ أصلها: الطاعة في المعروف، والجماعة بالعدل، والنصيحة بضوابطها، والفتنة بوقايتها من أسبابها، والدولة بوظيفتها، والأمة بمسؤوليتها.

وفي نهاية هذا النظر الأولي، يظهر أن إعادة ترتيب المفاهيم لم تكن مجرد انحرافٍ إراديٍّ من الفقهاء، بل نتيجة تفاعلٍ مع تاريخٍ مؤلمٍ ودولةٍ متغيرةٍ وحاجةٍ إلىٰ حفظ الدماء. لكن الفهم التاريخي لا يعني قبول كل ما أنتجه التاريخ بوصفه معيارًا نهائيًا. فالمعيار يبقىٰ في التجربة المؤسسة والنصوص الكلية ومقاصد الشريعة. والتاريخ يُفهم حتىٰ يعاد تقويم أثره، لا حتىٰ يقدس. ومن هنا فإن دراسة الطاعة والفتنة يجب أن تستعيد الأصل الراشد: لا طاعة بلا معروف، ولا نصيحة بلا مآل، ولا جماعة بلا عدل، ولا تحذير من الفتنة ينسىٰ أسبابها، ولا مقاومة للظلم تفتح باب دمٍ أعظم. هذه هي المعادلة التي ينبغي أن تعود إلىٰ مركز الفقه السياسي.

حين صار الخوف من الفتنة عنصرًا ضاغطًا في الوعي الفقهي والسياسي، لم يعد سؤال الخروج والإنكار السياسي سؤالًا نظريًا خالصًا، بل صار سؤالًا محاطًا بذاكرة الدم، وبمشاهد الانقسام، وباحتمال أن يتحول طلب الإصلاح إلىٰ حربٍ داخلية. ومن هنا تشكلت حساسيةٌ عاليةٌ تجاه كل حركةٍ يمكن أن تفتح باب السيف، وصار الفقهاء يفرقون، بدرجاتٍ متفاوتة، بين النصيحة التي تحفظ الجماعة، والإنكار الذي يطلب إصلاح المنكر، والبغي الذي ينازع الدولة بالسلاح أو القوة، والخروج المسلح الذي يهدد وحدة الأمة. وهذه التمييزات لم تكن ترفًا اصطلاحيًا، بل كانت ضرورةً لحماية المجال العام من طرفين متقابلين: طرف الاستبداد الذي يريد تحويل كل اعتراضٍ إلىٰ فتنة، وطرف الاندفاع الذي يريد تحويل كل إنكارٍ إلىٰ مواجهةٍ مفتوحة.

إن النصيحة في أصلها فعلٌ إصلاحي يحفظ العلاقة بين الأمة والدولة. فهي لا تعني كسر الهيبة، ولا التشهير لمجرد التشهير، ولا إثارة العامة بلا علم، بل تعني ردّ السلطة إلىٰ مقتضىٰ المعروف، وتذكيرها بحدود الأمانة، وحماية الرعية من الظلم، وحماية الدولة نفسها من الانحراف الذي يضعف شرعيتها. ولذلك فإن النصيحة

ليست ضد الطاعة، بل هي شرطٌ من شروط الطاعة الراشدة؛ لأن الطاعة إذا فقدت النصيحة تحولت إلىٰ خضوع، والنصيحة إذا فقدت الطاعة بالمعروف تحولت إلىٰ اضطراب. ومن هنا لا يجوز اختزال النصيحة في وعظٍ فرديٍّ صامتٍ دائمًا، ولا إطلاقها في صورةٍ شعبويةٍ مضطربةٍ دائمًا؛ بل ينبغي أن تقرأ بحسب المقام والمآل والقدرة ووجود القنوات المؤسسية.

أما الإنكار السياسي فهو أوسع من النصيحة الخاصة وأخطر منها أثرًا، لأنه يتعلق بمنكرٍ في المجال العام: ظلمٍ مالي، أو جورٍ إداري، أو فسادٍ في الولاية، أو اعتداءٍ علىٰ الحقوق، أو تعطيلٍ لمقصدٍ من مقاصد الدولة. وهذا الإنكار قد يكون بالكلمة، أو بالكتابة، أو بالمرافعة، أو بالشهادة، أو بالامتناع، أو بالمطالبة المؤسسية، أو بغير ذلك من الوسائل المنضبطة. وهو لا يكون فتنةً لمجرد أنه علني أو لأنه يزعج السلطة؛ فقد يكون العلن واجبًا حين يكون المنكر عامًا وتكون المصلحة في البيان. لكنه يصبح خطرًا حين يخرج من طلب الإصلاح إلىٰ التحريض علىٰ الدم، أو حين يفتقر إلىٰ العلم، أو حين يستعمل الشائعة، أو حين يهيج العامة دون قدرةٍ علىٰ ضبط المآلات. وهنا تظهر دقة الفقه الكلي: ليس كل علنٍ فتنة، وليس كل سرٍّ حكمة؛ العبرة بالمقصد والوسيلة والمآل.

والبغي، في المقابل، ليس مجرد اعتراضٍ ولا مجرد مخالفةٍ سياسية، بل انتقالٌ إلىٰ قوةٍ منظمةٍ تنازع الإمام أو الدولة الشرعية وتمنع مقتضىٰ الجماعة بتأويلٍ أو شوكة. وقد علّمت التجربة العلوية أن الباغي لا يعامل معاملة الكافر، ولا تستباح أمواله وذراريه، ولا يقاتل قتال انتقام، لأن المقصود ردّه إلىٰ الجماعة لا استئصاله. وهذا الفرق بين الإنكار والبغي فرقٌ حاسم؛ لأن السلطة قد تميل إلىٰ وصف كل إنكارٍ بالبغي لتوسيع حقها في الردع، والمعترض قد يتساهل في الانتقال من الإنكار إلىٰ القوة ظنًا أن حقه يبرر وسيلته. والفقه الراشد يمنع الطرفين: يمنع الدولة من

تجريم الكلمة بوصفها سلاحًا، ويمنع الكلمة من أن تستدعي السلاح قبل تحقق شروطه ومآلاته.

أما الخروج المسلح فهو أخطر الصور، لأنه ينقل النزاع من مجال الحجة إلىٰ مجال الدم. ولذلك اشتد احتياط الفقهاء تجاهه، لا لأنهم يرضون بالظلم، بل لأن التاريخ علّمهم أن السيف إذا دخل بين أهل القبلة نادرًا ما يبقىٰ تحت سلطان المقصد الذي رفع من أجله. قد يبدأ الخروج باسم العدل، ثم يدخل فيه الطامع، والغاضب، والجاهل، وصاحب الثأر، والمتحمس بلا فقه، وقد يتحول من إصلاح ظلمٍ إلىٰ هدم مجتمع. ومن هنا كان التحذير من الخروج المسلح متصلًا بفقه المآلات قبل أن يكون مجرد ميلٍ إلىٰ السلطان. لكن هذا التحذير لا ينبغي أن يتحول إلىٰ إلغاءٍ لكل صور التقويم، وإلا صار الخوف من الخروج المسلح ذريعةً لإغلاق أبواب الإصلاح السلمي والمؤسسي.

ومن هنا يتبين أن الفقه السياسي يحتاج إلىٰ سلّمٍ دقيقٍ للتمييز بين مراتب الفعل العام. في أول السلم توجد النصيحة الخاصة أو العامة بحسب المصلحة. ثم يأتي البيان العلمي والشهادة علىٰ المنكر العام. ثم تأتي المطالبة المؤسسية والإصلاحية. ثم يأتي الامتناع الأخلاقي أو العملي عن المشاركة في الظلم. ثم تأتي صور الضغط المشروع التي لا تهدم الجماعة ولا تستبيح الدم. ثم، في مواضع قصوىٰ وشروطٍ شديدة، يُبحث في مقاومة عدوانٍ صريحٍ أو بغيٍ ظاهرٍ أو كفرٍ بواحٍ وفق ضوابطه. فإذا أُسقطت هذه المراتب، وقع الخلط: إما أن تصبح كل كلمة خروجًا، أو يصبح كل خروجٍ نصيحة. وكلاهما فسادٌ في الفقه وفي السياسة.

وقد أدىٰ الخوف من الفتنة في مراحل كثيرة إلىٰ تضييق المسافة بين النصيحة والخروج في الوعي السلطاني، وإلىٰ تضخيم المسافة بين الظلم والفتنة في الوعي الشعبي. فالسلطة تخشىٰ أن تبدأ الكلمة فتتحول إلىٰ حركة، وتخشىٰ أن يضعف

الإنكار هيبتها، فتسعىٰ إلىٰ إدخال كثيرٍ من صور الاعتراض في باب الفتنة. وفي المقابل، قد يرىٰ بعض الناس أن الظلم لا يزول إلا بالهدم، فيقفزون من الإنكار إلىٰ المواجهة. والفقه الكلي يقاوم هذين الميلين معًا؛ لأنه يريد فضاءً عامًا يسمح بالإصلاح ويمنع الانفجار. فحين تغيب مساحة الإصلاح المنضبط، لا يبقىٰ إلا الخضوع أو الثورة، وهما معًا دليل عجزٍ في بنية المجال العام.

ومن هنا فإن أحد آثار إعادة ترتيب المفاهيم كان انتقال الفقه، في بعض صياغاته، من فقه الأمة إلىٰ فقه حفظ النظام. ففقه الأمة يرىٰ أن الأمة جماعةٌ شاهدةٌ مسؤولةٌ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن مراقبة المال العام، وعن النصيحة، وعن حماية الشريعة من الاستبداد. أما فقه حفظ النظام، حين ينفصل عن هذا الأصل، فيرىٰ أن الأولوية الكبرىٰ هي منع الاضطراب ولو ضاقت مساحة التقويم. ولا شك أن حفظ النظام مقصدٌ معتبر، لكن النظام ليس قيمةً مطلقة؛ قيمته في أنه يحفظ العدل والدماء والحقوق. فإذا صار النظام محفوظًا لذاته، لا لما يحققه من مقاصد، فقد ابتعد عن أصل الدولة الراشدة. ومن هنا ينبغي إعادة وصل حفظ النظام بحفظ الأمة، لا تركه يتحول إلىٰ بديل عنها.

وليس معنىٰ ذلك أن فقه الأمة يساوي إطلاق الجماهير أو شرعنة كل اعتراض. الأمة في التصور الكلي ليست جمهورًا منفعلًا، بل جماعةٌ مسؤولةٌ تضبطها الشريعة والعلم والمآل. ولذلك فإن فقه الأمة يحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تمنع الفوضىٰ: شورىٰ، وقضاء، ورقابة، وحق شكاية، وعلماء مستقلون، وآليات محاسبة، وبيانٌ عام، وقنواتٌ للإنكار المنضبط. فإذا غابت هذه المؤسسات، ضعفت قدرة الأمة علىٰ أداء النصيحة دون اضطراب. وهذا ما يجعل الاجتهاد المؤسسي ضرورةً في الشأن السياسي؛ لأنه ينقل النصيحة من مجال الانفعال إلىٰ مجال البناء، ومن الرفض المجرد إلىٰ التقويم القادر علىٰ الأثر.

وقد كان من آثار الخوف من الفتنة أن مفهوم الصبر اكتسب مركزيةً كبيرة. والصبر، في موضعه، من أعظم أبواب الحكمة؛ فقد يكون الصبر علىٰ ظلمٍ محتملٍ أهون من حربٍ عامة، وقد يكون احتمال نقصٍ محدودٍ أرجح من فتح بابٍ لا ينضبط. لكن الصبر إذا انفصل عن العمل الإصلاحي صار استقالةً من المسؤولية. والصبر الشرعي ليس موتًا للضمير، بل ضبطٌ للحركة حتىٰ لا تفسد أكثر مما تصلح. ومن هنا فإن الصبر السياسي الراشد ينبغي أن يقترن بالنصيحة، وبحفظ الحقوق الممكنة، وبالعمل علىٰ تقليل الظلم، وبإبقاء معيار العدل حيًا. أما الصبر الذي يربي الأمة علىٰ العجز الدائم، فهو ليس من فقه الرشد، بل من آثار اختلال ميزان الخوف والحق.

وتظهر هنا أهمية التفريق بين دفع الفتنة ومنع التغيير. قد يكون دفع الفتنة واجبًا حين يؤدي التغيير العنيف إلىٰ دمٍ أعظم. لكن منع كل تغييرٍ بحجة الفتنة يؤدي إلىٰ جمودٍ سياسي وأخلاقي يراكم أسباب الانفجار. فالفقه الكلي لا يسأل فقط: هل يؤدي الاعتراض إلىٰ اضطراب؟ بل يسأل أيضًا: هل يؤدي منع الاعتراض إلىٰ ظلمٍ أعمق واضطرابٍ مؤجل؟ ما المآل القريب؟ وما المآل البعيد؟ هل توجد وسيلةٌ أقل مفسدة؟ هل يمكن إصلاح المنكر دون هدم النظام؟ هل السلطة تفتح أبواب التصحيح؟ هذه الأسئلة تجعل الفتنة مفهومًا تحليليًا لا شعارًا مانعًا لكل حركة.

ومن هنا فإن فقه الفتنة يجب أن يتحول من فقه ردعٍ إلىٰ فقه وقاية. الردع يبدأ حين تظهر الحركة المهددة، أما الوقاية فتبدأ قبل ذلك: بعدالة الولاة، ونزاهة المال العام، واستقلال القضاء، وفتح قنوات النصيحة، وبيان القرارات، ومحاسبة الفاسدين، وحماية الكفاية، ومنع الشائعات بالتوثيق والشفافية. فإذا قامت الدولة بهذه الوظائف، قلّت احتمالات الفتنة. أما إذا اكتفت بطلب الطاعة عند اشتداد الغضب، فقد تطلب الثمرة بعد أن أفسدت الجذر. ولذلك فإن الفقه الكلي يعيد

مفهوم الفتنة إلىٰ الدولة أيضًا: الدولة مسؤولةٌ عن ألا تصنع شروط الفتنة، لا أن تطالب الناس فقط بتجنبها.

وفي هذا المعنىٰ، تصبح النصيحة المؤسسية من أهم أدوات منع الفتنة. فوجود قنواتٍ تسمع للشكوىٰ، وتحقق في المظالم، وتعلن النتائج، وتحاسب الولاة، وتراجع السياسات، يجعل الاعتراض جزءًا من النظام لا خروجًا عليه. أما غياب هذه القنوات فيجعل النصيحة تنتقل إلىٰ المجال غير المنضبط، حيث تختلط بالشائعة والعاطفة والتحريض. ومن هنا فإن الدولة التي تخاف الفتنة ينبغي أن تبني مؤسسات النصيحة، لا أن تخاف منها. فالنصيحة المنظمة صمام أمان، والنصيحة الممنوعة قد تتحول إلىٰ غضبٍ مكتوم، والغضب المكتوم هو أحد منابع الفتنة.

وتتصل هذه القضية بموقع العلماء. فالعالم في فقه الطاعة والفتنة ليس بوقًا للسلطة، ولا محرضًا للجمهور، بل ضميرٌ معرفيٌّ يزن النص والمقصد والواقع والمآل. وظيفته أن يمنع السلطان من الظلم، ويمنع الناس من الفوضىٰ، وأن يقول الحق دون أن يفتح باب الدم، وأن يحذر من الفتنة دون أن يبرر أسبابها. وهذه وظيفةٌ شديدة الصعوبة؛ لأنها تتطلب استقلالًا وشجاعةً وحكمةً ومعرفةً بالواقع. فإذا اقترب العالم من السلطان حتىٰ فقد استقلاله، ضعف ميزان الأمة. وإذا اندفع مع الجمهور بلا مآل، ضعف ميزان الشريعة. والعلم الراشد يقف بينهما، لا طلبًا للحياد البارد، بل طلبًا للحق الذي يحفظ الجماعة والعدل معًا.

ومن هنا يتضح أن الفقه السياسي لا يكتمل بعبارةٍ واحدةٍ مثل «الطاعة» أو «الإنكار» أو «الصبر» أو «الخروج». هذه العبارات لا تعمل إلا داخل نظامٍ من الشروط. الطاعة مشروطة بالمعروف. الإنكار مشروط بالعلم والقدرة والمآل. الصبر مشروط بكونه أرجح من الحركة. الخروج المسلح مشروطٌ بشروطٍ شديدةٍ ومآلاتٍ لا تفتح شرًا أعظم. النصيحة مشروطة بقصد الإصلاح. والجماعة مشروطة

بـالحق. فـإذا حُـذفت الشـروط، تحولـت المفـاهيم إلـىٰ أدواتٍ خطـرة: الطاعـة إلـىٰ استبداد، والإنكـار إلـىٰ فوضـىٰ، والصـبر إلـىٰ عجـز، والخـروج إلـىٰ دم، والجماعـة إلـىٰ سكونٍ بلا عدل.

وقـد أدىٰ تحـول مركـز الثقـل إلـىٰ أن فقـه حفـظ النظـام صـار في بعـض الأحيـان أكثـر حضـورًا مـن فقـه بنـاء المجـال العـام. حفـظ النظـام يسـأل: كيـف نمنـع الاضـطراب؟ أمـا بنـاء المجـال العـام فيسـأل: كيـف نبنـي الثقـة بحيـث لا يقـع الاضـطراب؟ الأول ضـروري عنـد الخطـر، والثـاني ضـروري قبـل الخطـر. وإذا غلـب الأول وحـده، عاشـت الأمـة في منطـق الطـوارئ الدائمـة. وإذا غلـب الثـاني دون قـدرةٍ علـىٰ الـردع، ضـعفت الدولـة أمـام الفوضـىٰ. والتجربـة الراشـدة جمعـت بينهمـا: أبـو بكـر حسـم التفكـك، وعمـر بنـىٰ الثقـة بالعـدل، وعثمـان كشـف خطـر اضـطراب المجـال العـام، وعلـي ضـبط القتـال بقيـود الأخوة. هذه الذاكرة ينبغي أن تعيد التوازن بين الردع والوقاية، بين النظام والثقة.

وفي ضـوء المصـفوفة الأصـولية، يمكـن إعـادة بنـاء هـذا البـاب بطريقـةٍ أكثـر اتزانًـا. علويـة الـنص تمنـع تبريـر الظلـم أو الفوضـىٰ. حاكميـة المقصـد تجعـل حفـظ الـدماء والعـدل معًـا في المركـز. مركزيـة الواقـع تمنـع الأحكـام المجـردة التـي لا تـرىٰ مـآلات الحركـات السياسـية. فاعليـة الدولـة تجعـل النظـام العـام معتبرًا. موقـع الأمـة يمنـع الدولـة مـن احتكـار المعنـىٰ. المـآلات تمنـع التعجـل والجمـود معًـا. الكفايـة تكشـف أن الظلـم الاجتمـاعي قـد يكـون مقدمـة فتنـة. العلاقـات الوظيفيـة تـربط الطاعـة بالنصـيحة، والفتنـة بالعـدل، والجماعـة بـالحق. والاجتهـاد المؤسسـي ينقـل المسـألة مـن فتـاوىٰ فرديـة متفرقة إلىٰ تقديرٍ جماعيٍّ منضبطٍ في القضايا العامة.

وهـذا الترتيـب يسـمح لنـا أن نميـز بـين أربعـة مسـتويات. المسـتوىٰ الأول: النصـيحة والإصـلاح داخـل الجماعـة، وهـو الأصـل الـذي ينبغـي فـتح أبوابـه. المسـتوىٰ الثـاني: المعارضـة المنضـبطة التـي تـرفض ظلمًـا أو سياسـةً دون أن تكسـر وحـدة الدولـة

أو تستبيح الدم. المستوىٰ الثالث: البغي، وهو خروج قوةٍ ذات شوكةٍ وتأويلٍ علىٰ الإمام أو النظام العام، وله أحكامه التي تحفظ حرمة الإسلام. المستوىٰ الرابع: الخروج المسلح الهادم الذي يفتح باب الفتنة العامة، وهو أخطر المراتب وأشدها حاجةً إلىٰ شروطٍ ومآلات. بهذا التمييز لا تبتلع الدولة كل المستويات باسم الفتنة، ولا يخلط الناس بينها باسم الإصلاح.

ومما ينبغي التنبه له أن الدولة العادلة لا تخشىٰ المستوىٰ الأول والثاني، بل تحتاج إليهما. فهي تحتاج إلىٰ النصيحة لتصحيح الخطأ، وإلىٰ المعارضة المنضبطة لتكشف مواضع الخلل، وإلىٰ الرقابة لتمنع الفساد. الدولة التي تجعل كل نقدٍ بغيًا تعترف ضمنًا بضعف قدرتها علىٰ العدل. وفي المقابل، الأمة الراشدة لا تندفع إلىٰ المستوىٰ الثالث والرابع ما دامت تملك وسائل إصلاحٍ أقل مفسدة. فالتصعيد في الشأن العام ليس حقًا مجردًا من المآلات، بل مسؤولية. ومن هنا فإن الرشد السياسي في الفقه هو القدرة علىٰ إبقاء الخلاف في مستوياته الأولىٰ، ومنع انزلاقه إلىٰ الدم.

وفي نهاية هذا التحليل، يظهر أن أثر الخوف من الفتنة في الفقه كان مزدوجًا. لقد حفظ الأمة من كثيرٍ من الاندفاعات التي كان يمكن أن تفتح أبوابًا من الدم، لكنه ساهم أحيانًا في تقوية فقه السكون حين لم يقترن بفقه الإصلاح المؤسسي. وقد آن للقراءة البنيوية أن تستعيد الوجهين معًا: لا تستهين بخطر الفتنة، ولا تسمح لمفهوم الفتنة أن يخنق النصيحة والعدل. لا تفتح باب السلاح، ولا تغلق باب الكلمة. لا تبرر الاستبداد باسم الجماعة، ولا تهدم الجماعة باسم الحرية. هذه المعادلة الدقيقة هي التي تحفظ معنىٰ الطاعة من الانحراف، ومعنىٰ النصيحة من الانفلات، ومعنىٰ الفتنة من التوظيف.

وبـذلك يتضـح أن إعـادة ترتيـب مفـاهيم الطاعـة والفتنـة كـان مـن أبـرز علامـات تحـول مركـز الثقـل داخـل الفقـه الإسـلامي. فقـد انتقـل الثقـل، في بعـض السـياقات، مـن فقـه الأمـة الشـاهدة الناصـحة إلـىٰ فقـه النظـام الخـائف مـن الانقسـام. ولـم يكـن هـذا الانتقـال بـلا سـبب، فقـد صـنعته الـدماء والفـتن وتغيـر الدولـة. لكنـه لا ينبغـي أن يصـبح نهايـة النظـر. فالمعيـار الراشـد يطلـب إعـادة التـوازن: الدولـة تحتـاج إلـىٰ طاعـةٍ تحفـظ النظـام، والأمـة تحتـاج إلـىٰ نصـيحةٍ تحفـظ العـدل، والفتنـة تـدفع بالوقايـة لا بـالقمع وحـده، والخـروج المسـلح يحـذر منـه دون أن يلغـىٰ حـق الإصـلاح، والجماعـة تصـان بـالحق لا بالسـكون فقـط. ومـن هنـا يصـبح فقـه الطاعـة والفتنـة بابًـا مركزيًـا في إعـادة بنـاء الفقه الكلي للشأن العام.

الفصل الخامس
من الجماعة إلى السلطة:
التحول في فلسفة المجال السياسي

كان المجال السياسي في لحظة التأسيس الأولىٰ مجالًا للجماعة قبل أن يكون مجالًا للسلطة؛ أي إن السلطة لم تفهم بوصفها مركزًا قائمًا بذاته، بل بوصفها وظيفةً داخل الأمة، تؤدي دور الحفظ والتنظيم والرعاية والعدل. فالأمة في التجربة النبوية والراشدة لم تكن مادةً صامتةً للحكم، ولا جمهورًا تابعًا لإرادة السلطان، بل جماعةً شاهدةً، مكلّفةً، ناصحةً، مشاركةً في حمل المعنىٰ العام، وكانت الدولة تنشأ من داخل هذه الجماعة لا من فوقها. ولذلك كان المجال السياسي في أصله مجالًا مقصديًا؛ تتداخل فيه البيعة بالشورىٰ، والطاعة بالمعروف، والولاية بالأمانة، والمال العام بالكفاية، والجهاد بحفظ الجماعة، والقضاء بحماية الحق. لم تكن السلطة هي الأصل الذي تقاس عليه الأمة، بل كانت الأمة، بوصفها جماعةً حاملةً للوحي والمقصد، هي الأصل الذي تقاس عليه السلطة.

غير أن التاريخ اللاحق، بفعل الفتنة واتساع الدولة وتحول الخلافة إلىٰ أنماط الملك والسلطان، بدأ يعيد ترتيب هذا المجال. فبدل أن يكون السؤال الأول: كيف تحفظ السلطة وظيفة الأمة؟ صار السؤال العملي المتكرر: كيف تحفظ السلطة النظام؟ وبدل أن تكون الجماعة هي مركز الشرعية الحية، صار السلطان القائم، بما يملكه من قدرةٍ وجندٍ ومالٍ وإدارة، هو مركز المجال السياسي في كثيرٍ من الصياغات العملية. وهذا التحول لم يقع دفعةً واحدة، ولم يكن إلغاءً تامًا لمعنىٰ الأمة، لكنه غيّر زاوية النظر: من الأمة بوصفها جماعةً شاهدةً ومقوّمة، إلىٰ السلطة

بوصفها محور الاستقرار، ومن الشورىٰ بوصفها مشاركةً في حمل القرار، إلىٰ الطاعة بوصفها ضمانةً ضد الفتنة، ومن المال العام بوصفه أمانة الأمة، إلىٰ المال بوصفه مورد الدولة، ومن المجال العام بوصفه فضاءً للأمة والدولة معًا، إلىٰ مجالٍ تتقدم فيه حاجات السلطان وإدارته.

وهذا التحول لا يمكن فهمه إلا إذا وضعناه داخل الذاكرة التاريخية التي صنعته. فقد جاءت الفتنة الكبرىٰ لتجعل الخوف من الانقسام حاضرًا بقوة في الوعي الإسلامي. ثم جاءت الدول اللاحقة لتدير أمصارًا واسعة، وجيوشًا ممتدة، وموارد عظيمة، وصراعات داخلية وخارجية، فصارت السلطة ترىٰ نفسها مسؤولةً عن منع التفكك، ولو أدىٰ ذلك أحيانًا إلىٰ تضييق مساحة المشاركة. والفقهاء، وهم يشهدون آثار الدماء، لم يستطيعوا أن يتعاملوا مع السلطة بوصفها خصمًا مطلقًا، لأنها كانت، رغم نقصها، تحفظ الأمن والقضاء والثغور وبعض شعائر الدين ومصالح الناس. ومن هنا تولد فقهٌ حذرٌ يرىٰ في السلطة ضرورةً لحفظ الجماعة، لكنه كان يواجه دائمًا خطر أن تتحول الضرورة إلىٰ مركزٍ يبتلع الجماعة نفسها.

في النموذج التأسيسي كانت الجماعة سابقةً علىٰ السلطة من جهة المعنىٰ. فقد تشكلت الأمة أولًا بالوحي، وبالإيمان، وبالمعاناة، وبالهجرة، وبالمؤاخاة، وبالعهد، ثم جاءت السلطة لتنظم المجال الذي نشأ. وفي الخلافة الراشدة ظل هذا المعنىٰ حاضرًا؛ فأبو بكر لم يطلب الطاعة لذاته، بل جعلها مشروطةً بالحق؛ وعمر لم يجعل الولاية امتيازًا، بل أمانةً تحت الرقابة؛ وعثمان كشف عصره أن ضعف الثقة بين الجماعة والسلطة يهدد المجال العام؛ وعلي واجه مأساة انقسام الجماعة علىٰ الشرعية والقصاص والتأويل. في كل هذه المحطات كانت السلطة مفهومةً من خلال الجماعة، لا الجماعة من خلال السلطة. أما حين تغيرت الدولة، فقد أخذت

السلطة تفرض نفسها بوصفها محورًا لا غنىٰ عنه، حتىٰ صارت الجماعة تُقرأ أحيانًا من خلال مقدار انتظامها تحت السلطان.

وهنا يبرز الفرق بين الجماعة والسلطة في الفلسفة السياسية الإسلامية. الجماعة ليست مجرد مجموع السكان، وليست مجرد الرعية، بل هي الحامل الأخلاقي والمعنوي للشريعة في التاريخ. إنها المجال الذي تظهر فيه الشهادة، والتكافل، والنصيحة، والشورىٰ، وحفظ المعروف، ومقاومة المنكر، وبناء الثقة العامة. أما السلطة فهي القدرة المنظمة علىٰ الإلزام، وإدارة المال، وحفظ الأمن، وتنفيذ القضاء، وحماية الحدود، وتنظيم المصالح. فإذا التقت الجماعة والسلطة في مقصدٍ واحد، ظهرت الدولة الراشدة. وإذا ضعفت الجماعة أمام السلطة، ظهر الاستبداد أو السكون السياسي. وإذا انفلتت الجماعة من السلطة، ظهرت الفتنة والتنازع. ومن هنا فإن الرشد لا يكون في إلغاء أحدهما، بل في ضبط العلاقة بينهما بحيث لا تبتلع السلطة الجماعة ولا تفكك الجماعة السلطة.

لكن الفقه السياسي اللاحق، تحت ضغط الواقع، اضطر في مواضع كثيرة إلىٰ الانشغال بسؤال السلطة أكثر من سؤال الجماعة. فقد كان عليه أن يجيب عن الإمام القائم، والسلطان المتغلب، والطاعة، والخروج، والفتنة، والقضاء تحت ولاية السلطان، والجباية، والحسبة، وتنظيم الولايات. وهذه كلها قضايا تمس السلطة مباشرةً. أما سؤال الجماعة بوصفها فاعلًا سياسيًا وأخلاقيًا فقد بقي حاضرًا في نصوص النصيحة، والأمر بالمعروف، والشورىٰ، ومسؤولية العلماء، لكنه لم يتبلور دائمًا في نظريةٍ مؤسسيةٍ توازي قوة نظرية السلطة. وهكذا بدأ المجال السياسي يميل إلىٰ أن يُفهم من جهة ما تملكه السلطة من قدرةٍ علىٰ الحفظ، أكثر مما يُفهم من جهة ما تملكه الأمة من حقٍّ في التقويم والمشاركة.

ومن نتائج هذا التحول أن الشرعية بدأت تُقرأ، في بعض السياقات، من زاوية الاستقرار والقدرة أكثر من زاوية المشاركة والعدل. فالسلطان القائم، إذا استتب له الأمر، صار التعامل معه ضرورةً لئلا تتفكك الجماعة. وهذا الاعتبار له وجهٌ معتبر، لأن الفوضىٰ قد تكون شرًا أعظم. غير أن الخطر يبدأ حين تتحول القدرة إلىٰ بديلٍ عن الرضا، والاستقرار إلىٰ بديلٍ عن الشورىٰ، وحفظ النظام إلىٰ بديلٍ عن العدالة. فالدولة التي تقوم بالقدرة وحدها قد تنتج أمنًا، لكنها لا تنتج شرعيةً كاملة. والفقه الكلي لا ينكر القدرة، بل يضعها في موضعها: شرطٌ من شروط فاعلية الدولة، لا مصدرٌ وحيدٌ لمعناها. أما حين تتقدم القدرة علىٰ سائر العناصر، ينتقل مركز المجال السياسي من الجماعة إلىٰ السلطة.

وتتأثر الشورىٰ بهذا التحول تأثرًا عميقًا. ففي أصلها، الشورىٰ ليست تزيينًا أخلاقيًا للقرار، بل اعترافٌ بأن الشأن العام لا يحمله فردٌ وحده، وأن الأمة، عبر أهل الرأي والخبرة والسابقة والعلم، شريكةٌ في تقدير المصالح الكبرىٰ. لكن حين تصبح السلطة مركز المجال السياسي، قد تنكمش الشورىٰ إلىٰ نصيحةٍ غير ملزمة، أو إلىٰ آدابٍ في الحكم، أو إلىٰ ممارسةٍ محدودةٍ بحسب إرادة السلطان. وحين يحدث ذلك، لا تختفي الشورىٰ من النصوص ولا من الذاكرة، لكنها تفقد موقعها المؤسسي الحاكم. وهذا من أبرز علامات التحول: بقاء المفهوم في اللغة، وتغير قوته في البنية. فالسلطة لا ترفض الشورىٰ بالضرورة، لكنها قد تجعلها تابعةً لا مؤسسةً، مشورةً لا مشاركةً، سماعًا لا تقييدًا.

وكذلك تتأثر النصيحة. فقد كانت النصيحة في المجال التأسيسي جزءًا من حيوية الجماعة، وحقًا يحفظ السلطة من الاعوجاج. أما مع تقدم هاجس السلطة، فقد صارت النصيحة تُقرأ كثيرًا من جهة خطرها المحتمل علىٰ الاستقرار، لا من جهة ضرورتها في منع الظلم. وهذا لا يعني أن الفقهاء ألغوها، بل أكدوا عليها في

مواضع كثيرة، لكنهم أحاطوها بضوابط شديدة خوفًا من الفتنة. والضوابط مطلوبة، غير أن كثرتها إذا لم تقابلها مؤسساتٌ تسمع النصيحة، قد تجعلها فضيلةً فرديةً بلا أثرٍ عام. ومن هنا فإن انتقال المركز إلىٰ السلطة لا يلغي النصيحة، بل يضعف قدرتها علىٰ أن تكون أداةً بنيويةً لتقويم الحكم.

وتتأثر الطاعة كذلك. في أصلها، الطاعة انتظامٌ في المعروف يحفظ الدولة من التفكك. لكنها حين تقرأ من جهة السلطة وحدها، قد تصبح معيارًا لقياس صلاح الرعية، لا لقياس صلاح العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فالطاعة الراشدة علاقةٌ متبادلةٌ في المعنىٰ: الرعية تلتزم النظام، والحاكم يلتزم العدل. أما الطاعة السلطانية فقد تميل إلىٰ طلب الالتزام من الطرف الأضعف دون أن تجعل التزام الطرف الأقوىٰ بالعدل حاضرًا بالقوة نفسها. ومن هنا فإن الطاعة إذا خرجت من شبكة المعروف والنصيحة والكفاية والعدل، صارت مفهومًا ناقصًا. وهذا النقص ليس في أصل المفهوم، بل في موقعه داخل فلسفة المجال السياسي.

وكان مفهوم الرعية أحد المفاهيم التي عكست هذا التحول. فالرعية، في معناها الأخلاقي، تدل علىٰ أن الحاكم راعٍ مسؤول، وأن الناس أمانةٌ في عنقه. وهذا معنىٰ جليل. لكن الرعية، إذا انفصلت عن مفهوم الأمة، قد تتحول إلىٰ تصورٍ يجعل الناس موضوعًا لرعاية السلطة لا شركاء في حمل المجال العام. الأمة أوسع من الرعية؛ لأنها لا تعرّف فقط بعلاقة الحاكم بها، بل بوظيفتها أمام الله والتاريخ: الشهادة، والأمر بالمعروف، وحمل العدل، وبناء التكافل، وتقويم السلطة. فإذا غلبت لغة الرعية علىٰ لغة الأمة، صار المجال السياسي أقرب إلىٰ علاقةٍ عموديةٍ بين حاكم ومحكوم، بدل أن يكون مجالًا أفقيًا وعموديًا معًا، تتفاعل فيه الجماعة والسلطة تحت حكم النص والمقصد.

وهـذا التحـول أثّـر كـذلك في مفهـوم المجـال العـام. في الرؤيـة التأسيسـية، المجـال العـام هـو فضـاء الأمـة والدولـة معًـا: المسـجد، والسـوق، والقضـاء، والمـال العـام، والشـورىٰ، والنصـيحة، والحسـبة، والولايـة، والجهـاد، والكفايـة. أمـا حـين تتقـدم السلطة، يميل المجال العام إلىٰ أن يصبح مجال الدولة أساسًا: ما تنظمه، وما تسمح بـه، ومـا تضـبطه، ومـا تخشـاه. وعندئـذٍ تضـعف المسـاحات التـي تتحـرك فيهـا الأمـة بوصـفها فـاعلًا مسـتقلًا في النصـيحة والرقابـة والمشـاركة. وهـذا لا يعنـي غيـاب المجتمـع أو العلمـاء أو الأسـواق أو الأوقـاف؛ فقـد بقيـت هـذه كلهـا قويـةً في التـاريخ الإسـلامي، لكـن المجـال السياسـي الأعلىٰ ظـل في كثيـر مـن الأحيـان أقـرب إلىٰ مركـز السلطة منه إلىٰ بنية الأمة الشاهدة.

وتظهـر أهميـة الأوقـاف والعلمـاء والمجتمـع في مقاومـة هـذا التحـول. فقـد حفظـت الأوقـاف قـدرًا مـن اسـتقلال المجتمـع عـن الدولـة، وحفـظ العلمـاء قـدرًا مـن اسـتقلال المعنىٰ الشـرعي عـن السـلطان، وحفظـت الجماعـات العلميـة والفقهيـة حيـاةً معياريـةً لـم تكـن الدولـة تملكهـا كلهـا. وهـذا دليـلٌ علىٰ أن الأمـة لـم تـذب في السـلطة. غيـر أن وجـود هـذه المجـالات لا يلغـي أن المجـال السياسـي بمعنـاه السـلطوي ظـل يميـل إلىٰ التمركـز حـول الدولـة. ومـن هنـا فـإن البنيـة الإسـلامية التاريخيـة عرفـت ثنائيـةً معقـدة: مجتمـعٌ دينـي وفقهـي حـي نسـبيًا، وسـلطةٌ سياسـيةٌ قويـةٌ تملـك القـرار الأعلىٰ. وهـذه الثنائيـة جعلـت الأمـة حاضـرةً اجتماعيًـا وعلميًـا، لكنهـا ليسـت دائمًـا حاضـرةً سياسـيًا بالقدر نفسه.

ومـن هنـا يمكـن فهـم لمـاذا اتسـع الفقـه الجزئـي والاجتمـاعي، بينمـا بقـي فقـه المشـاركة السياسـية والمؤسسـات العامـة أقـل نضـجًا في بعـض جوانبـه. فالأمـة، عـبر العلمـاء والمـذاهب والأوقـاف والأسـواق والأسـر، كانـت تنـتج فقهًـا هـائلًا لحيـاة النـاس، لكـن السـلطة كانـت تحتكـر كثيـرًا مـن مفاصـل القـرار السياسـي الأعلىٰ.

فـالمجتمع ينـتج العلـم، والدولـة تنـتج القـرار؛ المجتمـع يحفـظ الشـريعة في اليـومي، والدولـة تـتحكم في السياسـي؛ العلمـاء يضـبطون الفـروع، والسـلطان يـدير الشـأن العـام. وهـذا الانقسـام النسـبي بـين المجـال العلمـي والاجتمـاعي والمجـال السـلطاني أحـد العوامـل التـي جعلـت الفقـه الكلـي للدولـة والأمـة لا يتحـول دائمًـا إلـىٰ نظريـةٍ مؤسسـيةٍ مكتملة.

ولـذلك لا يصـح القـول إن الأمـة غابـت، بـل تغيـر مجـال حضـورها. حضـرت في العلـم، والفتـوىٰ، والقضـاء أحيانًـا، والأوقـاف، والتكافـل، والحسـبة، والحيـاة اليوميـة، لكنهـا في القـرار السياسـي الأعلـىٰ كانـت أضـعف حضـورًا مـن السـلطة. وهـذا هـو معنـىٰ التحـول مـن الجماعـة إلـىٰ السـلطة: لـيس زوال الجماعـة، بـل انزيـاح مركـز المجـال السياسـي نحـو السـلطان. ولا يصـح كـذلك القـول إن السـلطة أصـبحت كلهـا انفصـالًا عـن الأمـة؛ فقـد ظلـت تحتـاج إلـىٰ الشـرع، وتخـدم مصـالح، وتحفـظ ثغـورًا، وتقـيم قضـاءً، وتـدعم علمًـا في مراحـل كثيـرة. لكـن مركـز الثقـل تغيـر: بـدل أن تكـون السـلطة وظيفـةً شـفافةً داخـل الجماعـة، أصـبحت كيانًـا متمـايزًا يحتـاج الفقـه إلـىٰ التعامـل معـه بوصفه واقعًا قويًا.

ومـن أخطـر آثـار هـذا التحـول أن مفهـوم الشـرعية صـار أكثـر تركيبًـا وأحيانًـا أكثـر التباسًـا. في النمـوذج الراشـد، كانـت الشـرعية مرتبطـةً بالشـورىٰ والبيعـة والعـدل والقـدرة. أمـا في نمـوذج السـلطة اللاحـق، فقـد يملـك الحـاكم القـدرة ويضـعف في الشـورىٰ، أو يحقـق الأمـن ويظلـم في المـال، أو يقـيم القضـاء ويسـتأثر بـالقرار. فكيـف يحكـم الفقـه علـىٰ هـذه الشـرعية الناقصـة؟ هنـا ظهـرت الموازنـات: الاعـتراف بـالأمر الواقـع حفظًـا للجماعـة، مـع بقـاء الظلـم منكـرًا؛ وجـوب الطاعـة في المعـروف، مـع تحـريم المعصـية؛ الصـبر علـىٰ بعـض الجـور، مـع حفـظ أصـل النصـيحة. هـذه الموازنـات كانـت محاولـةً للتعامـل مـع نقـص الواقـع، لكنهـا في الوقـت نفسـه جعلـت الشـرعية

العمليـة تـدور أكثـر حـول السـلطة القائمـة، لا حـول الأمـة بوصـفها مصـدرًا حيًـا للمشاركة.

ومـع هـذا التحـول، أصـبحت الفتنـة أداةً مركزيـةً في فلسـفة المجـال السياسـي. فالسـلطة تُقـدّم نفسـها بوصـفها الحـاجز بـين الأمـة والفوضـىٰ، والفقـه يخشـىٰ أن يـؤدي ضـعف السـلطة إلـىٰ دمـاءٍ وانقسـام. وهـذا المعنـىٰ صـحيحٌ في جانـبٍ منـه، لأن السـلطة الضـعيفة قـد تفـتح بـاب التنـازع. لكـن السـلطة قـد تسـتعمل خـوف الفتنـة لإغـلاق بـاب التقـويم، وهنـا تختـل المعادلـة. فالجماعـة لا تحفـظ بـالخوف فقـط، بـل بالعـدل والثقـة. وإذا اختُزلـت وظيفـة السـلطة في منـع الفتنـة، دون أن تسـأل عـن أسـبابها، أصـبحت السـلطة تمـارس نصـف الفقـه وتـترك نصـفه الآخـر. والفقـه الكلـي يـرفض هـذا الاختـزال؛ لأنه يرىٰ أن منع الفتنة يكون بمنع الظلم كما يكون بمنع السلاح.

وتتصـل هـذه المسـألة بفلسـفة الأمـن. الأمـن مقصـدٌ عظـيم، ولا تقـوم حيـاةٌ بـلا أمـن. لكـن الأمـن في الرؤيـة الكليـة لـيس أمـن السـلطة وحـدها، بـل أمـن الإنسـان، والمـال، والكرامـة، والحـق، والمجـال العـام. فـإذا صـار الأمـن يعنـي أمـن النظـام مـن النـاس، لا أمـن النـاس بالعـدل، تغيـر المعنـىٰ. السـلطة تميـل بطبعهـا إلـىٰ تعريـف الأمـن مـن زاويـة اسـتقرارها، أمـا الأمـة فتحتـاج إلـىٰ أمـنٍ يحفظهـا مـن الجـوع والظلـم والعـدوان والفسـاد. ومـن هنـا فـإن انتقـال المركـز مـن الجماعـة إلـىٰ السـلطة يغيـر تعريـف الأمـن نفسـه. والفقـه الكلـي يعيـده إلـىٰ اتسـاعه: أمـن الدولـة مطلـوب لأنـه يحفـظ الأمـة، لا لأن بقاء الدولة غايةٌ في ذاته.

وكـذلك العدالـة تتـأثر بهـذا التحـول. العدالـة في المجـال الجمـاعي تعنـي إنصـاف النـاس، وحفـظ المـال العـام، ومحاسـبة الـولاة، واسـتقلال القضـاء، وإيصـال الحقـوق، وحمايـة الضـعفاء. أمـا حـين تتقـدم السـلطة، فقـد تضـيق العدالـة إلـىٰ مـا تسـمح بـه الدولـة أو مـا لا يهـدد اسـتقرارها. وهـذا لا يعنـي أن السـلطة لا تحـب العـدل مطلقًـا، بـل يعنـي

أنها تميل إلىٰ العدل الذي لا يمس بنيتها. ومن هنا كان دور الفقه أن يذكرها بأن العدل ليس سياسةً اختيارية، بل شرطٌ في معنىٰ الولاية. فإذا ضعف هذا الدور أو حصر في الوعظ، بقي العدل قيمةً عظيمةً لكنه لا يتحول بالضرورة إلىٰ قيدٍ مؤسسي علىٰ السلطة.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ إعادة تعريف المجال السياسي من جديد. المجال السياسي في الفقه الكلي ليس مجال السلطة وحدها، ولا مجال الصراع علىٰ الحكم فقط، بل مجال إدارة المقاصد العامة للأمة: العدل، والكفاية، والأمن، والشورىٰ، والمال العام، والولاية، والقضاء، والرقابة، والمآلات. فإذا حصرناه في الحاكم، فقد اختزلناه. وإذا حصرناه في الجمهور، فقد فوضناه إلىٰ الانفعال. المجال السياسي هو بنية العلاقة بين الأمة والدولة تحت حكم الشريعة. وهذا التعريف يعيد الجماعة إلىٰ مركز النظر دون أن يلغي السلطة، ويعيد السلطة إلىٰ وظيفتها دون أن يترك الجماعة للفوضىٰ.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، يمكن قراءة هذا التحول بدقة. علوية النص تمنع السلطة من أن تصبح مصدرًا مطلقًا للشرعية. حاكمية المقصد تجعل الدولة خادمةً للعدل والكفاية لا لذاتها. مركزية الواقع تعترف بحاجات الأمن والاستقرار والدولة القائمة. فاعلية الدولة تمنع تحويل الأمة إلىٰ شعارٍ بلا قدرة. المآلات تمنع الاندفاع إلىٰ الفتنة كما تمنع تراكم الظلم. الكفاية تذكر بأن المجال السياسي ليس سلطةً وأمنًا فقط، بل حياة الناس وكرامتهم. العلاقات الوظيفية تربط الطاعة بالشورىٰ، والسلطة بالأمة، والجباية بالعدل، والقضاء بالثقة. والاجتهاد المؤسسي يحول المشاركة والنصيحة إلىٰ بنيةٍ لا إلىٰ انفعال.

وبهذا يتضح أن التحول من الجماعة إلىٰ السلطة لم يكن مجرد تحولٍ في الحكم، بل تحولٌ في الخيال السياسي. الخيال الراشد يتصور الدولة من داخل

الأمة: حاكمٌ مؤتمن، أمةٌ ناصحة، مالٌ عام، قضاءٌ عادل، شورىٰ، كفاية، مآلات. أما الخيال السلطاني فيتصور الأمة من داخل الدولة: رعيةٌ يجب ضبطها، جبايةٌ يجب تنظيمها، طاعةٌ يجب حفظها، فتنةٌ يجب منعها، علماءٌ يجب احتواؤهم أو الاستفادة منهم. وبين الخيالين مساحةٌ واسعةٌ من التاريخ، فيها عدلٌ وجور، وفقهٌ ومصلحة، وخوفٌ وحكمة، وتوظيفٌ ومقاومة. ومهمة القراءة البنيوية أن تميز بينهما، وأن تستعيد من الخيال الراشد معيارًا لإعادة بناء الفقه السياسي.

إن هذا التحول يفسر لماذا صارت بعض المفاهيم أكثر حضورًا من غيرها. الطاعة حضرت بقوة لأنها تخدم الاستقرار. الفتنة حضرت بقوة لأنها تهدد السلطة والجماعة معًا. الشورىٰ بقيت حاضرةً في الذاكرة والنص، لكنها لم تملك دائمًا البنية المؤسسية نفسها. النصيحة بقيت فضيلةً شرعية، لكنها كثيرًا ما أُحيطت بالحذر. الأمة بقيت معنىً عقديًا وحضاريًا، لكن الرعية صارت أكثر حضورًا في لغة الحكم. المال العام بقي أمانة، لكن جهاز الدولة صار أكثر قدرةً علىٰ التصرف فيه. هذه ليست أحكامًا مطلقة علىٰ كل التراث، بل مؤشرات علىٰ انتقال مركز الثقل من الجماعة إلىٰ السلطة في فلسفة المجال السياسي.

ومن هنا لا بد أن يكون التجديد الفقهي في هذا الباب تجديدًا في المركز لا في الألفاظ وحدها. لا يكفي أن نكرر الشورىٰ دون أن نسأل عن مؤسستها، ولا أن نكرر النصيحة دون أن نبني قنواتها، ولا أن نكرر الطاعة دون أن نعيدها إلىٰ المعروف، ولا أن نحذر من الفتنة دون أن نعالج أسبابها، ولا أن نتحدث عن الأمة دون أن نمنحها موقعًا في المجال العام. التجديد الحقيقي هو إعادة العلاقة: الأمة أصل المعنىٰ، الدولة أداة الحفظ، السلطة وظيفة، الطاعة انتظام، الشورىٰ مشاركة، النصيحة تقويم، المال أمانة، الأمن عدل، والفتنة تُدفع بالوقاية قبل الردع.

وبهذا تتحدد الدلالة الكبرىٰ لهذا الفصل: أن تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي لم يكن فقط انتقالًا من الكلي إلىٰ الجزئي، ولا من الشأن العام إلىٰ الفروع، بل كان كذلك انتقالًا داخل الشأن العام نفسه من مركزية الجماعة إلىٰ مركزية السلطة. وهذا الانتقال لم يلغِ الأمة، لكنه أضعف حضورها السياسي المباشر. ولم يجعل السلطة بلا شرع، لكنه جعل حاجاتها أكثر تأثيرًا في ترتيب المفاهيم. ومن هنا فإن استعادة الفقه الكلي لا تعني فقط جمع أبواب الخراج والسياسة والحسبة، بل تعني إعادة الأمة إلىٰ قلب فلسفة المجال السياسي، وإعادة السلطة إلىٰ حدّها الوظيفي، بحيث لا تكون الدولة بديلًا عن الجماعة، ولا تكون الجماعة خطرًا دائمًا علىٰ الدولة.

حين ينتقل مركز المجال السياسي من الجماعة إلىٰ السلطة، لا تتغير مواقع المؤسسات وحدها، بل تتغير طريقة فهم المفاهيم الكبرىٰ التي تقوم عليها الحياة العامة. فالشرعية، والشورىٰ، والرعية، والمال العام، وموقع العلماء، لا تبقىٰ كما هي في وزنها الأول، وإن بقيت ألفاظها حاضرةً في النصوص والكتب والوعظ والخطاب. إن التحول العميق لا يبدأ غالبًا بإلغاء المفهوم، بل بإزاحته من مركزه، أو بإعادة تعريفه عمليًا من خلال حاجات الدولة القائمة. ولذلك فإن أخطر التحولات ليست تلك التي تعلن القطيعة مع الأصل، بل تلك التي تحتفظ بلغة الأصل وتعيد ترتيبها داخل بنيةٍ جديدة. ومن هنا فإن قراءة المجال السياسي بعد العصر الراشد تقتضي أن نبحث لا عن حضور المفاهيم أو غيابها فقط، بل عن موقعها ووظيفتها ومن يخدمها ومن تستعمله.

فالشرعية، في أصلها الراشد، لم تكن مجرد قدرةٍ علىٰ الحكم، ولا مجرد بيعةٍ شكلية، ولا مجرد انتسابٍ إلىٰ الدين، بل كانت اجتماعًا بين المرجعية والقبول والعدل والقدرة والأمانة. كانت البيعة تعبيرًا عن دخول الأمة في عقدٍ عام، وكانت

الطاعة ثمرةً للمعروف، وكانت القدرة وسيلةً لحفظ المقصد، لا مصدرًا مستقلًا للحق. لكن حين غلبت السلطة وتمايزت عن الجماعة، بدأ عنصر القدرة والاستقرار يتقدم في تعريف الشرعية العملية. فالسلطان الذي استقر له الأمر صار واقعًا لا يمكن تجاهله، والدولة التي تملك الجند والمال والقضاء صارت مركز النظام، والناس صاروا يخشون من زوالها ما قد يفتح من أبواب الفتنة. وهكذا دخلت الشرعية في منطقةٍ مركبة: ليست شرعيةً مثاليةً كاملة، ولا بطلانًا مطلقًا يوجب الفوضىٰ، بل شرعية واقعٍ ناقصٍ يتعامل معه الفقه بالموازنة.

وهذه الموازنة مفهومةٌ في سياقها، لكنها تحمل خطرًا إذا تحولت إلىٰ إعادة تعريفٍ دائمٍ للشرعية. فالقدرة شرطٌ في فاعلية الحكم، لكنها ليست وحدها عدل الحكم. والاستقرار مقصدٌ معتبر، لكنه لا يغني عن الشورىٰ والمال العام والحقوق. والسلطان القائم قد تجب طاعته في المعروف منعًا للفتنة، لكن ذلك لا يحوله إلىٰ صورةٍ كاملةٍ للدولة الراشدة. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج دائمًا إلىٰ تمييزٍ بين شرعية الضرورة وشرعية الكمال، وبين التعامل مع الواقع وتسويغه، وبين حفظ الجماعة وتقديس الغلبة. فإذا غاب هذا التمييز، صار الواقع هو المعيار، وصارت السلطة قادرةً علىٰ أن تجعل بقاءها دليل مشروعيتها، بدل أن يكون عدلها وأمانتها ووظيفتها هي الدليل الأعمق.

أما الشورىٰ فقد كانت من أكثر المفاهيم تأثرًا بهذا التحول. في أصلها، الشورىٰ اعترافٌ بأن الشأن العام لا يجوز أن ينفرد به هوىٰ شخصٍ واحد، وأن الأمة لا تدار بوصفها موضوعًا للقرار، بل بوصفها حاملةً للمعنىٰ والمصلحة والخبرة. والشورىٰ ليست إلغاءً للقيادة، بل تهذيبٌ لها، وليست تعطيلًا للحسم، بل ضمانٌ لأن يكون الحسم مسبوقًا بنظرٍ جماعي راشد. غير أن تقدم السلطة جعل الشورىٰ في كثيرٍ من السياقات أقرب إلىٰ فضيلةٍ سياسيةٍ منها إلىٰ بنيةٍ ملزمة. بقيت في الذاكرة والقيمة،

لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ مؤسسةٍ تضبط القرار. وهذا يعني أن الشورىٰ لم تغب، لكنها تغير موقعها: من أصلٍ في تشكيل المجال العام إلىٰ أدبٍ من آداب الحكم، أو نصيحةٍ يقدمها أهل الرأي ما دامت السلطة تقبلها.

وهذا التحول شديد الأثر؛ لأن الشورىٰ إذا ضعفت مؤسسيًا، ضعفت معها قدرة الأمة علىٰ الحضور المنظم في القرار. وعندئذٍ لا يبقىٰ أمام الأمة إلا النصيحة الفردية، أو الوعظ، أو الامتناع، أو الغضب غير المنظم. وهذه كلها قد تكون نافعةً في مواضع، لكنها لا تعوض مؤسسةً تجعل المشاركة جزءًا من بنية الحكم. ومن هنا فإن غياب الشورىٰ المؤسسية لا يؤدي فقط إلىٰ انفراد السلطة، بل يؤدي أيضًا إلىٰ إضعاف الأمة؛ لأنها تفقد الوسيلة التي تجعل صوتها داخل النظام لا خارجه. فإذا خرج الصوت من النظام، صار أكثر عرضةً للشائعة والانفعال والتحريض. ولهذا فإن الشورىٰ ليست ترفًا سياسيًا، بل وقايةٌ من الفتنة، لأنها تمنح الاعتراض مسارًا قبل أن يصبح انفجارًا.

ومفهوم الرعية تأثر بدوره بهذا الانتقال. فالحديث عن الرعية يذكّر الحاكم بأنه راعٍ مسؤول، وأن الناس أمانةٌ لا قطيعٌ يملكه. بهذا المعنىٰ يحمل المفهوم طاقةً أخلاقيةً عظيمة. لكن حين ينفصل مفهوم الرعية عن مفهوم الأمة، يصبح المجال السياسي عموديًا أكثر مما ينبغي: حاكمٌ يرعىٰ، ومحكومون يرعون. أما الأمة فمفهومٌ أشد اتساعًا؛ لأنه يجعل الناس شهودًا، ناصحين، حاملين للتكليف العام، شركاء في حفظ المعروف، مسؤولين عن تقويم الانحراف. لذلك لا ينبغي إلغاء مفهوم الرعية، بل ينبغي ربطه بمفهوم الأمة. فالحاكم راعٍ من جهة مسؤوليته، والناس أمةٌ من جهة وظيفتهم. فإذا بقيت الرعاية وغابت الأمة، صار الناس موضوعًا للسياسة. وإذا حضرت الأمة وغابت الرعاية، صار الخطاب عاليًا بلا ضماناتٍ للضعفاء. والرشد في الجمع بينهما: سلطةٌ ترعىٰ، وأمةٌ تشهد.

ويكشف المال العام، أكثر من غيره، حقيقة التحول من الجماعة إلىٰ السلطة. ففي النموذج التأسيسي كان المال العام أمانةً للأمة، ووسيلةً للكفاية، ومورِدًا للعمران، ومجالًا لاختبار عدالة الدولة. أما حين تتقدم السلطة، فإن المال يميل إلىٰ أن يصبح موردًا لبقاء الجهاز الحاكم: الجند، والإدارة، والبلاط، والولاءات، وضبط الأطراف. ولا يعني ذلك أن كل إنفاقٍ سلطانيٍّ باطل، فالدولة تحتاج إلىٰ مالٍ لحفظ وظائفها، لكن الخطر أن تختلط وظيفة الدولة بوصفها خادمةً للمصلحة العامة بوظيفة السلطة بوصفها حاميةً لنفسها. وحين يقع هذا الاختلاط، يصبح بيت المال أقرب إلىٰ خزانة سلطانٍ منه إلىٰ أمانة أمة، وتصبح الجباية أقرب إلىٰ حاجة الحكم منها إلىٰ كفاية الناس، ويضعف السؤال عن العدالة التوزيعية أمام سؤال القدرة المالية.

ومن هنا فإن إعادة بناء فلسفة المجال السياسي لا يمكن أن تتم دون إعادة المال العام إلىٰ موقعه الأول. المال العام ليس محايدًا؛ إنه يعبر عن تصور الدولة لذاتها. فإذا أنفقته في الكفاية والتعليم والصحة والقضاء والأمن العادل والعمران، كانت ترىٰ نفسها أداةً للأمة. وإذا جعلته وسيلةً للترف والولاء والتغلب، كانت ترىٰ الأمة أداةً لها. ولذلك فإن فقه المال العام هو في الحقيقة فقه علاقة الأمة بالدولة. ولا يكفي أن تكون الجباية مشروعةً في أصلها إذا كان إنفاقها لا يحقق المقصد، ولا يكفي أن تملك الدولة حق الأخذ إذا لم تظهر أمانتها في العطاء. فالجباية الشرعية لا تكتمل إلا بالإنفاق الشرعي، والمال العام لا يكون عامًا إلا إذا عاد إلىٰ عموم الأمة لا إلىٰ خصوص السلطة.

أما العلماء فقد وقفوا في قلب هذا التحول. فهم يمثلون، من جهة، ضمير الأمة المعرفي، وحملة النص، وحراس المعنىٰ من أن تبتلعه السلطة. وهم، من جهةٍ أخرىٰ، يحتاجون إلىٰ الدولة في القضاء والتنفيذ والتعليم والأوقاف أحيانًا، وقد

يدخل بعضهم في جهازها قضاةً أو مفتين أو مستشارين. هذا الموقع المزدوج جعل العالم في التاريخ الإسلامي شخصيةً شديدة التعقيد: قد يكون مقاومًا للسلطان، وقد يكون ناصحًا له، وقد يكون قاضيًا يحاول إقامة العدل من داخل الدولة، وقد يكون قريبًا من السلطة إلىٰ حد الذوبان فيها. ولا يصح اختزال هذا التاريخ في صورةٍ واحدة. لكن من جهة البنية، يتضح أن قوة العلماء المعنوية كانت إحدىٰ أهم الوسائل التي بقيت بها الأمة حاضرةً أمام السلطة، وأن ضعف استقلالهم كان من أهم مداخل انتقال المجال السياسي إلىٰ مركزية السلطان.

فالعالم المستقل يذكر السلطة بأنها ليست مصدر الشريعة، بل مخاطبةٌ بها. والقاضي العادل يجعل السلطان نفسه داخل ميزان الحق. والمفتي النزيه يمنع الحاجة السياسية من أن تتحول إلىٰ حكمٍ شرعي بلا ضابط. أما إذا أصبح العالم تابعًا للسلطة، فقد فقدت الأمة إحدىٰ أهم وسائلها في حفظ المجال العام. ومن هنا فإن استقلال العلم ليس شأنًا معرفيًا فقط، بل شأنٌ سياسي وفقهي؛ لأنه يحفظ التوازن بين الأمة والدولة. وكلما ضعفت مؤسسات الأمة المستقلة، كالمدارس والأوقاف والقضاء النسبي والعلماء الأحرار، ازدادت قدرة السلطة علىٰ احتكار تعريف المصلحة والجماعة والفتنة والطاعة.

ومع ذلك، لا ينبغي أن يتحول الحديث عن العلماء إلىٰ تصورٍ مثالي يجعلهم بديلًا كاملًا عن المؤسسات السياسية. فالعلماء يملكون البيان والمعيار، لكنهم لا يملكون وحدهم أدوات الدولة. وقد يكون العالم صادقًا لكنه غير محيطٍ بكل معطيات الواقع العام، وقد تكون فتواه قويةً في النص لكنها تحتاج إلىٰ خبرةٍ اقتصاديةٍ أو اجتماعيةٍ أو إداريةٍ لتقدير المآل. ومن هنا فإن إعادة بناء المجال السياسي لا تكون بإحلال العلماء محل الدولة، بل بإدخال العلم الشرعي والخبرة العامة والأمة والدولة في بنيةٍ مؤسسيةٍ واحدة. فالسلطة تحتاج إلىٰ علمٍ يقيدها،

والعلم يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ تحوله إلىٰ سياسةٍ عادلة، والأمة تحتاج إلىٰ كليهما كي لا تبقىٰ بين الوعظ والقهر.

وفي هذا الإطار ينبغي أن تفهم العلاقة بين الشورىٰ والعلماء والأمة. فالشورىٰ ليست مجرد اجتماعٍ سياسي، بل هي إدخالٌ منظمٌ للعلم والخبرة ومصلحة الأمة في القرار. وقد يكون أهل الشورىٰ علماء شرع، أو أهل خبرة، أو ممثلين لمصالح عامة، بحسب طبيعة المسألة. فمسألة المال العام تحتاج إلىٰ فقهاء واقتصاديين وإداريين وممثلين عن المصالح العامة. ومسألة الحرب والسلم تحتاج إلىٰ فقهاء وخبراء أمن وسياسة ومآلات. ومسألة الكفاية تحتاج إلىٰ معرفةٍ بالفقر والعمل والموارد. وبهذا تتحول الشورىٰ من قيمةٍ عامةٍ إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي. وهذا هو الطريق الذي يعيد الجماعة إلىٰ مركز المجال السياسي دون أن يسقط الدولة في الفوضىٰ.

والتحول من الجماعة إلىٰ السلطة أثر أيضًا في مفهوم المجال العام الأخلاقي. فحين تكون الجماعة في المركز، يصبح المجال العام فضاءً للتكافل والأمر بالمعروف والنصيحة والرقابة الأخلاقية المتبادلة. وحين تتقدم السلطة، قد يتحول الأمر بالمعروف إلىٰ وظيفةٍ رسميةٍ أكثر منه مسؤوليةً اجتماعيةً حية، وقد تتحول الحسبة إلىٰ جهازٍ فوقي بدل أن تكون تعبيرًا عن توازن الدولة والمجتمع في حماية المعايير. وهذا لا يقلل من أهمية المؤسسة، لكنه يحذر من أن المؤسسة إذا انفصلت عن حيوية الأمة قد تصبح أداة ضبطٍ لا أداة إصلاح. فالفضيلة العامة لا تصنعها السلطة وحدها، ولا يضمنها المجتمع وحده؛ إنها ثمرة علاقةٍ صحيحة بين الوعي والمؤسسة.

ومن نتائج هذا التحول أن الفقه السياسي صار أحيانًا يركز علىٰ «من يحكم؟» و«كيف تُطاع السلطة؟» أكثر من تركيزه علىٰ «كيف يعمل المجال العام؟» و«كيف

تشارك الأمة؟» و«كيف تراقب الموارد؟» و«كيف تبنىٰ الثقة؟». وهذه الأسئلة الأخيرة هي التي تعيد السياسة إلىٰ معناها الكلي. فالسياسة ليست منصب الحاكم فقط، بل هندسة العلاقات العامة التي تحفظ مقاصد الأمة. وإذا انحصر الفقه السياسي في الإمامة والطاعة والخروج، ضاقت رؤيته. أما إذا اتسع إلىٰ المال العام، والكفاية، والشورىٰ، والقضاء، والحسبة، والرقابة، والبيان، والمآلات، عاد إلىٰ أفقه التأسيسي.

إن إعادة بناء فلسفة المجال السياسي تقتضي أن نميز بين الدولة والسلطة. الدولة هي البنية المؤسسية التي تحفظ المصالح العامة، أما السلطة فهي مركز القرار والإلزام داخل هذه البنية. قد تكون السلطة خادمةً للدولة بمعناها المقصدي، وقد تختطف الدولة لصالحها. فإذا اختزلنا الدولة في السلطة، صار كل نقدٍ للسلطة كأنه هدمٌ للدولة، وكل مطالبةٍ بالإصلاح كأنها تهديدٌ للنظام. أما إذا ميزنا بينهما، أمكن أن نرىٰ أن تقويم السلطة قد يكون حفظًا للدولة، وأن مساءلة الحاكم قد تكون صيانةً للجماعة، وأن نقد الجباية الظالمة قد يكون دفاعًا عن المال العام لا خروجًا علىٰ النظام. هذا التمييز ضروري لإعادة مركزية الأمة دون إسقاط الدولة.

وتقتضي إعادة البناء كذلك إعادة تعريف الأمن. الأمن ليس مجرد سكون الناس تحت السلطة، بل طمأنينة الحقوق، واستقرار العدل، وحماية الضعيف، ونزاهة القضاء، ووضوح المال العام، وقدرة الأمة علىٰ النصيحة دون خوفٍ من الاستباحة. الأمن الذي يكمم المجال العام قد يؤجل الفتنة، لكنه لا يعالج أسبابها. والأمن الذي يفتح الباب للفوضىٰ باسم الحرية يفقد معناه. الأمن الراشد هو أمنٌ بالعدل، لا أمنٌ بالقهر ولا أمنٌ بالفوضىٰ. ومن هنا فإن الدولة التي تجعل الأمن ذريعةً لاحتكار المجال السياسي تنقل المركز من الجماعة إلىٰ السلطة، بينما الدولة التي تجعل الأمن ثمرةً للعدل تعيد السلطة إلىٰ وظيفتها في خدمة الأمة.

وتقتضي إعادة البناء أيضًا إعادة ربط الشرعية بالثقة. فالشرعية ليست نصًا في كتب السياسة فقط، بل علاقةٌ حيةٌ بين الأمة والدولة. قد يملك الحاكم صورةً من الشرعية القانونية أو التاريخية، لكن الثقة هي التي تجعل الشرعية فاعلةً في النفوس. والثقة لا تُبنىٰ بمجرد الأمر بالطاعة، بل بالعدل المرئي، والمال النزيه، والقضاء المستقل، والشورىٰ، وصدق البيان، ومحاسبة الولاة، ورعاية الكفاية. فإذا فقدت الدولة الثقة، صار كل فعلٍ منها موضع ريبة. ومن هنا فإن الثقة ليست أمرًا عاطفيًا، بل عنصرٌ بنيويٌّ في المجال السياسي. وحين تنتقل الدولة من الجماعة إلىٰ السلطة، غالبًا ما تضعف الثقة لأن الناس يرون القرار من بعيد ولا يملكون أدوات المشاركة.

ومن هنا فإن إعادة الأمة إلىٰ المجال السياسي لا تعني تحويلها إلىٰ قوةٍ تهدم الدولة، بل تعني بناء صورتها المؤسسية: أمةٌ تشارك عبر الشورىٰ، وتراقب عبر القضاء والمحاسبة، وتنصح عبر العلماء والمؤسسات، وتحمي المال العام عبر الشفافية، وتمنع الفتنة عبر قنوات الإصلاح، وتقبل الطاعة في المعروف لأنها ترىٰ المعروف حاضرًا في الدولة. هذه الأمة ليست جمهورًا منفعلًا، بل جماعةٌ منظمةٌ بالشرع والعقل والخبرة. وهذا هو الفرق بين مركزية الأمة ومركزية الشارع المنفلت. الأولىٰ تبني، والثانية قد تهدم. والفقه الكلي يريد الأولىٰ، لا الثانية.

كما أن إعادة السلطة إلىٰ حدها الوظيفي لا تعني إضعافها إلىٰ حد العجز. فالدولة الضعيفة لا تحقق الكفاية، ولا تحمي الحقوق، ولا تمنع العدوان، ولا تضبط السوق، ولا تقيم القضاء. لذلك لا بد من سلطةٍ قوية، لكن قوتها ينبغي أن تكون قوة وظيفة لا قوة امتلاك. السلطة الراشدة قويةٌ لأنها قادرةٌ علىٰ تنفيذ العدل، لا لأنها فوق المساءلة. قويةٌ في حماية المال العام، لا في الاستئثار به. قويةٌ في منع الفتنة، لا في منع النصيحة. قويةٌ في بناء الكفاية، لا في طلب الطاعة المجردة. وإذا

عادت القوة إلىٰ هذا المعنىٰ، لم تعد السلطة نقيض الأمة، بل صارت أداةً من أدواتها التاريخية.

وفي ضوء ذلك كله، يظهر أن التحول من الجماعة إلىٰ السلطة كان أحد الأسباب العميقة لتغير موقع الفقه الكلي. فحين تكون الجماعة في المركز، يظل الفقه مشغولًا بالوظائف العامة: الشورىٰ، النصيحة، المال، الكفاية، القضاء، الثقة، العمران. وحين تتقدم السلطة، يميل الفقه إلىٰ معالجة مشكلات السلطة: الطاعة، الخروج، الشرعية، الجباية، الاستقرار. وهذه المشكلات ضرورية، لكنها ليست كل السياسة. ومن هنا فإن إعادة التوازن لا تكون بإهمال فقه السلطة، بل بإدخاله في فقه الجماعة الأوسع. فالسلطة جزءٌ من المجال السياسي، لا كله؛ والدولة أداة الأمة، لا بديلها؛ والجماعة مقصد السلطة، لا موضوعها فقط.

وهذا يفتح الطريق إلىٰ قراءةٍ مختلفةٍ للتراث السياسي. بدل أن نسأل فقط: ماذا قال الفقهاء في الإمام والطاعة؟ نسأل أيضًا: ماذا قالوا في المال العام، والمظالم، والحسبة، والقضاء، والنصيحة، وحقوق الرعية، والولاية، والعدل، والفتنة؟ ثم نسأل: هل اجتمعت هذه العناصر في نظريةٍ واحدة، أم بقيت موزعة؟ هذا السؤال هو الذي يكشف مواضع القوة والفراغ. فقد نجد في التراث مادةً عظيمةً لكل عنصر، لكننا نحتاج إلىٰ إعادة تركيبها في فلسفةٍ سياسيةٍ تجعل الأمة والدولة داخل علاقةٍ واحدة. وهذا هو معنىٰ استعادة الفقه الكلي لا بوصفه نصوصًا متفرقة، بل بوصفه بنية.

إن المجال السياسي الإسلامي، في أصله، لا يقوم علىٰ ثنائية الحاكم والمحكوم وحدها، بل علىٰ رباعيةٍ أعمق: النص، والأمة، والدولة، والمقصد. النص يحكم الجميع. الأمة تحمل المعنىٰ وتراقب. الدولة تنظم وتحمي. المقصد يوجه الفعل نحو العدل والكفاية والعمران. فإذا تقدمت السلطة حتىٰ غطت الأمة، اختلت الرباعية. وإذا

تقدمت الأمة بمعنىٰ الانفعال حتىٰ أضعفت الدولة، اختلت أيضًا. وإذا استعمل النص بلا مقصد، وقع الجمود أو الغلو. وإذا استعمل المقصد بلا نص، وقع الانفلات. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو علم حفظ هذه الرباعية في توازنها.

وبذلك تتضح نتيجة هذا الفصل في أفقها الأعمق: التحول من الجماعة إلىٰ السلطة لم يكن قدرًا لازمًا للدين، بل أثرًا تاريخيًا لتغير الدولة والفتنة والسلطان. وقد بقيت داخل التراث مقاوماتٌ ومعايير تعيد التذكير بالأصل: نصوص العدل، ووجوب النصيحة، وحرمة المال، وشروط الولاية، وحق الضعيف، ومحاسبة القاضي والوالي، وذم الظلم، ومكانة الأمة. غير أن هذه المعايير تحتاج إلىٰ إعادة جمعٍ وبناء. فالأمة لا تعود إلىٰ المركز بمجرد الخطاب، والسلطة لا تعود إلىٰ وظيفتها بمجرد الوعظ، بل بمصفوفةٍ تربط النص بالمقصد، والشورىٰ بالمؤسسة، والمال بالكفاية، والطاعة بالمعروف، والفتنة بأسبابها، والعلم بالاستقلال، والدولة بالأمة.

ومن هنا فإن استعادة فلسفة المجال السياسي تعني أن نعيد طرح السؤال: لمن تعمل الدولة؟ فإذا كان الجواب أنها تعمل لذاتها، فقد غلبت السلطة. وإذا كان الجواب أنها تعمل للأمة، بقي السؤال: أي أمة؟ أمةٌ منفعلةٌ بلا نظام، أم أمةٌ شاهدةٌ مسؤولةٌ ذات مؤسسات؟ وإذا كان الجواب أنها تعمل للمقصد، بقي السؤال: كيف يتحول المقصد إلىٰ مالٍ عادل، وقضاءٍ مستقل، وشورىٰ فاعلة، وكفايةٍ محفوظة، وأمنٍ غير قاهر؟ هذه الأسئلة هي التي تنقل الفقه السياسي من دائرة الألفاظ إلىٰ دائرة البناء. وهي التي تمنع أن تبقىٰ الأمة شعارًا، أو الدولة جهازًا، أو السلطة قدرًا، أو الشورىٰ أدبًا بلا أثر.

إن الانتقال من الجماعة إلىٰ السلطة كان أحد المفاتيح الكبرىٰ لفهم تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي، لأنه يفسر لماذا تقدمت مفاهيم الحفظ

والاستقرار والطاعة في بعض السياقات، ولماذا بقيت مفاهيم الشورىٰ والمشاركة والرقابة أقل تبلورًا مؤسسيًا. لكنه لا يفسر ذلك بوصفه عجزًا في النص أو قصورًا في أصل الشريعة، بل بوصفه أثرًا لتاريخ الدولة. ومن هنا فإن إعادة القراءة لا تتجه إلىٰ هدم التراث، بل إلىٰ تحريره من أسر لحظةٍ تاريخيةٍ جعلت السلطة مركزًا أكثر مما ينبغي. فإذا عاد الميزان إلىٰ أصله، أمكن للفقه أن يرىٰ المجال السياسي كما رآه عصر التأسيس: أمةً تحمل المعنىٰ، ودولةً تحفظه، وسلطةً تخدمه، وفقهًا يضبط العلاقة بين الجميع.

الفصل السادس
أثر التدوين والتخصص في تشكيل البنية الفقهية

لم يكن التدوين في تاريخ الفقه الإسلامي مجرد انتقالٍ من الذاكرة الشفوية إلىٰ الصفحة المكتوبة، ولا مجرد حفظٍ للمسائل والروايات والفتاوىٰ من الضياع، بل كان حدثًا بنيويًا عميقًا أعاد تشكيل صورة الفقه، وطريقة حضوره، ونمط اشتغاله، ومراكز ثقله. فالتدوين حفظ العلم، لكنه في الوقت نفسه رتّبه؛ وضبط المسائل، لكنه وزّعها علىٰ أبواب؛ وعمّق الصناعة، لكنه جعل بعض العلاقات الكلية أقل ظهورًا خلف كثافة التصنيف؛ وحمىٰ الفقه من التبدد، لكنه نقله من فضاء الممارسة الحية المركبة إلىٰ فضاء الباب، والمسألة، والشرط، والركن، والفرع، والخلاف، والترجيح. ومن هنا فإن أثر التدوين لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه خيرًا خالصًا أو سببًا للضيق وحده، بل بوصفه ضرورةً علميةً عظيمةً حملت معها آثارًا معرفيةً ومنهجيةً لا بد من تحليلها بدقة.

كان الفقه في عصر التأسيس يتحرك داخل الوقائع الكبرىٰ بوصفها وحداتٍ حيةً متشابكة. لم تكن الزكاة مجرد بابٍ في العبادات، بل كانت عبادةً ومالًا عامًا ورابطة دولةٍ وأداة كفاية. ولم تكن الأرض المفتوحة مجرد مسألةٍ في الغنائم، بل كانت موردًا اقتصاديًا، وعدالةً بين الأجيال، وسياسةً عمرانية، ووظيفةً للدولة. ولم يكن القضاء مجرد بابٍ في الخصومات، بل كان مؤسسةً لحفظ الثقة العامة. ولم تكن الطاعة مجرد حكمٍ سياسي، بل علاقةً بين المعروف والجماعة والعدل والنصيحة. لكن التدوين، بطبيعته، احتاج إلىٰ فصل هذه الوقائع المركبة إلىٰ أبوابٍ قابلةٍ للحفظ والتعليم والمراجعة. وهذه الحاجة كانت ضرورية، غير أنها جعلت الواقعة الواحدة تُقرأ أحيانًا من جهةٍ واحدةٍ أكثر مما تُقرأ في مجموع علاقاتها.

والتخصص، في جوهره، هو ثمرة نضج العلم. فكل علمٍ إذا اتسع احتاج إلىٰ أدواتٍ تضبطه، ومصطلحاتٍ تحدد معانيه، ومناهجٍ تميز الصحيح من الضعيف، وأبوابٍ تجمع المتشابه، وفروعٍ تختبر القاعدة. ومن هنا نشأت علوم الحديث، وأصول الفقه، والفقه المذهبي، والقواعد، واللغة، والجرح والتعديل، والقراءات، والكلام، وغيرها. وكان هذا كله دليل حيويةٍ هائلة في الحضارة الإسلامية. غير أن كل تخصصٍ يحمل معه خطرًا ملازمًا: أن يشتد في جهته حتىٰ يضعف اتصاله بما حوله. فإذا اشتد علم الرواية دون أن يرىٰ المقصد، ضاق. وإذا اشتد علم المقاصد دون ضبط الدليل، انفلت. وإذا اشتد الفقه الجزئي دون رؤية النظام، تفرعت المسائل وفقدت بعض علاقاتها الكبرىٰ. والتحدي ليس في وجود التخصص، بل في بقاء التخصص داخل أفقٍ كلي جامع.

لقد صنع التدوين ذاكرةً فقهيةً ضخمة، لكنه صنع معها شكلًا جديدًا للذاكرة. فالذاكرة الشفوية الحية تحتفظ غالبًا بالواقعة في سياقها، أما الذاكرة المدونة فتحفظها في بابها. وهذا فرقٌ دقيق. حين تحفظ مسألة عام الرمادة في باب الحدود أو درء الشبهة، فإنها تبقىٰ مسألةً عظيمة، لكنها قد تفقد شيئًا من اتصالها بفقه الكفاية ومسؤولية الدولة عن الجوع. وحين تحفظ قضية الأرض المفتوحة في باب الخراج أو الفيء، فإنها تبقىٰ أصلًا ماليًا، لكنها قد لا تظهر دائمًا بوصفها نظريةً في منع تركز الثروة والعدالة بين الأجيال. وحين تحفظ أحكام البغاة في باب الجهاد أو الإمامة، فإنها قد لا تُقرأ دائمًا بوصفها فلسفةً في حفظ الخصم المسلم داخل حرمة الجماعة. وهكذا لا يضيع الحكم، لكن قد يضيق سياقه.

ومن هنا فإن التدوين أحدث نوعًا من التحول من الفقه بوصفه حركةً داخل الواقع إلىٰ الفقه بوصفه بناءً داخل النص. في طور الممارسة، كان الفقيه الراشد يواجه واقعًا متشابكًا ويستحضر النص والمقصد والمآل والدولة والأمة في آنٍ

واحـد. وفي طـور التـدوين، صـار الفقيـه يواجـه نصوصًـا ومسـائل وأقـوالًا ومـذاهب وروايـاتٍ تحتـاج إلـىٰ ترتيـبٍ وتحقيـق. وهـذا لا يعنـي أن الواقـع غـاب، لكنـه صـار يـدخل غالبًـا مـن خـلال المسـألة المصـاغة، لا مـن خـلال الواقعـة الكاملـة. وكلمـا صـيغ الواقـع في مسـألةٍ محـددة، صـار ضـبط الحكـم أسـهل، لكـن خطـر اختـزال الواقـع أكـبر. ولـذلك يحتـاج الفقـه المـدون دائمًـا إلـىٰ إعـادة فـتح المسـألة علـىٰ شـبكة الواقـع التـي جاءت منها أو التي تنزل فيها.

وكـان لأصـول الفقـه أثـرٌ عظـيمٌ في هـذا التحـول. فقـد قـام أصـول الفقـه بوظيفـةٍ جليلـة: ضـبط الاسـتدلال، وتحديـد مراتـب الأدلـة، وصـيانة الفقـه مـن الانطبـاع، وتنظـيم العلاقـة بـين الكتـاب والسـنة والإجمـاع والقيـاس واللغـة والدلالـة. ومـن دون أصـول الفقـه كـان يمكـن للاجتهـاد أن ينفلـت إلـىٰ ذوقٍ فـرديٍّ أو مصـلحةٍ مرسـلةٍ بـلا قيـد. غيـر أن أصـول الفقـه، في بعـض مسـاراته المدرسـية، مـال إلـىٰ التركيـز علـىٰ آليـات اسـتخراج الحكـم مـن الـنص أكثـر مـن تركيـزه علـىٰ بنـاء النظـام العـام. فاشـتد النظـر في الأمـر والنهـي، والعمـوم والخصـوص، والمطلـق والمقيـد، والقيـاس والعلـة، وهـي مباحـث لا غنـىٰ عنهـا، لكـن الشـأن العـام يحتـاج معهـا إلـىٰ نظـرٍ مـوازٍ في الواقـع والمـآل والمؤسسـة والدولـة والكفايـة. فـإذا بقيـت الأصـول أصـول اسـتخراج الحكـم فقـط، ضـعفت أصـول بنـاء النظـام. ومـن هنـا تتضـح صـلة هـذا الفصـل بكتـاب أصـول الفقـه الكلـي؛ إذ إن الحاجـة لـم تعـد إلـىٰ أصـول اسـتنباطٍ فحسـب، بـل إلىٰ أصول تركيبٍ وبناء.

والتـدوين المـذهبي زاد هـذا الأثـر عمقًـا. فقـد صـارت للمـذاهب طرائقهـا في ترتيـب المسـائل، ومعتمـداتها، ومصـطلحاتها، ومنـاهج التخـريج والترجـيح داخلهـا. وهـذا مـنح الفقـه اسـتقرارًا وتعليمًـا وامتـدادًا، وجعـل للأمـة مـدارس كـبرىٰ تحفـظ العلـم عـبر القـرون. لكـن المـذهب حـين يصـبح إطـارًا تعليميًـا قويًـا، يميـل إلـىٰ إنتـاج الفـروع داخـل منطقـه الخـاص، وإلـىٰ قيـاس الجديـد علـىٰ المعتمـد، وإلـىٰ العنايـة بتحريـر

الخلاف بين الأقوال. وهذه صناعةٌ عظيمة، لكنها قد تجعل السؤال الكلي، أحيانًا، تابعًا للسؤال المدرسي: ما وجه القول؟ ما المعتمد؟ ما التخريج؟ ما الفرق بين هذه الصورة وتلك؟ أما سؤال: ما النظام العام الذي تنتجه هذه الأحكام إذا اجتمعت؟ فقد لا يكون دائمًا هو السؤال الأول في الدرس المذهبي. وهذا لا يعيب المذهب في ذاته، بل يكشف وظيفة المذهب وحدودها.

ومن آثار التخصص أن الفقيه صار أقرب إلىٰ العالم المتخصص في الباب منه إلىٰ رجل الدولة أو صاحب القرار العام. فقد يبدع في تحرير مسائل البيع أو الطهارة أو النكاح أو القضاء، لكنه لا يملك وحده أدوات السياسة المالية، أو إدارة السوق، أو تقدير المآلات العامة، أو بناء مؤسسات الكفاية. وهذا يختلف عن عصر التأسيس، حيث كان القرار الفقهي الكبير في الشأن العام يصدر غالبًا من قيادةٍ تحمل السلطة والمعرفة والواقع في لحظةٍ واحدة، أو من شورىٰ قريبةٍ من القرار. أما بعد التخصص، فقد انفصلت دوائر العلم والسلطة والخبرة بدرجاتٍ متفاوتة. وهذا الانفصال جعل الفقه المؤسسي أصعب؛ لأن الحكم العام يحتاج إلىٰ من يجمع بين الفقيه والخبير والدولة والأمة. فإذا غاب الجمع، بقي كل طرفٍ يملك جزءًا من الحقيقة.

وتتجلىٰ هذه المسألة في المال العام بوضوح. فالفقيه يملك ضبط أحكام الزكاة، والبيع، والربا، والغصب، والضمان، والوقف، والخراج في صورها الفقهية. لكن بناء سياسةٍ ماليةٍ عامةٍ يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالموارد، والإنفاق، والفقر، والأسعار، والنقد، والإنتاج، والإدارة، وأثر الجباية في المجتمع. فإذا عولجت هذه القضايا بعقل الفتوىٰ الجزئية وحده، ضاقت الرؤية. وإذا تركت للسلطة والاقتصاد بلا فقه، انقطعت عن المقصد. ومن هنا فإن التخصص الحديث لا يلغىٰ بالتخصص الفقهي

القديم، بل يستدعي اجتهادًا مؤسسيًا يربط علوم الشريعة بعلوم الواقع. وهذا هو الامتداد الطبيعي لفكرة الشورىٰ في الشأن العام.

كما أن التدوين جعل المسائل أكثر قابليةً للتوارث، لكنه جعلها أحيانًا أقل قابليةً لإعادة السؤال. فالمسألة حين تستقر في كتابٍ وتشرح وتختصر وتحفظ، تصبح جزءًا من بناءٍ تعليمي شديد القوة. وهذه القوة نافعةٌ لأنها تحفظ العلم من التفلت، لكنها قد تجعل بعض الأجيال تتعامل مع ترتيب المسائل كما لو كان هو الترتيب النهائي للواقع. ومن هنا تنشأ الحاجة الدائمة إلىٰ المجتهد الذي لا يكتفي بحفظ المسألة، بل يسأل عن مناطها، ومقصدها، وموقعها، وما إذا كانت صورتها قد تغيرت. فالتدوين يحفظ، لكنه لا يغني عن التجديد؛ والتخصص يضبط، لكنه لا يغني عن الرؤية؛ والمذهب يربي الملكة، لكنه لا يغني عن النظر في الواقع المتحول.

وقد أسهم التدوين في تضخيم بعض الأبواب لأسبابٍ تعليميةٍ وعملية. فالعبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية، والخصومات الفردية، مسائل متكررةٌ في حياة الناس، ولذلك كثرت أسئلتها وفروعها. أما قضايا الدولة الكبرىٰ، كالميزانية العامة، والسياسة الاقتصادية، وتنظيم الولاية، والرقابة علىٰ السلطة، والعلاقة بين الأمة والدولة، فهي أقل تكرارًا في حياة الفرد، وأكثر ارتباطًا بالسلطة والمؤسسات، ولذلك لم تنم في المتون التعليمية بالقدر نفسه الذي نمت به أبواب الفقه الفردي. ومع الزمن، قد يتوهم الدارس أن هذا التفاوت في حجم الأبواب يعبر عن تفاوتٍ في أهمية المقاصد، مع أن الأمر في حقيقته يعبر عن اختلافٍ في طبيعة السؤال، ومجال الفعل، والقدرة علىٰ التفريع.

وهذا ما يجعل قراءة البنية الفقهية ضرورية. فحجم الباب لا يدل دائمًا علىٰ وزنه المقصدي. قد تكون مسائل الطهارة أكثر تفصيلًا في الكتب من مسائل الدولة، لكن أثر الدولة في حياة الأمة أعظم من حيث الشأن العام. وقد تكون أبواب البيع

أكثر اتساعًا من أبواب الاقتصاد الكلي، لكن النظام الاقتصادي لا ينشأ من عقدٍ مفردٍ وحده. وقد تكون أحكام الأسرة شديدة التفصيل، وهي كذلك بالغة الأهمية، لكن المجتمع لا يقوم علىٰ الأسرة وحدها بلا كفايةٍ وعدالةٍ وسوقٍ وقضاء. ومن هنا فإن التدوين، وهو يوزع العلم علىٰ أبواب، يحتاج إلىٰ قراءةٍ تعيد تقدير الوزن البنيوي لكل باب، لا بحسب كثرة فروعه فقط، بل بحسب موقعه في حفظ مقاصد الأمة.

ومن آثار التخصص كذلك أن العلوم المساعدة قد انفصلت نسبيًا عن بعضها. فأصول الفقه يدرس الدليل والدلالة، والقواعد تدرس المعاني الجامعة للفروع، والمقاصد تدرس الغايات، والفقه يدرس الأحكام، والسياسة الشرعية تدرس تدبير الشأن العام، وكتب الأموال تدرس الموارد، والحسبة تدرس السوق والمجال العام. وكل علمٍ من هذه العلوم نشأ لحاجةٍ صحيحة، لكن القضايا الكبرىٰ لا تقبل أن تُفهم من علمٍ واحدٍ منفصل. فإذا درسنا السوق من الفقه وحده دون الحسبة والمقاصد والواقع الاقتصادي، نقص النظر. وإذا درسنا الدولة من الأحكام السلطانية وحدها دون المقاصد والمال والكفاية، ضاق النظر. وإذا درسنا الزكاة من العبادات وحدها دون الاقتصاد والاجتماع، نقص النظر. ومن هنا فإن أثر التخصص لا يعالج بإلغاء التخصص، بل بتأسيس علم التركيب.

وعلم التركيب المقصود هنا ليس اسمًا جديدًا لعلمٍ منفصل، بل هو عقلٌ منهجي يجمع العلوم عند الحاجة إلىٰ الحكم في القضايا المركبة. إنه العقل الذي يسأل: ما الحكم؟ وما مقصده؟ وما واقعه؟ وما مآله؟ وما المؤسسة القادرة علىٰ تنزيله؟ وما علاقته بالأبواب الأخرىٰ؟ ومن يتضرر؟ ومن ينتفع؟ وما أثره في الكفاية والعدل والثقة؟ هذا العقل هو ما كانت تمارسه التجربة الراشدة في وقائعها الكبرىٰ، قبل أن تتوزع عناصره في العلوم. والتدوين جعل العناصر محفوظةً، لكنه جعل جمعها مهمةً جديدةً علىٰ كل عصر.

ولـذلك ينبغـي أن نفـرق بـين حفـظ العلـم وحفـظ البنيـة. التـدوين حفـظ العلـم بدرجـةٍ عظيمـة، لكـن حفـظ البنيـة يحتـاج إلـىٰ وعـيٍ بالعلاقـات. فقـد يحفـظ الكتـاب أحكـام الزكـاة، والخـراج، والبيـوع، والحـدود، والقضـاء، والحسـبة، لكـن البنيـة لا تظهـر إلا حـين نـرىٰ كيـف تتصـل الزكـاة بالكفايـة، والخـراج بـالعمران، والبيـوع بالسـوق، والحـدود بالعدالـة الاجتماعيـة، والقضـاء بالثقـة، والحسـبة بالمجـال العـام. فـإذا قرأنـا كـل بـابٍ وحـده، حفظنـا العلـم، لكننـا قـد لا نـرىٰ النظـام. وإذا جمعنـا الأبـواب في شـبكة، بـدأنا نـرىٰ البنيـة. ومـن هنـا فـإن مشـروع إعـادة قـراءة الفقـه هـو مشـروع حفـظٍ ثـانٍ: حفـظ العلاقات بعد أن حفظت المدونة الأحكام.

ومـن ناحيـةٍ أخـرىٰ، مـنح التـدوين الفقـه قـوةً ضـد العبـث السياسـي. فـالحكم المـدون والمـذهب المسـتقر والعلـم المحـرر يمنـع السـلطة مـن أن تعيـد تشـكيل الشـريعة كمـا تشـاء في كـل عصـر. ولـولا المدونـة، لكـان المجـال أوسـع أمـام السـلطان لتوظيـف الـدين بـلا مقاومـةٍ علميـة. لـذلك لا يجـوز أن ننظـر إلـىٰ التـدوين بوصـفه سـببًا للجمـود فقـط؛ فقـد كـان أيضًـا حصنًـا للمعيـار. الفقيـه حـين يحـتج بقـولٍ مـدونٍ أو أصـلٍ مسـتقرٍ أو قاعـدةٍ محـررةٍ يقـف أمـام السـلطة بـذاكرةٍ أكـبر مـن مـزاج الحـاكم. وهـذا مـن أعظـم آثـار التـدوين الإيجابيـة. لكـن الحصـن نفسـه إذا تحـول إلـىٰ جـدارٍ يمنـع رؤيـة الواقـع الجديـد، احتاج إلىٰ فتح نوافذ لا إلىٰ هدمه.

وفي المجـال السياسـي، كـان للتـدوين أثـرٌ مـزدوج. فمـن جهـة، حفـظ أبـواب الإمامـة والطاعـة والبغـي والقضـاء والحسـبة والأمـوال، ومنـع ضـياع التجربـة الفقهيـة في الشـأن العـام. ومـن جهـة أخـرىٰ، حـين اسـتقر ترتيـب هـذه الأبـواب في سـياقاتٍ تاريخيـةٍ متـأثرةٍ بالسـلطان والفتنـة، انتقلـت بعـض آثـار تلـك السـياقات إلـىٰ المدونـة. فالتـدوين لا يحفـظ النصـوص فقـط، بـل قـد يحفـظ معهـا مخـاوف العصـر الـذي دوّنـت فيـه، وحاجـات الدولـة التـي أحاطـت بهـا، ومراكـز القـوة التـي أثـرت في ترتيبهـا. ومـن هنـا لا بـد

من قراءة المدونة قراءةً تاريخيةً بنيوية: ما الذي هو أصلٌ شرعيٌّ حاكم؟ وما الذي هو معالجةٌ ظرفية؟ وما الذي هو أثرٌ من آثار الخوف من الفتنة؟ وما الذي هو ترتيبٌ تعليمي لا ينبغي أن يتحول إلىٰ ترتيبٍ نهائي للواقع؟

وهذه القراءة لا تنقص من حرمة العلم، بل تحميه من أن يُستعمل خارج مقامه. فالحكم إذا صدر لمعالجة واقعٍ معينٍ ثم نُقل إلىٰ واقعٍ آخر بلا مناطه، قد يختل. والباب إذا رُتب لأغراض التعليم ثم جُعل خريطةً كاملةً للحياة، قد يضيق. والاحتياط إذا نشأ من فتنةٍ معينةٍ ثم تحول إلىٰ قاعدةٍ دائمة، قد يحجب العدل. ومن هنا فإن الوعي بتاريخ التدوين ليس ترفًا أكاديميًا، بل شرطٌ من شروط الفهم الرشيد. فالعلم لا يُقرأ منفصلًا عن أسباب تشكله، ولا يُلغىٰ بسببها، بل يُفهم بها.

ومن آثار التدوين أيضًا أنه جعل السلطة العلمية تنتقل من الفقيه الحاضر في الواقعة إلىٰ النص الفقهي الموروث. وهذا انتقالٌ عظيم؛ لأن النص الموروث يمنح الأمة ذاكرةً مستقرة، لكنه يجعل الاجتهاد الجديد محتاجًا إلىٰ حوارٍ مع الماضي. وهذا الحوار قد يكون خصبًا إذا كان الفقيه يملك أدوات الترجيح والمقاصد والواقع، وقد يكون عائقًا إذا تحول الماضي إلىٰ جوابٍ جاهزٍ لكل واقع. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يقطع مع المدونة، بل يحاورها: يستخرج مناطاتها، ويفهم مقاصدها، ويميز بين صورتها وروحها، ويعيد تنزيلها في الوقائع المركبة. وهذا هو معنىٰ الاجتهاد المتصل لا الاجتهاد المنفصل.

وتتضح هذه المسألة في القضايا العامة المعاصرة. فالمدونة تمنحنا أحكامًا عظيمة في الزكاة والخراج والوقف والبيوع والربا والحسبة والقضاء. لكنها لا تعطينا دائمًا، بصورتها القديمة وحدها، جوابًا مباشرًا عن الدولة الحديثة، والميزانية العامة، والسياسات النقدية، والضرائب المركبة، والضمان الاجتماعي، وشبكات التجارة العالمية، والمؤسسات الرقابية. فإذا تعاملنا مع المدونة بوصفها ألفاظًا جاهزةً فقط،

عجزنا عن مواجهة الواقع. وإذا تجاوزناها باسم الواقع، فقدنا الجذر. والمطلوب أن نقرأها بوصفها مستودعًا للمبادئ والمناطات والعلاقات، لا مجرد مخزن صورٍ تاريخية.

ومن هنا يظهر أن التخصص الحديث يزيد الحاجة إلىٰ الفقه الكلي ولا يقللها. فكما تخصص الفقهاء قديمًا في الأبواب، تخصص الناس اليوم في الاقتصاد والسياسة والإدارة والطب والاجتماع والقانون والعمران. وهذا يجعل الاجتهاد الفردي في الشأن العام أشد قصورًا مما كان من قبل. فالفقيه لا يستطيع وحده أن يقدر آثار سياسة نقدية، أو نظام تأمين صحي، أو قانون ضرائب، أو إدارة موارد طبيعية، أو تنظيم سوق مالي. لكنه يستطيع، بل يجب، أن يكون جزءًا من عقلٍ مؤسسي يضع النص والمقصد والضوابط الشرعية في قلب القرار. وبذلك يصبح الاجتهاد المؤسسي امتدادًا ضروريًا للتدوين والتخصص، لا خروجًا عليهما.

وفي ضوء ذلك كله، يمكن القول إن التدوين صنع للفقه جسدًا واسعًا، والتخصص صنع له أعضاء دقيقة، لكن الفقه الكلي هو الذي يعيد ربط الأعضاء بروحٍ واحدة. فإذا تحركت الأعضاء بلا روح، وقع التفكك. وإذا تكلمت الروح بلا أعضاء، بقيت شعارًا. وهذا التشبيه يكشف طبيعة المشروع: لسنا أمام دعوةٍ إلىٰ هدم التفصيل، بل إلىٰ وصل التفصيل بالحياة الكلية. الفقه الجزئي هو اليد التي تمسك المسألة، والفقه الكلي هو البصر الذي يرىٰ الطريق. ولا غنىٰ لليد عن البصر، ولا للبصر عن اليد.

إن أثر التدوين والتخصص في تشكيل البنية الفقهية هو أنه نقل الفقه من وحدة التجربة إلىٰ تعدد العلوم، ومن واقعة الشأن العام المركبة إلىٰ أبوابٍ مصنفة، ومن القيادة الراشدة التي تجمع القرار والمعرفة إلىٰ علماء متخصصين يعملون في فضاءاتٍ مختلفة، ومن الذاكرة الحية إلىٰ المدونة المستقرة. وفي هذا الانتقال حفظٌ

عظيم، وتعقيدٌ عظيم. وقد آن للقراءة البنيوية أن تتعامل مع الجانبين معًا: أن تشكر للتدوين حفظه، وأن تنتبه إلىٰ أثره في توزيع الكليات؛ أن تعترف للتخصص بعمقه، وأن تمنعه من أن يحجب النظام؛ أن تستفيد من المذاهب، وأن تسأل عما وراء المذاهب من مقاصد وبنىٰ؛ أن تقرأ الأبواب، وأن تعيد وصلها بالمصفوفة الأصولية الحاكمة.

وبذلك يتحدد المعنىٰ الأول لهذا الفصل: التدوين لم يضعف الفقه، بل أنقذه من الضياع، لكنه غيّر صورته؛ والتخصص لم يلغِ الكلي، بل وزعه؛ والمهمة اليوم ليست العودة إلىٰ ما قبل التدوين، فهذا مستحيل وغير مطلوب، بل تجاوز أثر التجزئة عبر تركيبٍ أعلىٰ. إن الفقه لا يحتاج إلىٰ ذاكرةٍ بلا رؤية، ولا إلىٰ رؤيةٍ بلا ذاكرة؛ يحتاج إلىٰ ذاكرة المدونة ورؤية التأسيس معًا. ومن هنا تبدأ إمكانية بناء عقلٍ فقهي كلي يستوعب التفريع دون أن يغرق فيه، ويستعيد الشأن العام دون أن يفرط في الدقة، ويجعل النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والكفاية والعلاقات الوظيفية عناصر حاضرةً في كل مسألةٍ عامةٍ تستحق هذا المستوىٰ من النظر.

حين توزعت العلوم بعد التدوين، لم تتوزع المسائل وحدها، بل توزعت معها الكليات التي كانت في عصر التأسيس تعمل داخل واقعةٍ واحدةٍ متشابكة. فأصول الفقه حمل جانب الدليل والمنهج، والفقه حمل جانب الحكم التفصيلي، والقواعد حملت المعاني الجامعة، والمقاصد حملت الغايات الكبرىٰ، وكتب الخراج والأموال حملت سؤال المال العام، وكتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية حملت سؤال الدولة والولاية، وكتب الحسبة حملت سؤال السوق والمجال العام، وكتب القضاء حملت سؤال المؤسسة العادلة، وكتب الآداب والرقائق حملت سؤال الضمير والأخلاق. وهذا التوزع كان علامةً علىٰ نضجٍ علمي كبير، لكنه جعل الكليات التي كانت في التجربة الراشدة متحدةً في القرار والممارسة تظهر في المدونة

موزعةً بين علومٍ متعددة، بحيث صار القارئ محتاجًا إلىٰ عقلٍ تركيبي يعيد وصل ما فرّقه التصنيف.

فإذا أردنا أن نفهم الزكاة مثلًا فهمًا كليًا، لم يعد يكفي أن نقرأ باب الزكاة في كتب الفقه، علىٰ عظمته وضرورته، بل نحتاج أن نقرأ معه مقاصد الكفاية، وكتب الأموال، ووظيفة الدولة، وأحكام الفقر والغرم وابن السبيل، وأثر النقد والتضخم، وعلاقة الزكاة بالمال العام. وإذا أردنا أن نفهم السوق، لم يعد يكفي أن نقرأ عقود البيع وحدها، بل نحتاج إلىٰ الحسبة، وسد الذرائع، وتحريم الاحتكار، ومنع الغش، وقواعد الضرر، ومقاصد العدل، وسياسة التسعير عند الحاجة، وأثر السوق في الكفاية. وإذا أردنا أن نفهم الطاعة، لم يعد يكفي أن نقرأ باب الإمامة وحده، بل نحتاج إلىٰ الشورىٰ، والنصيحة، والعدل، والبغي، وحرمة الدم، وحقوق الرعية، ومقاصد الجماعة. وهكذا يظهر أن التخصص حفظ الأجزاء، لكنه جعل الكل محتاجًا إلىٰ إعادة جمع.

والفرق بين التخصص النافع والتجزئة الحاجبة أن التخصص النافع يعمّق النظر في الجزء مع بقاء الوعي بعلاقته بالكل، أما التجزئة الحاجبة فتجعل الجزء مكتفيًا بذاته حتىٰ ينسىٰ وظيفته داخل النظام. فحين يدرس الفقيه شروط البيع بدقة، فهذا تخصصٌ نافع؛ أما حين تدرس السوق كلها كأنها مجرد عقودٍ فرديةٍ صحيحة، فهذا حجبٌ للبنية. وحين يحرر الفقيه مصارف الزكاة، فهذا تخصصٌ نافع؛ أما حين تفصل الزكاة عن سياسة الفقر والكفاية، فهذا حجبٌ لوظيفتها العامة. وحين تدرس أحكام البغاة تفصيلًا، فهذا تخصصٌ نافع؛ أما حين تفصل عن فقه المجال العام والثقة والاعتراض والعدل، فقد تتحول إلىٰ بابٍ أمني ضيق. ومن هنا لا يكون الخلل في الدقة، بل في الدقة حين تنفصل عن الاتجاه.

وقد جعل التدوين الفقه أكثر قدرةً علىٰ الاستمرار عبر الزمن، لكنه جعله أيضًا أكثر اعتمادًا علىٰ القارئ الذي يحسن إعادة التركيب. فالمصنفات لا تجمع للقارئ دائمًا كل العلاقات؛ إنها تمنحه مواد منظمةً بحسب غرضها. فإذا قرأها عقلٌ جزئي، رأىٰ أحكامًا متجاورة. وإذا قرأها عقلٌ كلي، رأىٰ بنيةً مترابطة. وهذا يعني أن المشكلة ليست في الكتب وحدها، بل في طريقة القراءة. فالكتاب الفقهي قد يحتوي علىٰ عناصر كبرىٰ في المال والعدل والمصلحة، لكن من يقرؤه بحثًا عن جوابٍ جزئي فقط قد لا يرىٰ ما فيه من طاقةٍ كلية. ومن هنا فإن إعادة بناء الفقه الكلي تبدأ من تحويل القراءة نفسها: من قراءة الباب إلىٰ قراءة العلاقة، ومن قراءة الحكم إلىٰ قراءة الوظيفة، ومن قراءة المسألة إلىٰ قراءة النظام.

وفي هذا السياق تصبح المصفوفة الأصولية أداةً لإعادة الجمع. فهي لا تضع علمًا جديدًا فوق العلوم، بل تجعل العلوم تتحاور. حين يحضر النص، نستدعي أصول الفقه والدلالة والرواية. وحين يحضر المقصد، نستدعي المقاصد والقواعد والمعاني الكلية. وحين يحضر الواقع، نستدعي العرف والخبرة والمعرفة الإنسانية. وحين تحضر الدولة، نستدعي السياسة الشرعية والأحكام السلطانية وفقه المؤسسات. وحين يحضر المال العام، نستدعي كتب الأموال والخراج والاقتصاد. وحين يحضر السوق، نستدعي الحسبة والمعاملات والضرر. وحين يحضر المآل، نستدعي سد الذرائع وفتحها والمصلحة والمفسدة. وهكذا تتحول المصفوفة إلىٰ جسرٍ بين العلوم، لا إلىٰ بديلٍ عنها.

وهذا الجسر ضروري لأن القضايا الكبرىٰ لا تأتي إلىٰ الفقيه بلونٍ واحد. فهي لا تقول له: أنا مسألة أصولية فقط، أو مالية فقط، أو سياسية فقط. بل تأتي مركبةً: سياسة نقدية تؤثر في الزكاة والديون والربا والتضخم والكفاية؛ نظام ضرائب يؤثر في الملكية والمال العام والعدالة الاجتماعية؛ أزمة وباء تؤثر في العبادات والصحة

العامة والاقتصاد والدولة والحرية؛ سوق محتكر يؤثر في العقود والأسعار والكفاية والحسبة؛ احتجاج سياسي يؤثر في النصيحة والطاعة والفتنة والحقوق العامة. فإذا عالجنا هذه القضايا بعلمٍ واحدٍ منفصل، كان الجواب ناقصًا ولو كان صحيحًا في جزئه. والفقه الكلي هو الذي يمنع صحة الجزء من أن تتحول إلىٰ خطأ في الكل.

ومن هنا يظهر أن التخصص النافع يحتاج إلىٰ ثلاثة شروط. أولهما أن يعرف حدوده، فلا يدعي الإحاطة بما يتجاوز مجاله. وثانيهما أن يقبل التكامل مع غيره، فلا يرىٰ الخبرة الواقعية تهديدًا للفقه، ولا يرىٰ الفقه نفسه مجرد رأيٍ أخلاقي علىٰ هامش القرار. وثالثهما أن يبقىٰ محكومًا بالمقاصد الكبرىٰ، حتىٰ لا يتحول إلىٰ تقنيةٍ باردة. فإذا اجتمعت هذه الشروط كان التخصص قوةً للبنية. أما إذا غابت، صار التخصص سببًا في التجزئة؛ فيتكلم كل بابٍ بلغته، ويغيب السؤال عن النظام الذي يجمعها. ولذلك فإن المشكلة ليست أن الفقه تخصص، بل أن التخصص يحتاج دائمًا إلىٰ عقلٍ جامعٍ يحرس وحدته.

وقد أدىٰ التخصص في بعض المراحل إلىٰ تغليب منهج «الفتوىٰ» علىٰ منهج «السياسة العامة». فالفتوىٰ تجيب عن سؤالٍ محددٍ غالبًا، في ذمة فردٍ أو جماعةٍ صغيرة، أما السياسة العامة فتتعلق بأثر القرار في المجتمع كله. وكلاهما من الفقه، لكنهما ليسا شيئًا واحدًا. فالفتوىٰ في إخراج زكاة مالٍ معين تختلف عن بناء نظامٍ وطني للزكاة والكفاية. والفتوىٰ في عقد بيعٍ معين تختلف عن سياسة منع الاحتكار وتنظيم الأسواق. والفتوىٰ في طاعة ولي الأمر تختلف عن بناء نظامٍ للشورىٰ والرقابة والمحاسبة. فإذا انتقلنا من الفتوىٰ إلىٰ السياسة العامة دون تغيير أدوات النظر، حملنا عقل المسألة الفردية إلىٰ مجالٍ لا يحتمله. ومن هنا تصبح الحاجة إلىٰ الفقه المؤسسي جزءًا من أثر التدوين والتخصص.

ولا يعني ذلك التقليل من شأن الفتوىٰ؛ فالفتوىٰ هي إحدىٰ أعظم وسائل صلة الشريعة بحياة الناس. لكنها ليست الأداة الوحيدة للشأن العام. فالشأن العام يحتاج إلىٰ قرارٍ مؤسسي، ومعرفةٍ جماعية، وتقديرٍ للمآلات، وبياناتٍ واقعية، ومراجعةٍ مستمرة. وإذا كان الفقيه القديم قد أفتىٰ في وقائع كثيرةٍ ضمن عالمٍ أقل تعقيدًا مؤسسيًا، فإن الدولة الحديثة بما فيها من اقتصادٍ مركبٍ وقوانين عامةٍ ومؤسساتٍ ضخمةٍ تحتاج إلىٰ صورةٍ أوسع من الاجتهاد. وهذا لا يخرج عن روح الفقه، بل يحققها؛ لأن المقصود أن يبقىٰ الحكم الشرعي قادرًا علىٰ العمل في الواقع لا أن يبقىٰ محفوظًا في صورةٍ لا تنزل علىٰ تعقيداته.

ومن آثار التدوين كذلك أن كثيرًا من الكليات صارت محفوظةً في هيئة قواعد، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ سياسات. قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» مثلًا قاعدةٌ عظيمة، لكنها إذا بقيت تستعمل في خصومةٍ فرديةٍ فقط ولم تفعّل في الضرر البيئي، والاحتكار، والاستغلال المالي، والسياسات التي تنتج فقرًا واسعًا، فقد بقيت دون طاقتها الكلية. وقاعدة «المشقة تجلب التيسير» عظيمة، لكنها إذا لم تقرأ في أزمات المجاعة والوباء والهجرة والبطالة، فقد ضاق مجالها. وقاعدة «تصرف الإمام علىٰ الرعية منوط بالمصلحة» عظيمة، لكنها إذا لم تربط برقابة الأمة وشفافية المال العام ومقاصد الكفاية، فقد تستعمل لتوسيع تصرف السلطة بدل تقييدها بالمصلحة الحقيقية. وهذا يبين أن القاعدة تحتاج إلىٰ مصفوفةٍ تحميها من الضيق ومن التوظيف معًا.

وكذلك المقاصد تحتاج إلىٰ هذا التركيب. فالمقاصد إذا بقيت غاياتٍ عامةً دون أدواتٍ أصوليةٍ وواقعيةٍ ومؤسسية، أصبحت لغةً جميلةً قليلة الأثر. وإذا أطلقت بلا ضوابط، تحولت إلىٰ ذريعةٍ لتجاوز النصوص. أما إذا دخلت في المصفوفة، صارت حاكمةً ومنضبطةً في آنٍ واحد. فهي تسأل عن حفظ النفس،

لكنها تحتاج إلىٰ علم الصحة والسياسة العامة. وتسأل عن حفظ المال، لكنها تحتاج إلىٰ فهم الاقتصاد والملكية والمال العام. وتسأل عن حفظ الدين، لكنها تحتاج إلىٰ فهم الحرية والتعليم والمجال العام. وتسأل عن حفظ العقل، لكنها تحتاج إلىٰ معرفة الإعلام والمعرفة والتضليل. وبهذا تنتقل المقاصد من التعليل إلىٰ البناء.

أما أصول الفقه، فإن تجديد دوره لا يعني إضعاف مباحثه اللغوية والاستدلالية، بل توسيع وظيفته. فقد قام أصول الفقه بحراسة طريق الاستنباط من النص، وهذا لا غنىٰ عنه. لكن الشأن العام يحتاج إلىٰ أصولٍ إضافيةٍ في فهم الواقع وتنزيل الحكم وتقدير المآل وبناء المؤسسة. فالنص يحدد المعيار، لكن الواقع يحدد المناط، والمقصد يحدد الاتجاه، والمآل يحدد أثر التنزيل، والدولة تحدد القدرة، والأمة تحدد الحاضنة. فإذا بقيت الأصول عند حدود استخراج الحكم دون بناء النظام، ظهر نقصٌ في القضايا العامة. ومن هنا فإن «أصول الفقه الكلي» ليست بديلًا عن الأصول الموروثة، بل امتدادٌ لها في مجالٍ اتسع وتعقد.

ومن المهم هنا أن نرىٰ أن التدوين جعل الفقه قابلًا للانتقال بين الأجيال، لكنه قد يجعل بعض الأجيال أكثر وفاءً للترتيب الموروث من وفائها للوظيفة المؤسسة. فقد يحفظ الطالب أن الزكاة بابٌ بعد الصلاة في كتب العبادات، فينشأ في ذهنه أنها أقرب إلىٰ علاقة الفرد بربه منها إلىٰ علاقة المال بالمجتمع والدولة، مع أنها الاثنان معًا. وقد يحفظ أن الحسبة بابٌ في الأمر بالمعروف، فيغيب عنه أنها أيضًا فقه سوقٍ وثقةٍ عامة. وقد يحفظ أن الإمامة بابٌ في السياسة، فيغيب عنه أن الدولة حاضرةٌ في المال والقضاء والكفاية. ولذلك فإن التعليم الفقهي نفسه يحتاج إلىٰ إعادة ترتيبٍ لا يمحو الترتيب القديم، بل يضيف إليه خرائط بنيوية تبين العلاقات بين الأبواب.

وتتجلىٰ الحاجة إلىٰ هذه الخرائط حين نقرأ التراث قراءةً مقارنة. فالمذاهب قد تختلف في فروعٍ كثيرة، لكنها تشترك في كلياتٍ أعمق: اعتبار النص، حفظ المال، منع الضرر، رعاية العرف، ضبط السلطة، حماية الحقوق، تحريم الظلم، تحقيق المصلحة. وإذا بقينا في مستوىٰ الخلاف الجزئي فقط، رأينا التعدد. وإذا صعدنا إلىٰ مستوىٰ البنية، رأينا المشتركات الكبرىٰ. وهذا لا يعني إلغاء الخلاف، بل فهمه داخل وحدةٍ أعمق. فالفقه الكلي يستطيع أن يجعل المذاهب موارد متعددةً لبناء النظر العام، بدل أن يكتفي بالمقارنة بين أقوالها في المسائل الجزئية.

ومن آثار التخصص أيضًا أن الفقهاء طوروا ملكاتٍ عاليةً في تحرير المناط الجزئي، لكن المناط المركب في الشأن العام بقي أصعب. فالمناط البسيط يتعلق بصورةٍ محددة: نصاب مال، شرط عقد، عيب مبيع، سبب ضمان. أما المناط المركب فيتعلق بشبكةٍ من العوامل: أثر سياسةٍ ماليةٍ في الفقراء، أثر قرارٍ سياسي في الثقة، أثر تنظيم سوقٍ في الأسعار، أثر فتوىٰ عامةٍ في الاستقرار. وهذا المناط المركب لا يكفي فيه الفقيه وحده، ولا الخبير وحده، ولا الحاكم وحده. إنه يحتاج إلىٰ اجتماعٍ مؤسسي يحقق معنىٰ الشورىٰ العلمية والعملية. وهنا يظهر أن الاجتهاد المؤسسي ليس مطلبًا معاصرًا طارئًا، بل نتيجةٌ لازمةٌ لتخصص العلوم وتعقد الواقع.

وفي هذا السياق، ينبغي أن نفهم أن التجزئة ليست مجرد تقسيمٍ للكتب، بل قد تصبح طريقةً في الوعي. فالوعي المجزأ يرىٰ الصلاة دون أثرها الاجتماعي، والزكاة دون الكفاية، البيع دون السوق، العقوبة دون شروط المعيشة، الدولة دون الأمة، الطاعة دون المعروف، المقاصد دون النص، النص دون الواقع. أما الوعي البنيوي فيرىٰ العلاقات. ومشكلة كثيرٍ من القراءات ليست أنها تخطئ في الحكم الجزئي، بل أنها تصيب فيه ثم تخطئ في وضعه داخل الكل. وهذا النوع من الخطأ أخطر لأنه

يستعمل الصحيح في موضعٍ ناقص. ومن هنا فإن إعادة التركيب ليست زخرفةً فكرية، بل شرطٌ لمنع سوء تنزيل الصحيح.

ويظهر هذا بوضوح في علاقة الفقه بالسلطة. فإذا قرئت الطاعة وحدها من باب الإمامة، أمكن أن تميل إلىٰ السكون. وإذا قرئت معها النصيحة، والعدل، ومقاصد الجماعة، ومخاطر الفتنة، وحقوق الأمة، عادت إلىٰ توازنها. وإذا قرئت الجباية وحدها من باب حاجة الدولة، أمكن أن تتسع. وإذا قرئت معها حرمة المال والكفاية والعدل والرقابة، انضبطت. وإذا قرئت الحسبة وحدها من باب السلطة علىٰ السوق، أمكن أن تميل إلىٰ الوصاية. وإذا قرئت معها حرية التبادل ومنع الضرر والكرامة والمصلحة، اتزنت. وهذا كله يؤكد أن الحكم يتغير أثره بحسب الشبكة التي يوضع فيها.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية لا تطلب من كل قارئٍ أن يكتب موسوعةً عند كل مسألة، لكنها تطلب من العقل الفقهي أن يعرف متىٰ تكون المسألة عامةً مركبةً تستحق استحضار الكل. فالمسائل اليومية الصغيرة قد يكفي فيها حكمٌ مباشر. أما المسائل التي تتعلق بالدولة والمال العام والسوق والكفاية والحقوق العامة والمآلات، فلا يجوز أن تختزل. وكلما زاد أثر الحكم في الناس، زاد وجوب توسيع النظر. هذه قاعدةٌ منهجيةٌ كبرىٰ: سعة الأثر تستدعي سعة الاجتهاد. فإذا كان الحكم يؤثر في فرد، نظرنا بقدر فرديته؛ وإذا كان يؤثر في أمة، وجب أن ننظر بعقل الأمة والدولة والمآل.

وبذلك يتبين أن التدوين والتخصص، مع كل فضلهما، جعلا إعادة التركيب مهمةً دائمة. فلا يمكن للفقه أن يستغني عن المدونة، لأنها ذاكرته. ولا يمكنه أن يكتفي بها في ترتيبها التعليمي، لأن الواقع أعقد من الأبواب. ولا يمكنه أن يرفض التخصص، لأنه شرط الدقة. ولا يمكنه أن يترك التخصص بلا تركيب، لأنه يتحول

إلىٰ جزرٍ منفصلة. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو مرحلةٌ أعلىٰ من التخصص، لا مرحلةٌ قبله؛ إنه لا يعود إلىٰ بساطة ما قبل التدوين، بل يتجاوز تجزئة ما بعد التدوين بوعيٍ أكثر تركيبًا.

وهذا الوعي التركيبي هو الذي يعيد إلىٰ التراث قوته الحضارية. فالتراث ليس مجرد أحكامٍ محفوظة، بل طاقاتٌ كامنةٌ لبناء النظام. فيه فقه للعبادة، وفقه للمال، وفقه للسوق، وفقه للدولة، وفقه للقضاء، وفقه للمصلحة، وفقه للعرف، وفقه للمآلات. فإذا جمعنا هذه الطاقات، ظهر مشروعٌ حضاري. وإذا تركناها متفرقةً، بقيت عظيمةً في أبوابها لكنها أقل قدرةً علىٰ مواجهة الأسئلة الكبرىٰ. ومن هنا فإن العمل البنيوي ليس ضد التراث، بل هو وفاءٌ له؛ لأنه لا يرضىٰ أن تبقىٰ ثروته مبعثرةً، بل يسعىٰ إلىٰ أن تعود شبكةً حيةً كما كانت في أصل التأسيس.

وفي نهاية هذا الفصل، يظهر أن أثر التدوين والتخصص في تشكيل البنية الفقهية كان أثرًا مزدوجًا: حفظٌ وتوزيع، ضبطٌ وتجزئة، عمقٌ واحتمال ضيق، ذاكرةٌ وحاجةٌ إلىٰ رؤية. وقد كان لا بد للفقه أن يُدوّن، ولا بد للعلوم أن تتخصص، لكن لا بد كذلك أن تُعاد الكليات إلىٰ مركزها كلما واجهت الأمة سؤالًا عامًا. فإذا عرفنا هذا، لم نعد ننظر إلىٰ التدوين بوصفه سببًا للجمود، ولا إلىٰ التخصص بوصفه خصمًا للكلية، بل ننظر إليهما بوصفهما مرحلتين تحتاجان إلىٰ مرحلةٍ ثالثة: مرحلة التركيب البنيوي، حيث تعمل العلوم معًا، وتعود الأحكام إلىٰ مقاصدها، وتعود المقاصد إلىٰ نصوصها، ويعود الواقع إلىٰ موقعه، وتعود الدولة إلىٰ وظيفتها، وتعود الأمة إلىٰ حضورها، ويعود الفقه إلىٰ قدرته علىٰ بناء الحياة لا مجرد وصف أفعالها المتفرقة.

الفصل السابع
نمو بعض الأبواب وتباطؤ أبواب أخرى

لا يمكن فهم البنية الفقهية الإسلامية في تاريخها الطويل دون الانتباه إلىٰ ظاهرةٍ دقيقةٍ وعميقة: ليست أبواب الفقه قد نمت بالوتيرة نفسها، ولا بلغت الدرجة نفسها من التفصيل والتماسك والتنظير، بل نمت بعض الأبواب نموًا واسعًا بالغ الدقة، بينما بقيت أبوابٌ أخرىٰ أقل اكتمالًا من حيث النظرية الجامعة، وإن لم تخل من مادةٍ غنيةٍ وأحكامٍ معتبرة. وهذه الظاهرة لا تعني أن الفقه كان واعيًا في جانبٍ وغافلًا في جانب، ولا أن الفقهاء قصدوا تضخيم أبوابٍ وإهمال أخرىٰ، بل تعني أن شروط التاريخ والعلم والدولة والمجتمع والتدوين جعلت بعض المسائل أكثر قابليةً للتكرار والتعليم والتفريع، وجعلت مسائل أخرىٰ أكثر التصاقًا بالسلطة والمؤسسات والواقع المتغير، وأقل قابليةً لأن تستقر في صورةٍ مدرسيةٍ تفصيليةٍ مماثلة. ومن هنا فإن التفاوت في نمو الأبواب هو أحد أهم مفاتيح فهم تحول مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي.

لقد نضجت أبواب العبادات نضجًا عظيمًا، لأنها تمس حياة كل مسلم، وتتكرر يوميًا أو دوريًا، وتقوم علىٰ نصوصٍ كثيرةٍ واضحة، وتحتاج إلىٰ ضبطٍ دقيقٍ للشروط والأركان والموانع والسنن والهيئات. فالطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، كلها أبوابٌ ذات حضورٍ دائمٍ في حياة الأمة، يسأل عنها الناس في كل بيئة، ويتعلمها الطالب في بداية طلبه، وتدرّس في المساجد والمدارس، وتنتقل من جيلٍ إلىٰ جيل. وهذا التكرار أنتج تفريعًا واسعًا؛ لأن الواقعة المتكررة تولّد صورًا كثيرة، والصور الكثيرة تولّد الحاجة إلىٰ ضبطٍ أكثر، والضبط المتكرر يصنع نضجًا مذهبيًا

ومدرسيًا عميقًا. ولذلك ليس غريبًا أن نجد في أبواب الطهارة والصلاة مثلًا تفصيلًا مذهلًا في دقائق المسائل؛ فهذا التفصيل استجابةٌ لطبيعة العبادة نفسها ولتكرارها في حياة الأمة.

ونضجت كذلك أبواب المعاملات الفردية والعقود؛ لأن البيع والشراء والإجارة والرهن والضمان والشركة والوكالة والنكاح والطلاق والمواريث والخصومات الخاصة كانت جزءًا من حياة الناس اليومية، ولأنها تقع بين أفرادٍ محددين يمكن تصور أطرافهم وحقوقهم وشروطهم ومناطاتهم. هذه المسائل قابلةٌ للتصوير المدرسي: بائعٌ ومشترٍ، ثمنٌ ومثمن، عاقدان، شرطٌ، عيبٌ، خيار، ضمان، دين، إقرار، شهادة. وكلما كانت الواقعة قابلةً للتحديد في أطرافها وصورها، كانت أيسر للتفريع والتعليم والتقعيد. ومن هنا أنتج الفقه الإسلامي ثروةً هائلةً في فقه العقود والذمم والالتزامات والحقوق الخاصة، حتىٰ صار قادرًا علىٰ تحليل صورٍ دقيقةٍ جدًا من التصرف الإنساني. وهذا من وجوه عبقرية الفقه لا من وجوه قصوره.

أما أبواب الدولة والاقتصاد الكلي والشأن العام، فطبيعتها مختلفة. فهي لا تتعلق غالبًا بفردٍ واحدٍ أو عقدٍ واحدٍ أو صورةٍ متكررةٍ علىٰ نحوٍ ثابت، بل تتعلق بأنظمةٍ ومؤسساتٍ وموارد وسلطات ومصالح عامة ومآلات بعيدة. فالسياسة المالية العامة ليست عقد بيعٍ بين شخصين، بل شبكةٌ من الجباية والإنفاق والتوزيع والكفاية والإنتاج والعدالة. وتنظيم السوق ليس حكم بيعٍ مفرد، بل علاقةٌ بين الأسعار والاحتكار والعرض والطلب والضرر العام والحسبة. والدولة ليست واليًا واحدًا فحسب، بل جهازٌ من الولاية والقضاء والمال والأمن والشورىٰ والرقابة والمجال العام. وهذه القضايا لا تستقر بسهولةٍ في صورةٍ مدرسيةٍ واحدة، لأنها تتغير بتغير الزمان والموارد والسكان والسلطة والعمران. ولذلك كان نموها النظري الجامع أبطأ، لا لأنها أقل أهمية، بل لأنها أكثر تركيبًا وأشد التصاقًا بالواقع المتغير.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين كثرة التفريع وعمق الأثر. فقد تكون بعض الأبواب أكثر تفريعًا لأنها أكثر تكرارًا وقابليةً للتعليم، لا لأنها أعلىٰ وزنًا في بناء الأمة. وقد تكون أبوابٌ أقل تفصيلًا في المدونة لكنها أعمق أثرًا في الشأن العام. فباب الدولة، مثلًا، قد لا يكون في المتون التعليمية بحجم باب الطهارة أو البيع، لكنه يمس مصير الأمة كله. وباب المال العام قد لا يملك التفريع المدرسي نفسه الذي يملكه باب البيوع، لكنه يحدد علاقة الثروة بالعدل والكفاية والعمران. وباب الفتنة والبغي قد لا يتكرر يوميًا في حياة الأفراد، لكنه إذا وقع غيّر تاريخ الأمة. ومن هنا فإن وزن الباب لا يقاس بعدد مسائله فقط، بل بموقعه في بنية المقاصد وحياة الجماعة.

وقد أسهمت طبيعة السؤال اليومي في نمو بعض الأبواب. فالمفتي والفقيه والقاضي يتلقون أسئلة الناس في عباداتهم ومعاملاتهم وأسرهم وخصوماتهم، وهذه الأسئلة تضغط علىٰ العلم وتدفعه إلىٰ التفصيل. أما قضايا الدولة الكبرىٰ فلا تطرح غالبًا علىٰ المفتي الفرد بالطريقة نفسها؛ لأنها بيد السلطان، أو تحتاج إلىٰ قرارٍ عام، أو إلىٰ معرفةٍ بالموارد والجيش والأسواق والأقاليم، أو إلىٰ قدرةٍ علىٰ التنفيذ لا يملكها الفقيه وحده. ولذلك اتسعت الفتوىٰ في المجال الفردي، بينما بقي كثيرٌ من فقه الدولة في مصنفاتٍ خاصة أو نصائح أو قواعد عامة أو ممارساتٍ سلطانية. وهذا التفاوت في مجال السؤال أنتج تفاوتًا في مجال النمو.

كما أن استقلال الفقيه كان أوسع في أبواب الأفراد منه في أبواب الدولة. فالفقيه يستطيع أن يقرر حكم الوضوء، أو البيع، أو النكاح، أو الضمان، أو الشهادة، دون أن يصطدم غالبًا بمركز السلطة. أما حين يتحدث عن الخراج، أو الجباية، أو ظلم الولاة، أو شرعية السلطان، أو حق الأمة في النصيحة، فإنه يدخل منطقةً شديدة الحساسية. وهذا لا يعني أن الفقهاء سكتوا، بل يعني أن الكلام في الشأن العام كان يعمل تحت ضغطٍ أكبر. وكلما كان الباب أكثر قربًا من السلطة، كان نموه النظري

والمؤسسي أكثر صعوبة. وهنا يظهر أثر الدولة مرةً أخرىٰ في تشكيل البنية: السلطة لا تحدد النص، لكنها تؤثر في فضاء الكلام حول النص، وفي قدرة الفقه علىٰ التحول من معيارٍ إلىٰ مؤسسة.

وكان للتعليم أثرٌ كبير في هذه الظاهرة. فالتعليم يحتاج إلىٰ ترتيبٍ تدريجي، ويبدأ غالبًا بما يحتاجه كل مكلّف: الطهارة، الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج، ثم المعاملات والأحوال الشخصية. وهذه الأبواب تصلح للمتون المختصرة والشروح والحواشي، لأنها ذات صورٍ قابلةٍ للضبط والتكرار. أما أبواب السياسة العامة والاقتصاد الكلي، فهي لا تصلح دائمًا للتعليم الأولي بالمنهج نفسه؛ لأنها تحتاج إلىٰ نضجٍ أصولي ومقاصديٍّ وواقعي، وإلىٰ معرفةٍ بالتاريخ والدولة. ولذلك بقيت في كثيرٍ من الأحيان خارج مركز التعليم الفقهي العام، أو حاضرةً في كتبٍ مخصوصةٍ لا يدرسها كل طالب. ومع الزمن، ما يدرّس بكثرة يصبح في الوعي العام «هو الفقه»، وما لا يدرّس إلا قليلًا يصبح كأنه هامشي، وإن كان في الحقيقة شديد الأهمية.

وهذا التحول صنع أثرًا عميقًا في تصور الفقه نفسه. صار الفقه في الوعي الشائع أقرب إلىٰ أحكام الفرد اليومية، بينما تراجع حضور الفقه بوصفه علم بناء النظام العام. وهذا لا يعني أن الفقه فقد هذا البعد، بل أن الوعي المتداول به مال إلىٰ ما يكثر تدريسه وسؤاله. فإذا قيل «فقه»، تبادر إلىٰ الذهن الوضوء والصلاة والصيام والبيع والنكاح والطلاق، أكثر مما يتبادر فقه الميزانية العامة، والكفاية، والمال العام، والعمران، والرقابة علىٰ الولاية، والمآلات السياسية. وهذا التبادر نفسه أحد آثار نمو بعض الأبواب وتباطؤ أخرىٰ. ومن هنا فإن إعادة قراءة البنية الفقهية تحتاج إلىٰ توسيع معنىٰ الفقه في الوعي، لا إلىٰ إنقاص قدر الأبواب الناضجة.

ومن العوامل التي جعلت أبواب الدولة أقل تبلورًا من حيث النظرية الجامعة أنها كانت تتوزع بين الفقه والتاريخ والسياسة والإدارة. فالدولة تمارس أفعالًا كثيرة لا تظهر كلها في كتب الفقه بوصفها أحكامًا مجردة؛ فهي تدير الجند، وتجمع المال، وتعين الولاة، وتنشئ الدواوين، وتحمي الثغور، وتبني المدن، وتتعامل مع الخارج. وبعض هذه الأفعال يدخل في السياسة الشرعية، وبعضها في كتب الأموال، وبعضها في كتب التاريخ، وبعضها في مراسلاتٍ إدارية، وبعضها في ممارسة السلطة. ولذلك فإن الباحث عن فقه الدولة لا يجده دائمًا في بابٍ واحدٍ من كتب الفروع، بل يحتاج إلىٰ جمع مادةٍ موزعةٍ بين علومٍ متعددة. وهذا التوزع يجعل الباب يبدو أبطأ نموًا إذا قيس بالمتن الفقهي، مع أن مادته أوسع إذا قرئت في مجموع التراث.

وتظهر الظاهرة نفسها في الاقتصاد الكلي. فقد نضج فقه البيوع والربا والضمان والشركات الفردية نضجًا عظيمًا، لكن بناء نظريةٍ عامةٍ في الاقتصاد الكلي الإسلامي ظل أقل اكتمالًا في المدونة التقليدية؛ لأن الاقتصاد الكلي يتطلب نظرًا في المال العام، والسياسة النقدية، والضرائب، والتوزيع، والإنتاج، والاحتكار، والأسعار، والعمل، والفقر، والدولة. وهذه عناصر موزعة بين أبوابٍ متعددة: الزكاة، الخراج، البيوع، الربا، الحسبة، الوقف، النفقات، الصدقات، السياسة الشرعية. فإذا لم تجمع في بنيةٍ واحدة، بدا الفقه قويًا في العقد المفرد وأقل وضوحًا في النظام الاقتصادي العام. والمشكلة هنا ليست غياب المواد، بل غياب التركيب الكلي الحاكم.

ومثل ذلك في الكفاية والرعاية الاجتماعية. فقد تناول الفقه النفقة، والزكاة، والصدقة، والوقف، وحق الفقير، والغارم، وابن السبيل، والعاجز، واليتيم، ومسؤوليات بيت المال، لكن مفهوم الكفاية بوصفه معيارًا عامًا لفاعلية الدولة لم يتحول دائمًا إلىٰ نظريةٍ مركزيةٍ في البناء الفقهي. بقي حاضرًا في مواضع كثيرة، لكنه موزع. فإذا قرأنا النفقة وحدها، رأينا مسؤولية الأسرة. وإذا قرأنا الزكاة، رأينا

مصارف المحتاجين. وإذا قرأنا الوقف، رأينا المجتمع. وإذا قرأنا بيت المال، رأينا الدولة. لكن الكفاية تحتاج إلىٰ وصل هذه الدوائر كلها. ومن هنا فإن تباطؤ بعض الأبواب ليس في وجود الحكم، بل في بناء المفهوم الجامع.

وتتصل هذه الظاهرة كذلك بمفهوم المآلات. فالمآلات حاضرةٌ في التراث، خاصةً في الذرائع والمصالح والسياسة الشرعية، لكنها لم تصبح دائمًا مدخلًا تعليميًا عامًا لكل مسألةٍ ذات أثرٍ عام. والسبب أن تقدير المآل صعبٌ ومتغير، ولا ضبط بسهولةٍ في صورةٍ مدرسيةٍ ثابتة. فالطهارة يمكن ضبط شروطها، أما مآل سياسةٍ ماليةٍ أو قرارٍ سياسي أو تنظيمٍ للسوق فيحتاج إلىٰ معرفةٍ بالواقع، وقد يختلف باختلاف الزمان. لذلك نمت أبواب الأحكام المحددة أسرع من أبواب تقدير المآلات العامة. ومع ذلك، فإن القضايا الكبرىٰ لا تصح بلا مآل. وهذا يعني أن التباطؤ في باب المآلات ليس نقصًا في الحاجة إليه، بل نتيجةٌ لصعوبة ضبطه داخل التدوين التقليدي.

ومن هنا يظهر أن نضج الأبواب لا يرتبط فقط بأهميتها، بل بقابليتها للتدوين. فما كان ثابت الصورة، كثير التكرار، واضح الأطراف، قريبًا من ذمة الفرد، نضج بسرعةٍ أكبر. وما كان متغير الصورة، بعيد المآل، مرتبطًا بالدولة، محتاجًا إلىٰ معلوماتٍ عامة، نضج بصورةٍ مختلفة، غالبًا موزعةً وأقل انتظامًا في المتون. وهذه قاعدةٌ مهمة في قراءة التراث: قابلية الباب للتدوين ليست مساويةً لقيمته المقصدية. فإذا فهمنا ذلك، توقفنا عن الحكم علىٰ الفقه من خلال حجم الأبواب وحده، وبدأنا نسأل عن شروط نمو كل باب.

وقد أدىٰ هذا التفاوت إلىٰ نوعٍ من الاختلال في الوعي لا في المادة وحدها. فالطالب الذي يدرس آلاف المسائل في العبادات والمعاملات الفردية، ثم يمر مرورًا عابرًا علىٰ الدولة والمال العام والكفاية والمآلات، يتشكل لديه تصورٌ ضمني

بـأن الشـريعة أكثـر اهتمامًـا بالأفعـال الفرديـة منهـا بالأنظمـة العامـة. وهـذا التصـور لـيس صـحيحًا في أصـل الشـريعة ولا في التجربـة الراشـدة، لكنـه قـد ينشـأ مـن ترتيـب التعلـيم وحجـم التفريـع. ومـن هنـا فـإن إصـلاح البنيـة الفقهيـة لا يكـون فقـط بإضـافة كتـبٍ جديـدة، بـل بإعـادة ترتيـب الـوعي التعليمـي بحيـث يـرىٰ الطالـب منـذ البدايـة أن العبادات والمعاملات والشأن العام أجزاءٌ من نظامٍ واحد.

ومـن جهـةٍ أخـرىٰ، ينبغـي أن نحـذر مـن رد فعـلٍ معـاكس يسـتهين بـالأبواب التـي نضـجت. فـبعض الخطابـات التـي تريـد إعـادة الاعتبـار للشـأن العـام قـد تقـع في تقليـل شـأن العبـادات أو الفـروع الفرديـة، وهـذا خطـأٌ منهجـي وروحـي. فالعبـادة هـي التـي تبنـي الإنسـان الـذي يحمـل المجـال العـام، والمعـاملات الفرديـة هـي أسـاس الثقـة اليوميـة، والأسـرة هـي نـواة المجتمـع، والعقـود الخاصـة هـي خلايـا الاقتصـاد. لا يمكـن بنـاء فقـه الدولـة علـىٰ إنسـانٍ بـلا عبـادة، ولا بنـاء اقتصـادٍ كلـي عـادل علـىٰ عقـودٍ فرديـةٍ فاسـدة. لـذلك ليسـت المشـكلة أن هـذه الأبـواب نضـجت، بـل أن أبوابًـا أخـرىٰ لـم تحـظَ بالتركيـب نفسـه. المطلـوب لـيس إنـزال الناضـج، بـل إنضـاج المتبـاطئ، وربـط الجميـع في بنيةٍ واحدة.

وهـذا التـوازن ضـروري حتـىٰ لا تتحـول الـدعوة إلـىٰ الفقـه الكلـي إلـىٰ خطـابٍ كلـي بـلا جـذور. فالفقـه الكلـي لا يعـيش مـن دون الفـروع. لا معنـىٰ للحـديث عـن عدالـة السـوق إذا لـم نضـبط العقـد والربـا والغـش والضـمان. ولا معنـىٰ للحـديث عـن الكفايـة إذا لـم نضـبط الزكـاة والنفقـة والوقـف والمـال العـام. ولا معنـىٰ للحـديث عـن الدولـة إذا لـم نضـبط القضـاء والولايـة والطاعـة والنصـيحة والبغـي. الفـروع هـي المـادة التـي يبنـىٰ منهـا النظـام، والكليـات هـي المعمـار الـذي يمـنح المـادة شـكلها. فـإذا كثـرت المـادة بـلا معمـار وقـع التبعثـر، وإذا وجـد المعمـار بـلا مـادة وقـع الفـراغ. ومـن هنـا فـإن نمـو بعـض الأبـواب ثـروةٌ يجـب أن تـدخل في بناء الكل، لا عبءٌ ينبغي التخلص منه.

ومن أهم أسباب تباطؤ بعض الأبواب أن الشأن العام يحتاج إلىٰ اجتهادٍ جماعي. فالاقتصاد الكلي لا يفقهه الفقيه وحده، والسياسة العامة لا يقدرها الحاكم وحده، والكفاية لا يحددها الواعظ وحده، والمآلات لا تضبطها النصوص المجردة وحدها. هذه الأبواب تحتاج إلىٰ اجتماع العلم الشرعي والخبرة الواقعية والمؤسسة السياسية والرقابة العامة. وإذا غاب هذا الاجتماع، بقي كل بابٍ ناقصًا من جهةٍ ما. أما العبادات والمعاملات الفردية، فمع أنها تحتاج إلىٰ فقهٍ عظيم، إلا أنها لا تحتاج غالبًا إلىٰ هذا المستوىٰ من المؤسسة. ومن هنا كان نموها المدرسي أيسر. وهذا يفسر لماذا يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً كلما انتقلنا من الفردي إلىٰ العام.

وتظهر هذه الحاجة في باب الضرائب والموارد العامة. الفقيه يستطيع أن يقرر حرمة أكل المال بالباطل، ومشروعية بعض الموارد، ووجوب العدل في الجباية، لكن بناء نظامٍ ماليٍّ عامٍ يحتاج إلىٰ تقدير قدرة الناس، وحاجة الدولة، ومستوىٰ الفقر، وأثر الضريبة في الإنتاج، ومآلها في الأسعار، ومجالات إنفاقها. فإذا لم تجتمع هذه المعارف، بقي الفقه إما عامًا جدًا أو جزئيًا جدًا. ولذلك تباطأ بناء نظريةٍ فقهيةٍ شاملةٍ في المالية العامة، لا لأن الشريعة لا تملك أصولها، بل لأن تنزيلها يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ معرفيةٍ وسياسيةٍ مركبة. وهذا المثال يكشف طبيعة الأبواب المتباطئة: إنها الأبواب التي لا يكفي فيها الفقيه الفرد ولا النص المجرد ولا الخبرة المنفصلة، بل تحتاج إلىٰ مصفوفة.

وفي باب الدولة، يظهر الأمر نفسه. كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية قدمت مادةً مهمة، لكنها لم تستطع دائمًا أن تبني نظريةً كاملةً في الدولة بوصفها مؤسسة كفاية وعدالة وشورىٰ ورقابة، لأن الدولة التاريخية نفسها لم تكن دائمًا تسمح بهذا البناء أو تحتاج إليه بالمعنىٰ الراشد. كانت حاجتها أحيانًا إلىٰ الشرعية والطاعة والجباية أكثر من حاجتها إلىٰ نظريةٍ تحدّ من سلطانها. ومن هنا لم يكن

تباطؤ فقه الدولة نتيجةً علميةً فقط، بل نتيجةً سياسية. فالذي يملك موضوع الباب ـ أي الدولة ـ لم يكن دائمًا راغبًا في أن يكون موضوعًا كاملًا للمساءلة الفقهية. وهذا فارقٌ حاسم بين أبواب الأفراد وأبواب السلطة.

وكذلك في باب الشورىٰ والرقابة. لقد بقيت الشورىٰ قيمةً نصيةً وراشدة، لكن تحويلها إلىٰ نظامٍ مؤسسي ملزمٍ يتطلب بنيةً سياسيةً تسمح بذلك. وحين غلب الملك والسلطان، بقي الحديث عن الشورىٰ حاضرًا، لكن نضجه المؤسسي كان أبطأ من نضج أبوابٍ لا تهدد مركز السلطة. ومن هنا فإن تباطؤ باب الشورىٰ لا يدل علىٰ ضعف أصلها، بل علىٰ أثر التاريخ السياسي في منعها من التحول إلىٰ علمٍ مؤسسي مكتمل. وهذا ما ينبغي أن تلتقطه القراءة البنيوية: بعض الأبواب لم تتباطأ لأنها أقل شرعية، بل لأنها أكثر اصطدامًا بالسلطة.

وفي باب المظالم ومحاسبة الولاة، نجد مادةً معتبرةً في التراث، لكن بناء منظومةٍ شاملةٍ للمساءلة ظل مرتبطًا بقوة الدولة وطبيعة السلطان. فإذا كان الحاكم راغبًا في العدل، نشطت المظالم والمحاسبة. وإذا لم يكن كذلك، ضعفت أو صارت شكلية. وهذا يدل علىٰ أن بعض الأبواب الفقهية لا تنمو بالعلم وحده، بل تحتاج إلىٰ إرادةٍ سياسيةٍ ومؤسسات. ولذلك فإن قراءة نمو الأبواب يجب أن تراعي أن الفقه ليس مجرد نصوصٍ يكتبها العلماء، بل علاقةٌ بين العلم والسلطة والمجتمع. وكل بابٍ يحتاج إلىٰ هذه العلاقة بدرجةٍ أكبر يكون نموه أبطأ إذا اختلت العلاقة.

ومن هنا يظهر أن الفقه الإسلامي حفظ في تراثه بذورًا عظيمةً لأبواب الدولة والاقتصاد والكفاية والمآلات، لكنها بذورٌ تحتاج إلىٰ إعادة إنبات في تربةٍ مؤسسيةٍ جديدة. لا يجوز أن نقول إنها غير موجودة، ولا يكفي أن نقول إنها موجودة. وجود البذور لا يعني اكتمال الشجرة. ومنهج الاختبار البنيوي يسأل: أين البذور؟ كيف نمت؟ أين توقفت؟ ما الذي منع اكتمالها؟ ما الذي يمكن استئنافه اليوم؟ هذا السؤال أعمق من

خطابين متقابلين: خطابٍ يبرئ التراث من كل فراغ، وخطابٍ يتهمه بالعجز. الحقيقة أن التراث غني، لكنه غير مكتمل في بعض أبوابه من حيث النظرية الجامعة، وهذا ليس عيبًا في أصله بل أثرٌ من آثار التاريخ.

ومن هنا فإن هذا الفصل لا يقصد ترتيب الأبواب بحسب قيمةٍ دينيةٍ مطلقة، بل بحسب مسار نموها التاريخي. فالعبادات عظيمة وستبقىٰ عظيمة، والمعاملات الفردية ضرورية وستبقىٰ ضرورية، لكن الدولة والمال العام والكفاية والشورىٰ والاقتصاد الكلي والمآلات تحتاج إلىٰ إعادة بناءٍ يناسب حجم أثرها في حياة الأمة. وإذا كان الفقه قد بلغ في بعض الأبواب درجةً عاليةً من التفريع، فإن المسؤولية اليوم أن نمنح الأبواب المتباطئة جهدًا تركيبيًا مماثلًا، لا بتقليد طريقة التفريع نفسها دائمًا، بل ببناء نظريةٍ تجمع النص والمقصد والواقع والمؤسسة والمآل.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، يمكن إعادة قراءة هذا التفاوت بصورةٍ منهجية. فكل بابٍ ناضجٍ نسأل فيه: ما عناصر قوته؟ النص؟ التكرار؟ وضوح المناط؟ استقلاله عن السلطة؟ قابليته للتعليم؟ وكل بابٍ متباطئ نسأل فيه: ما الذي منعه من الاكتمال؟ تغير الواقع؟ ضغط الدولة؟ الحاجة إلىٰ خبرة؟ ضعف المؤسسة؟ صعوبة المآل؟ ثم نسأل: كيف تُستعاد عناصره؟ فباب الكفاية يحتاج إلىٰ وصل الزكاة والوقف والمال العام والضرائب والسياسات الاجتماعية. وباب الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ وصل البيوع والربا والخراج والحسبة والمال العام. وباب الدولة يحتاج إلىٰ وصل الإمامة والشورىٰ والقضاء والمال والمظالم والرقابة. وبهذا تتحول المصفوفة إلىٰ أداة إنضاجٍ للأبواب المتباطئة.

إن نمو بعض الأبواب وتباطؤ أخرىٰ ظاهرةٌ طبيعية في تاريخ أي علمٍ عظيم. فالعلوم تنمو حيث يكثر السؤال، وحيث تتوفر الأدوات، وحيث يسمح الواقع، وحيث توجد مؤسسات التعليم. لكنها تتباطأ حيث يكون السؤال مركبًا، أو حيث

يضغط السلطان، أو حيث يتغير الواقع بسرعة، أو حيث يحتاج الجواب إلىٰ علومٍ متعددة. والفقه الإسلامي ليس استثناءً من هذه القاعدة. عظمته أنه حفظ لنا من كل بابٍ مادةً معتبرة، ومهمتنا أن نقرأ هذه المادة قراءةً تعيد التوازن. فالمطلوب أن ننتقل من فقهٍ ناضجٍ في كثيرٍ من الأجزاء إلىٰ فقهٍ ناضجٍ في البنية كلها.

وبذلك يتضح أن مركز الثقل داخل الفقه الإسلامي تحرك بفعل هذا التفاوت. الأبواب الأكثر نموًا صارت أكثر حضورًا في التعليم والوعي والفتوىٰ، والأبواب الأبطأ صارت أقل وضوحًا في النظرية العامة، رغم عظمتها في المقصد. ومن هنا جاءت الحاجة إلىٰ هذا المشروع: أن يعيد النظر في البنية لا في الأحكام وحدها، وأن يسأل عن الأبواب التي نمت، والأبواب التي تباطأت، والعوامل التي صنعت هذا التفاوت، والطرق التي يمكن بها استئناف النمو الكلي. فالفقه الذي نضج في الفرد ينبغي أن ينضج كذلك في الدولة، والفقه الذي أبدع في العقد ينبغي أن يبدع في النظام، والفقه الذي حفظ العبادة ينبغي أن يحفظ العمران، والفقه الذي ضبط المسألة ينبغي أن يبني البنية.

حين نقترب من الأبواب التي نضجت في المدونة الفقهية، نجد أن نضجها لم يكن مصادفةً، بل كان نتيجة اجتماع شروطٍ علميةٍ واجتماعيةٍ وتعليميةٍ متكررة. فالعبادات، مثلًا، نضجت لأنها تتعلق بكل مكلّف، ولأن الحاجة إليها يومية أو موسمية، ولأن صورها قابلةٌ للضبط، ولأن النصوص المؤسسة لها كثيرة، ولأن الأمة احتاجت إلىٰ تعليمها منذ الصغر. ولهذا كان من الطبيعي أن تتسع مباحث الطهارة والصلاة والصيام والحج، وأن تبلغ فيها المذاهب درجاتٍ عاليةً من التحرير. وقد كان هذا النضج ضرورةً في حفظ الدين؛ لأن العبادة هي العمود الذي يبني صلة الإنسان بربه، وهي المدرسة الأولىٰ للانضباط، والنية، والوقت، والطهارة، والخشوع، والجماعة. ولا يمكن لفقهٍ كلي أن يستهين بهذه الأبواب؛

لأنها تصنع الإنسان الذي يحمل الشأن العام، وتؤسس في داخله معنىٰ التكليف قبل أن يدخل إلىٰ السوق والدولة والمجتمع.

ونضجت أبواب المعاملات الفردية لأنها تمس الثقة اليومية بين الناس. فالبيع، والإجارة، والرهن، والضمان، والشركة، والوكالة، والحوالة، والصلح، والوقف، والهبة، والوصية، كلها صورٌ تقع بين أطرافٍ محددة، ويمكن للفقيه أن يصورها بدقة، وأن يحدد شروطها وموانعها وآثارها. وهذا النوع من الوقائع يتيح التفريع الواسع؛ لأن السؤال يتكرر، والصور تتنوع، والمناط غالبًا قابلٌ للتحديد. وقد كان هذا النضج من أعظم ما حفظ به الفقه الإسلامي عدالة التعامل اليومي، ومنع أكل أموال الناس بالباطل، وصان الإرادة التعاقدية من الغش والغرر والربا والإكراه. ولذلك لا ينبغي النظر إلىٰ نضج هذه الأبواب بوصفه انشغالًا جزئيًا ضيقًا، بل بوصفه بناءً لقاعدة الثقة الاجتماعية. فالاقتصاد الكلي لا يقوم علىٰ عقودٍ فرديةٍ فاسدة، كما أن الدولة العادلة لا تقوم علىٰ مجتمعٍ لا يحسن الوفاء والضمان والصدق في المبادلة.

ونضجت كذلك أبواب الأسرة والمواريث لأنها تتصل ببنية المجتمع الأساسية. فالنكاح، والطلاق، والنفقة، والحضانة، والنسب، والعدة، والمواريث، ليست مسائل خاصةً بالمعنىٰ السطحي، بل هي تنظيمٌ للجماعة الأولىٰ التي يتكون منها المجتمع. ولأن هذه الوقائع تتكرر في حياة الناس، ولأن آثارها تمس الحقوق والأنساب والأموال، فقد حظيت بتفصيلٍ دقيق. وهذا النضج كان ضروريًا لحفظ المجتمع من الاضطراب في أكثر علاقاته حساسية. غير أن هذا الباب، علىٰ نضجه، يحتاج أيضًا إلىٰ وصلٍ كلي بسؤال الكرامة، والعدل، والرحمة، واستقرار الأسرة، وموقع المرأة والطفل والضعيف داخل البنية الاجتماعية. فحتىٰ الأبواب الناضجة

تحتاج إلىٰ قراءةٍ كليةٍ تمنع أن تتحول فروعها إلىٰ أحكامٍ منفصلةٍ عن مقاصدها الإنسانية والاجتماعية.

أما الأبواب التي تباطأ نموها النظري الجامع، فغالبًا ما كانت أبوابًا تتعلق بالسلطة أو المال العام أو النظام المركب. ففقه الدولة، مثلًا، لم يكن غائبًا، لكنه لم يبلغ دائمًا درجة النظرية الجامعة التي تجمع الإمامة، والشورىٰ، والولاية، والمال، والقضاء، والكفاية، والرقابة، والمجال العام، والمآلات في بناءٍ واحد. وسبب ذلك أن الدولة ليست مسألةً تقع بين فردين يمكن تصويرها بسهولة، بل هي جهازٌ واسعٌ له قوةٌ ومصالحٌ وامتدادٌ تاريخي. كما أن الدولة نفسها كانت في كثيرٍ من العصور طرفًا ضاغطًا علىٰ الفقه، لا مجرد موضوعٍ له. ولذلك نما الكلام في الإمامة والطاعة والخروج والفتنة والولايات، لكنه بقي في كثيرٍ من الأحيان أقرب إلىٰ معالجة الضرورات السياسية منه إلىٰ بناء نظريةٍ شاملةٍ للدولة بوصفها مؤسسةً للكفاية والعدل والعمران.

وتباطأ كذلك فقه الاقتصاد الكلي، مع أن مادة الاقتصاد موزعةٌ بكثرةٍ في أبواب البيوع والربا والزكاة والخراج والوقف والحسبة والاحتكار والنفقات. فالفقهاء ضبطوا العقد الفردي ضبطًا بالغًا، وحرموا الربا، ونهوا عن الغرر، وقرروا حقوق الفقراء، وتكلموا في الخراج والفيء والمال العام، لكن جمع هذه المواد في نظريةٍ كليةٍ للاقتصاد لم يكن دائمًا في مركز المدونة. والسبب أن الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ رؤيةٍ تجمع الفرد والدولة والسوق والمال والنقد والإنتاج والتوزيع والمآل. وهذه الرؤية لا تنشأ من بابٍ واحد، بل من تركيب أبوابٍ كثيرة. فإذا غاب التركيب، ظهر الفقه قويًا في الجزئيات، وأقل وضوحًا في النظام العام. ومن هنا فإن المهمة ليست اختراع اقتصادٍ إسلامي من فراغ، بل استخراج بنيته من المواد الموزعة وربطها بمقاصد الكفاية والعدل ومنع الاستغلال.

وتباطأ كذلك فقه الكفاية بوصفه نظريةً عامةً لمسؤولية الدولة والمجتمع. فقد تناول الفقه الزكاة والصدقات والنفقات والوقف وبيت المال والغارمين والفقراء والمساكين والعاجزين، لكنه لم يجعل الكفاية دائمًا معيارًا مركزيًا لقياس فاعلية الدولة. والتجربة الراشدة تجعل الكفاية في صلب وظيفة الدولة، كما ظهر في بيت المال، والعطاء، وعام الرمادة، وتعطيل الحد في ظرف المجاعة، ومسؤولية الوالي عن الرعية. لكن في المدونة اللاحقة توزعت الكفاية بين أبوابٍ متعددة: باب الزكاة، باب النفقات، باب الوقف، باب الأموال، باب الآداب، باب السياسة. وهذا التوزع جعل المفهوم حاضرًا في المادة، لكنه أقل حضورًا بوصفه معيارًا بنيويًا. ومن هنا فإن إعادة الاعتبار للكفاية تتطلب جمع هذه الأبواب في تصورٍ واحد: الإنسان لا يحفظ بالوعظ وحده، ولا بالصدقة وحدها، ولا بالدولة وحدها، بل بشبكةٍ من الموارد والمؤسسات والحقوق.

وتباطأ أيضًا فقه الرقابة والمساءلة المؤسسية. فقد امتلأ التراث بنصوصٍ عظيمةٍ في العدل، والنصيحة، وذم الظلم، ومحاسبة الولاة، وحرمة المال العام، وشروط القاضي والوالي، لكن تحويل هذه القيم إلىٰ نظامٍ مؤسسي مستقرٍ بقي مرتبطًا بطبيعة الدولة القائمة. فإذا كانت الدولة عادلةً أو راغبةً في الإصلاح، اتسعت المساءلة. وإذا كانت مستأثرة، ضاقت. ولذلك بقيت المساءلة في كثيرٍ من الأحيان أخلاقًا ونصائح وآدابًا أكثر مما كانت بنيةً ملزمةً تقيد السلطة. وهذا ليس لأن الفقه لا يملك أصل المساءلة، بل لأن المجال السياسي الذي كان يمكن أن يحولها إلىٰ مؤسساتٍ كان غالبًا تحت يد السلطة نفسها. وهنا يظهر أثر السلطة في تباطؤ بابٍ من أهم أبواب الشأن العام.

ومثل ذلك فقه الشورىٰ. فالشورىٰ أصلٌ قرآنيٌّ وراشديٌّ، وحاضرةٌ في الوعي الإسلامي حضورًا لا يمكن إنكاره، لكنها لم تنضج دائمًا بوصفها مؤسسةً تفصيليةً

تضبط القرار العام وتحدد آليات المشاركة والمحاسبة. بقيت الشورىٰ قيمةً كبرىٰ، ومبدأً في الحكم، وخلقًا في القيادة، لكنها في كثيرٍ من المدونة لم تتحول إلىٰ هندسةٍ سياسيةٍ كاملة. وسبب ذلك أن الشورىٰ المؤسسية تحتاج إلىٰ بنية دولةٍ تقبل بتقييد قرارها، وإلىٰ أمةٍ ذات حضورٍ منظم، وإلىٰ آلياتٍ مستقرةٍ لا يملكها الفقيه الفرد وحده. ولذلك كان نمو فقه الشورىٰ أبطأ من نمو أبواب العبادات والعقود. وهذا التباطؤ لا يلغي أصل الشورىٰ، بل يكشف الحاجة إلىٰ استئنافها من داخل المصفوفة الكلية.

وتظهر هذه الظاهرة كذلك في فقه المآلات العامة. فقد عرف الفقهاء اعتبار المآل، وسد الذرائع، وفتح الذرائع، والمصالح والمفاسد، لكن تقدير المآلات في الشأن العام ظل أصعب من تقديرها في المسائل الفردية؛ لأنه يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فمآل عقدٍ معين قد يمكن تقديره نسبيًا، أما مآل سياسةٍ اقتصاديةٍ أو قرارٍ سياسي أو حركةٍ احتجاجيةٍ أو نظامٍ للضرائب أو التسعير، فهو أمرٌ مركب. ولذلك بقيت المآلات العامة حاضرةً كأداةٍ أصولية، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ علمٍ مؤسسي منضبط. وهذا يفسر لماذا تحتاج القضايا العامة إلىٰ اجتهادٍ جماعي يضم الفقيه والخبير، لا إلىٰ فتوىٰ فرديةٍ وحدها.

ومن هنا فإن أثر تكرار الوقائع واضحٌ في نمو الأبواب. ما يتكرر في حياة الأفراد ينمو أكثر، وما يقع نادرًا لكنه عظيم الأثر قد يبقىٰ أقل تفريعًا. الصلاة تتكرر كل يوم، والبيع يتكرر في السوق، والنكاح والطلاق والمواريث تتكرر في المجتمع، أما سقوط دولة، أو تنظيم خراجٍ عام، أو بناء نظام شورىٰ، أو معالجة فتنة، أو إعادة توزيع موارد كبرىٰ، فهي وقائع أقل تكرارًا وأشد تركيبًا. لذلك لا يصح أن نقيس قيمة الباب بكثرة وقوعه في حياة الفرد فقط، بل ينبغي أن نضيف معيار أثره في مصير

الجماعة. فبعض الوقائع النادرة تصنع التاريخ أكثر مما تصنعه آلاف الوقائع اليومية، والفقه الكلي هو الذي يعطيها الوزن المناسب.

وكان للتعليم أثره كذلك. فالمتون التعليمية غالبًا ما تبدأ بما يحتاجه الفرد، ثم تنتقل إلىٰ ما يتسع من معاملاتٍ وأحوالٍ وقضاء. أما أبواب الدولة والمال العام والسياسة الكبرىٰ فإما أن تأتي متأخرةً، أو في كتبٍ مخصوصة، أو لا تدخل في التعليم العام إلا قليلًا. وهذا أنتج وعيًا فقهيًا يميل إلىٰ الفردي بحكم التعليم، لا بحكم أصل الشريعة. ومع الزمن، يصبح ما يتعلمه الناس هو ما يتصورونه مركز الفقه. ومن هنا فإن إعادة التوازن تحتاج إلىٰ إعادة تصميم التعليم الفقهي نفسه: لا بإهمال العبادات والفروع، بل ببيان صلتها بالإنسان والأمة والدولة، وبإدخال خرائطٍ كليةٍ منذ المراحل الأولىٰ، حتىٰ لا ينشأ الطالب علىٰ فصل العبادة عن العمران، أو العقد عن الاقتصاد، أو الطاعة عن العدل.

وتؤثر السلطة في هذا التفاوت من جهةٍ أخرىٰ؛ فهي تسمح بنمو بعض الأبواب أكثر من غيرها. فالبحث في تفاصيل الطهارة أو البيع لا يهدد مركز السلطة، أما البحث في الجباية، والمال العام، ومحاسبة الولاة، وحدود الطاعة، ومؤسسات الشورىٰ، فقد يلامس مصالحها مباشرة. ولذلك تميل الأبواب القريبة من السلطان إلىٰ أن تنمو بحذر، أو تحت لغةٍ تحفظ الاستقرار، أو في كتبٍ خاصةٍ لا تنتشر كالمتون العامة. وهذا لا يعني أن كل تباطؤٍ سببه السلطة وحدها، لكنه يعني أن السلطة عاملٌ لا يمكن تجاهله. فالأبواب التي تحتاج إلىٰ إذن الواقع السياسي كي تتحول إلىٰ مؤسساتٍ ستكون أبطأ نموًا إذا كان الواقع السياسي غير راغبٍ في ذلك.

ومن جهة التدوين، كانت الأبواب ذات الصورة المحددة أكثر قابليةً للتقسيم. فالفقهاء يستطيعون أن يقولوا في باب الصلاة: شروط، أركان، واجبات، سنن، مبطلات، أعذار. وفي باب البيع: أركان، شروط، خيارات، موانع، ضمانات. أما باب الدولة فلا

ينضبط بهذه البساطة؛ لأن فيه شرعيةً، وقدرةً، وشورىٰ، ومصلحةً، ومالًا، ومجالًا عامًا، ومآلات، وأمةً، وسلطةً. وباب الاقتصاد الكلي كذلك لا ينضبط في صورة عقدٍ واحد. ومن هنا فإن التدوين المدرسي خدم الأبواب المحددة أكثر مما خدم الأبواب الشبكية. وهذا لا يعيب التدوين، بل يبين حدوده.

ولذلك فإن الأبواب المتباطئة تحتاج إلىٰ نوعٍ مختلفٍ من الكتابة الفقهية. لا يكفي فيها المتن المختصر وحده، ولا التفريع الصوري وحده، بل تحتاج إلىٰ بناءٍ نظريٍّ وتحليلٍ تاريخي ومعرفةٍ بالواقع ومصفوفةٍ تربط العلوم. ففقه الدولة يحتاج إلىٰ نظريةٍ في العلاقة بين الأمة والسلطة. وفقه الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ نظريةٍ في المال والقيمة والتوزيع والكفاية. وفقه الشورىٰ يحتاج إلىٰ نظريةٍ في المشاركة المؤسسية. وفقه المآلات يحتاج إلىٰ منهجٍ في تقدير الأثر. وهذه الكتابة لا تلغي المتون، لكنها تتجاوز وظيفتها التعليمية إلىٰ وظيفة البناء. ومن هنا فإن بعض الأبواب لم تتباطأ لأنها لا تقبل الفقه، بل لأنها تحتاج إلىٰ شكلٍ آخر من الفقه.

وهذا يفسر لماذا ظهرت عبر التاريخ كتبٌ مخصوصةٌ تعالج هذه المجالات: كتب الخراج، والأموال، والسياسة، والأحكام السلطانية، والحسبة، والقضاء، والمقاصد. هذه الكتب كانت محاولاتٍ لتعويض ما لا تستوعبه كتب الفروع العامة بالكامل. لكنها بقيت في كثيرٍ من الأحيان متفرقة. فكتاب الخراج يعالج المال والأرض، وكتاب السياسة يعالج السلطة، وكتاب الحسبة يعالج السوق، وكتاب المقاصد يعالج الغايات، وكتاب القضاء يعالج المؤسسة العدلية. لكن أين الكتاب الذي يجمعها كلها في بنيةٍ واحدة؟ هنا تظهر الحاجة إلىٰ الفقه الكلي: لا أن يلغي هذه الكتب، بل أن يجعلها تعمل معًا في تصورٍ شاملٍ للشأن العام.

ومن المهم أن نرىٰ أن التباطؤ لا يعني الفراغ. فباب الدولة ليس فارغًا، وباب الاقتصاد الكلي ليس معدومًا، وباب الكفاية ليس غائبًا، وباب الشورىٰ ليس منسيًا.

كلها حاضرةٌ بموادها وأصولها، لكنها ليست دائمًا مكتملةً في صورة نظريةٍ جامعة. وهذا الفرق أساسي؛ لأن من يقول بالفراغ يظلم التراث، ومن يقول بالاكتمال يغلق باب الاستئناف. القراءة البنيوية تقول: لدينا حضورٌ غنيٌّ يحتاج إلىٰ إنضاجٍ وتركيب. وهذا الموقف هو الأكثر إنصافًا؛ لأنه يرىٰ القوة والفراغ النسبي معًا، ولا يحول التراث إلىٰ متهمٍ ولا إلىٰ معصومٍ من حيث الترتيب.

ومن هنا يمكن أن نعيد تصنيف الأبواب بحسب درجة نموها البنيوي. هناك أبوابٌ نضجت تفصيليًا وتعليميًا: العبادات، كثيرٌ من المعاملات الفردية، الأسرة، المواريث. وهناك أبوابٌ نضجت جزئيًا ومادتها غنية لكنها تحتاج إلىٰ نظريةٍ أعم: الأموال العامة، الخراج، الحسبة، القضاء. وهناك أبوابٌ ظلت قيمها قوية لكن مؤسساتها أقل تبلورًا: الشورىٰ، الرقابة، مشاركة الأمة، الكفاية بوصفها معيارًا للدولة. وهناك أبوابٌ تحتاج إلىٰ وصلٍ مع علوم الواقع: الاقتصاد الكلي، السياسات العامة، المآلات المركبة. وهذا التصنيف لا يضع درجات قداسة، بل درجات اكتمالٍ تاريخيٍّ وبنيوي.

وفي ضوء ذلك، يصبح واجب الفقه الكلي أن ينقل الأبواب المتباطئة من الوجود المبعثر إلىٰ البناء المنظم. فالكفاية تُبنىٰ بربط الزكاة والوقف والمال العام والنفقات والضرائب المشروعة والسياسات الاجتماعية. والاقتصاد الكلي يُبنىٰ بربط البيوع والربا والخراج والحسبة والاحتكار والنقد والعدل التوزيعي. والدولة تُبنىٰ بربط الإمامة والشورىٰ والطاعة والنصيحة والقضاء والمال والمظالم. والمآلات تُبنىٰ بربط الأصول بالخبرة والبيانات والمؤسسات. بهذا الانتقال لا نضيف شيئًا غريبًا إلىٰ التراث، بل نعيد ترتيب مواده في مستوىٰ أعلىٰ من الوعي.

ومن هنا فإن الفصل بين «الناضج» و«المتباطئ» ينبغي ألا يكون فصلًا قيميًا بل وظيفيًا. الأبواب الناضجة تعلمنا كيف تبنىٰ الدقة. والأبواب المتباطئة تعلمنا أين

نحتاج إلىٰ التركيب. الأولىٰ تقدم لنا نموذجًا في التحرير والتفريع. والثانية تقدم لنا تحديًا في بناء النظرية. وإذا جمعنا النموذج والتحدي، أمكن أن ننتقل بالفقه من قوة المسألة إلىٰ قوة النظام. وهذا هو ما يحتاجه العقل الفقهي المعاصر: لا أن يكرر التفريع في كل شيء، ولا أن يكتفي بالكليات العامة، بل أن يعرف أي نوعٍ من الاجتهاد يلائم كل باب.

ولذلك فإن تباطؤ بعض الأبواب لا ينبغي أن يقود إلىٰ اليأس، بل إلىٰ إدراك طبيعة المهمة. فالفقه الإسلامي يملك من الأصول والقواعد والمقاصد والتجارب ما يجعله قادرًا علىٰ استئناف هذه الأبواب. لكنه يحتاج إلىٰ أدواتٍ جديدة في الجمع، وإلىٰ مؤسساتٍ للاجتهاد، وإلىٰ قراءةٍ للواقع، وإلىٰ جرأةٍ في إعادة ترتيب الأسئلة. فالسؤال عن الدولة اليوم لا يمكن أن يبقىٰ محصورًا في الإمامة والطاعة، بل يجب أن يشمل الكفاية، والعدالة، والشفافية، والمحاسبة، والمال العام، والمجال العام. والسؤال عن الاقتصاد لا يمكن أن يبقىٰ محصورًا في صحة العقد، بل يجب أن يشمل أثر النظام في الفقر والاستغلال والاستقرار. والسؤال عن الشورىٰ لا يمكن أن يبقىٰ قيمةً عامة، بل يجب أن يتحول إلىٰ بحثٍ في المؤسسات والتمثيل والمساءلة.

وفي النهاية، يكشف نمو بعض الأبواب وتباطؤ أخرىٰ أن الفقه الإسلامي لم يكن بنيةً جامدة، بل علمًا عاش داخل التاريخ، وتأثر بما يتكرر، وبما يسأل عنه، وبما تسمح به السلطة، وبما يتطلبه التعليم، وبما يمكن تدوينه. وهذه الحقيقة تمنحنا مفتاحًا للإنصاف: ما نضج نأخذه باعتزازٍ ونستفيد من منهجه، وما تباطأ لا ننكره ولا نغطي عليه، بل نستأنف بناءه. وليس في هذا مساسٌ بجلال الشريعة، لأن الشريعة أوسع من تاريخ تدوينها، وأعظم من حدود أي مرحلةٍ من مراحل الفقه.

والتجديد البنيوي هو أن نعيد للفقه قدرته علىٰ النمو حيث تباطأ، كما نما من قبل حيث تكررت الحاجة وتوفرت الشروط.

وبذلك تتضح الصلة بين هذا الفصل وما يليه: فالقضية ليست غياب الشأن العام من الفقه، بل اختلال التوازن البنيوي بين أبوابٍ نضجت تفصيلًا وأبوابٍ بقيت أقل تبلورًا نظريًا. الشأن العام حاضر، لكنه ليس دائمًا في مركزٍ يوازي أثره. المال العام حاضر، لكن الكفاية تحتاج إلىٰ مركزية. الدولة حاضرة، لكن وظيفتها المقصدية تحتاج إلىٰ إعادة بناء. الشورىٰ حاضرة، لكن مؤسستها تحتاج إلىٰ إنضاج. المآلات حاضرة، لكن تقديرها العام يحتاج إلىٰ منهجٍ مؤسسي. ومن هنا فإن الحديث عن اختلال التوازن البنيوي هو الخطوة الطبيعية التالية؛ لأنه يخرجنا من سؤال الغياب إلىٰ سؤال الموقع والوزن والعلاقة.

الفصل الثامن
اختلال التوازن البنيوي لا غياب الشأن العام

إن القول بغياب الشأن العام عن التراث الفقهي قولٌ متعجلٌ لا يثبت أمام القراءة الدقيقة؛ فالتراث الإسلامي حافلٌ بأبواب الخراج، والأموال، والقضاء، والحسبة، والسياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، والجهاد، والبغي، والولاية، والمظالم، والمصالح، والمقاصد، والقواعد التي تضبط الضرر والمشقة والعرف والمآل. غير أن الإنصاف نفسه يمنع القول المقابل بأن الشأن العام ظل دائمًا في مركز البنية بالدرجة نفسها التي كان عليها في عصر التأسيس، أو أنه ظل حاكمًا علىٰ كل الفروع والأبواب بالوزن الذي يليق بأثره في حياة الأمة والدولة. والحقيقة المنهجية الأشد دقة أن الشأن العام لم يغب، بل اختلّ توازنه البنيوي: حضر في مواد كثيرة، لكنه لم يكن دائمًا جامعًا؛ ظهر في أبواب مخصوصة، لكنه لم يكن دائمًا حاكمًا؛ بقي في التراث طاقةً واسعة، لكنه احتاج إلىٰ إعادة تركيبٍ لكي يعود إلىٰ موقعه الأول.

واختلال التوازن البنيوي يعني أن العناصر موجودة، لكن علاقتها ببعضها تغيرت. فالزكاة موجودة، لكن صلتها بالكفاية والدولة قد تضعف في الدرس الشائع. والخراج موجود، لكن صلته بالعمران والعدالة بين الأجيال قد تضيق إذا قُرئ جبايةً فقط. والطاعة موجودة، لكن صلتها بالنصيحة والعدل قد تختل إذا تقدم هاجس الفتنة وحده. والحسبة موجودة، لكن صلتها بالاقتصاد الكلي والثقة في السوق قد تضيق إذا حُصرت في المخالفات الظاهرة. والقضاء موجود، لكن صلته بشرعية الدولة والثقة العامة قد لا تظهر إذا دُرس كإجراءاتٍ بين خصوم فقط.

فالمشكلة ليست في انعدام المادة، بل في ضعف انتظامها داخل رؤيةٍ كليةٍ تجعل كل بابٍ يؤدي وظيفته في النظام العام.

وهذا الفرق بين الغياب والاختلال جوهري؛ لأن الغياب يستدعي التأسيس من الصفر، أما الاختلال فيستدعي إعادة التوازن. فإذا قلنا إن الشأن العام غاب، فقد نندفع إلىٰ قطيعةٍ مع التراث، ونظن أن المطلوب هو استيراد بنيةٍ خارجيةٍ كاملة. وإذا قلنا إن كل شيءٍ كان حاضرًا علىٰ أكمل وجه، فقد نغلق باب النقد، ونكتفي بتكرارٍ لا يجيب عن أسئلة الدولة الحديثة والاقتصاد والمجال العام. أما القول باختلال التوازن فيفتح طريقًا ثالثًا: التراث غني بما يكفي ليكون أصلًا، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة تنظيمٍ بما يكفي ليصبح فاعلًا في الحاضر. وهذا الطريق هو الأعدل والأخصب؛ لأنه يحفظ الجذر ولا يقدس الشكل التاريخي.

لقد كان الشأن العام في عصر التأسيس حاضرًا بوصفه وحدةً حية. فجمع القرآن كان حفظًا للمرجعية العامة، وحروب الردة كانت دفاعًا عن وحدة الأمة والمال العام، والخراج كان سياسةً للثروة والعمران، والدواوين كانت مؤسسةً لحفظ الحقوق، وعام الرمادة كان فقهًا للأزمة والكفاية، وفقه البغي في عصر الإمام علي كان حمايةً للجماعة دون استباحة الخصم المسلم. هذه الوقائع لم تكن أبوابًا منعزلةً في الوعي الراشد، بل كانت شبكةً واحدة: النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والأمة والمال والكفاية. أما في المدونة اللاحقة، فقد توزعت هذه الشبكة علىٰ أبوابٍ وعلوم، فبقيت عناصرها، لكن وحدتها لم تبق دائمًا ظاهرةً بالوضوح نفسه.

ومن هنا فإن اختلال التوازن لا يعني أن الفقهاء غفلوا عن الكليات، بل يعني أن الكليات انتقلت من مركز الممارسة الجامعة إلىٰ مواقع متعددة داخل المدونة. فالفقيه الذي كتب في الخراج رأىٰ المال العام، والذي كتب في الحسبة رأىٰ السوق،

والـذي كتـب في القضـاء رأىٰ المؤسسـة، والـذي كتـب في المقاصـد رأىٰ الغايـات، والـذي كتـب في الأحكـام السـلطانية رأىٰ الدولـة، لكـن القـارئ يحتـاج إلـىٰ جمـع هـذه الـرؤىٰ لكـي يـرىٰ البنيـة كاملـة. وهـذا الجمـع لـم يكـن دائمًـا جـزءًا مـن التعليـم الفقهـي العـام. ولـذلك بقيـت الكليـات حاضـرةً لمـن يبحـث عنهـا، لكنهـا لـم تكـن دائمًـا حاضـرةً في وعي الفقه الشائع بنفس قوة حضور الفروع الفردية اليومية.

ويتجلـىٰ الاخـتلال كـذلك في تفـاوت الـوزن بـين الأثـر والحضـور. فـبعض أبـواب الشـأن العـام أثرهـا عظـيمٌ في حيـاة الأمـة، لكنهـا أقـل حضـورًا في التفريـع والتعليـم مـن أبـوابٍ يوميـةٍ فرديـة. والدولـة، والمـال العـام، والكفايـة، والشـورىٰ، والمـآلات، والرقابـة علـىٰ السـلطة، كلهـا تـؤثر في مصـير الجماعـة تـأثيرًا بالغًـا، لكنهـا لـم تحـظَ دائمًـا بـوزنٍ تعليمـيٍّ أو تنظيـريٍّ يـوازي هـذا الأثـر. وهـذا لا يعـود إلـىٰ قلـة أهميتهـا، بـل إلـىٰ طبيعـة التـاريخ والتـدوين والسـلطة. ومـن هنـا فـإن إعـادة التـوازن تقتضـي أن نقـيس الأبـواب لا بحجـم تفريعهـا فقـط، بـل بحجـم أثرهـا في حفـظ المقاصـد العامـة. فالبـاب الـذي يصـنع مصـير الأمـة ينبغـي أن يحضـر في الـوعي الفقهـي بمـا يليـق بمصـيره، لا بمـا سمح له التاريخ أن يحتله من صفحات.

ومـن صـور الاخـتلال أن الدولـة حضـرت كثيـرًا مـن خـلال بـاب الإمامـة والطاعـة والفتنـة، أكثـر ممـا حضـرت أحيانًـا مـن خـلال بـاب الكفايـة والعدالـة التوزيعيـة والرقابـة والشـفافية. وهـذا طبيعـيٌّ جزئيًـا بفعـل التـاريخ؛ لأن الدولـة اللاحقـة جعلـت سـؤال الاسـتقرار شـديد الإلحـاح. لكـن الرؤيـة الكليـة تقتضـي أن تُقـرأ الدولـة بوصـفها مؤسسـة وظـائف لا مؤسسـة طاعـة فقـط. فالدولـة تحفـظ الأمـن، لكنهـا تحفـظ كـذلك الكفايـة. وهـي تمنـع الفتنـة، لكنهـا تمنـع أسـبابها. وهـي تجمـع المـال، لكنهـا تنفقـه في مصـالح الأمـة. وهـي تطلـب الطاعـة، لكنهـا تخضـع للمعـروف. فـإذا حضـرت الدولـة مـن جهـة

السلطة أكثر مما حضرت من جهة الوظيفة، وقع اختلالٌ في التوازن، ولو بقيت أحكام الوظيفة موجودةً في التراث.

ومن صور الاختلال كذلك أن المال العام حضر في كتب الأموال والخراج، لكنه لم يحكم دائمًا قراءة الاقتصاد كله. ففقه البيوع والربا والعقود نضج نضجًا عظيمًا، لكن الربط بين العقد الفردي والنظام الاقتصادي العام احتاج دائمًا إلىٰ جهدٍ إضافي. قد يكون العقد صحيحًا في صورته، لكن السوق العام قد ينتج احتكارًا أو تفاوتًا أو ضررًا عامًا. وقد تكون الزكاة مؤداةً في صورتها، لكن الفقر البنيوي يحتاج إلىٰ سياسة كفايةٍ أوسع. وقد يكون الخراج مقررًا في بابه، لكن المال العام يحتاج إلىٰ نظرٍ في الإنفاق والرقابة والمآل. ومن هنا فإن اختلال التوازن يظهر حين تكون الجزئيات قويةً في موضعها، لكن النظام الذي يجمعها أقل وضوحًا.

وتظهر الصورة نفسها في فقه السوق. فقد ضبط الفقه البيع والشراء والربا والغرر والغش والاحتكار، لكن السوق بوصفه نظامًا اجتماعيًا واقتصاديًا يحتاج إلىٰ ربطٍ بين المعاملات والحسبة والمقاصد والكفاية والدولة. فإذا بقيت المعاملات في باب، والحسبة في باب، والمال العام في باب، والمقاصد في باب، صار السوق موزعًا بين علومٍ لا يجمعها عقلٌ واحد. وهذا لا يعني أن الفقه لا يملك فقه سوق، بل يعني أن فقه السوق موجودٌ في صورة عناصر تحتاج إلىٰ تركيب. فالسوق العادل ليس عقدًا صحيحًا فقط، بل بيئةٌ تمنع الظلم وتحفظ الثقة وتراعي حاجة الضعفاء وتمنع تحكم المحتكرين. وهذه رؤيةٌ كلية لا تظهر كاملةً إلا بجمع الأبواب.

ومن صور الاختلال أيضًا أن فقه الكفاية بقي حاضرًا في الزكاة والنفقة والوقف والصدقات وبيت المال، لكنه لم يكن دائمًا معيارًا مركزيًا في تقييم الدولة. والدولة الراشدة جعلت الكفاية جزءًا من وظيفتها؛ فالمال العام ليس للتخزين، والجباية ليست غاية، والرعية ليست أرقامًا في الديوان. أما حين يتراجع مفهوم الكفاية إلىٰ

أبـواب المسـاعدة والصـدقة والنفقـة، يضـعف البعـد المؤسسـي للدولـة الراعيـة. والفقـه الكلـي يعيـد الكفايـة إلـىٰ مركزهـا: ليسـت إحسـانًا زائـدًا، بـل معيـارٌ في عدالـة النظـام. فـإذا عجـزت الدولـة عـن حفـظ الإنسـان مـن الحاجـة المهينـة، اختـل بعـض معناهـا الشـرعي، ولو حافظت علىٰ صورٍ أخرىٰ من النظام.

ومـن صـور الاخـتلال أن مفهـوم الأمـة بقـي قويًـا في العقيـدة والهويـة والعبـادة والجماعـة الدينيـة، لكنـه ضـعف أحيانًـا في المجـال السياسـي المؤسسـي لصـالح مفهـوم الرعيـة والسـلطة. الأمـة في أصـلها شـاهدةٌ ناصـحةٌ حاملـةٌ للمعـروف، أمـا الرعيـة فتؤكـد مسـؤولية الحـاكم عنهـا. وكلاهمـا صـحيح إذا اجتمعـا. لكـن حـين يغلـب مفهـوم الرعيـة دون الأمـة، يصـبح النـاس موضـوعًا للرعايـة لا شـركاء في المجـال العـام. وحـين يغلـب مفهـوم الأمـة دون الدولـة، قـد تضـعف المؤسسـة. والتـوازن المطلـوب أن تكـون الأمـة حاضـرةً في الشـورىٰ والنصـيحة والرقابـة، وأن تكـون الدولـة حاضـرةً في التنظـيم والحمايـة والكفايـة. فـإذا حضـر أحـد الطـرفين علـىٰ حسـاب الآخـر، اختـل المجـال السيـ سي.

ولا يعنـي هـذا الاخـتلال أن الـتراث قبـل الاسـتبداد أو أهمـل العـدل، فقـد امـتلأ بنصـوصٍ قويـةٍ في ذم الظلـم، وحرمـة المـال، ووجـوب النصـيحة، وخطـورة الجـور، وشـروط الـولاة، وأمانـة القضـاء. لكـن السـؤال البنيـوي لـيس: هـل وجـدت نصـوص العـدل؟ بـل: هـل تحولـت إلـىٰ بنيـةٍ مؤسسـيةٍ تملـك القـوة نفسـها التـي امتلكتهـا نصـوص الطاعـة والاسـتقرار في بعـض السـياقات؟ هـل حضـرت النصـيحة بوصـفها نظامًـا للتقـويم، أم بقيـت غالبًـا خلقًـا فرديًـا؟ هـل حضـرت الشـورىٰ بوصـفها مؤسسـة، أم بقيـت قيمـةً عامـة؟ هـل حضـر المـال العـام بوصـفه خاضـعًا لرقابـة الأمـة، أم بقـي في يـد السـلطة؟ هذه الأسئلة لا تنفي العدل في التراث، لكنها تختبر موقعه.

ومن هنا فإن اختلال التوازن البنيوي يمكن أن يفهم باعتباره انتقالًا من «الفقه بوصفه شبكة» إلىٰ «الفقه بوصفه أبوابًا». الشبكة ترىٰ أن الطاعة مرتبطة بالعدل، وأن الزكاة مرتبطة بالكفاية، وأن القضاء مرتبط بالثقة، وأن الحسبة مرتبطة بالسوق، وأن الدولة مرتبطة بالأمة، وأن المآلات مرتبطة بكل قرارٍ عام. أما الأبواب فتفصل لأغراض العلم والتعليم. والفصل ضروري، لكنه إذا لم يعد إلىٰ الشبكة أضعف الرؤية. ومن هنا فإن المطلوب ليس إلغاء الأبواب، بل إعادة الشبكة فوقها؛ أي أن تبقىٰ الأبواب محفوظةً في دقتها، وتبقىٰ العلاقات حاكمةً في معناها.

وقد ساهم التخصص في هذا الاختلال من حيث لا يقصد. فكل علمٍ صار أعمق في مجاله، لكنه احتاج إلىٰ علمٍ يربطه بغيره. أصول الفقه حفظ الدليل، لكنه احتاج إلىٰ امتدادٍ في بناء النظام. المقاصد حفظت الغايات، لكنها احتاجت إلىٰ أدوات تنزيلٍ مؤسسية. الفروع حفظت الأحكام، لكنها احتاجت إلىٰ خريطة علاقات. السياسة الشرعية حفظت تدبير الدولة، لكنها احتاجت إلىٰ حمايةٍ من التوظيف السلطاني. الحسبة حفظت المجال العام، لكنها احتاجت إلىٰ اقتصادٍ كلي. وهكذا فإن كل علمٍ قدم جزءًا من البنية، لكن جمع الأجزاء ظل مهمةً مفتوحة. وهذا هو معنىٰ اختلال التوازن: لا غياب الأجزاء، بل غياب المركز الجامع بالقوة الكافية.

ومن جهة التاريخ، ساهمت الدولة السلطانية في اختلال التوازن، لأنها جعلت بعض أسئلة الشأن العام أكثر حساسيةً من غيرها. فالسؤال عن الطهارة أو البيع لا يهدد السلطة، أما السؤال عن المال العام، أو الشورىٰ، أو الجباية، أو محاسبة الولاة، فهو يلامس مركز القوة. ولذلك كان من الطبيعي أن تتوسع الأبواب البعيدة عن السلطة بحريةٍ أكبر، وأن تنمو الأبواب القريبة منها بحذرٍ أو في فضاءاتٍ مخصوصة. وهذا لا يعني أن الفقهاء تركوا الشأن العام، بل يعني أن شروط الكلام فيه كانت أصعب. ومن هنا فإن قراءة التوازن البنيوي لا بد أن تضع السلطة في قلب

التحليل، لأن السلطة لم تكن موضوعًا للفقه فقط، بل كانت عاملًا مؤثرًا في مساحة نموه.

ومن جهة التعليم، ساهمت المتون والمناهج في تثبيت هذا الاختلال. فحين يدرس الطالب سنواتٍ طويلةً في أبواب العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية، ثم لا يدرس الشأن العام إلا قليلًا، يتشكل وعيه الفقهي على نحوٍ يجعل الفردي مركزًا. ولا يكفي أن تكون كتب الخراج والسياسة والحسبة موجودةً في التراث إذا لم تدخل في تشكيل الملكة الفقهية العامة. فالمعرفة التي لا تدخل في التعليم المركزي تبقى معرفةً نخبويةً أو تخصصية، لا تتحول إلى جزءٍ من الحس الفقهي العام. ومن هنا فإن إعادة التوازن تحتاج إلى إصلاحٍ تعليمي أيضًا: أن يتعلم الطالب العلاقة بين الزكاة والكفاية، وبين البيع والسوق، وبين الطاعة والعدل، وبين القضاء والثقة، وبين الدولة والأمة.

ومن جهة المنهج، ساهمت الفتوى الفردية في تعزيز الحضور الجزئي. فالفتوى غالبًا تسأل عن فعل شخصٍ أو جماعةٍ محدودة: هل يجوز؟ هل يصح؟ هل يجب؟ أما الشأن العام فيحتاج إلى سؤالٍ آخر: ما أثر هذا النظام؟ ما مآله؟ ما علاقته بالكفاية؟ من يملك القرار؟ ما المؤسسة التي تنزله؟ فإذا بقي العقل الفقهي أسير صيغة الفتوى الفردية، عجز عن رؤية النظام. ولا يعني ذلك إنقاص قيمة الفتوى، بل وضعها في مقامها. فالفتوى ضرورةٌ في حياة الفرد، لكن السياسة العامة تحتاج إلى اجتهادٍ مؤسسي. واختلال التوازن يظهر حين تعالج قضايا الأمة بعقل المسألة الفردية وحده.

وهذا الاختلال لا يخص التراث وحده، بل يمتد إلى الحاضر حين نقرأ الشريعة من خلال أحكامٍ متناثرةٍ لا من خلال بنية. فقد نجد خطابًا شديد الاهتمام بتصحيح العبادات، وهو حق، لكنه قليل الاهتمام بالمال العام والظلم الاقتصادي.

أو خطابًا يهتم بتحريم الربا في العقد، لكنه لا يبني تصورًا للعدالة المالية. أو خطابًا يحذر من الفتنة، لكنه لا يتحدث عن أسبابها من فسادٍ وقهرٍ وانسداد. أو خطابًا يتحدث عن المقاصد، لكنه لا يضبطها بأصولٍ ومؤسسات. وهذه كلها صورٌ معاصرةٌ من اختلال التوازن. ولذلك فإن إعادة البنية ليست عملًا تاريخيًا فقط، بل ضرورةٌ لفقه الواقع.

وفي ضوء ذلك، يصبح الشأن العام معيارًا لاختبار حيوية الفقه. ففقهٌ يجيب عن الفرد ولا يرىٰ الأمة ناقصٌ في أثره، وفقهٌ يرىٰ الأمة ولا يضبط الفرد ناقصٌ في مادته. وفقهٌ يضبط العقد ولا يرىٰ السوق ناقصٌ في تركيبه، وفقهٌ يرىٰ السوق ولا يضبط العقد ناقصٌ في تفصيله. وفقهٌ يحفظ الطاعة ولا يفتح النصيحة ناقصٌ في عدله، وفقهٌ يفتح الاعتراض ولا يحفظ الجماعة ناقصٌ في مآله. والتوازن البنيوي يعني أن يرىٰ الفقه هذه الأزواج معًا: الفرد والأمة، العقد والنظام، الدولة والسلطة، الطاعة والنصيحة، الكفاية والجباية، النص والمقصد، الواقع والمآل.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية تصبح أداة إعادة التوازن. فهي تجبرنا علىٰ ألا نقرأ النص بلا مقصد، ولا المقصد بلا نص، ولا الواقع بلا معيار، ولا الدولة بلا أمة، ولا المال بلا كفاية، ولا الحكم بلا مآل، ولا المسألة بلا علاقة. إنها تمنع كل بابٍ من أن يستقل حتىٰ ينسىٰ ما حوله. فإذا دخلت المصفوفة إلىٰ باب المال، عاد المال العام إلىٰ الكفاية. وإذا دخلت إلىٰ باب السياسة، عادت الطاعة إلىٰ المعروف والشورىٰ. وإذا دخلت إلىٰ باب السوق، عادت المعاملات إلىٰ الثقة والعدالة. وإذا دخلت إلىٰ باب العقوبات، عاد الحكم إلىٰ شروط الواقع والرحمة والردع. وبهذا لا تضيف المصفوفة شيئًا غريبًا، بل تعيد الأبواب إلىٰ نسبها الصحيح.

وهذا التوازن لا يعني المساواة الكمية بين الأبواب؛ فليس المطلوب أن تصبح صفحات فقه الدولة مساويةً لصفحات العبادات، ولا أن يدرس كل طالبٍ كل بابٍ

بالتفصيل نفسه. التوازن البنيوي لا يقاس بالعدد، بل بالموقع. قد يبقىٰ باب الطهارة أوسع تفريعًا من باب الدولة في بعض المتون، لكن ينبغي أن يكون باب الدولة حاضرًا في الوعي بوصفه من الشأن العام الأعظم. وقد تبقىٰ المعاملات الفردية أكثر تفصيلًا من الاقتصاد الكلي، لكن ينبغي أن يظل الاقتصاد الكلي حاضرًا بوصفه بناءً يجمعها. فالمقصود ليس مساواة المساحات، بل تصحيح العلاقات والمراتب.

ومن أهم ما يكشفه هذا الفصل أن الخلل لا يقع حين ينمو الفقه الجزئي، بل حين لا ينمو معه الفقه الجامع. فالتفريع ثروة، لكنه يحتاج إلىٰ عمارة. والدقة فضيلة، لكنها تحتاج إلىٰ اتجاه. والتخصص قوة، لكنه يحتاج إلىٰ تركيب. وإذا غاب التركيب، تحولت الثروة إلىٰ تكدس، والدقة إلىٰ انغلاق، والتخصص إلىٰ تجزئة. أما إذا حضر التركيب، صارت الأبواب المتعددة جسدًا واحدًا. ومن هنا فإن إعادة التوازن البنيوي لا تعني نقد التفريع، بل نقد ترك التفريع بلا أفقٍ جامع.

وفي النهاية، يتحدد معنىٰ «اختلال التوازن البنيوي» بأنه حضورٌ غير متكافئ للعناصر الحاكمة. النص حاضر، لكن المقصد قد لا يحكم دائمًا. الفروع حاضرة، لكن البنية قد لا تظهر. الدولة حاضرة، لكن الأمة قد تضعف. المال حاضر، لكن الكفاية قد تتراجع. الطاعة حاضرة، لكن النصيحة قد تضيق. السياسة حاضرة، لكن الشورىٰ قد لا تتبلور. المآلات حاضرة، لكنها قد لا تؤسَّس. وهذا الاختلال هو ما ينبغي أن يدرسه المشروع لا بوصفه اتهامًا، بل بوصفه تشخيصًا. والتشخيص الصحيح هو أول الطريق إلىٰ البناء الصحيح.

وبذلك يظهر أن الشأن العام لم يكن غائبًا عن التراث الفقهي، لكنه لم يكن دائمًا في توازنٍ مع أثره ومع موقعه التأسيسي. وقد حان أن يقرأ التراث قراءةً تعيد إليه وحدته: لا بإنكار أبوابه، ولا بتجاوز مذاهبه، ولا بإذابة الفقه في شعاراتٍ كلية، بل بإعادة وصل ما تفرق، وإعادة وزن ما اختل، وإعادة مركزية ما تأخر. فإذا تم

ذلك، أمكن للفقه أن يستعيد صورته الأولىٰ: علمًا لا ينظم عبادة الفرد وحدها، بل ينظم علاقة الإنسان بالمال، والدولة، والأمة، والسوق، والقضاء، والعمران، والمصير العام.

تضح اختلال التوازن البنيوي بصورةٍ عملية حين ننظر إلىٰ أبوابٍ بعينها، لا لنحاكمها من الخارج، بل لنرىٰ كيف حضرت فيها المادة الفقهية الغنية، وكيف احتاجت هذه المادة إلىٰ إعادة وصلٍ بالشأن العام الكلي. فالزكاة، والخراج، والطاعة، والحسبة، والقضاء، ليست أبوابًا هامشية، ولا يمكن القول إن التراث أهملها، لكنها في كثيرٍ من القراءات التعليمية والجزئية لم تقرأ دائمًا بوصفها حلقاتٍ في نظامٍ واحدٍ لبناء الأمة والدولة والعدل والكفاية. ومن هنا فإن وظيفة القراءة البنيوية ليست أن تثبت وجود هذه الأبواب، فهذا ظاهر، بل أن تسأل عن موقعها: هل تعمل متفرقةً أم متصلة؟ هل تقرأ بوصفها أحكامًا جزئيةً أم بوصفها وظائف عامة؟ هل يظهر فيها الإنسان والمجتمع والدولة والمآل، أم يغلب عليها ضبط الصورة الخاصة؟ بهذا السؤال يبدأ الانتقال من الحضور المادي للشأن العام إلىٰ حضوره الحاكم.

فالزكاة، مثلًا، من أكثر الأبواب التي تكشف هذا الاختلال. فهي ركنٌ تعبديٌّ عظيم، وشعيرةٌ ظاهرة، وحقٌّ ماليٌّ محدد، لكنها في الوقت نفسه مؤسسةٌ اجتماعيةٌ عامة، ورابطةٌ بين الفرد والأمة، وأداةٌ في بناء الكفاية، ووسيلةٌ لمنع المال من أن ينغلق داخل دوائر الغنىٰ. وقد نضج الفقه في شروط الزكاة، وأنصبتها، وأموالها، ومصارفها، وأحكام إخراجها نضجًا كبيرًا، لكن القراءة الجزئية قد تجعلها أقرب إلىٰ واجبٍ فرديٍّ يؤديه المزكي لتبرأ ذمته، بينما القراءة الكلية تراها جزءًا من سياسةٍ اجتماعيةٍ وماليةٍ تحفظ الفقراء والغارمين وابن السبيل والمصالح العامة المرتبطة

بالمصارف. وحين تغيب هذه القراءة الكلية، تبقىٰ الزكاة صحيحةً في صورتها، لكنها قد لا تبلغ كامل وظيفتها في بناء الكفاية.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية تعيد الزكاة إلىٰ شبكتها. علوية النص تحفظ أصل الوجوب والمصارف، وحاكمية المقصد تكشف أنها ليست نقل مالٍ مجردًا، بل حفظٌ للكرامة ومنعٌ للحاجة المهينة، ومركزية الواقع تفتح السؤال عن طبيعة الفقر المعاصر، وتغير النقود، وتضخم الأسعار، وتبدل حاجات الناس، وفاعلية الدولة تطرح سؤال المؤسسة القادرة علىٰ الجمع والتوزيع، والمآلات تكشف أثر الزكاة حين تُدار فرديًا أو مؤسسيًا، والكفاية تجعل معيار النجاح ليس مجرد الإخراج، بل وصول الأثر إلىٰ موضع الحاجة. بهذا لا تُلغىٰ أحكام الزكاة التفصيلية، بل تُعاد إلىٰ مجالها الأوسع، حيث تصبح عبادةً وحقًا ومؤسسةً ومقصدًا في آنٍ واحد.

والخراج يقدم مثالًا آخر. فقد حضر الخراج في التراث حضورًا قويًا، وارتبط بالأرض المفتوحة، وموارد الدولة، وحقوق الرعية، وسياسة الجباية. غير أن اختلال التوازن يظهر حين يُقرأ الخراج بوصفه موردًا ماليًا للدولة فقط، لا بوصفه فلسفةً في العلاقة بين الأرض والإنتاج والعدل والعمران والأجيال. ففي الأصل الراشد لم يكن إبقاء الأرض المفتوحة مجرد إجراءٍ مالي، بل كان منعًا لتملك فئةٍ محدودةٍ أصلًا عظيمًا من أصول الثروة، وحفظًا لموردٍ عامٍ للأمة، وربطًا للإنتاج ببيت المال والكفاية. فإذا اختُزل الخراج في الجباية، ضعفت روحه. وإذا وُصل بالعمران، عاد إلىٰ معناه: موردٌ يحفظ الدولة من العجز، ويحفظ الرعية من الاستنزاف، ويحفظ المستقبل من استئثار الحاضر.

وتعيد المصفوفة الأصولية للخراج أبعاده الكلية. النص يحدد شرعية المال العام وحدود الأخذ، والمقصد يربطه بالعدل والعمران، والواقع يدرس الأرض

والإنتاج وقدرة الناس، والدولة تظهر بوصفها أمينةً لا مالكة، والمآل يراقب أثر الجباية في الفلاح والعمران والاستقرار، والكفاية تسأل: هل عاد المورد إلىٰ مصالح الأمة؟ والعلاقات الوظيفية تربط الخراج ببيت المال، والإنفاق العام، والعدالة التوزيعية، ومنع التركز. بهذا يصبح الخراج بابًا في فلسفة المال العام لا مجرد بابٍ في موارد السلطة. وهذا هو الفرق بين حضور الحكم وحضور البنية.

أما الطاعة فهي من أكثر المفاهيم التي يكشف فيها الاختلال البنيوي أثره السياسي. فالطاعة في المعروف تحفظ وحدة الجماعة وتمنع الفوضىٰ، وهي ضرورةٌ لكل نظامٍ عام. لكن حين تقرأ الطاعة بمعزلٍ عن المعروف والعدل والنصيحة والشورىٰ والكفاية، تتحول من انتظامٍ شرعي إلىٰ سكونٍ سياسي. وقد أدىٰ الخوف من الفتنة، في بعض السياقات، إلىٰ إبراز الطاعة أكثر من إبراز شروطها الحاكمة، حتىٰ صار الوعي العام أحيانًا أشد حساسيةً تجاه اضطراب الرعية منه تجاه انحراف السلطة. وهذا اختلالٌ لا في أصل الطاعة، بل في وزنها داخل الشبكة. فالطاعة لا تعمل وحدها؛ إنها تعمل مع النصيحة، ومع محاسبة الولاة، ومع استقلال القضاء، ومع عدالة المال العام، ومع حفظ الكرامة. فإذا فصلت عن هذه العناصر، فقدت جزءًا من معناها الراشد.

وتعيد المصفوفة الطاعة إلىٰ موضعها الصحيح. النص يمنع الطاعة في المعصية، والمقصد يجعل الطاعة وسيلةً لحفظ الجماعة لا غايةً بذاتها، والواقع يقدر خطر الفوضىٰ وخطر الظلم معًا، والمآل يوازن بين أثر الإنكار وأثر السكوت، والدولة تُقرأ بوصفها مسؤولةً عن المعروف لا طالبةً للطاعة فقط، والأمة تقرأ بوصفها ناصحةً لا مجرد مطيعة. بهذا لا تضعف الطاعة، بل تتطهر من التوظيف الضيق. فالطاعة الراشدة أقوىٰ من الطاعة السلطانية؛ لأنها تقوم علىٰ الثقة والعدل والمعروف، لا علىٰ الخوف وحده.

والحسبة تكشف وجهًا آخر من الاختلال. فهي في أصلها حمايةٌ للمجال العام من الغش والضرر والاحتكار وانهيار المعايير، لكنها قد تضيق إذا قرئت بوصفها رقابةً علىٰ مخالفاتٍ جزئيةٍ فقط. الحسبة ليست مجرد تفقد الموازين والأسواق، ولا مجرد منع منكراتٍ ظاهرة، بل هي فقهٌ للمجال العام حيث يلتقي السوق بالأخلاق، والحرية بالمسؤولية، والربح بالعدل، والفرد بالمجتمع. فإذا فصلت الحسبة عن الاقتصاد الكلي، ضعفت قدرتها علىٰ فهم الاحتكار البنيوي، والتلاعب بالأسعار، والضرر العام، واستغلال الحاجة. وإذا فصلت عن الكرامة والحرية، قد تتحول إلىٰ وصايةٍ جافة. وإذا وصلت بالمقاصد والمآلات، صارت أداةً لحماية الثقة والعدل في السوق والمجتمع.

وتعيد المصفوفة للحسبة توازنها. النص يمنع الغش والظلم، والمقصد يحفظ الثقة والعدل، والواقع يدرس السوق لا مجرد العقد، والدولة تمارس الرقابة بوصفها حمايةً لا تسلطًا، والمآل يمنع التدخل الذي يفسد أكثر مما يصلح، والكفاية تذكر بأن السوق لا يجوز أن يسحق الضعفاء، والعلاقات الوظيفية تربط الحسبة بالبيوع، والاحتكار، والتسعير، والضرر، والمال العام. بهذا تصبح الحسبة بابًا في فقه السوق العادل، لا مجرد جهازٍ للتفتيش. وهذا التحول في القراءة هو ما تحتاج إليه الأبواب المتفرقة لتعود إلىٰ مركزها الكلي.

والقضاء، بدوره، يكشف اختلالًا من نوعٍ خاص. فقد نضج فقه القضاء في شروط القاضي، وآدابه، والدعوىٰ، والبينات، والشهادات، والإقرار، واليمين، وتنفيذ الحكم. وهذا نضجٌ عظيم، لكنه إذا درس في إطاره الإجرائي وحده قد يغيب عنه معنىٰ القضاء بوصفه مؤسسة ثقةٍ عامة. القضاء ليس فصلًا في خصومةٍ فقط، بل إعلانٌ أن الحق لا يترك للقوة، وأن الضعيف يستطيع أن يقف أمام القوي بميزانٍ أعدل من ميزان المال والجاه. فإذا ضعف القضاء، ضعفت شرعية الدولة. وإذا

تـدخلت السـلطة فيـه، اختلـت الثقـة. وإذا تـأخر أو فسـد، تحولـت الحقـوق إلـىٰ نزاعـاتٍ لا تنتهـي. ومـن هنـا فـإن القضـاء بـابٌ في فقـه الدولـة والمجـال العـام، لا مجـرد بـابٍ في الإجراءات.

وتعيـد المصـفوفة للقضـاء موقعـه الكلـي. الـنص يوجـب العـدل، والمقصـد يحفـظ الحقـوق والثقـة، والواقـع يـدرس قـدرة النـاس علـىٰ الوصـول إلـىٰ القضـاء، والدولـة تضـمن الاسـتقلال والتنفيـذ، والمـآل يراقـب أثـر الحكـم في السـلم العـام، والعلاقـات الوظيفيـة تـربط القضـاء بالمـال العـام والولايـة والحسـبة والمظـالم. فـإذا قـرئ القضـاء بهـذه الشـبكة، صـار معيـارًا في فاعليـة الدولـة. أمـا إذا قـرئ كـإجراءاتٍ منفصلـة، بقـي صـحيحًا في فروعـه لكنـه أقـل قـدرةً علـىٰ كشـف البنيـة. وهنـا يظهـر المعنـىٰ الـدقيق لاخـتلال التـوازن: قـوة التفصـيل مـع ضعف أحيانًا في إظهار الوظيفة العامة.

ومـن خـلال هـذه الأمثلـة يتضـح أن الشـأن العـام لا يغيـب مـن الـتراث، لكنـه قـد يتفـرق. فالزكـاة تحمـل الكفايـة، والخـراج يحمـل العمـران، والطاعـة تحمـل النظـام، والحسـبة تحمـل السـوق، والقضـاء يحمـل العـدل المؤسسـي. لكنهـا إذا تركـت أبوابًـا منفصـلةً، فقـد لا يظهـر أنهـا جميعًـا تعمـل في مجـالٍ واحـد: حفـظ الأمـة والدولـة مـن الظلـم والفوضـىٰ والحاجـة وانهيـار الثقـة. والفقـه الكلـي لـيس شـيئًا آخـر غيـر إعـادة هـذه الأبـواب إلـىٰ مجالهـا الواحـد. إنـه لا يقـول إن الزكـاة ليسـت عبـادة، بـل يقـول إنهـا أيضًـا سياسـة كفايـة. ولا يقـول إن الطاعـة ليسـت واجبـة، بـل يقـول إنهـا في المعـروف ومـع النصـيحة. ولا يقـول إن القضـاء لـيس إجـراءات، بـل يقـول إنـه مؤسسـة شـرعية الدولـة. وبهذا يضيف العمق دون أن ينقض الأصل.

وتظهـر أهميـة المصـفوفة الأصـولية في أنهـا تمنـع القـراءة الأحاديـة. فالزكـاة إذا قرئـت بـالنص وحـده دون الواقـع قـد لا تجيـب عـن فقـرٍ متغيـر. وإذا قرئـت بالمقصـد دون الـنص قـد تنفلـت. والخـراج إذا قـرئ بحاجـات الدولـة وحـدها قـد يصـبح جبايـة.

وإذا قرئ بحقوق الأفراد وحدها قد يضعف المال العام. والطاعة إذا قرئت بالمآل وحده قد تصبح خوفًا دائمًا. وإذا قرئت بالحق المجرد دون مآل قد تفتح اضطرابًا. والحسبة إذا قرئت بالسلطة وحدها صارت وصاية. وإذا قرئت بالحرية وحدها تركت السوق للظلم. والقضاء إذا قرئ بالإجراء وحده فقد روحه. وإذا قرئ بالعاطفة دون بينة فقد عدله. المصفوفة تجعل كل عنصرٍ يصحح الآخر.

ومن هنا فإن اختلال التوازن البنيوي ليس مشكلةً في بابٍ واحد، بل في طريقة اشتغال الأبواب. فكل بابٍ يحمل جزءًا من الكل، لكن الكل لا يظهر إلا بالعلاقة. وهذا يشبه الجسد؛ فالقلب والرئة والعين واليد كلها أعضاءٌ صحيحة، لكنها لا تعمل بوصفها حياةً إلا حين ترتبط في نظامٍ واحد .كذلك الفقه: الزكاة والخراج والطاعة والحسبة والقضاء أعضاء في جسد الشأن العام. فإذا انفصلت، بقيت نافعةً في حدودها، لكنها لا تنتج الحياة الكلية التي من أجلها شرعت. ومن هنا فإن إعادة التوازن هي إعادة الحياة إلىٰ العلاقات، لا مجرد زيادةٍ في عدد المسائل.

ويظهر هذا الاختلال كذلك في ترتيب الأولويات. فقد تكون المسألة الفردية أدق تحريرًا من المسألة العامة، مع أن أثر العامة أعظم. وقد تكون فتوىٰ الفرد أكثر حضورًا من سياسة الأمة. وقد يكون حفظ صورة العقد أيسر من حفظ عدالة السوق. وقد يكون الحديث عن طاعة الناس أسهل من الحديث عن عدالة السلطة. هذا كله ينتج وعيًا مختلًا إذا لم يصحح. والمطلوب أن يعاد ترتيب الأولويات بحسب الأثر والمقصد، لا بحسب سهولة التفريع فقط. فكلما اتسع الأثر، اتسع النظر. وكلما تعلق الحكم بالدولة والأمة، احتاج إلىٰ مصفوفةٍ أوسع. وكلما كان الباب أقرب إلىٰ الشأن العام، وجب أن يحضر فيه النص والمقصد والواقع والمآل والمؤسسة معًا.

ومن هنا فإن هذا المحور يمهد لنتيجةٍ كبرىٰ: لا يمكن للفقه المعاصر أن يواجه قضايا الدولة والاقتصاد والمجتمع بعقلٍ جزئي وحده. فإذا تعامل مع الزكاة كمسألة ذمةٍ فردية فقط، عجز عن بناء سياسة كفاية. وإذا تعامل مع الربا كصورة عقدية فقط، عجز عن فهم النظام المالي. وإذا تعامل مع الطاعة كواجب سياسي فقط، عجز عن بناء مجالٍ عامٍ عادل. وإذا تعامل مع القضاء كإجراءات فقط، عجز عن بناء الثقة. وإذا تعامل مع الحسبة كرقابة فقط، عجز عن بناء سوقٍ أخلاقي عادل. ومن هنا فإن الفقه الكلي ليس رفاهًا نظريًا، بل ضرورةٌ لحماية الأحكام من أن تعمل دون أفقها.

ويجب أن يكون واضحًا أن إعادة التوازن لا تعني إذابة الفقه في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع. بل تعني أن يظل الفقه فقهًا، أي محكومًا بالنص والأصول، لكنه لا يتجاهل المجالات التي تنزل فيها الأحكام. فالسوق له قوانينه الواقعية، والدولة لها مؤسساتها، والمال له حركته، والمجتمع له تركيبته، والفتنة لها أسبابها. والفقه لا يصبح تابعًا لهذه المجالات، لكنه لا يحكمها حكمًا صحيحًا إذا لم يفهمها. وهذا هو معنىٰ مركزية الواقع داخل المصفوفة: الواقع ليس حاكمًا علىٰ النص، لكنه كاشفٌ للمناط ومجالٌ للمآل. ومن لا يعرف الواقع قد يضع الحكم الصحيح في الموضع الخطأ.

وفي المقابل، لا تعني إعادة التوازن أن تتحول المقاصد إلىٰ سلطةٍ مطلقةٍ فوق النصوص. فبعض الدعوات الكلية قد تضعف لأنها تستبدل التفصيل بالشعار، وتتحدث عن العدالة والكفاية والمصلحة دون ضبطٍ أصولي. وهذا خطرٌ مقابل للخطر الجزئي. فكما أن الجزئية قد تحجب المقصد، فإن الكلية غير المنضبطة قد تذيب الحكم. والمصفوفة تمنع الخطرين: تمنع الجزئية من الانغلاق، وتمنع الكلية من الانفلات. فهي تبدأ بالنص، ولا تقف عند حرفيةٍ معزولة؛ وتستحضر المقصد،

ولا تفصله عن الدليل؛ وتقرأ الواقع، ولا تجعله سيدًا علىٰ الشريعة؛ وتعتبر المآل، ولا تجعله ذريعةً لكل تجاوز.

ومن هنا فإن اختلال التوازن البنيوي يعلّمنا أن التجديد المطلوب ليس تجديدًا في حكمٍ هنا أو هناك فقط، بل في طريقة وصل الأحكام. قد تبقىٰ أحكام كثيرة كما هي في أصلها، لكن موقعها داخل النظام يحتاج إلىٰ إعادة ترتيب. وقد لا نحتاج إلىٰ حكمٍ جديد، بل إلىٰ علاقةٍ جديدة بين أحكامٍ قديمة. وقد لا تكون المشكلة في نقص النص، بل في نقص الخريطة. فالخريطة هي التي تقول لنا أين نضع الزكاة من الكفاية، وأين نضع الخراج من العمران، وأين نضع الطاعة من النصيحة، وأين نضع الحسبة من السوق، وأين نضع القضاء من الثقة. وهذا هو عمل الفقه الكلي: رسم الخريطة التي تجعل الأحكام تتحرك في اتجاهها الصحيح.

وبهذا يظهر أن التراث الفقهي يشبه مدينةً عظيمةً ذات أبنيةٍ كثيرة، بعضها شامخٌ مفصل، وبعضها أقل اكتمالًا، وبعض طرقها واضحة، وبعض جسورها تحتاج إلىٰ ترميم. من الخطأ أن نقول إن المدينة غير موجودة، ومن الخطأ أن نقول إنها لا تحتاج إلىٰ إعادة تنظيم. العمل البنيوي هو أن نرىٰ المدينة كلها، وأن نعيد فتح الطرق بين أبنيتها، وأن نكشف الميادين الكبرىٰ التي ينبغي أن تعود مركزًا للحركة. الشأن العام هو أحد هذه الميادين. كان في عصر التأسيس ميدانًا مفتوحًا تجتمع فيه الأمة والدولة والمال والعدل. ثم توزعت طرقه عبر التاريخ. والمطلوب أن نعيد وصلها.

ومن خلال الأمثلة السابقة، يتضح أن كل بابٍ من أبواب الشأن العام يحتاج إلىٰ قراءةٍ مزدوجة: قراءةٍ تحفظ تفصيله، وقراءةٍ تستعيد وظيفته. الزكاة تحتاج إلىٰ تفصيل الأنصبة والمصارف، وتحتاج إلىٰ وظيفة الكفاية. الخراج يحتاج إلىٰ ضبط موارده، ويحتاج إلىٰ فلسفة العمران. الطاعة تحتاج إلىٰ حفظ الجماعة، وتحتاج إلىٰ المعروف

والنصيحة. الحسبة تحتاج إلىٰ ضبط المخالفات، وتحتاج إلىٰ بناء السوق العادل. القضاء يحتاج إلىٰ إجراءاتٍ دقيقة، ويحتاج إلىٰ استقلالٍ وثقةٍ عامة. فإذا اجتمعت القراءتان، عاد التوازن. وإذا انفردت القراءة التفصيلية، بقي الباب صحيحًا لكنه أقل أثرًا. وإذا انفردت القراءة الوظيفية، صار الباب شعارًا بلا ضبط.

وهكذا يكتمل معنىٰ هذا المحور: الشأن العام حاضرٌ في التراث، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة مركزية. لا يكفي إثبات حضوره، ولا يصح نفيه، بل ينبغي فحص توازنه. وحين نفحصه نرىٰ أن الخلل في الأغلب خلل وزنٍ وعلاقةٍ وموقع، لا خلل وجود. وهذه نتيجةٌ منهجيةٌ مهمة، لأنها تؤسس للانتقال إلىٰ مرحلةٍ جديدةٍ من الدراسة: اختبار المصفوفة علىٰ أنواع كتب التراث نفسها، لا لمعرفة هل تكلمت في الشأن العام فقط، بل لمعرفة كيف تكلمت، وبأي أدوات، وبأي حدود، وبأي موقع داخل البنية العامة. فالقراءة المقبلة لا تبحث عن نصوصٍ متفرقةٍ فقط، بل عن وزن النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآل في كل نوعٍ من أنواع المصنفات.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الثاني -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيل وفرات .com

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الثاني -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (6293 / 10/ 2026)

عنوان الكتاب: البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلى نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي، ج2
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 2576 صفحة، 6 أجزاء
رقم التصنيف: 1260.1
الواصفات: / الفكر الإسلامي/ / القواعد الفقهية/ / الفهم/ / أصول الفقه الإسلامي/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-320-7

المحتويات – الجزء الثاني –

القسم الثالث: اختبار المصفوفة علىٰ أنواع كتب التراث 7
الفصل الأول: كتب الخراج 9
الفصل الثاني: كتب الأموال 21
الفصل الثالث: كتب السياسة الشرعية 37
الفصل الرابع: كتب الأحكام السلطانية 57
الفصل الخامس: كتب الحسبة 77
الفصل السادس: كتب القضاء 99
الفصل السابع: كتب أصول الفقه 121
الفصل الثامن: كتب المقاصد 143
الفصل التاسع: كتب الفروع 163
الفصل العاشر: المقارنة العامة بين هذه الأنواع 183
القسم الرابع: اختبار المصفوفة علىٰ المدارس الفقهية 205
الفصل الأول: المدرسة الحنفية 207
الفصل الثاني: المدرسة المالكية 229
الفصل الثالث: المدرسة الشافعية 249
الفصل الرابع: المدرسة الحنبلية 279
الفصل الخامس: المدرسة الظاهرية 301
الفصل السادس: المدرسة الجعفرية 321
الفصل السابع: المدرسة الإباضية 345
الفصل الثامن: مقارنة المدارس في الشأن العام 369
الفصل التاسع: مقارنة المدارس في فاعلية الدولة 387
الفصل العاشر: مقارنة المدارس في الكفاف والكفاية والمقاصد 409

القسم الثالث

اختبار المصفوفة على أنواع كتب التراث

الفصل الأول
كتب الخراج

ليست كتب الخراج في التراث الإسلامي مجرد مؤلفاتٍ ماليةٍ تعالج أبواب الجباية وإيرادات الدولة، كما قد يتبادر إلىٰ الذهن لأول وهلة، وإنما تمثل في حقيقتها أحد أهم المفاتيح لفهم البنية الفقهية الإسلامية في لحظة تشكلها التاريخي، لأنها تكشف عن الطريقة التي نظر بها الفقه الإسلامي إلىٰ العلاقة بين الدولة والأرض، وبين السلطة والثروة، وبين الفرد والجماعة، وبين الحق المالي والغاية العمرانية. ومن هنا فإن قراءة هذه الكتب لا ينبغي أن تنطلق من السؤال التقليدي: ماذا قالت عن الخراج؟ وإنما من سؤالٍ أكثر عمقًا: أي تصورٍ للدولة يكمن خلف هذه الأحكام؟ وأي فلسفةٍ للعمران أنتجتها؟ وما موقع الإنسان داخل هذه المنظومة؟ وهل كان المال العام مجرد موردٍ للخزينة، أم أنه كان جزءًا من مشروعٍ حضاريٍ متكامل؟

ولذلك فإن أول ما ينبغي تحريره هو أن لفظ «الخراج» في الوعي الفقهي الكلاسيكي لا يمكن عزله عن البناء السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه. فالخراج لم يولد باعتباره ضريبةً مجردة، وإنما ولد في سياق إدارة فضاءٍ جغرافيٍ واسعٍ دخل تحت سلطان الدولة الإسلامية، وكان لا بد من إيجاد نظامٍ يحقق ثلاثة أهدافٍ متلازمة: المحافظة علىٰ استمرار الإنتاج، وصيانة حقوق السكان، وضمان الموارد اللازمة لإدارة الدولة وتحقيق مصالح الأمة. وهذا يعني أن الخراج منذ ولادته كان جزءًا من نظريةٍ في العمران، لا مجرد وسيلةٍ مالية.

وهنا تتجلىٰ أولىٰ القضايا البنيوية التي سترافق هذا الفصل كله، وهي أن كتب الخراج لم تبدأ من المال، وإنما بدأت من الأرض، ولم تبدأ من الجباية، وإنما بدأت من

الاستخلاف. فالأرض في الرؤية القرآنية ليست سلعةً مجردة، وإنما هي وعاء العمران الإنساني، ومجال تحقق الاستخلاف، ومصدر الرزق، وأحد أهم ميادين إقامة العدل. ولذلك فإن كل نظامٍ مالي ينشأ حول الأرض لا بد أن يعكس تصورًا فلسفيًا عن وظيفة الدولة، وعن حدود الملكية، وعن العلاقة بين الفرد والمجتمع.

ومن هنا فإن القرار التاريخي الذي اتخذه الخليفة عمر بن الخطاب في الأراضي المفتوحة لا يمثل اجتهادًا ماليًا فحسب، بل يمثل نقطة تحولٍ في تاريخ الفكر السياسي والاقتصادي الإسلامي. فقد كان بالإمكان تقسيم تلك الأراضي بين الفاتحين، انسجامًا مع بعض التطبيقات السابقة، لكن الاجتهاد اتجه إلىٰ إبقاء الأرض في يد أهلها مع فرض الخراج عليها، لتبقىٰ موردًا دائمًا للأمة كلها. وهذا القرار لا يمكن تفسيره بمنطق الجباية وحده، لأنه لو كان الهدف هو الجباية المجردة لأمكن الوصول إليها بوسائل أخرىٰ، وإنما يعكس رؤيةً ترىٰ أن الموارد الكبرىٰ ينبغي أن تؤدي وظيفةً اجتماعيةً مستدامة، وأن حق الجيل الحاضر لا يجوز أن يستهلك حق الأجيال اللاحقة.

وهذا يقود إلىٰ ملاحظةٍ شديدة الأهمية، وهي أن كتب الخراج، بخلاف كثيرٍ من كتب الفروع، تتحرك منذ بدايتها داخل فضاء الدولة لا داخل فضاء الفرد. فهي لا تسأل ابتداءً: ماذا يجب علىٰ المكلف الفرد؟ وإنما تسأل: كيف تُدار الموارد العامة؟ وكيف تحفظ مصالح الأمة؟ وكيف يتحقق العدل بين الأقاليم؟ وكيف يُمنع الظلم في الجباية؟ وكيف تبقىٰ الأرض منتجة؟ وهذه الأسئلة تكشف أن مركز الثقل فيها ليس الفعل الفردي، وإنما النظام العام.

ومن هنا تبرز القيمة المنهجية لكتاب «الخراج» لأبي يوسف، لأنه لم يُكتب في فراغٍ علمي، بل جاء استجابةً لحاجة الدولة العباسية إلىٰ بناء سياسةٍ ماليةٍ منضبطة. ولذلك فإن هذا الكتاب، مهما اختلف الباحثون في تفاصيله، يمثل وثيقةً تكشف عن

انتقال الفقه من معالجة الوقائع الجزئية إلىٰ محاولة بناء قواعد عامة لإدارة المال العام. وهو لا يقتصر علىٰ بيان مقدار الخراج، وإنما يناقش حقوق الرعية، وواجبات الولاة، وآداب الجباية، وحدود السلطة المالية، وآثار الظلم الاقتصادي، وكل ذلك ضمن رؤيةٍ ترىٰ أن المال العام لا ينفصل عن العدل.

وعند قراءة كتاب أبي يوسف قراءةً بنيويةً، يظهر بوضوح أن النصوص الشرعية ليست وحدها التي تحكم البناء، بل إن الواقع حاضرٌ حضورًا قويًا. فالكتاب يناقش اختلاف خصوبة الأراضي، وتفاوت القدرة الإنتاجية، وآثار الحروب، ومصالح السكان، وطرق الجباية، وإمكانات الدولة، وهي جميعًا عناصر واقعية تدخل في عملية الاجتهاد. وهذا يكشف أن الفقيه لم يكن يعمل في فراغٍ تجريدي، وإنما كان يحاول تنزيل النصوص علىٰ واقعٍ شديد التعقيد، دون أن يسمح للواقع بأن يتحول إلىٰ مصدرٍ مستقلٍ للتشريع.

وهنا يظهر العنصر الثاني من عناصر المصفوفة الأصولية، وهو مركزية الواقع. فالواقع في كتب الخراج ليس منافسًا للنص، بل هو المجال الذي يعمل فيه النص. ولذلك فإن اختلاف الأراضي، واختلاف المناخ، واختلاف السكان، واختلاف القدرة الاقتصادية، كلها عوامل تؤثر في كيفية تنزيل الحكم، لا في أصل الحكم نفسه. وهذه نقطةٌ فارقةٌ بين الفقه البنيوي والقراءة الشكلية؛ لأن القراءة الشكلية تبحث عن الحكم مجردًا، بينما يبحث الفقه البنيوي عن الحكم داخل شبكة العلاقات التي تمنحه معناه الكامل.

ومن خلال هذا المنظور يصبح واضحًا أن كتب الخراج لا يمكن قراءتها باعتبارها كتبًا ماليةً فقط، بل هي كتبٌ في فلسفة الدولة أيضًا. فهي تقدم تصورًا عن مسؤولية السلطة، وحدود تدخلها، ووجوب العدل في جمع المال، وحرمة استغلال النفوذ، وأهمية المحافظة علىٰ الطاقة الإنتاجية للمجتمع. بل إن كثيرًا من صفحات

هذه الكتب تبدو أقرب إلىٰ أدبيات الحكم الرشيد منها إلىٰ مجرد الفقه المالي، لأنها تجعل صلاح الدولة مرتبطًا بصلاح إدارتها للمال العام.

ولذلك فإن أول نتيجةٍ تكشفها القراءة البنيوية هي أن كتب الخراج تعطي الدولة موقعًا متقدمًا داخل البناء الفقهي. لكنها لا تعطيها هذا الموقع بوصفها سلطةً متسلطة، وإنما بوصفها مؤسسةً مسؤولة عن إقامة العدل وتحقيق العمران. فالدولة هنا ليست مالكةً للثروة، وإنما مؤتمنةٌ عليها، وليست غايةً في ذاتها، وإنما أداةٌ لتحقيق المقاصد العامة للشريعة.

ومن اللافت أيضًا أن مفهوم المال العام في هذه الكتب يختلف جذريًا عن مفهوم المال الخاص. فالمال الخاص تحكمه إرادة المالك ضمن الحدود الشرعية، أما المال العام فيخضع لوظيفةٍ اجتماعيةٍ أوسع، ولا يجوز التعامل معه بمنطق الملكية الفردية. ولذلك تتكرر في كتب الخراج التحذيرات من ظلم الرعية، ومن إرهاق المنتجين، ومن إفساد الأرض، لأن كل ذلك يؤدي في النهاية إلىٰ انهيار العمران، وهو ما يتعارض مع المقصد الكلي للشريعة.

ومن هنا فإننا أمام رؤيةٍ تتجاوز بكثيرٍ مجرد تنظيم الضرائب، لأنها تؤسس لعلاقةٍ عضويةٍ بين الاقتصاد والأخلاق والسياسة. فالجباية ليست نجاحًا إذا أدت إلىٰ خراب الأرض، والدولة ليست قويةً إذا أفقرت الناس، والخزينة ليست عامرةً إذا انهار الإنتاج، والعدل ليس مجرد شعارٍ أخلاقي، بل شرطٌ لاستمرار العمران نفسه. وهذه العلاقة الوثيقة بين العدل والعمران تمثل إحدىٰ أعظم الأفكار التي تكشفها كتب الخراج حين تُقرأ قراءةً بنيوية.

كما تكشف هذه الكتب عن حضورٍ واضحٍ لفكرة المآلات، حتىٰ وإن لم تُصغ دائمًا بهذا الاصطلاح الأصولي. فالفقهاء يناقشون أثر التشدد في الجباية، وأثر الظلم، وأثر الإهمال، وأثر خراب الأرض، وأثر هجرة المزارعين، لأنهم يدركون أن الحكم لا

يُقاس بصورته اللحظية فقط، وإنما بما يفضي إليه من نتائج بعيدة. وهذا الحضور للمآلات يؤكد أن العقل الفقهي الذي أنتج كتب الخراج لم يكن عقلًا نصيًا جامدًا، وإنما كان عقلًا حضاريًا يرىٰ المستقبل جزءًا من عملية الاجتهاد.

ويزداد هذا المعنىٰ وضوحًا عندما نقارن بين كتب الخراج وبعض كتب الفروع. ففي كتب الفروع يغلب السؤال الفردي: ماذا يجب علىٰ المكلف؟ أما هنا فإن السؤال يتحول إلىٰ: كيف تستمر الدولة؟ كيف يبقىٰ العمران؟ كيف تُدار الثروة؟ كيف تتحقق العدالة؟ وهذا التحول في طبيعة السؤال يكشف أن هذه الكتب تمثل أحد أهم الجسور بين الفقه الجزئي والفقه الكلي، وأنها تحتفظ بقدرٍ كبيرٍ من روح عصر التأسيس الذي كان ينظر إلىٰ الأحكام داخل مشروع بناء الأمة لا خارجها.

غير أن القراءة البنيوية تكشف في الوقت نفسه أن هذا الغنىٰ الكبير بقي محصورًا في نوعٍ معينٍ من المصنفات، ولم ينتقل دائمًا إلىٰ مركز التعليم الفقهي العام بالدرجة نفسها التي انتقلت بها أبواب العبادات والمعاملات الفردية. ومن هنا بدأ يتشكل تدريجيًا ذلك الاختلال الذي تناولناه في القسم السابق، حيث بقيت المادة الكلية موجودة، لكن حضورها في تشكيل الوعي الفقهي أخذ يتراجع مقارنةً بحضور الفقه الجزئي، لا بسبب ضعفها العلمي، وإنما بسبب تغير مركز الاهتمام داخل عملية التدوين والتعليم والاجتهاد.

وهذا كله يجعل كتب الخراج نقطة انطلاقٍ مثالية لاختبار المصفوفة الأصولية؛ لأنها تجمع في داخلها النص، والمقصد، والواقع، والدولة، والمال العام، والعمران، والمآلات، والعلاقات الوظيفية في بناءٍ واحد. ولذلك فإنها تمثل المختبر الأول الذي سنقيس عليه مدىٰ قدرة النظرية المقترحة علىٰ الكشف عن البنية العميقة للفقه الإسلامي، بعيدًا عن القراءات التجزيئية أو الانطباعية.

حين ننتقل من النظر العام في كتب الخراج إلىٰ اختبارها داخل المصفوفة الأصولية، يتضح أن هذا النوع من المصنفات لا يكتفي بتسجيل أحكامٍ ماليةٍ متفرقة، بل يكشف عن عقلٍ فقهيٍّ يحاول أن يضبط علاقة الدولة بالثروة ضبطًا يجمع بين النص والمصلحة والعمران. ففي كتاب «الخراج» لأبي يوسف، تبدو المسألة المالية داخلةً في قلب السياسة الشرعية؛ إذ لا يُعامل الخراج بوصفه رقمًا في حساب الدولة، بل بوصفه تصرفًا في مالٍ عام، وولايةً علىٰ موردٍ من موارد الأمة، وامتحانًا لعدالة السلطان. ولذلك فإن خطاب أبي يوسف إلىٰ الخليفة ليس خطاب محاسبٍ ماليٍّ يبين موارد الجباية فحسب، بل خطاب فقيهٍ يريد أن يضع يد السلطة تحت رقابة الشريعة، وأن يذكّرها بأن المال الذي تجمعه لا يكتسب شرعيته من قدرة الدولة علىٰ أخذه، بل من عدالة مصدره، وصحة مصرفه، وسلامة أثره في الرعية والعمران.

ويظهر موقع النص في كتب الخراج من خلال استدعاء الآيات والأخبار والآثار المؤسسة، لا بوصفها زينةً استدلالية، بل بوصفها مرجعيةً عليا تحدد سقف السلطة المالية. فالدولة لا تملك أن تفرض ما تشاء لأنها قوية، ولا أن تتصرف في الأرض والمال بمنطق الملك الخاص، بل هي محكومةٌ بأصولٍ تجعل المال مال الله من جهة الاستخلاف، ومال الأمة من جهة الوظيفة العامة، ومال الرعية من جهة حرمة الظلم والاعتداء. ومن هنا فإن النص في كتب الخراج يعمل عملين متلازمين: يقرر أصل المشروعية، ويضع حدود السلطة. فهو لا يطلق يد الحاكم في الجباية، ولا يلغي حاجة الدولة إلىٰ الموارد، بل يربط الأخذ بالحق، والحق بالمصلحة، والمصلحة بالعدل.

أما المقصد، فيظهر في هذه الكتب ظهورًا بالغ القوة، وإن لم يأت دائمًا بصياغةٍ اصطلاحيةٍ لاحقة. فالمقصد الحاكم للخراج ليس مجرد تمويل الدولة، بل حفظ العمران. والعمران هنا ليس بناء الطرق والأسواق فقط، بل استمرار الزراعة، وبقاء

المنتجين في أرضهم، ومنع خراب القرىٰ، وحماية الرعية من الإرهاق، وضمان موردٍ مستدامٍ للأمة. ولذلك فإن الظلم في الجباية ليس خطأً أخلاقيًا فحسب، بل فسادٌ مقاصديٌّ يضرب أصل المورد الذي تريد الدولة حفظه. فالخراج العادل يعمر الأرض، والخراج الجائر يخربها. ومن هنا تتصل العدالة المالية مباشرةً بمقصد حفظ المال والنفس والجماعة، لأن الدولة التي تستنزف المنتجين تهدم شروط الحياة التي جاءت الشريعة لحفظها.

ويحضر الواقع في كتب الخراج حضورًا لا يمكن تجاوزه. فالأرض ليست واحدة، والناس ليسوا سواء، والقدرة الإنتاجية تختلف، والظروف السياسية والعسكرية تؤثر، والخراب والعمران يتعاقبان، والجباية تحتاج إلىٰ معرفةٍ بأحوال الأرض والسكان. ولذلك فإن الفقه في هذه الكتب لا يعمل بمنطق الصيغة الواحدة التي تُفرض علىٰ جميع الأمصار، بل بمنطق التقدير الذي يراعي اختلاف الواقع. وهذا الحضور الواقعي يبيّن أن الفقه المالي العام لا يمكن أن يكون حكمًا مجردًا معلقًا في الهواء؛ إنه يحتاج إلىٰ معرفةٍ دقيقةٍ بمحل الحكم. فالأرض الخصبة ليست كالأرض الضعيفة، والمزارع القادر ليس كالمثقل، والإقليم المستقر ليس كالإقليم الخارج من حربٍ أو خراب. وهذا هو معنىٰ مركزية الواقع في الشأن العام: الواقع لا يشرّع وحده، لكنه يحدد مناط التنزيل.

وفي كتاب «الخراج» ليحيىٰ بن آدم يتضح وجهٌ آخر من هذه البنية، إذ يغلب حضور الآثار والروايات والوقائع المؤسسة، بما يجعل الكتاب أقرب إلىٰ جمع الذاكرة الفقهية الأولىٰ المتعلقة بالأرض والفيء والخراج. وهذا يمنحه قيمةً خاصة؛ لأنه لا يقدم تنظيرًا سلطانيًا مباشرًا بالدرجة نفسها التي نجدها عند أبي يوسف، بل يحفظ مادةً أثريةً تكشف كيف كان العقل الإسلامي المبكر يفهم الأرض المفتوحة وحقوقها. ومن خلال المقارنة بين الكتابين، نرىٰ أن أبا يوسف يكتب في أفق توجيه

الدولة القائمة، بينما يحفظ يحيىٰ بن آدم أفق الذاكرة المؤسسة. الأول أقرب إلىٰ خطاب السياسة المالية، والثاني أقرب إلىٰ خزانة الآثار التي تمنح تلك السياسة جذورها. واجتماعهما يكشف أن فقه الخراج لا يقوم علىٰ رأيٍ إداريٍّ عابر، بل علىٰ تفاعلٍ بين أثرٍ مؤسسٍ واجتهادٍ في واقع الدولة.

وتظهر وظيفة الدولة في كتب الخراج بوصفها وظيفةً مركبة. فهي جامعةٌ للمال، لكنها ليست جابيةً فقط؛ وهي حاميةٌ للأرض، لكنها ليست مالكةً لها بمعنىٰ الملك الخاص؛ وهي مسؤولةٌ عن الرعية، لكنها لا تملك أن تجعل حاجتها المالية مبررًا لإرهاقهم. ومن هنا فإن الدولة في هذه الكتب ليست سلطةً فوق الاقتصاد، بل طرفٌ داخل بنية العمران، إن صلحت سياستها صلح المورد، وإن فسدت سياستها فسد العمران. وهذه الرؤية تجعل الدولة مقيدةً بالمقصد، وتمنعها من تحويل المال العام إلىٰ أداة تغلب. فالولاية المالية ليست امتيازًا، بل أمانة، والأمانة لا تُقاس بما يدخل بيت المال فقط، بل بما يحفظه ذلك المال من مصالح وحقوق.

وتبرز هنا مسألة المال العام بوصفها مركزًا في كتب الخراج. فالخراج ليس مالًا خاصًا للحاكم، ولا غنيمةً شخصيةً للجند، ولا موردًا محايدًا، بل هو مالٌ عامٌّ له وظيفةٌ عامة. ولذلك فإن كل تصرفٍ فيه ينبغي أن يُقرأ بسؤالين: من أين أُخذ؟ وأين صُرف؟ فإذا كان الأخذ ظلمًا بطل معناه، وإذا كان الصرف استئثارًا فسد مقصده. ولا تكتمل شرعية المال العام بمجرد دخوله إلىٰ بيت المال، بل تكتمل حين يؤدي وظيفته في حفظ الأمن، والقضاء، والجند، والكفاية، والعمران، ومصالح الأمة. ومن هنا فإن كتب الخراج تفتح بابًا عميقًا لفهم الفارق بين الدولة الأمينة والدولة الجابية؛ فالأولىٰ ترىٰ المال طريقًا إلىٰ العدل، والثانية ترىٰ العدل عائقًا أمام المال.

أما الكفاف والكفاية، فإن حضورهما في كتب الخراج ليس دائمًا بصيغةٍ مباشرة، لكنه حضورٌ بنيويٌّ عميق. فالغاية من إبقاء الأرض منتجة، ومن عدم إرهاق

أهلها، ومن منع الخراب، ومن تقدير الجباية بحسب الطاقة، هي ألا يتحول الناس إلىٰ عاجزين عن الحياة والعمل. فالخراج العادل يحفظ الحد الأدنىٰ من الاستقرار الاقتصادي، ويفتح المجال للكفاية العامة من خلال موردٍ دائمٍ للدولة. وإذا قرأنا الخراج بمعزل عن الكفاية، صار ضريبةً تاريخية. أما إذا قرأناه في ضوء الكفاية، ظهر بوصفه أداةً من أدوات بناء الدولة الراعية، التي لا تطلب المال لتقوىٰ علىٰ الناس، بل لتقوىٰ علىٰ خدمة مصالحهم وحفظ نظامهم.

وتظهر المآلات في كتب الخراج من خلال الوعي بأن الظلم المالي لا يقف أثره عند لحظة الأخذ. فالجباية الجائرة تؤدي إلىٰ هجرة الأرض، وخراب القرىٰ، وضعف الإنتاج، ونقص الموارد، وسخط الرعية، واهتزاز شرعية الدولة. ولذلك فإن الفقيه الذي ينصح الحاكم بالرفق والعدل لا يمارس وعظًا أخلاقيًا منفصلًا عن السياسة، بل يقدم رؤيةً عميقةً في مآل الحكم المالي. فالعدل ليس فقط واجبًا شرعيًا، بل شرطٌ لاستدامة الدولة. والرفق بالرعية ليس ضعفًا إداريًا، بل سياسةٌ في حفظ المورد. وهكذا تلتقي الأخلاق بالاقتصاد، ويلتقي المقصد بالمآل، وتصبح الشريعة ضابطةً لعقل الدولة لا مجرد خطابٍ فوقيٍّ يرافقها.

ومن هنا يمكن القول إن كتب الخراج تقترب من بناء تصورٍ كلي للدولة والاقتصاد والعمران، لكنها لا تصوغ هذا التصور دائمًا في صورة نظريةٍ مكتملةٍ بالمعنىٰ الاصطلاحي الحديث. فهي تمنحنا عناصر النظرية: النص الحاكم، المقصد العمراني، الواقع المتغير، وظيفة الدولة، المال العام، الكفاية، المآل، العلاقة بين الأرض والرعية والسلطة. لكنها تترك مهمة التركيب اللاحق للقارئ البنيوي. وهذا لا ينقص من قدرها، بل يكشف طبيعة المرحلة التي كُتبت فيها؛ إذ كانت أقرب إلىٰ الفقه العملي الذي يريد توجيه السلطان وضبط المال، لا إلىٰ بناء نظريةٍ فلسفيةٍ مجردة. غير أن مادتها تسمح باستخراج نظريةٍ عميقةٍ إذا قُرئت بالمصفوفة المناسبة.

وتكشف المقارنة بين أبي يوسف ويحيىٰ بن آدم أن فقه الخراج يتحرك بين قطبين: قطب الأثر وقطب السياسة. الأثر يحفظ صلة الحكم بالجيل الأول، والسياسة تحاول تنزيل ذلك الحكم علىٰ دولةٍ واسعةٍ معقدة. فإذا انفصلت السياسة عن الأثر، خيف عليها أن تتحول إلىٰ تدبيرٍ سلطانيٍّ بلا معيار. وإذا انفصل الأثر عن السياسة، بقي محفوظًا في الذاكرة دون قدرةٍ علىٰ إدارة الواقع. ومن هنا فإن قوة كتب الخراج أنها تجمع، بدرجاتٍ مختلفة، بين الجذر والتنزيل. وهذا الجمع هو لب الفقه الكلي: لا نص بلا واقع، ولا واقع بلا نص، ولا سياسة بلا مقصد، ولا مقصد بلا مؤسسة.

وفي ضوء ذلك يتضح أن كتب الخراج تقدم حجةً قويةً ضد من يظن أن الفقه الإسلامي لم يعرف الشأن العام أو لم يفكر في الدولة والاقتصاد. فهذه الكتب تقف في قلب الشأن العام، وتتعامل مع أعقد قضاياه: الأرض، المال، الدولة، الرعية، الإنتاج، الجباية، العدالة، العمران. لكنها في الوقت نفسه تقدم حجةً لصالح أطروحة اختلال التوازن البنيوي؛ لأن هذه المادة الكلية بقيت في نوعٍ مخصوصٍ من المصنفات، ولم تتحول دائمًا إلىٰ مركزٍ حاكمٍ في عموم التعليم الفقهي. فهي موجودةٌ بقوة، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة مركزية. ومن هنا فإن اختبار كتب الخراج يؤكد النتيجة التي بنيناها سابقًا: المشكلة ليست غياب الشأن العام، بل تغير موقعه وتوزع عناصره.

وبهذا تصبح كتب الخراج أول شاهدٍ تطبيقيٍّ علىٰ صلاحية المصفوفة الأصولية. فإذا قرأناها قراءةً ماليةً ضيقة، رأينا أحكامًا عن الأرض والمال. وإذا قرأناها قراءةً سياسيةً ضيقة، رأينا علاقة الحاكم بالجباية. أما إذا قرأناها بالمصفوفة، رأينا بنيةً كاملة: نصًا يحد السلطة، مقصدًا يحفظ العمران، واقعًا يحدد المناط، دولةً مؤتمنة، مالًا عامًا، كفايةً ضمنية، مآلاتٍ حاضرة، وعلاقاتٍ وظيفيةً بين الأرض

والإنسان والسلطة. وهذا هو الفرق بين القراءة التجزيئية والقراءة البنيوية. الأولىٰ ترىٰ الحكم، والثانية ترىٰ النظام الذي يقف خلفه.

ومن النتائج المهمة أن كتب الخراج تجعل العدل المالي شرطًا في شرعية الدولة العملية. فالدولة قد تملك القوة، وقد تجمع المال، وقد تدير الجند، لكنها إذا ظلمت في الجباية هدمت أساس الثقة الذي تقوم عليه الولاية. فالناس لا يرون الدولة في خطابها فقط، بل يرونها في خراجها، وفي ولاتها، وفي عمالها، وفي طريقة أخذها من الأرض واليد المنتجة. ولذلك فإن الفقه المالي في هذه الكتب ليس بعيدًا عن الفقه السياسي؛ إنه أحد أعمق وجوهه. فمن أراد أن يعرف عدالة الدولة فلينظر إلىٰ مالها: كيف تأخذه؟ ممن تأخذه؟ بكم تأخذه؟ أين تصرفه؟ وما أثر ذلك في حياة الرعية؟

كما تكشف هذه الكتب أن الفقه الإسلامي لم يكن معاديًا للدولة القوية، لكنه كان يريد قوةً عادلة. فالخراج موردٌ يمنح الدولة قدرةً علىٰ القيام بوظائفها، ولا يمكن لدولةٍ واسعةٍ أن تعيش بلا موارد. غير أن القوة المالية لا تكون شرعيةً إلا حين تكون مقيدةً بالعدل. فالفقه لا يقول للدولة: لا تجمعي المال، بل يقول لها: لا تجمعيه ظلمًا، ولا تنفقيه استئثارًا، ولا تفسدي به العمران. وبهذا تتحدد وظيفة الدولة المالية في الإسلام: أن تجمع بقدر الحق، وتنفق بقدر المصلحة، وتحفظ بقدر الأمانة، وتراعي المآل في الأخذ والعطاء.

وتتضح هنا العلاقة بين الخراج والجيل القادم. فالقرار العمري في الأرض المفتوحة، كما تعكسه كتب الخراج، يحمل وعيًا عميقًا بحقوق من لم يولدوا بعد. ولو قُسمت الأرض كلها بين الفاتحين، لانتقلت ثروةٌ هائلةٌ إلىٰ جيلٍ واحد، ولحُرم من بعدها من موردٍ عامٍّ مستدام. أما إبقاؤها خراجيةً فقد جعلها موردًا متجددًا للأمة. وهذا المعنىٰ يكشف بعدًا حضاريًا في الفقه المالي: العدل ليس بين الأفراد المعاصرين فقط، بل بين الأجيال. ومن هنا يخرج الخراج من كونه مسألةً ماليةً

تاريخية إلىٰ كونه أصلًا في التفكير في الموارد العامة والثروات الكبرىٰ. فكل موردٍ عامٍّ عظيم ينبغي أن يُقرأ بسؤال الأجيال، لا بسؤال الحاضر وحده.

ومن هنا يمكن أن تتسع دلالة كتب الخراج في القراءة المعاصرة دون تعسف. فهي لا تعطينا حكمًا مباشرًا لكل نظامٍ ماليٍّ حديث، لكنها تمنحنا أصولًا: الموارد الكبرىٰ ليست ملكًا لجيلٍ واحد، الدولة أمينة لا مالكة، الجباية مقيدة بالطاقة والعدل، الإنفاق مقيد بالمصلحة العامة، خراب المنتجين خرابٌ للدولة، العدل شرط الاستدامة، والمآل جزءٌ من الحكم. هذه الأصول قادرةٌ علىٰ إضاءة مسائل النفط، والمعادن، والأراضي العامة، والضرائب، والموارد الطبيعية، والميزانيات، إذا قُرئت بروحها لا بصورتها التاريخية وحدها.

وفي نهاية هذا الاختبار، يظهر أن كتب الخراج تمثل نموذجًا عاليًا لحضور الفقه الكلي داخل التراث. فهي ليست مجرد أحكامٍ متفرقة، بل تحمل تصورًا عامًا، وإن لم تصغه دائمًا بلغة النظرية. إنها تضع الدولة أمام مسؤوليتها، وتربط المال بالعدل، وتربط الأرض بالعمران، وتربط الجباية بالمآلات، وتربط النص بالواقع، وتؤكد أن الشأن العام كان حاضرًا في العقل الفقهي حضورًا أصيلًا. لكنها تكشف كذلك أن هذا الحضور يحتاج إلىٰ إعادة قراءةٍ وتركيبٍ حتىٰ يصبح جزءًا من النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية. وبهذا تكون كتب الخراج أول بابٍ يثبت أن المصفوفة لا تفرض علىٰ التراث ما ليس فيه، بل تكشف ما فيه من عمقٍ ظل أحيانًا موزعًا بين الأبواب والأنواع والمصنفات.

الفصل الثاني
كتب الأموال

تمثل كتب الأموال في التراث الإسلامي مستوىً أوسع من كتب الخراج؛ لأنها لا تقف عند علاقة الدولة بالأرض وحدها، بل تدخل إلىٰ البنية المالية العامة بكل تشعباتها: الزكاة، والفيء، والغنيمة، والخراج، والجزية، والعشور، وبيت المال، ومصارف الموارد، وحقوق الفقراء، وعطاء الجند، وحاجات الأمة، وحدود تصرف الإمام في المال. ومن هنا فإن هذا النوع من المصنفات لا يمكن أن يُقرأ بوصفه سجلًا لموارد الدولة أو جداول لمصارفها، بل ينبغي أن يُقرأ بوصفه محاولةً مبكرةً لبناء عقلٍ ماليٍّ عام داخل الفقه الإسلامي؛ عقلٍ لا يفصل الثروة عن العدل، ولا المال عن المقصد، ولا الجباية عن الأمانة، ولا الملكية عن الوظيفة الاجتماعية، ولا الدولة عن حق الأمة في الكفاية والرعاية وحفظ المصالح العامة. فهذه الكتب تكشف أن المال لم يكن في الوعي الفقهي الإسلامي مادةً اقتصاديةً صامتة، بل كان مجالًا يتقاطع فيه التكليف، والسلطة، والعدالة، والعمران، والكرامة الإنسانية.

وتتجلىٰ القيمة الكبرىٰ لكتب الأموال في أنها تجعل المال العام موضوعًا فقهيًا مستقلًا عن المال الخاص، مع بقاء الصلة بينهما. فالمال الخاص تحكمه قواعد الملكية، والتصرف، والضمان، والبيع، والهبة، والإرث، أما المال العام فيحكمه منطق الأمانة والوظيفة والمصلحة. وليس كل مالٍ يصل إلىٰ يد الدولة يصبح مالًا مباحًا لسلطانها؛ بل يظل محكومًا بأصله ومصرفه ومقصده. فالزكاة لها مصارف محددة، والفيء له وظيفة عامة، والغنيمة لها أحكامها، والخراج له علته العمرانية، وبيت المال ليس خزانةً شخصيةً للحاكم، بل وعاءٌ للمصالح العامة. ومن هنا فإن

كتب الأموال تضع أمامنا تمييزًا جوهريًا بين ملكية الفرد وولاية الدولة، وبين التصرف الشخصي والتصرف العام، وبين الحق المالي الخاص والحق المالي المشترك.

ويظهر هذا المعنىٰ بوضوح في كتاب «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام، الذي يمثل أحد أهم النصوص الجامعة في الفقه المالي العام. فقيمة هذا الكتاب لا ترجع فقط إلىٰ كثرة ما جمعه من آثارٍ وأخبارٍ وأقوال، بل إلىٰ طبيعة الحقل الذي نظمه: حقل المال بوصفه شأنًا عامًا. فهو لا يعالج الزكاة بوصفها عبادةً فرديةً فحسب، ولا الفيء بوصفه موردًا سياسيًا فحسب، ولا الخراج بوصفه ضريبةً أرضيةً فحسب، بل يضع هذه الموارد في أفقٍ أوسع، حيث تصبح الثروة موضعًا للتوزيع، والإنفاق، والحفظ، والرقابة الشرعية. وبذلك يخرج المال من ضيق التملك الفردي إلىٰ سعة الوظيفة الاجتماعية، دون أن يلغي حرمة الملكية الخاصة أو يذيبها في الجماعة.

إن موقع النص في كتب الأموال شديد المركزية؛ إذ تستند هذه الكتب إلىٰ القرآن والسنة والآثار الراشدة لتحديد موارد المال ومصارفه وحدود التصرف فيه. لكن النص هنا لا يعمل بوصفه مصدرًا لأحكامٍ متفرقةٍ فقط، بل بوصفه مؤسسًا لرؤيةٍ كاملةٍ في المال. فالآيات التي تتحدث عن الزكاة، والفيء، والغنائم، وتحريم أكل المال بالباطل، ووجوب أداء الأمانات، ليست نصوصًا متباعدةً في الوعي المالي الإسلامي، بل تشكل شبكةً معياريةً تحدد أن المال لا يجوز أن ينفصل عن العدل. فالمال ابتلاء، وحق، وأمانة، ووسيلة عمران، ومجال اختبارٍ للأفراد والدولة معًا. ولذلك فإن كتب الأموال حين تستدعي النصوص لا تفعل ذلك لإثبات موردٍ ماليٍّ وحسب، بل لتأكيد أن الدولة نفسها لا تملك أن تتصرف في المال خارج سلطان الشرع.

وإذا كان النص يحدد الأصل والحد، فإن المقصد يكشف الغاية التي يتحرك المال نحوها. والمقصد الأكبر الذي يتكرر في كتب الأموال هو منع انحباس الثروة في يد فئةٍ محدودة، وحماية الضعفاء، وإقامة الكفاية، وتمكين الدولة من أداء وظائفها العامة دون ظلمٍ أو استئثار. فالزكاة لا تُفهم حقًا إلا إذا قُرئت في ضوء كسر احتكار المال، والفيء لا يُفهم إلا إذا قُرئ في ضوء مصالح الأمة العامة، وبيت المال لا يُفهم إلا إذا قُرئ بوصفه أداةً لتحويل المال إلىٰ عدالةٍ وأمنٍ وعمران. ومن هنا فإن المقصد المالي الإسلامي لا يقوم علىٰ جمع المال لذاته، بل علىٰ توجيهه نحو حفظ الإنسان والجماعة. والمال الذي لا يتحول إلىٰ كفايةٍ وعدلٍ ومصلحةٍ عامة يفقد جزءًا من معناه الشرعي، ولو صحّ في صورته الحسابية.

وتكشف كتب الأموال عن حضورٍ عميقٍ لفكرة الكفاية، وإن لم تُصغ دائمًا بوصفها نظريةً مستقلةً بالاصطلاح الحديث. فالحديث عن الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل واليتامىٰ والعاجزين وأهل الحاجة ليس مجرد تفصيلٍ في مصارف، بل تعبيرٌ عن رؤيةٍ ترىٰ أن المجتمع لا يستقيم إذا تُرك الضعيف لضعفه، وأن الدولة لا تكتمل شرعيتها إذا اقتصرت علىٰ الجباية دون الرعاية. فالزكاة والفيء وبيت المال والوقف والصدقات، كلها تتحرك حول سؤالٍ واحد: كيف لا يُترك الإنسان خارج دائرة الحفظ؟ وكيف لا تتحول الثروة إلىٰ أداةٍ لإنتاج الهوان الاجتماعي؟ ومن هنا فإن الكفاية ليست هامشًا أخلاقيًا، بل مقصدٌ ماليٌّ وسياسيٌّ في آنٍ واحد.

وفي هذا السياق، يظهر بيت المال بوصفه مؤسسةً لا مجرد خزانة. فبيت المال في كتب الأموال ليس مكانًا تُجمع فيه الموارد فقط، بل هو رمزٌ لانتقال المال من يد الفرد أو المورد إلىٰ وظيفة الأمة. إنه المؤسسة التي تكشف الفرق بين الدولة العادلة والدولة المستأثرة؛ فالأولىٰ ترىٰ بيت المال أمانةً للناس، والثانية تراه أداةً للسلطة. ولذلك فإن السؤال الفقهي الحقيقي لا يقف عند دخول المال إلىٰ بيت المال، بل يمتد إلىٰ طريقة

إدارته وتوزيعه وحفظه. فالمال إذا دخل من وجهٍ مشروعٍ ثم صُرف في غير وجهه وقع الاختلال، كما يقع الاختلال إذا أُخذ من غير حق. وهذا يبيّن أن شرعية المال العام ذات طرفين: شرعية المورد وشرعية المصرف.

ومن أهم ما تكشفه كتب الأموال أن الدولة في الفقه المالي الإسلامي ليست جهةً محايدةً بين الأغنياء والفقراء، ولا مجرد حارسٍ للتبادل، بل هي مؤسسةٌ مسؤولةٌ عن منع اختلال التوازن المالي في المجتمع. فالزكاة تُجبىٰ وتُصرف، والفيء يُدار، والخراج يُحفظ، والمصالح العامة تُموّل، وحقوق الضعفاء تُراعىٰ. وهذا كله يعني أن الدولة لها وظيفةٌ ماليةٌ مقصديّة، لكنها وظيفةٌ مقيدة لا مطلقة. فهي ليست حرةً في أن تأخذ ما تشاء، ولا في أن تصرف حيث تشاء، ولا في أن تجعل الحاجة السياسية ذريعةً للتوسع في أموال الناس. إنها مؤتمنةٌ علىٰ المال، والولاية علىٰ المال العام أشد خطرًا من الملك الخاص؛ لأن أثرها لا يقع علىٰ فردٍ واحد، بل علىٰ الأمة كلها.

وتظهر مركزية الواقع في كتب الأموال من خلال إدراكها لتنوع الموارد وتغير الأحوال. فالمال ليس صورةً واحدة، والحاجة ليست درجةً واحدة، والمصارف ليست كلها سواء، والقدرة ليست متساوية بين الأقاليم والأفراد. ولذلك فإن الفقه المالي لا يمكن أن يكون مجرد قواعد جامدة تُنزّل بلا اعتبار للظروف. فالفقير في زمن الرخاء ليس كالفقير في زمن المجاعة، والغارم لإصلاح ذات البين ليس كالغارم لسفهٍ أو تبذير، وابن السبيل قد يكون غنيًا في بلده محتاجًا في طريقه، والدولة قد تمر بسعةٍ أو عجز، والأمة قد تحتاج إلىٰ إنفاقٍ في الأمن أو القضاء أو العمران أو الإغاثة. هذا الواقع لا يغيّر أصول الشرع، لكنه يغيّر تقدير التنزيل، وترتيب الأولويات، وفهم المآلات.

ومن هنا فإن كتب الأموال تقدم مادةً مهمةً لفهم الاجتهاد المالي المؤسسي. فليس كل مالٍ عامٍ يصلح أن يُدار بعقل الفتوىٰ الفردية، لأن المال العام مرتبطٌ ببياناتٍ وحاجاتٍ ومصارف وموازناتٍ ومآلات. وحين يقرر الفقهاء أحكام الفيء أو الزكاة أو بيت المال، فإنهم يتحدثون عن قراراتٍ عامة تحتاج إلىٰ سلطةٍ عادلةٍ وخبرةٍ بحال الناس. وهذا يكشف أن الفقه المالي العام لا يكتمل إلا حين تلتقي المعرفة الشرعية بالمعرفة الواقعية والإدارية. فالفقيه يحدد الأصل والمقصد والضابط، والدولة العادلة تقدر الحاجة وتنفذ المصرف وتحفظ الأمانة، والأمة تراقب وتنتفع وتتحمل مسؤوليتها الأخلاقية في التكافل.

ومن العناصر المركزية في كتب الأموال العلاقة بين الثروة والعدالة الاجتماعية. فالإسلام لا ينظر إلىٰ الغنىٰ بوصفه جريمةً في ذاته، ولا إلىٰ الفقر بوصفه قدرًا خارج السؤال، لكنه يضع الثروة داخل نظامٍ أخلاقيٍّ واجتماعي. فالمال الخاص محترم، لكنه ليس مطلقًا. والربح مشروع، لكنه ليس منفصلًا عن منع الظلم. والغنىٰ مباح، لكنه لا يسقط حق الفقير. والدولة تجمع بعض الموارد، لكنها لا تملك أن تظلم المنتج أو المالك. والفقير يُعان، لكن لا يُترك في موقع العجز الدائم إذا أمكن نقله إلىٰ الكفاية. هذه الرؤية تجعل العدالة المالية ليست مساواةً حسابيةً جامدة، ولا إطلاقًا حرًا لقوىٰ السوق، بل توازنًا بين الملكية والحق الاجتماعي، وبين المبادرة الفردية والمسؤولية العامة.

وتكشف كتب الأموال أيضًا أن الفقه المالي الإسلامي يحمل تصورًا خاصًا عن تداول الثروة. فالمال إذا دار في المجتمع علىٰ وجهٍ عادل، نشط العمران، وإذا احتبس في طبقةٍ ضيقة، ضعفت الجماعة. ولذلك لا تقف الزكاة عند كونها واجبًا تعبديًا، بل تؤدي وظيفةً في إعادة فتح مسارات المال نحو مواضع الحاجة. والفيء، بطبيعته، مالٌ عامٌ لا يجوز أن يتحول إلىٰ امتيازٍ خاص. وبيت المال لا ينبغي أن يكون أداةً لإثراء

دائـرة السـلطة. ومـن هنـا فـإن حركـة المـال في الفقـه الإسـلامي يجـب أن تُقـرأ بوصـفها حركـةً مقصـديّة: المـال يُكتسـب بحـق، ويُحمـىٰ بحـق، ويُؤخـذ منـه الحـق، ويُصـرف في الحق، حتىٰ لا يتحول إلىٰ قوةٍ عمياء تهدم توازن المجتمع.

ومـن اللافـت أن كتـب الأمـوال تكشـف عـن العلاقـة الدقيقـة بـين المـال والسـلطة. فالسـلطة تحتـاج إلـىٰ المـال لكـي تقـوم بوظائفهـا، لكنهـا قـد تفسـد إذا صـار المـال أداة بقائهـا لا أداة رسـالتها. ولـذلك كـان الفقـه المـالي شـديد الحساسـية تجـاه عمـال الجبايـة، والـولاة، وطـرق الأخـذ، ومصـارف المـال. فـالظلم المـالي مـن أخطـر أنـواع الظلـم؛ لأنـه لا يجـرح فـردًا واحـدًا فقـط، بـل يجـرح ثقـة النـاس بالدولـة، ويُضـعف اسـتعدادهم للتعـاون معهـا، ويفـتح بـاب السـخط والاضـطراب. والدولـة التـي تأخـذ المـال بغيـر عـدل تصـنع مقـدمات الفتنـة ولـو رفعـت شـعار النظـام. ومـن هنـا فـإن المـال العـام لـيس بابًـا اقتصاديًا فقط، بل بابٌ في فقه الشرعية والثقة.

وتحضـر المـآلات في كتـب الأمـوال حضـورًا عميقًـا. فالإنفـاق في موضـعه يحفـظ الجماعـة، والحرمـان يولـد ضـعفًا، والجبايـة الظالمـة تولـد خرابًـا، وإهمـال الفقـراء يولـد اضـطرابًا، وتكـدس المـال يضـعف التـداول، والإسـراف في بيـت المـال يضـعف الثقـة. ولـذلك فـإن الحكـم المـالي لا يُقـاس فقـط بمشـروعية المـورد في لحظـة الأخـذ، بـل بمـا ينتجـه في المجتمـع علـىٰ المـدىٰ البعيـد. فالزكـاة إذا لـم تصـل إلـىٰ مسـتحقيها فسـد أثرهـا، والفـيء إذا تحـول إلـىٰ امتيـازٍ خـاص فسـد مقصـده، والمـال العـام إذا أُهـدر ضـعفت الدولـة والأمـة معًـا. وهـذا يجعـل فقـه الأمـوال أقـرب إلـىٰ فقـه المـآلات العامـة منـه إلـىٰ الحسابات المالية الضيقة.

ويظهـر في كتـب الأمـوال كـذلك تـداخل الحكـم التكليفـي والحكـم الوضـعي والمقصـد. فالزكـاة واجبـةٌ تكليفًـا، لكنهـا لا تعمـل وحـدها دون شـروطٍ وضـعيةٍ تتعلـق بالنصـاب والحـول والملـك والنمـاء، وهـي في الوقـت نفسـه متجهـةٌ إلـىٰ مقصـدٍ اجتمـاعيٍّ

واضح. والفيء مالٌ عام له سببٌ وضعيٌّ في حصوله، وله حكمٌ في مصرفه، وله مقصدٌ في خدمة الجماعة. وبيت المال مؤسسةٌ وضعيةٌ لتنظيم المال العام، لكنها محكومةٌ بتكليف الأمانة ومقصد العدل. وهذا التداخل يؤكد أن الفقه المالي لا يصح أن يقرأ بمنطق الحكم المفرد، بل بمنطق الشبكة: سببٌ، وشرط، ومانع، وواجب، ومقصد، ومآل، ومؤسسة. وهذه الشبكة هي جوهر المصفوفة الأصولية في تطبيقها علىٰ المال.

ومن خلال هذا كله يتضح أن كتب الأموال تحتفظ بقدرٍ كبيرٍ من روح الفقه الكلي. فهي لا تعالج المال بوصفه شأنًا شخصيًا فقط، ولا بوصفه أداةً سلطانيةً فقط، بل بوصفه مجالًا تتحقق فيه وظيفة الشريعة في حفظ الإنسان والمجتمع والدولة. ومع ذلك، فإن هذا الغنىٰ لم يتحول دائمًا في التاريخ التعليمي إلىٰ مركزٍ حاكمٍ في تصور الفقه؛ إذ بقيت كتب الأموال نوعًا مخصوصًا من المصنفات، بينما غلب علىٰ التعليم العام الاشتغال بأبواب العبادات والمعاملات الفردية. ومن هنا فإن إعادة قراءة كتب الأموال ليست استدعاءً لمادةٍ مهجورة، بل إعادة مركزيةٍ لمادةٍ أصيلةٍ قادرةٍ علىٰ تجديد فقه الدولة والاقتصاد والكفاية.

وتمنحنا المقارنة الأولية بين كتب الأموال وكتب الخراج تمييزًا مهمًا. فكتب الخراج تركز علىٰ موردٍ محوريٍّ مرتبطٍ بالأرض والعمران، أما كتب الأموال فتوسع المجال لتشمل موارد متعددة ومصارف متنوعة وعلاقةً أوسع بين الثروة والدولة والمجتمع. كتب الخراج تكشف فلسفة الأرض، وكتب الأموال تكشف فلسفة المال العام. الأولىٰ تسأل عن الأرض المنتجة بوصفها موردًا مستدامًا، والثانية تسأل عن الثروة العامة بوصفها أمانةً موزعةً بين موارد ومصارف. واجتماع النوعين يمنح الفقه المالي الإسلامي أفقًا رحبًا: الأرض، والإنتاج، والمال، والجباية، والتوزيع، والكفاية، والدولة، والمآلات.

وإذا طُبقت المصفوفة الأصولية علىٰ كتب الأموال، ظهرت عناصرها بوضوح. النص حاضرٌ في تحديد الموارد والمصارف والضوابط. المقصد حاضرٌ في الكفاية والعدل ومنع الاحتكار الاجتماعي للثروة. الواقع حاضرٌ في تقدير الحاجة والقدرة والظروف. الدولة حاضرةٌ بوصفها مؤسسة جمعٍ وصرفٍ ورعاية، لا بوصفها مالكةً مطلقة. المال العام حاضرٌ بوصفه أمانةً ذات وظيفة. المآلات حاضرةٌ في أثر التوزيع والجباية والإنفاق. العلاقات الوظيفية حاضرةٌ بين الفرد والدولة، وبين الملكية الخاصة والحق العام، وبين الفقر والاستقرار، وبين المال والثقة. وهذا كله يدل علىٰ أن كتب الأموال ليست مجرد خزائن رواياتٍ مالية، بل مختبرٌ غنيٌّ للفقه الكلي.

إن المال في هذه الكتب ليس قيمةً اقتصاديةً فقط، بل قيمةٌ حضارية. به تُحفظ الكفاية، وتُقام المصالح، ويُحمىٰ الضعيف، ويُجهز الجند، ويُبنىٰ القضاء، وتُدار الدولة. وإذا فسد المال فسدت معه السياسة والاجتماع والأخلاق. ولذلك فإن كتب الأموال تجعل الفقه المالي بابًا من أبواب فلسفة الحكم، لا مجرد بابٍ في الحساب. فالسلطة العادلة تظهر في مالها، والمجتمع العادل يظهر في توزيع ثروته، والفقه الحي يظهر في قدرته علىٰ منع المال من أن يتحول إلىٰ أداة طغيانٍ أو حرمان. ومن هنا فإن قراءة كتب الأموال قراءةً بنيوية تكشف أن الاقتصاد في الرؤية الإسلامية ليس منفصلًا عن سؤال الإنسان: كرامته، وحاجته، وأمنه، وقدرته علىٰ المشاركة في العمران.

حين تُقرأ كتب الأموال قراءةً تطبيقيةً، يظهر أن قيمتها لا تكمن في كثافة المادة التي جمعتها فحسب، بل في الطريقة التي رتبت بها العلاقة بين المال والشرع والدولة والجماعة. فكتاب «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام لا يتعامل مع الثروة بوصفها موضوعًا اقتصاديًا مجردًا، ولا مع المال العام بوصفه موردًا سلطانيًا محضًا، بل يضع المال داخل أفقٍ شرعيٍّ واسعٍ تتداخل فيه الرواية، والأثر، والاجتهاد، والتدبير العام. فهو يستدعي النصوص المؤسسة، ثم يعيد توزيعها علىٰ أبوابٍ تكشف أن المال في

الإسلام ليس كتلةً واحدة، بل موارد ذات طبائع مختلفة، ومصارف ذات مقاصد مختلفة، وحقوق تتعلق بالفرد، وحقوق تتعلق بالأمة، وولايات تتعلق بالدولة. وهذا التمييز بين أنواع المال هو أحد أهم مداخل الفقه المالي الكلي؛ لأن الخلط بين الزكاة والفيء والغنيمة والخراج وبيت المال يؤدي إلىٰ اضطرابٍ في فهم وظيفة الدولة وحدود تصرفها.

فالزكاة في كتب الأموال ليست مجرد واجبٍ ماليٍّ فردي، بل هي موردٌ له طبيعةٌ خاصة؛ لأنها عبادةٌ من جهة، وحقٌ اجتماعيٌّ من جهة، ومؤسسةٌ ماليةٌ من جهة ثالثة. خصوصيتها تظهر في أن مصارفها ليست متروكةً لإرادة السلطان، ولا لاجتهاد الدولة المطلق، بل محددةٌ بنصٍّ يربط المال بحاجاتٍ اجتماعيةٍ وإنسانيةٍ واضحة. وهذا التحديد يمنع الدولة من أن تستولي علىٰ الزكاة باسم المصلحة العامة بمعناها الفضفاض، ويمنع الفرد من أن يتعامل معها بوصفها إحسانًا اختياريًا. فهي حقٌ واجب، لكنه حقٌ متجهٌ إلىٰ بناء الكفاية. وإذا أُخرجت الزكاة من هذا الأفق، انقسم معناها: فإما أن تُختزل في عبادةٍ فرديةٍ تبرئ الذمة دون أن تبني نظامًا اجتماعيًا، وإما أن تُختزل في موردٍ ماليٍّ تبتلعه الدولة. والفقه الكلي يمنع الاختزالين معًا.

أما الفيء فيكشف عن بعدٍ آخر في فقه الأموال؛ فهو مالٌ عامٌ بطبيعته، لا ينشأ من ملكيةٍ فرديةٍ سابقة، ولا يرد إلىٰ دائرةٍ خاصة، بل يدخل مباشرةً في وظيفة الجماعة. ومن هنا فإن الفيء يمثل اختبارًا لوعي الدولة بحدود ولايتها علىٰ الموارد العامة. فإذا نظر الحاكم إلىٰ الفيء بوصفه مال سلطان، فسدت البنية. وإذا نظر إليه بوصفه حقًا عامًا للأمة، استقام المعنىٰ. وفي كتب الأموال يظهر الفيء بوصفه مالًا تتسع دلالته لتشمل مصالح الفقراء، والجند، والمرافق، وحاجات الدولة العامة. وهذا يعني أن المال العام ليس مجرد موردٍ إداري، بل مادةٌ لتحقيق مقاصد الدولة

الراعيـة. والفـيء بهـذا المعنـىٰ يـربط السـلطة بالمسـؤولية؛ فكلمـا اتسـع مـورد الدولـة اتسعت مساءلتها عن وجه صرفه.

والغنيمـة، بـدورها، تكشـف عـن دقـة الفقـه في التفريـق بـين المـال الـذي اكتسـبته جماعـةٌ مقاتلـةٌ في سـياقٍ مخصـوص، والمـال الـذي يعـود إلـىٰ الأمـة العامـة. فليسـت كـل المـوارد سـواء، ولـيس كـل مـا يـدخل تحـت يـد الدولـة قـابلًا للتصـرف بالطريقـة نفسـها. وهـذا التمييـز بـين مـوارد المـال يمنـع المركزيـة السـلطانية مـن إذابـة الفـروق، كمـا يمنـع الفوضـىٰ الماليـة مـن توزيـع المـوارد بـلا معيـار. ومـن هنـا فـإن كتـب الأمـوال، في تقسـيمها بـين الزكـاة والفـيء والغنيمـة والخـراج، لا تقـدم مجـرد تصـنيفٍ تـاريخي، بـل تقـدم فلسـفةً في منشـأ الحـق المـالي. فمصـدر المـال يـؤثر في مصـرفه، وطريقـة اكتسـابه تـؤثر في حـدود التصـرف فيـه، والجهـة التـي تعلق بها الحق تحدد وظيفة الدولة تجاهه.

وفي كتـاب «الأمـوال» لابـن زنجويـه يتسـع هـذا الحقـل الروائـي والفقهـي، وتظهـر أهميـة جمـع الآثـار في بنـاء الـوعي المـالي العـام. فقيمـة هـذا الكتـاب أنـه لا يعـرض المـال مـن زاويـةٍ حسـابية، بـل مـن خـلال ذاكـرةٍ شـرعيةٍ واسـعةٍ تجعـل تصـرف الدولـة في المـال مقيـدًا بتـاريخٍ معيـاريٍّ سـابق. فآثـار الخلفـاء، وأقـوال الصـحابة، وممارسـات الـولاة، وأخبـار توزيـع المـال، كلهـا تتحـول إلـىٰ مـادةٍ لضـبط الفعـل المـالي. وهـذا يبـين أن فقـه المـال لـم يكـن ينشـأ مـن عقـلٍ إداريٍّ مسـتقلٍ عـن التجربـة المؤسسـة، بـل مـن وعـيٍ يريـد أن يجعـل التصـرف المـالي محكومًـا بـذاكرة العـدل الأولـىٰ. وبـذلك يصـبح المـال العـام مجالًا يتقاطع فيه النقل والتاريخ والسياسة والمقصد.

والفـرق بـين أبـي عبيـد وابـن زنجويـه، مـن حيـث البنيـة، لـيس فـرق تضـاد، بـل فـرق زاويـة. أبـو عبيـد يميـل إلـىٰ بنـاءٍ جـامعٍ شـديد الانضـباط في عـرض المـوارد والأحكـام والآثـار، بينمـا يمـنح ابـن زنجويـه مسـاحةً أوسـع للمـواد والروايـات التـي تكشـف تنـوع الممارسـة الماليـة في العصـور الأولـىٰ. وباجتماعهمـا تتضـح طبيعـة فقـه الأمـوال: إنـه

ليس نظريةً مجردةً مصاغةً بلغةٍ فلسفية، وليس مجرد فتاوىٰ متناثرة، بل هو حقلٌ يجمع الرواية المؤسسة والتبويب الفقهي والحاجة السياسية والوظيفة الاجتماعية. ومن خلال المصفوفة الأصولية يمكن تحويل هذا الحقل من مادةٍ روائيةٍ وفقهيةٍ واسعة إلىٰ بنيةٍ تحليليةٍ متماسكة.

ويظهر موقع بيت المال في هذين الكتابين بوصفه القلب المؤسسي للفقه المالي العام. فبيت المال ليس مجرد مكانٍ لحفظ الأموال، بل هو صورة الدولة المالية في علاقتها بالأمة. فإذا كان بيت المال أمينًا عادلًا، ظهرت الدولة بوصفها حافظةً للمصالح. وإذا اختلط بيت المال بخزانة الحاكم، اختلت العلاقة بين السلطة والمال. ومن هنا فإن بيت المال يمثل الفاصل بين الدولة بوصفها ولايةً عامة، والسلطان بوصفه شخصًا أو أسرةً أو طبقة. فالمال العام لا يكتسب شرعيته من مجرد دخوله إلىٰ مؤسسة الدولة، بل من بقائه محكومًا بالمقصد العام. ولذلك فإن السؤال عن بيت المال هو في حقيقته سؤال عن طبيعة الدولة: هل هي أمينةٌ علىٰ الأمة أم مالكةٌ فوقها؟

ومن خلال الزكاة والفيء والغنيمة وبيت المال، يظهر أن كتب الأموال تقدم تصورًا كليًا للثروة، وإن لم تصغه بلغة النظرية الحديثة. الثروة في هذا التصور ليست حقًا فرديًا مطلقًا، ولا مالًا عامًا مطلقًا، ولا مادةً سلطانيةً سائبة، بل شبكة حقوق. هناك حق المالك، وحق الفقير، وحق الجند، وحق الأمة، وحق الأجيال، وحق الدولة في تمويل وظائفها، وحق المجتمع في منع الظلم المالي. وهذه الحقوق لا تتساوىٰ في كل مورد، بل تتغير بحسب نوع المال ومصدره ومقصده. وهذا الوعي الشبكي يمنع الفقه المالي الإسلامي من الوقوع في ثنائيةٍ سطحية: إما ملكيةٌ فرديةٌ مطلقة، أو تدخلٌ دولتيٌّ مطلق. فهو يؤسس لمنطقةٍ أعمق: ملكيةٌ محترمة، وحقٌ اجتماعي، ودولةٌ مؤتمنة، ومقاصد حاكمة.

وتتضح حاكمية المقصد في كتب الأموال من خلال ربط المال بحاجات الناس الحقيقية. فالفقير ليس رقمًا في مصرف، بل إنسانٌ ينبغي أن يخرج من الحاجة إلىٰ الكفاية. والغارم ليس مدينًا مجردًا، بل حالةٌ اجتماعيةٌ قد تهدد كرامته واستقراره. وابن السبيل يكشف أن الحاجة قد تكون طارئةً لا ذاتية. والعاملون علىٰ المال يكشفون أن إدارة المال العام تحتاج إلىٰ مؤسسةٍ وكلفة. والمؤلفة قلوبهم يكشفون أن المال قد يؤدي وظيفةً سياسيةً واجتماعيةً في تثبيت الجماعة. وفي كل مصرفٍ من هذه المصارف تظهر علاقةٌ بين المال ومقصدٍ من مقاصد الاجتماع. فالمال لا يتحرك عبثًا، بل يذهب حيث توجد حاجةٌ أو مصلحةٌ أو حمايةٌ لبنية الأمة.

وتظهر مركزية الواقع في التمييز بين صور الحاجة. فالفقير في بيئةٍ زراعيةٍ ليس كفقير المدينة، والغارم في إصلاحٍ عامٍ ليس كالغارم لاستهلاكٍ شخصي، والمصلحة العامة في زمن حربٍ ليست كالمصلحة العامة في زمن رخاء، واحتياج بيت المال يتغير بتغير وظائف الدولة. ولذلك فإن كتب الأموال، وإن كانت تنقل نصوصًا وآثارًا، لا تلغي عنصر التقدير. إنها تمنح الفقيه والدولة أصولًا، لكنها تترك تنزيل كثيرٍ من المصالح لتقديرٍ عادلٍ منضبط. وهذا التقدير لا يجوز أن يكون هوىٰ سلطانيًا، ولا حسابًا إداريًا جافًا، بل اجتهادًا يتصل بالنص والمقصد والواقع والمآل. ومن هنا فإن فقه الأموال لا يكتمل إلا بعقلٍ مؤسسيٍّ قادرٍ علىٰ معرفة المجتمع وحاجاته.

أما المآلات فتظهر في أثر توزيع المال أو حبسه. فالزكاة إذا حُبست عن أهلها ضعفت الثقة واشتدت الحاجة. والفيء إذا استأثرت به طبقة الحكم تحولت الدولة إلىٰ مركز امتيازٍ لا مركز أمانة. والغنيمة إذا وُزعت بلا ضابط أفسدت نية الجهاد ومقصد الجماعة. وبيت المال إذا فسد صار بابًا لفساد السياسة كلها. ولذلك فإن فقه الأموال يحمل وعيًا ضمنيًا بأن المال يصنع الاجتماع؛ فهو قد يبني الولاء العام إذا

أُدير بالعدل، وقد يصنع السخط إذا أُدير بالاستئثار. ومن هنا فإن المال العام ليس مسألةً ماليةً فقط، بل هو من أعظم أبواب فقه المآلات السياسية والاجتماعية.

ويظهر كذلك أن كتب الأموال لا تفصل بين العدالة التوزيعية والاستقرار السياسي. فالدولة التي تهمل الفقراء أو تظلم في الجباية أو تستأثر بالفيء تضعف أساس الجماعة. والاستقرار لا يبنىٰ بالسيف وحده، بل بالثقة في أن المال العام لا يذهب إلىٰ غير وجهه. ولذلك فإن هذه الكتب، وإن لم تستعمل مصطلح العدالة التوزيعية بالمعنىٰ الحديث، تحمل مضمونه العميق: أن الموارد العامة ينبغي أن تعود إلىٰ عموم الأمة، وأن الحاجة معتبرة، وأن الوظيفة العامة للمال مقدمة علىٰ رغبة السلطة، وأن حفظ الجماعة يمر عبر حفظ التوازن المالي والاجتماعي. والعدل المالي هنا ليس تابعًا للسياسة، بل أساسٌ من أسسها.

ومن خلال اختبار المصفوفة، يتضح أن كتب الأموال تقدم تصورًا كليًا لا أحكامًا متفرقةً فقط. فهي تبدأ من النصوص، لكنها لا تقف عند ألفاظها المنفصلة. وتستحضر المقاصد، لكنها لا تطلقها بلا ضبط. وتراعي الواقع، لكنها لا تجعله حاكمًا علىٰ الشرع. وتعطي الدولة وظيفةً مركزية، لكنها لا تمنحها ملكيةً مطلقة. وتجعل المال العام أمانةً، لا غنيمةً سلطانية. وتؤسس للكفاية، ولو من خلال المصارف والحقوق. وتعتبر المآلات في أثر المال علىٰ الجماعة. وتربط الحكم التكليفي بالوضعي والمقاصدي في شبكةٍ واحدة. وهذه العناصر كلها تدل علىٰ أن فقه الأموال يمثل أحد أهم مداخل الفقه الكلي في التراث الإسلامي.

ومع ذلك، فإن هذا التصور الكلي بقي محتاجًا إلىٰ إعادة تركيبٍ لاحقة. فكتب الأموال تجمع المادة، لكنها لا تقدم دائمًا نظريةً فلسفيةً مكتملةً في الدولة المالية أو الاقتصاد الاجتماعي. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ في سياقها؛ فهي كتبٌ فقهيةٌ أثريةٌ عملية، لا كتبٌ في الاقتصاد النظري. لكن مادتها قابلةٌ لاستخراج نظريةٍ عميقةٍ في الثروة

والكفاية والدولة. فالذي يجمع نصوص الزكاة والفيء وبيت المال والإنفاق العام وحقوق الفقراء وحرمة المال والعدل في الجباية يستطيع أن يرىٰ وراءها بناءً واضحًا: الثروة في الإسلام محكومةٌ بوظيفةٍ اجتماعية، والدولة مؤتمنةٌ علىٰ موارد عامة، والفقير صاحب حق، والمال وسيلةٌ لحفظ العمران، والعدل المالي شرطٌ في شرعية السلطة.

ومن هنا فإن كتب الأموال تكشف عن أحد أوجه القوة في التراث، وتكشف في الوقت نفسه عن موضع الحاجة إلىٰ الفقه الكلي. قوتها أنها حفظت مادةً واسعةً وغنيةً في المال العام، وموضع الحاجة أنها تركت هذه المادة موزعةً بين موارد ومصارف وأبواب وآثار تحتاج إلىٰ بناءٍ جامع. وهذا لا يعني قصورًا في مقصد المؤلفين، بل يعني أن سؤال العصر الحاضر يطلب مستوىٰ جديدًا من التركيب. فالدولة المعاصرة، والاقتصاد المعاصر، وتعقد المال العام، وتغير صور الفقر والثروة، كلها تستدعي أن تُقرأ كتب الأموال لا بوصفها نصوصًا تاريخيةً فقط، بل بوصفها مستودعًا لأصولٍ كبرىٰ قابلةٍ للتفعيل في بنيةٍ جديدة.

وتقدم هذه الكتب كذلك أساسًا مهمًا للتمييز بين الفقه المالي والاقتصاد بمعناه الحديث. فالفقه المالي لا يدرس الإنتاج والتبادل والأسعار كما يدرسها علم الاقتصاد، لكنه يضع المعايير التي تحكم المال: الحلال والحرام، العدل والظلم، الحق والاستئثار، الأمانة والخيانة، الكفاية والحرمان، المصلحة والمفسدة. وإذا دخلت هذه المعايير في الاقتصاد، تحولت حركة المال من حركةٍ عمياء إلىٰ حركةٍ مسؤولة. ومن هنا فإن كتب الأموال لا تلغي الحاجة إلىٰ الخبرة الاقتصادية، لكنها تمنع الاقتصاد من أن ينفصل عن الأخلاق والمقصد. وهذا هو المعنىٰ العميق للتكامل بين الفقه والواقع: الفقه يمنح المعيار، والخبرة تكشف المناط، والدولة تنزل الحكم، والأمة تراقب الأثر.

وتكشف كتب الأموال أيضًا أن الشأن العام حاضرٌ في التراث حضورًا أصيلًا لا عارضًا. فالمال العام ليس مسألةً خاصة، والزكاة ليست شأنًا فرديًا محضًا، والفيء والغنيمة والخراج وبيت المال كلها قضايا دولة وأمة. وهذا الحضور يثبت أن الفقه الإسلامي لم يكن محصورًا في العبادات الفردية أو المعاملات الخاصة. لكنه يثبت أيضًا أن هذا الشأن العام كان يحتاج دائمًا إلىٰ أن يُعاد إلىٰ مركز التعليم والنظر، لأن بقاءه في مصنفاتٍ مخصوصةٍ قد يجعله أقل حضورًا في الوعي العام من أبوابٍ أخرىٰ أكثر تداولًا. ومن هنا تظهر أهمية إعادة قراءة كتب الأموال ضمن نظرية البنية الفقهية، لا ضمن تاريخ المصنفات فقط.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن كتب الأموال تمثل حلقةً مركزيةً بين فقه الخراج وفقه السياسة الشرعية. فهي من جهة تتصل بالأرض والموارد كما في الخراج، ومن جهة أخرىٰ تتصل بوظيفة الدولة وتصرف الإمام كما في السياسة الشرعية. إنها تقف في منتصف الطريق بين الاقتصاد والسياسة؛ لأن المال هو الوسيط الأعظم بينهما. فمن يملك المال العام يملك قدرةً سياسية، ومن يوزع المال يصنع بنيةً اجتماعية، ومن يظلم في المال يهدم الثقة، ومن يعدل فيه يبني الجماعة. ولذلك فإن فقه الأموال ليس فصلًا ماليًا معزولًا، بل بابٌ في فلسفة الدولة والمجتمع.

ويظهر أن المصفوفة الأصولية حين تُطبّق علىٰ كتب الأموال لا تكشف فقط عن أحكامها، بل عن روحها. النص يمنع المال من الانفلات. المقصد يمنع النص من أن يتحول إلىٰ حسابٍ بلا إنسان. الواقع يمنع الحكم من أن ينزل في غير موضعه. الدولة تمنح المال العام مؤسسةً للتنفيذ. الكفاية تمنح المصارف غايتها الاجتماعية. المآلات تكشف أثر الإنفاق والحرمان في الجماعة. العلاقات الوظيفية تربط الزكاة بالفيء، والفيء ببيت المال، وبيت المال بالدولة، والدولة بالأمة، والأمة بالعدل.

بهـذا يظهـر أن كتـب الأمـوال ليسـت مجـرد مـواد ماليـة، بـل بنيـةٌ كاملـةٌ تنتظـر القـراءة الكلية.

إن الثـروة، كمـا تكشـفها هـذه الكتـب، ليسـت neutral ـ بـالمعنىٰ القيمـي ـ ولا بريئـةً مـن أثرهـا الاجتمـاعي. فهـي قـد تكـون طريقًـا إلـىٰ العبـادة إذا أُدي حقهـا، وطريقًـا إلـىٰ الطغيـان إذا احتبسـت واسـتعلت، وطريقًـا إلـىٰ العمـران إذا وُظفـت، وطريقًـا إلـىٰ الفتنـة إذا ظُلـم النـاس فيهـا. ولـذلك كـان الفقـه المـالي الإسـلامي شـديد الحساسـية تجـاه مصـدر المـال ومصـرفه؛ لأن المـال لا يبقـىٰ في الخزانـة، بـل يتحـول إلـىٰ علاقـات قـوة، وإلـىٰ كرامـةٍ أو هـوان، وإلـىٰ ثقـةٍ أو سـخط، وإلـىٰ عمـرانٍ أو خـراب. وهـذه الرؤيـة هـي التـي تمـنح كتـب الأمـوال قيمتهـا الفلسـفية العميقـة: إنهـا تـرىٰ المـال في أثـره علـىٰ الإنسان، لا في رقمه فقط.

وبهـذا يظهـر أن كتـب الأمـوال تقـدم تصـورًا كليًـا للثـروة والكفايـة والدولـة، لكنـه تصـورٌ مبثـوثٌ في الأبـواب والآثـار والتقسـيمات. فهـي لا تمنحنـا نظريـةً مصـاغةً بلغـةٍ معاصـرة، لكنهـا تمنحنـا عناصـر نظريـةٍ أصـيلة: المـال أمانـة، الدولـة مسـؤولة، الفقيـر صـاحب حـق، المصـرف مقيـد، المـورد مضـبوط، الكفايـة مقصـد، الاسـتئثار ظلـم، المـآل معتبـر، والأمـة شـريكةٌ في الحـق العـام. ومـن خـلال هـذه العناصـر يمكـن بنـاء فقـهٍ مـاليٍّ كلـيٍّ يسـتعيد قـوة التـراث ويواجـه تعقيـد الحاضـر. فالمشـكلة ليسـت أن كتـب الأمـوال لا تملـك رؤيـة، بـل أن الرؤيـة تحتـاج إلـىٰ مـن يعيـد تركيبهـا في صـورةٍ حاكمـةٍ علـىٰ فهـم الدولة والاقتصاد والشأن العام.

الفصل الثالث
كتب السياسة الشرعية

تمثل كتب السياسة الشرعية أحد أكثر المواضع حساسيةً في اختبار البنية الفقهية الإسلامية، لأنها تقف في المنطقة التي يتلاقىٰ فيها النص بالسلطة، والحكم بالمصلحة، والدليل بالواقع، والفقيه بالحاكم، والقاعدة العامة بالفعل الإداري والسياسي المتغير. فهي ليست كتب فروعٍ عادية، ولا كتب وعظٍ سياسي، ولا مصنفاتٍ في نظرية الدولة بمعناها المجرد فقط، بل هي محاولةٌ فقهيةٌ لتدبير المجال الذي لا تكفي فيه الفتوىٰ الجزئية وحدها، ولا يجوز أن يُترك فيه السلطان بلا قيدٍ شرعي. ومن هنا فإن السياسة الشرعية تكشف إحدىٰ أهم لحظات التحول داخل الفقه الإسلامي: الانتقال من استخراج الحكم في صورته الخاصة إلىٰ تنزيل الشريعة في مجالٍ عامٍ متغير، حيث لا يكون السؤال: ما الحكم في الواقعة المفردة فحسب؟ بل: كيف تُدار المصالح العامة بما يحقق العدل، ويدفع الظلم، ويحفظ النظام، ويمنع الفتنة، ويرعىٰ المآلات، من غير أن تتحول المصلحة إلىٰ ذريعةٍ لانفلات السلطة، ولا يتحول النص إلىٰ صورةٍ جامدةٍ عاجزةٍ عن ضبط الواقع.

والسياسة الشرعية، في جوهرها، ليست خروجًا علىٰ الفقه، بل هي فقه الشأن العام حين يتجاوز صورة المسألة الفردية إلىٰ صورة النظام. إنها المجال الذي تظهر فيه الدولة بوصفها فاعلًا لا يمكن تجاهله، لكنها في الوقت نفسه مجال اختبارٍ خطير: هل تكون الدولة أداةً لتنزيل المقاصد، أم تتحول إلىٰ مركزٍ يستعمل المقاصد لتوسيع سلطانه؟ وهل تكون المصلحة قيدًا شرعيًا علىٰ التصرف، أم تتحول إلىٰ لغةٍ واسعةٍ تمنح السلطة حريةً لا يحدها نصٌ ولا معيار؟ وهل يكون الواقع مجالًا لفهم المناط،

أم يصبح مبررًا لتجاوز الأصل؟ ومن هنا فإن كتب السياسة الشرعية تحمل طاقةً مزدوجة: طاقةً بنائيةً عظيمة لأنها تفتح الفقه على الدولة والمجتمع والسوق والأمن والقضاء، وطاقةً خطرةً إذا انفصلت عن الأصول، لأنها قد تصبح بابًا لتغليب التدبير السلطاني على الضبط الشرعي.

ويبرز في هذا النوع من المصنفات حضور النص حضورًا حاكمًا، لكنه حضورٌ يختلف عن حضوره في كتب الفروع التفصيلية. فالنص هنا لا يأتي دائمًا ليحكم صورةً جزئيةً مغلقة، بل يأتي ليؤسس معيارًا عامًا: وجوب العدل، أداء الأمانات، الحكم بالقسط، حفظ الحقوق، دفع الضرر، منع الظلم، إقامة الحدود بحق، حفظ الجماعة، رعاية المصلحة، وردّ العدوان. ومن هنا فإن النص في كتب السياسة الشرعية يعمل بوصفه أصلًا حاكمًا على حركة الدولة، لا بوصفه مجرد دليلٍ على حكمٍ مفرد. وهذا المعنى بالغ الأهمية؛ لأن الدولة بطبيعتها تتصرف في مساحاتٍ واسعةٍ لا تنحصر في صورٍ منصوصةٍ تفصيلًا، فإذا لم يكن النص حاضرًا بوصفه معيارًا أعلى، اتسعت يد السلطة حتى تبتلع المجال العام باسم الإدارة والمصلحة. وإذا حُصر النص في صوره الجزئية وحدها، عجز الفقه عن توجيه الدولة في الوقائع الجديدة المركبة. فالسياسة الشرعية تحتاج إلى نصٍ حاكم، لا إلى حرفيةٍ معطلة ولا إلى مصلحةٍ منفلتة.

ومن هنا يكتسب مفهوم المصلحة مركزًا شديد الأهمية في كتب السياسة الشرعية. فالمصلحة ليست مزاج الحاكم، ولا تقدير الجهاز الإداري وحده، ولا ما يحقق قوة الدولة بصرف النظر عن الأمة، بل هي ما ينسجم مع مقاصد الشرع في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والكرامة والنظام العام. غير أن هذا المفهوم لا يعمل في الفراغ؛ إنه يحتاج إلى معرفةٍ بالواقع، وإلى تقديرٍ للمآل، وإلى تمييزٍ بين المصلحة العامة والمصلحة السلطانية، وبين الحاجة الحقيقية والذريعة

السياسية، وبين التدبير العادل والتدخل المتغول. وهنا تظهر دقة السياسة الشرعية: إنها لا ترفض تدخل الدولة، لكنها لا تقدس تدخلها؛ لا تطلق السوق إطلاقًا يترك الضعيف للمحتكر، ولا تجعل الدولة مالكةً مطلقةً للسوق؛ لا تمنع الحاكم من التصرف في الوقائع العامة، ولا تسمح له بأن يحكم بلا معيار.

وتكشف كتب السياسة الشرعية عن حضورٍ واضحٍ لمسائل الإمامة والولايات، لا باعتبارها أبواب سلطةٍ شكلية، بل باعتبارها مفاصل إدارة الشأن العام. فالإمامة في هذا السياق ليست لقبًا سياسيًا فقط، بل وظيفةٌ جامعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا بالعدل، والولايات ليست مناصب إداريةً مجردة، بل أدواتٌ لتنزيل المقاصد في القضاء، والمال، والحسبة، والأمن، والأسواق، والمظالم، والجهاد، والرعاية العامة. وكل ولايةٍ تكشف تصورًا خاصًا عن الدولة: هل هي مجرد جهاز أمرٍ ونهي، أم مؤسسة عدلٍ وتدبير؟ هل الوالي ممثلٌ للحاكم وحده، أم أمينٌ علىٰ حق الأمة؟ هل السلطة تفويضٌ بالتصرف، أم تكليفٌ بتحقيق المصلحة؟ ومن هنا فإن كثرة عناية كتب السياسة الشرعية بالإمامة والولايات لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها انشغالًا بالسلطة لذاتها، بل بوصفها اعترافًا بأن الشأن العام لا يدار بلا مؤسسةٍ وولايةٍ وقدرةٍ علىٰ التنفيذ. غير أن هذا الاعتراف يحتاج دائمًا إلىٰ قيدٍ حاكم: الولاية شرعيةٌ بمقدار ما تؤدي وظيفتها في العدل والمصلحة، لا بمقدار ما تملك من قوةٍ أو قربٍ من السلطان.

ويظهر هذا المعنىٰ بوضوح في كتابات ابن تيمية في السياسة الشرعية؛ إذ تتجه عنايته إلىٰ ربط الولاية بالأمانة والقوة، وربط الحكم بالعدل، وربط التصرف بالمصلحة الشرعية، وربط العقوبة بحفظ النظام العام لا بمجرد رغبة الانتقام. وفي هذا المسار يبدو الفقه السياسي عنده مشغولًا بإخراج الشريعة من ضيق الفتوىٰ الفردية إلىٰ سعة التدبير العام، مع إبقاء التدبير محكومًا بأصول الشرع. ومن هنا تأتي

مركزية العدل في هذا النوع من الكتابة؛ فالعدل ليس قيمةً أخلاقيةً مضافة إلىٰ الحكم، بل هو قوام الحكم نفسه. والسلطة التي لا تعدل تفقد معنىٰ ولايتها، ولو امتلكت أدواتها. والعدل هنا ليس إنصافًا قضائيًا فقط، بل عدلٌ في المال، وفي السوق، وفي العقوبة، وفي الولاية، وفي علاقة الدولة بالرعية. ولذلك فإن السياسة الشرعية حين تكون في أوجها لا تخدم السلطان، بل تقيده باسم المقصد.

وفي «الطرق الحكمية» لابن القيم يظهر وجهٌ آخر لهذا الحقل، إذ يتسع النظر إلىٰ وسائل الإثبات، والقرائن، والسياسة القضائية، وطرق تحقيق العدل، بما يكشف أن الفقه لا ينحصر في الصيغ الإجرائية الموروثة إذا ظهر أن العدل لا يتحقق بها وحدها. غير أن هذا الاتساع لا يعني إلغاء الضوابط، بل يعني أن العدل مقصدٌ حاكمٌ علىٰ الوسائل، وأن الوسيلة التي تحفظ الحق معتبرةٌ ما دامت منضبطةً بالشرع. وهذا المثال شديد الدلالة؛ لأنه يكشف كيف تعمل السياسة الشرعية في منطقةٍ بين الثبات والتغير: الثابت هو وجوب العدل وتحريم الظلم، والمتغير هو الوسائل التي تكشف الحق وتمنع التلاعب. فإذا جُمدت الوسائل حتىٰ ضاع العدل، وقع خلل. وإذا أُطلقت الوسائل حتىٰ ضاع الضابط، وقع خللٌ آخر. والسياسة الشرعية الراشدة هي التي تمنع الجمود والانفلات معًا.

ومن أبرز القضايا التي تكشف طبيعة كتب السياسة الشرعية مسألة التسعير والسياسات السعرية والاحتكار. فهذه المسألة ليست فرعًا سوقيًا محدودًا، بل هي اختبارٌ كامل لفلسفة الدولة في المجال الاقتصادي: متىٰ تترك الدولة السوق يتحرك بحرية؟ ومتىٰ تتدخل؟ وما حدود تدخلها؟ وهل السعر مجرد نتيجةٍ لتلاقي العرض والطلب، أم أن له بعدًا أخلاقيًا واجتماعيًا حين تتعلق به حاجات الناس الأساسية؟ وهل امتناع الدولة عن التسعير في حال السعر الطبيعي احترامٌ لحرية السوق، أم أن تدخلها في حال الظلم والاحتكار واجبٌ لحفظ الكفاية؟ هذه الأسئلة تجعل باب

التسعير من أهم المواضع التي تظهر فيها السياسة الشرعية بوصفها فقهًا للتوازن بين الحرية والعدل، وبين السوق والدولة، وبين الملكية الخاصة والحاجة العامة.

وقد غلب في كثيرٍ من التطبيقات الفقهية أن وصف الاحتكار ينصرف إلىٰ الأقوات والمطعومات، وهذا التركيز لا ينبغي أن يُقرأ قراءةً سطحيةً بوصفه تضييقًا اعتباطيًا، بل ينبغي أن يُفهم في سياقه البنيوي. فالأقوات والمطعومات تمثل في المجتمعات القديمة مركز الحاجة المباشرة للحياة؛ فهي ليست سلعًا عادية، بل شرط البقاء الجسدي والاجتماعي. ومن هنا فإن احتكارها ليس مجرد تصرفٍ تجاري، بل تهديدٌ للكفاف، واضطرابٌ للكفاية، وإضعافٌ لأمن الجماعة. ولذلك كان انصراف الاحتكار في تطبيقاته الأظهر إلىٰ الأقوات تعبيرًا عن حسٍّ مقاصديٍّ عميق: كل ما تتوقف عليه الحياة العامة لا يجوز أن يُترك لمنطق الاستغلال. غير أن هذا الأصل نفسه يفتح بابًا أوسع في القراءة الكلية؛ فإذا تغيرت حاجات الناس، وصارت الكفاية لا تقوم علىٰ الطعام وحده، بل علىٰ الدواء، والطاقة، والسكن، والمياه، والنقل، والمعلومات الأساسية، فإن علة الاحتكار لا ينبغي أن تبقىٰ حبيسة الصورة التاريخية الأولىٰ، بل تنتقل إلىٰ كل ما يقوم مقام القوت في حفظ الحياة والكفاية العامة.

وهنا تظهر قوة المصفوفة الأصولية في تحليل الاحتكار. فالنص يمنع الضرر والظلم وأكل أموال الناس بالباطل. والمقصد يحفظ الكفاية ويمنع استغلال الحاجة. والواقع يحدد ما الذي صار ضروريًا في حياة الناس. والدولة تتدخل حين يعجز السوق عن حماية الضعفاء أو حين يتحول بعض الفاعلين إلىٰ قوةٍ قادرةٍ علىٰ التحكم في الحاجة العامة. والمآل يكشف أن ترك الاحتكار قد يؤدي إلىٰ غلاءٍ وفقرٍ واضطرابٍ وفقدان ثقةٍ في الدولة. والعلاقات الوظيفية تربط السوق بالكفاية، والملكية بالمسؤولية، والربح بالعدل، والتسعير بالمصلحة. وبهذا لا يبقىٰ الاحتكار

حكمًا متعلقًا بصورةٍ تاريخيةٍ محدودة، بل يصبح مبدأً في منع التحكم الظالم في ضرورات الحياة، مع بقاء الحاجة إلىٰ ضبطٍ فقهيٍّ يمنع التوسع غير المنضبط في تدخل الدولة.

أما التسعير، فهو من أدق المواضع التي تظهر فيها جدلية الحكم والواقع والمآل. فالامتناع عن التسعير حين يكون الغلاء ناشئًا عن سببٍ طبيعيٍّ لا ظلم فيه، يعكس احترامًا لحركة السوق وعدم تحميل البائعين ما لا يحتملون. لكن التسعير عند الظلم أو التواطؤ أو الاحتكار أو الحاجة العامة يعكس وظيفة الدولة في منع الاستغلال. ومن هنا لا يصح أن يُقرأ التسعير بمنطقٍ ثنائيٍّ بسيط: إما حريةٌ مطلقةٌ للسوق أو تدخلٌ مطلقٌ للدولة. السياسة الشرعية تقرأه بمنطق الشرط والمناط: هل الغلاء طبيعي أم مصنوع؟ هل في السوق منافسةٌ أم تحكم؟ هل السلعة حاجةٌ عامة أم كمال؟ هل التدخل يحقق العدل أم يفسد الإنتاج؟ هل الامتناع عن التدخل يحفظ الحرية أم يترك الناس للاستغلال؟ وهذه الأسئلة تجعل التسعير بابًا في فقه المآلات الاقتصادية، لا مجرد مسألةٍ في حق الحاكم.

ومن هنا فإن كتب السياسة الشرعية، حين تعالج التسعير والاحتكار، تكشف عن تصورٍ للدولة يختلف عن الدولة الجابية أو القهرية. الدولة هنا حارسةٌ للتوازن. لا تدخل ابتداءً لإلغاء حرية الناس في التملك والبيع، لكنها لا تقف متفرجةً إذا تحولت الحرية إلىٰ أداة ضررٍ عام. وهذا هو المعنىٰ العميق لوظيفة الدولة في السوق: حماية المجال الاقتصادي من الظلم، لا إدارته بمنطق السيطرة الكاملة. فالملكية الخاصة معتبرة، والربح مشروع، والسوق له مجالٌ من الحرية، لكن الضرورات العامة ليست متروكةً لمن يملك القدرة علىٰ التحكم بها. وبهذا يصبح فقه التسعير والاحتكار مدخلًا إلىٰ نظريةٍ أوسع: السوق في الإسلام ليس سوقًا بلا أخلاق،

والدولة ليست دولةً بلا حدود، والكفاية العامة هي الميزان الذي يمنع الطرفين من الانحراف.

وفي باب الإمامة والولايات يظهر بعدٌ آخر للسياسة الشرعية. فالولايات في هذه الكتب ليست مجرد تقسيمٍ إداري، بل تعبيرٌ عن حاجة الشأن العام إلىٰ توزيع المسؤوليات: ولاية القضاء لتحقيق العدل، وولاية الحسبة لحماية السوق والمجال العام، وولاية المال لحفظ الموارد، وولاية الجند لحفظ الأمن، وولاية المظالم لرفع تعدي أصحاب القوة، وولاية الإمامة لجمع هذه الوظائف في نظامٍ واحد. وهذا يعني أن السياسة الشرعية تنظر إلىٰ الدولة بوصفها شبكة وظائف، لا بوصفها رأسًا واحدًا فحسب. فإذا صلحت الولايات صلحت الدولة، وإذا فسدت الولاية في المال أو القضاء أو السوق اختل المجال العام، ولو بقي اسم الإمامة قائمًا. ومن هنا فإن التركيز علىٰ الإمامة والولايات ينبغي أن يُقرأ بوصفه بحثًا في فاعلية الدولة، لا في شكل السلطة وحده.

وهذا التركيز يكشف كذلك أن الشأن العام لا يدار بمجرد النيات الصالحة. فلا بد من قوةٍ وأمانة، ومن كفاءةٍ وعدل، ومن ولايةٍ تناسب صاحبها، ومن رقابةٍ تمنع الولاية من التحول إلىٰ امتياز. ولذلك تهتم كتب السياسة الشرعية بصفات الولاة، وبأداء الأمانات، وباختيار الأكفأ، وبمنع الظلم في التصرف. وهذا كله يدل علىٰ أن الدولة في الفقه السياسي الإسلامي ليست فكرةً مجردة، بل إدارةٌ للمصالح عبر أشخاصٍ ومؤسسات. ومن هنا فإن فساد الولاية ليس خطأً إداريًا فقط، بل فسادٌ مقصدي؛ لأنه يعطل الوظيفة التي من أجلها وجدت الدولة. فالوالي الظالم لا يظلم فردًا واحدًا، بل يضرب ثقة الأمة بالدولة، ويفسد معنىٰ الطاعة، ويفتح مقدمات الفتنة.

وتكشف كتب السياسة الشرعية أيضًا عن حضورٍ واسعٍ للعقوبات والتعزيرات والسياسات القضائية، لا بوصفها رغبةً في التشديد، بل بوصفها محاولةً لحماية النظام العام حين لا تكفي الأحكام المحددة وحدها لمعالجة الوقائع المتغيرة. فالتعزير، مثلًا، يكشف أن الدولة تحتاج إلىٰ مساحةٍ تقديريةٍ لضبط أفعالٍ ضارةٍ لا تدخل دائمًا في الحدود المقدرة، لكنها تهدد المجتمع أو الحقوق أو الأمن. غير أن هذه المساحة خطرةٌ إذا انفصلت عن العدل؛ لأنها قد تتحول إلىٰ بابٍ للاستبداد. ومن هنا فإن السياسة الشرعية تجعل التعزير محكومًا بالمصلحة والعدل وحجم الجناية ومآل العقوبة، لا بمزاج الحاكم. وهذا يؤكد أن السلطة التقديرية في الفقه الإسلامي ليست حريةً مطلقة، بل أمانةٌ محاطةٌ بالضوابط.

وفي هذا كله يظهر أن السياسة الشرعية تشتغل داخل جدلية دقيقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي والمقصد. فالحاكم مكلفٌ بالعدل، لكن ولايته وضعٌ مؤسسيٌ يمنحه القدرة علىٰ التصرف، ومقصده حفظ المصالح العامة. والتسعير قد يكون ممنوعًا في حال، ومشروعًا أو واجبًا في حال أخرىٰ، بحسب سبب الغلاء ومآله. والاحتكار محرمٌ لما فيه من ضررٍ واستغلالٍ لحاجة الناس، لكن تحديد صوره يتوقف علىٰ الواقع والحاجة العامة. والتعزير مشروعٌ لحفظ النظام، لكنه مقيدٌ بالعدل. وهذه الشبكة تمنع الحكم من أن يكون مجرد أمرٍ منفصلٍ عن شروطه، وتمنع السياسة من أن تكون تصرفًا بلا أصل. وهذا هو قلب الفقه الكلي في كتب السياسة الشرعية.

وتظهر مركزية الواقع بقوةٍ في هذه الكتب؛ لأن السياسة الشرعية لا تقوم أصلًا إلا علىٰ تقدير الواقع. فالحاكم لا يدير مجرد نصوص، بل يدير بشرًا وأسواقًا وخصوماتٍ وجناياتٍ وحاجاتٍ وأزمات. والفقه هنا لا ينسحب من الواقع، بل يدخل إليه بميزان. ولذلك كان التسعير مرتبطًا بحال السوق، والتعزير بحال الجناية،

والولاية بحال الكفاءة، والمصلحة بحال الأمة، ودفع الفساد بحجم خطره. فالواقع ليس ملحقًا بالسياسة الشرعية، بل جزءٌ من مادتها. غير أن هذا الواقع ليس سيدًا مطلقًا؛ إنما يُقرأ على ضوء النص والمقصد. ومن هنا تتضح خصوصية هذا الباب: إنه أكثر أبواب الفقه احتياجًا إلى معرفة الواقع، وأكثرها تعرضًا لخطر التوظيف إذا غاب الضابط.

ومن جهة المآلات، تبدو كتب السياسة الشرعية شديدة الوعي بأن تصرفات الدولة لا تُقاس بلحظتها فقط. فالتسعير الظالم قد يضر الإنتاج ويخفي السلع، وترك التسعير عند الاحتكار قد يضر الناس ويشعل السخط، والتعزير المفرط قد يولد خوفًا وظلمًا، والتساهل في العقوبة قد يولد جرأةً على الحقوق، وتولية غير الكفء قد تفسد الإدارة، وترك المحتكر قد يهدد الكفاية، وإضعاف القضاء قد يهدم الثقة. ولذلك فإن المآل ليس تفصيلًا لاحقًا، بل أصلٌ في السياسة الشرعية. فكل تصرفٍ عامٍ له أثرٌ يتجاوز صاحبه إلى الأمة، وكل قرارٍ سياسي أو اقتصادي أو قضائي يصنع نتائج بعيدة. ومن هنا فإن المصلحة لا تُفهم إلا بالمآل، والمآل لا يقدر إلا بمعرفة الواقع، والواقع لا يحكم إلا بالنص والمقصد.

ومن خلال هذا التحليل، يظهر أن كتب السياسة الشرعية تقدم تصورًا غنيًا للدولة بوصفها مؤسسةً لتدبير المصالح، لكنها تكشف أيضًا عن أخطر منطقةٍ في العلاقة بين الفقه والسلطة. فهي تمنح الدولة مساحةً واسعةً للتحرك، لكنها تطالبها بالعدل. وتمنحها سلطةً تقديرية، لكنها تقيدها بالمصلحة الشرعية. وتجيز تدخلها في السوق عند الحاجة، لكنها تمنعها من الظلم. وتدعو إلى حفظ النظام، لكنها لا تجعل النظام بديلًا عن الحق. فإذا التزمت الدولة بهذه القيود، كانت السياسة الشرعية بابًا من أبواب الفقه الكلي. وإذا انفصلت عنها، تحولت السياسة إلى سلطانٍ

يبحث عن غطاءٍ شرعي. ولذلك فإن قيمة هذه الكتب لا تكمن فقط فيما تسمح به للدولة، بل فيما تمنعه عليها.

وتفتح مسألة الاحتكار، خصوصًا، بابًا لنقدٍ بنيويٍّ خلاق. فحصر الاحتكار غالبًا في الأقوات والمطعومات كان مفهومًا في سياقٍ كانت فيه الضرورات الحياتية المباشرة تدور حول الطعام. غير أن القراءة المقاصدية لا ينبغي أن تقف عند مادة القوت، بل عند علة القوت: ما الذي تتوقف عليه حياة الناس وكفايتهم وأمنهم الاجتماعي؟ فإذا صارت بعض السلع أو الخدمات في عصرٍ من العصور بمنزلة القوت في أثرها، فإن المنطق الكلي يقتضي أن تدخل في دائرة منع الاحتكار بقدر تعلقها بالحاجة العامة. فالدواء قوتٌ لصاحب المرض، والطاقة قوتٌ للصناعة والمعيشة، والسكن قوتٌ للاستقرار، والماء أصل الحياة، والمعرفة الأساسية قد تكون قوتًا عقليًا واجتماعيًا في دولةٍ حديثة. هذا التوسيع لا يعني الفوضىٰ في القياس، بل يعني الرجوع من الصورة إلىٰ العلة، ومن العلة إلىٰ المقصد، ومن المقصد إلىٰ ضوابط التنزيل.

وبهذا تصبح كتب السياسة الشرعية من أقوىٰ الشواهد علىٰ أن التراث الفقهي امتلك أدواتٍ للتعامل مع الدولة والسوق والمصلحة والواقع، لكنه يحتاج إلىٰ قراءةٍ تعيد تفعيل هذه الأدوات في ضوء المصفوفة الأصولية. فالنص حاضر، والمقصد حاضر، والواقع حاضر، والدولة حاضرة، والمآلات حاضرة، لكن درجة الحاكمية تختلف بحسب القراءة. فإذا قرئت السياسة الشرعية قراءةً سلطانية، صار مركزها الحاكم. وإذا قرئت قراءةً مقاصديةً منضبطة، صار مركزها العدل. وإذا قرئت قراءةً اقتصاديةً ضيقة، بدا التسعير والاحتكار مسائل سوقيةً فقط. وإذا قرئت قراءةً بنيوية، ظهرا بوصفهما اختبارًا لوظيفة الدولة في حماية الكفاية ومنع الاستغلال. ومن هنا

فـإن السياسـة الشـرعية لا تكشـف فقـط عـن أحكـام الدولـة، بـل تكشـف عـن فلسـفة تدخلها وحدوده وغاياته.

حـين تُقـرأ كتـب السياسـة الشـرعية قـراءةً تطبيقيـةً، يتبـين أن قيمتهـا الكبـرىٰ لا تكمـن في أنهـا تتحـدث عـن الحـاكم والولايـة والعقوبـة والسـوق فحسـب، بـل في أنهـا تكشـف عـن لحظـةٍ فقهيـةٍ يحـاول فيهـا العقـل الإسـلامي أن ينقـل الشـريعة مـن مسـتوىٰ الحكـم المفـرد إلـىٰ مسـتوىٰ التـدبير العـام. ففـي كتـاب «السياسـة الشـرعية» لابـن تيميـة يظهـر بوضـوح أن السياسـة ليسـت مجـالًا خـارج الشـرع، ولا مجـرد فـنٍّ إداريٍّ تملكـه الدولـة بمعـزلٍ عـن الفقـه، بـل هـي تصـرفٌ عـامٌ ينبغـي أن يخضـع لمعيـار العـدل والأمانـة والمصـلحة الشـرعية. ومـن هنـا فـإن الولايـة عنـده لا تكتسـب معناهـا مـن كونهـا سـلطةً آمـرةً فقـط، بـل مـن كونهـا تكليفًـا بإقامـة الحـق، وحفـظ المـال، ورد المظـالم، واختيـار الأكفـأ، ومنـع الظلـم، وحمايـة مصـالح النـاس. فالسـلطة في هـذا التصـور ليسـت امتيـازًا، بل عبءٌ شرعي؛ وليست حقًا ذاتيًا للحاكم، بل ولايةٌ مقيدةٌ بما تحققه من العدل.

وتتجلـىٰ المصـفوفة الأصـولية في هـذا النـوع مـن الكتابـة مـن خـلال جعـل الـنص أصـلًا حاكمًـا علـىٰ الدولـة، لا مجـرد مصـدرٍ للـوعظ. فالآيـات والأحاديـث المتعلقـة بالأمانـة والعـدل والحكـم بـين النـاس لا تُسـتدعىٰ لتـزيين الخطـاب السياسـي، بـل لتحديـد وظيفـة السـلطة. وإذا كـان الحـاكم مـأمورًا بـأداء الأمانـات إلـىٰ أهلهـا والحكـم بالعـدل، فـإن الولايـة لا تكـون صـحيحةً في معناهـا العملـي إذا أسـندت إلـىٰ غيـر أهلهـا، أو اسـتعملت في الهـوىٰ، أو صـارت أداةً للقرابـة والغلبـة. وبهـذا تصـبح الكفـاءة والأمانـة معيـارين في بنـاء الدولـة، لا فضـيلتين فـرديتين فحسـب. فالدولـة التـي تـولي غيـر الأكفـاء تفسـد الشـأن العـام ولـو رفعـت شـعار الشـرع، والدولـة التـي تختـار الأمـين الضـعيف حيـث تحتـاج إلـىٰ قـوة، أو القـوي الخـائن حيـث تحتـاج إلـىٰ أمانـة، تعطـل المقصـد الـذي مـن أجله شُرعت الولاية.

وفي «السياسة الشرعية» يظهر أن الإمامة والولايات لا تُفهم بوصفها أبوابًا شكلية في ترتيب السلطة، بل بوصفها شبكة وظائفٍ عامة. فالإمام يجمع الأمر العام، لكن الولاية تتوزع في القضاء، والمال، والحسبة، والجند، والتنفيذ، ورد المظالم. وهذا التوزع يكشف أن الدولة ليست رأسًا فقط، بل جهازٌ وظيفيٌّ مركب. وكل ولايةٍ لها مقصدها وأداتها ومناطها: ولاية القضاء مقصدها العدل وفصل الخصومات، وولاية المال مقصدها الأمانة في الموارد والمصارف، وولاية الحسبة مقصدها حماية السوق والمجال العام، وولاية الجند مقصدها حفظ الأمن والثغور، وولاية المظالم مقصدها منع تغول أصحاب القوة. فإذا فُهمت الولايات على هذا النحو، صار الفقه السياسي فقه وظائف لا فقه ألقاب، وصارت شرعية الدولة مرتبطةً بفاعلية مؤسساتها في تحقيق المقاصد.

أما «الطرق الحكمية» لابن القيم فيكشف وجهًا آخر من السياسة الشرعية، هو وجه العدالة الإجرائية والبحث عن وسائل كشف الحق. فالكتاب لا يكتفي بالسؤال عن النصوص العامة في القضاء، بل يدخل إلى منطقة الوسائل والقرائن والأمارات والسياسات القضائية التي تعين على منع التلاعب وإظهار الحقوق. وهذا مهم جدًا في اختبار المصفوفة؛ لأن العدالة لا تتحقق بمجرد وجود القاعدة إذا عجزت وسائل الإثبات عن كشف الحقيقة. فالقاضي الذي يقف عند شكلٍ إجرائيٍّ عاجزٍ عن كشف الحق قد يحافظ على صورة القضاء ويضيع مقصده، والحاكم الذي يطلق يده في الوسائل بلا ضابط قد يحقق سرعةً ظاهريةً ويفتح باب الظلم. ومن هنا فإن السياسة الشرعية في القضاء تسعى إلى معادلةٍ دقيقة: توسيع الوسائل حيث يحتاج العدل إلى ذلك، وتقييدها حيث يخشى منها العدوان.

وفي هذا الباب يظهر بوضوح أن المصلحة ليست ضد النص، بل هي ثمرة فهم النص في الواقع. فالمصلحة التي تجعل القاضي ينظر في القرائن، أو تجعل الدولة

تتدخل لمنع احتكارٍ ضار، أو تجعلها تعزر علىٰ أفعالٍ مؤذيةٍ لا حد فيها، ليست مصلحةً منفلتة، بل مصلحةٌ راجعةٌ إلىٰ أصلٍ شرعيٍّ في حفظ الحقوق ودفع الظلم. غير أن خطر هذا الباب يكمن في سعته؛ لأنه إذا أُطلق بلا معيار صار بابًا للتغول. ولذلك فإن السياسة الشرعية لا تكون شرعيةً بمجرد انتسابها إلىٰ المصلحة، بل بمقدار التزامها بالضوابط: أن تكون المصلحة حقيقيةً لا موهومة، عامةً لا خاصةً بالسلطة، منضبطةً بالنص لا مصادمةً له، راجحةً في المآل لا مفسدةً لما هو أعظم منها.

وتظهر مسألة التعزير بوصفها أحد أهم مواضع هذه الدقة. فالتعزير يدل علىٰ أن الشريعة لا تكتفي بالعقوبات المقدرة في كل ما يهدد النظام العام، بل تمنح الدولة سلطةً تقديريةً لمعالجة صورٍ من العدوان والفساد لا تدخل في الحدود المعروفة. غير أن التعزير، لأنه تقديري، يكشف طبيعة الدولة التي تمارسه. فإذا كانت الدولة عادلةً، صار التعزير وسيلةً لحماية الناس من الأذىٰ. وإذا كانت متغولةً، صار التعزير بابًا للعقاب السياسي أو الانتقام أو إسكات الخصوم. ومن هنا فإن فقه التعزير لا يكتمل بالسؤال عن جوازه فقط، بل لا بد من السؤال عن ضوابطه، ومقداره، وعلته، ومآله، ومن يملكه، وكيف يُراقب. وهذا يبين أن السلطة التقديرية لا تكون شرعيةً إلا إذا أحاطت بها بنيةٌ من العدل والرقابة والمقصد.

وفي باب التسعير يظهر العمق الاقتصادي للسياسة الشرعية. فالمسألة، في ظاهرها، تتعلق بالسعر، لكنها في حقيقتها تتعلق بفلسفة السوق والدولة. فإذا كان السعر قد ارتفع بسببٍ طبيعيٍّ لا ظلم فيه، فإن تدخل الدولة قد يكون ظلمًا للبائع والمنتج، وقد يؤدي إلىٰ إخفاء السلع أو إضعاف الإنتاج. أما إذا كان ارتفاع السعر ناشئًا عن احتكارٍ أو تواطؤٍ أو تحكمٍ في حاجة الناس، فإن ترك السوق بلا تدخل يصبح انحيازًا إلىٰ القوي ضد الضعيف. ولذلك لا يمكن بناء حكم التسعير علىٰ قاعدةٍ جامدةٍ واحدة؛ بل لا بد من

تحقيق المناط: ما سبب الغلاء؟ ما طبيعة السلعة؟ هل هي من الضرورات أو الحاجات العامة؟ هل توجد منافسةٌ حقيقية؟ هل يؤدي التسعير إلىٰ العدل أم إلىٰ فسادٍ أكبر؟ هل يحقق الكفاية أم يعطل الإنتاج؟ هذه الأسئلة تجعل التسعير بابًا في فقه الواقع والمآل، لا في الإدارة السعرية فقط.

وتكشف السياسة الشرعية في التسعير أن الدولة ليست خصمًا للسوق بالضرورة، ولا تابعةً له بالضرورة. الدولة العادلة لا تتدخل حيث يقوم السوق بوظيفته دون ظلم، ولا تنسحب حيث يتحول السوق إلىٰ أداة استغلال. ومن هنا فإن حرية السوق ليست قيمةً مطلقةً منفصلةً عن الكفاية، كما أن تدخل الدولة ليس فضيلةً مطلقةً منفصلةً عن المآلات. السياسة الشرعية تقيم ميزانًا بين الطرفين: حريةٌ منضبطةٌ تمنع الظلم السلطاني، وتدخلٌ عادلٌ يمنع الظلم الاحتكاري. وهذا الميزان يكشف عن فلسفةٍ اقتصاديةٍ دقيقة داخل التراث، وإن لم تُصغ بلغة الاقتصاد المعاصر. فالسوق في الرؤية الشرعية مجالٌ للتبادل المشروع، لكنه ليس خارج الأخلاق، والدولة مجالٌ للتنظيم والحماية، لكنها ليست فوق القيود.

أما الاحتكار، فيظهر بوصفه مسألةً مركزيةً في اختبار وظيفة الدولة. فالاحتكار ليس مجرد حبس سلعةٍ طلبًا لربحٍ أعلىٰ، بل هو ـ في صورته الضارة ـ تحكمٌ في حاجة الناس واستعمالٌ للقوة الاقتصادية لإخضاع الضعفاء. وقد انصرف وصفه في كثيرٍ من التطبيقات إلىٰ الأقوات والمطعومات، لأن الطعام كان أوضح صور الضرورة في المجتمعات القديمة. لكن القراءة البنيوية تنقل النظر من الصورة إلىٰ العلة: ليس الطعام محرم الاحتكار لأنه طعامٌ فقط، بل لأنه شرطٌ مباشرٌ للحياة والكفاف. فإذا وجدت في عصرٍ ما سلعٌ أو خدماتٌ أو موارد تقوم مقام الأقوات في حفظ الحياة والكفاية والاستقرار، فإن العلة تمتد إليها بقدر تحققها. فالدواء، والماء، والطاقة، والسكن الضروري، ووسائل النقل الأساسية، وبعض أدوات المعرفة والاتصال في

المجتمعات الحديثة، قد تدخل في منطق منع الاحتكار إذا صار التحكم فيها مؤديًا إلىٰ إضرارٍ عامٍ وحاجةٍ قاهرة.

وهذا التوسيع ليس خروجًا علىٰ الفقه، بل هو وفاءٌ لمنطقه. فالفقه الذي حمىٰ الأقوات كان يحمي الضرورة لا الاسم، ويحمي الكفاية لا صورة السلعة. ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية تجعل الاحتكار بابًا مفتوحًا علىٰ الواقع: النص يمنع الضرر، والمقصد يحمي الحاجة، والواقع يحدد ما صار ضروريًا، والدولة تتدخل بقدر المصلحة، والمآل يراقب أثر التدخل أو الترك، والكفاية تمنع اختزال السوق في الربح. وبهذا يتحول باب الاحتكار من مسألةٍ محدودةٍ في المطعومات إلىٰ مبدأٍ في حماية الضرورات العامة من التملك العدواني أو التحكم الجائر، مع بقاء الضوابط التي تمنع تحويل كل ربحٍ أو ادخارٍ أو تنظيمٍ تجاري إلىٰ احتكارٍ محرم.

وتكشف كتب السياسة الشرعية أيضًا عن العلاقة العميقة بين المظالم والولايات. فولاية المظالم، سواء صيغت في كتب الأحكام السلطانية أو السياسة، تعبر عن إدراكٍ مبكرٍ بأن الظلم لا يأتي من الأفراد الضعفاء فقط، بل قد يأتي من أصحاب النفوذ والولاة والعمال والجند وأهل القرب من السلطة. ولذلك تحتاج الدولة إلىٰ مؤسسةٍ ترد ظلم السلطة نفسها. وهذا المعنىٰ من أعمق ما في الفقه السياسي؛ لأن الدولة لا تكتمل شرعيتها بمجرد قدرتها علىٰ معاقبة الرعية، بل بقدرتها علىٰ محاسبة نفسها وأعوانها. فإذا عجزت الدولة عن رد مظالم الأقوياء، صار القضاء ناقصًا، وصارت الطاعة ثقيلة، وصارت الفتنة كامنةً في بنية الحكم. ومن هنا فإن ولاية المظالم ليست تفصيلًا إداريًا، بل مؤشرٌ علىٰ وعي الفقه بخطر السلطة غير المقيدة.

وفي ضوء ذلك، لا يصح قراءة كتب السياسة الشرعية بوصفها كتبًا في تقوية يد الحاكم فقط. نعم، هي تمنح الحاكم والدولة أدواتٍ للتدبير، لكنها في أصلها تجعل

هـذه الأدوات مشـروطةً بالعـدل. فهـي لا تفـتح بـاب التعزيـر إلا لضـبط الضـرر، ولا تفـتح بـاب التسـعير إلا عنـد الحاجـة والظلـم، ولا تفـتح بـاب التصـرف في الولايـات إلا وفـق الأمانـة والكفـاءة، ولا توسـع طـرق الإثبـات إلا طلبًـا للحـق، ولا تمـنح الدولـة مركزيـةً في الشـأن العـام إلا لأنهـا مسـؤولةٌ عـن مصـالح لا يسـتطيع الأفـراد وحـدهم حفظهـا. فـإذا أُخـذت هـذه الأدوات منزوعـةً مـن شـروطها، صـارت سياسـةً سـلطانية. وإذا بقيـت داخـل شروطها، صارت سياسةً شرعية بالمعنىٰ الدقيق.

ومـن هنـا يظهـر أن كتـب السياسـة الشـرعية تقـدم فقهًـا عامًـا للدولـة، لكنهـا تقدمـه في صـورة تـدبيرٍ عملـيٍّ أكثـر مـن تقديمـه في صـورة نظريـةٍ مجـردة. فهـي لا تضـع دائمًـا بنـاءً فلسـفيًا كـاملًا للدولـة، لكنهـا تحـدد وظائفهـا الأساسـية: العـدل، الأمانـة، حسـن الولايـة، رد المظـالم، حفـظ السـوق مـن الظلـم، ضـبط العقوبـة، تحقيـق المصـلحة، مراعـاة المـآلات. وهـذه الوظـائف، إذا جُمعـت، تكشـف عـن تصـورٍ كلـي للدولـة بوصـفها مؤسسـةً راعيـةً للمقاصـد العامـة. ومـن هنـا فـإن السـؤال لـيس هـل تملـك هـذه الكتـب نظريـة دولـة بـالمعنىٰ الحـديث، بـل هـل تملـك عناصـر نظريـةٍ شـرعيةٍ للدولـة؟ والجـواب أن عناصـرها حاضـرةٌ بقـوة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ إعـادة تركيـبٍ مـع كتـب الأمـوال، والخـراج، والحسـبة، والقضـاء، والمقاصد، حتىٰ تظهر في صورةٍ أكثر اكتمالًا.

وفي تحليـل الإمامـة والولايـات، يتضـح أن السياسـة الشـرعية لا تجعـل الدولـة مركـزًا مجـردًا للقـوة، بـل مركـزًا للمسـؤولية. الإمامـة تجمـع وظـائف الأمـة العامـة، لكنهـا لا تلغـي الأمـة. والولايـات تنـزل هـذه الوظـائف في مجـالاتٍ محـددة، لكنهـا لا تمـنح أصـحابها ملكًـا خاصًـا. والسـلطة التقديريـة تتـيح معالجـة الوقـائع المتغيـرة، لكنهـا لا تخـرج مـن سـلطان العـدل. وهـذا كلـه يؤكـد أن الفقـه السياسـي في كتـب السياسـة الشـرعية لـيس فقـه خضـوعٍ للدولـة، بـل فقـه ضـبطٍ لهـا. غيـر أن تـاريخ اسـتعمال هـذه الأدوات قـد يختلـف؛ فقـد تسـتعمل

لضبط السلطة، وقد تستعملها السلطة لتوسيع نفوذها. ومن هنا تأتي ضرورة القراءة النقدية، لا الاكتفاء بتمجيد المصطلح.

وتبرز المصلحة مرةً أخرىٰ بوصفها المفهوم الأخطر والأغنىٰ. فهي أغنىٰ المفاهيم لأنها تسمح للفقه أن يتحرك في الواقع المتغير، وأخطرها لأنها قد تتحول إلىٰ وعاءٍ لكل رغبةٍ سياسية. ولذلك ينبغي ألا تُفهم المصلحة في السياسة الشرعية إلا داخل تدرجٍ صارم: مصلحةٌ معتبرةٌ بنصٍ أو أصل، لا تصادم حكمًا قطعيًا، ولا تضيّع مقصدًا أعلىٰ، ولا تختص بطبقة السلطة، ولا تُقاس بالمنفعة العاجلة وحدها، بل بمآلاتها علىٰ الأمة. فإذا اختلت هذه الشروط، لم تعد المصلحة شرعية، ولو سميت كذلك. وهذا التمييز ضروري لأن كثيرًا من الانحرافات السياسية تبدأ من تسمية مصلحة الدولة مصلحةً عامة، مع أنها قد تكون مصلحة السلطة القائمة لا مصلحة الأمة.

وفي باب التعزير والطرق الحكمية، تظهر ضرورة التمييز بين «السلطة اللازمة للعدل» و«السلطة الزائدة علىٰ العدل». فبعض صور العدالة لا تتحقق إلا بسلطةٍ تقديرية، لأن الجرائم والمفاسد تتغير، ووسائل الناس في الاحتيال تتجدد، والحقوق قد تضيع إذا جُمدت الوسائل. لكن السلطة إذا تجاوزت حاجة العدل صارت قهرًا. ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا تقف ضد الدولة القوية، بل ضد الدولة غير المقيدة. القوة مطلوبةٌ لكي لا يصبح الحق عاجزًا، والقيد مطلوبٌ لكي لا تصبح القوة ظلمًا. وهذه المعادلة هي قلب الفقه السياسي: عدلٌ بلا قوةٍ قد يعجز، وقوةٌ بلا عدلٍ تفسد، والسياسة الشرعية تريد قوةً محكومةً بالعدل.

وتكشف كتب السياسة الشرعية، كذلك، أن الشأن العام لا يقبل الفصل بين الأخلاق والإدارة. فاختيار الولاة ليس مسألة كفاءةٍ تقنية فقط، بل أمانة. والتسعير ليس مسألة سعرٍ فقط، بل عدل. والاحتكار ليس مسألة تخزينٍ فقط، بل استغلال

حاجة. والتعزير ليس عقوبةً فقط، بل حماية نظام. والقضاء ليس فصل خصومةٍ فقط، بل بناء ثقة. والمصلحة ليست منفعةً فقط، بل مقصدٌ منضبط. وهذا التداخل بين الأخلاقي والإداري هو ما يميز السياسة الشرعية عن الإدارة السلطانية المحضة. فالإدارة قد تسأل: ما الأنجع؟ أما السياسة الشرعية فتسأل: ما الأعدل والأنجع والأقرب إلىٰ المقصد والأبعد عن المفسدة؟

وعند تطبيق المصفوفة علىٰ كتب السياسة الشرعية، تظهر النتيجة بوضوح: النص حاضرٌ بوصفه حدًا أعلىٰ، المقصد حاضرٌ بوصفه غايةً للتدبير، الواقع حاضرٌ بوصفه مجال المناط، الدولة حاضرةٌ بوصفها أداة تنفيذ، المآلات حاضرةٌ بوصفها شرطًا في صحة التدبير، الكفاية حاضرةٌ خصوصًا في أبواب السوق والاحتكار والتسعير، والعلاقات الوظيفية حاضرةٌ بين الولاية والعدل، وبين السوق والحاجة، وبين العقوبة والأمن، وبين القضاء والثقة. غير أن هذه العناصر قد لا تظهر كلها بالدرجة نفسها في كل مصنف، وقد يغلب في بعضها جانب السلطة أو القضاء أو السوق. ولذلك فإن المصفوفة لا تكتفي بالإعجاب بهذه الكتب، بل تختبر توازنها: أين يشتد حضور الدولة؟ أين يحضر حق الأمة؟ أين تُضبط المصلحة؟ أين يمكن أن يتسع باب السلطة؟ أين يعمل المآل؟ أين تظهر الكفاية؟

ومن هذه الزاوية، يبدو باب التسعير والاحتكار من أقوىٰ المواضع التي تسمح بقراءةٍ نقديةٍ خلاقة للتراث. فالتراث يقرر أصل منع الضرر والاحتكار في الضرورات، ويعترف بتدخل الدولة عند الحاجة، لكنه يظل أحيانًا مرتبطًا بصورٍ تاريخيةٍ محددة للأقوات والمطعومات. والمهمة ليست تجاوز التراث، بل استخراج علته وتوسيعها بضوابطها. فكل ما صار عصبًا للكفاية العامة يمكن أن يُقرأ في ضوء منطق الاحتكار، لكن ليس كل ارتفاع سعرٍ احتكارًا، ولا كل تدخلٍ عدلًا، ولا كل تنظيمٍ مشروعًا. لا بد من تحقيق المناط: هل هناك تحكمٌ ظالم؟ هل السلعة أو

الخدمة ضرورية؟ هل الضرر عام؟ هل التدخل يرفع الضرر أو يزيده؟ هل توجد وسيلةٌ أقل مفسدة؟ وبهذا تتحول المسألة من فتوىٰ تاريخية إلىٰ أداةٍ حيةٍ في فقه الاقتصاد العام.

وفي نهاية الاختبار، تظهر كتب السياسة الشرعية بوصفها حلقةً لا غنىٰ عنها في بناء النظرية العامة للبنية الفقهية الإسلامية. فهي تكشف أن الفقه لم يكن عاجزًا عن التفكير في الدولة، ولا غائبًا عن السوق، ولا محصورًا في الفرد، بل امتلك أدواتٍ واسعةً لتدبير السلطة والمصلحة والعدل. لكنها تكشف كذلك أن هذه الأدوات تحتاج إلىٰ ضبطٍ دائمٍ حتىٰ لا تنقلب من سياسةٍ شرعية إلىٰ سياسةٍ سلطانية. فكلما حضرت الدولة، حضر خطر تغولها. وكلما حضرت المصلحة، حضر خطر توظيفها. وكلما حضرت السلطة التقديرية، حضر خطر الانحراف بها. ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا تكون كاملةً إلا حين تبقىٰ داخل المصفوفة: نصٌّ حاكم، مقصدٌ ضابط، واقعٌ مفهوم، دولةٌ مؤتمنة، أمةٌ مقصودة بالحفظ، مآلٌ محسوب، وكفايةٌ تمنع السوق والسلطة معًا من سحق الإنسان.

الفصل الرابع
كتب الأحكام السلطانية

تمثل كتب الأحكام السلطانية لحظةً بالغة التعقيد في تاريخ البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنها تقف عند نقطة التقاءٍ دقيقة بين الفقه والسلطة، وبين المثال التأسيسي والواقع السياسي، وبين حاجة الأمة إلىٰ دولةٍ منظمة وحاجة السلطة إلىٰ شرعيةٍ تضبط وجودها واستمرارها. فهي من جهةٍ تكشف عن نضجٍ مؤسسيٍّ لافت في تصور وظائف الدولة، والوزارة، والولايات، والقضاء، والمظالم، والحسبة، والجند، والدواوين؛ ومن جهةٍ أخرىٰ تكشف عن إشكالٍ عميق في باب الشرعية السياسية، حيث دخلت إلىٰ بنية الإمامة معالجاتٌ اجتهاديةٌ متأثرةٌ بضغط التاريخ، واستقرار الملك، وخوف الفتنة، وحاجة الفقه إلىٰ التعامل مع سلطةٍ قائمةٍ لا تطابق دائمًا المثال الراشد. ومن هنا فإن هذا النوع من المصنفات لا يجوز أن يُقرأ قراءةً واحدةً بسيطة، لأنه ليس نصًا في تمجيد السلطة فقط، ولا نصًا في بناء الدولة فقط، بل هو نصٌّ مركب يحمل في داخله توترًا بين تنظيم الدولة وتسويغ بعض صور السلطة، وبين ضبط المؤسسات وإعادة تأويل الشرعية تحت ضغط الأمر الواقع.

وأول ما يلفت النظر في كتب الأحكام السلطانية أنها جعلت الإمامة بابها الأول والأخطر، لا لأنها أرادت تقديم الحاكم علىٰ الأمة من حيث المعنىٰ الأصلي، بل لأن الدولة التاريخية أصبحت عمليًا تدور حول مركز السلطة. فالإمامة في هذه الكتب ليست مسألةً عقديةً مجردة، ولا منصبًا إداريًا بسيطًا، بل هي العقدة التي تتفرع عنها الولايات، وتنتظم بها الأحكام العامة، وتستقر بها الجماعة، وتُدار من خلالها وظائف الدين والدنيا. غير أن مركزية الإمامة في هذه المصنفات تكشف عن تحوّلٍ

بنيويٍّ مهم: فبدل أن يكون السؤال الأول هو كيف تُعبّر الأمة عن إرادتها وشهادتها وشوراها في بناء السلطة، صار السؤال الغالب هو كيف تنعقد الإمامة، وكيف تستقر، وكيف تُطاع، وكيف تُدار الوظائف المتفرعة عنها. وهذا التحول لا يلغي حضور الأمة، لكنه يضعها في موضعٍ أضيق مما كانت عليه في النموذج التأسيسي الراشد.

وتظهر أخطر نقاط هذا التحول في بعض صيغ انعقاد الإمامة، ولا سيما القول بانعقادها ببيعة عددٍ محدودٍ جدًا من أهل الاختيار، حتىٰ وصل بعض النظر إلىٰ تصوير انعقادها ببيعة رجلين أو رجلٍ وامرأتين، قياسًا علىٰ عقد النكاح. وهذا القياس، من جهة التحليل البنيوي، يكشف انتقالًا بالغ الخطورة من منطق الشأن العام إلىٰ منطق العقد الخاص. فالنكاح، وإن كان عقدًا خطيرًا في بناء الأسرة والمجتمع، يبقىٰ في أصله متعلقًا بطرفين أو أطرافٍ محدودة، أما الإمامة فهي عقدٌ عامٌّ يمس الأمة كلها، ويقرر مصير المال العام، والقضاء، والولايات، والحرب، والسلم، والسياسة، والكفاية، والشرعية. فإذا قيس عقد الإمامة علىٰ عقد النكاح من جهة العدد أو صيغة الانعقاد، وقع اختزالٌ في طبيعة المجال السياسي؛ لأن الشأن العام لا يقاس علىٰ الخاص إلا مع وعيٍ شديدٍ بالفارق بين مناطيهما وآثارهما ومآلاتهما.

وهذا لا يعني أن أصحاب هذه الصياغات كانوا يستخفون بالإمامة أو يجهلون خطرها، بل يعني أن العقل الفقهي، تحت ضغط الحاجة إلىٰ ضبط الانعقاد ومنع الفراغ والفتنة، قد يستعير أحيانًا منطقًا تعاقديًا خاصًا ليعالج به واقعةً سياسيةً عامة. ومن هنا يظهر الخلل البنيوي لا في أصل طلب النظام، بل في أداة القياس حين لا تستوعب اتساع الموضوع. فالإمامة ليست عقدًا بين أفرادٍ محدودين فحسب، بل ولايةٌ علىٰ المجال العام، وعقدٌ مع الأمة، وتكليفٌ بحفظ المقاصد، ومسؤوليةٌ عن المال والدماء والحقوق. ولذلك فإن تضييق عدد من تنعقد بهم البيعة قد يكون

مفهومًا في سياق منع الاضطراب أو إثبات صحة الأمر الواقع، لكنه لا يصح أن يتحول إلىٰ معيارٍ كاملٍ للشرعية السياسية الراشدة.

وتظهر الإشكالية بصورةٍ أشد في القول بانعقاد الإمامة بالغلبة والشوكة. فالغلبة واقعٌ سياسيٌّ لا يمكن إنكاره، وقد تقع الدولة تحت سلطان من يملك القوة، ويستتب له الأمر، ويصبح الخروج عليه مفضيًا إلىٰ فتنةٍ ودماءٍ أعظم. والفقيه، وهو ينظر إلىٰ هذا الواقع، لا يستطيع أن يتجاهل حاجة الناس إلىٰ قضاءٍ وأمنٍ ونظامٍ وجماعة. ومن هنا نشأ فقه التعامل مع المتغلب بوصفه محاولةً لتقليل الشر وحفظ ما يمكن حفظه من مصالح الأمة. غير أن الخطر يبدأ حين ينتقل هذا التعامل الاضطراري مع واقع الغلبة من مقام الضرورة إلىٰ مقام التأسيس الشرعي الكامل. فالغلبة قد تنتج سلطةً واقعة، لكنها لا تنتج بذاتها شرعيةً معياريةً كاملة. إنها قد تفرض واجب التعامل معها اتقاءً للفوضىٰ، لكنها لا ينبغي أن تُساوىٰ بالشورىٰ والرضا والعدل والبيعة الحرة.

ومن هنا ينبغي التمييز بين شرعية التأسيس وشرعية الاضطرار. شرعية التأسيس تقوم علىٰ اختيارٍ معتبر، وشورىٰ، ورضا عام، وعدل، وقدرةٍ علىٰ أداء الوظيفة. أما شرعية الاضطرار فتتعامل مع سلطةٍ قائمةٍ منعًا لانهيار النظام أو انفجار الفتنة. فإذا خلط الفقه بين هذين المستويين، تحولت الضرورة إلىٰ أصل، والغلبة إلىٰ طريقٍ عاديٍّ للشرعية، والاستقرار إلىٰ بديلٍ عن الشورىٰ. وهذا من أخطر ما يمكن أن يصيب الفقه السياسي، لأنه يجعل القدرة السياسية مصدرًا للحكم بدل أن تكون مقيدةً به. والقوة في الرؤية الشرعية لا تُلغىٰ، لكنها لا تُقدس؛ تحتاجها الدولة لتنفيذ العدل، لكنها لا تكون وحدها دليل العدل.

ويتصل بذلك تطور مفهوم أهل الحل والعقد. فهذا المفهوم في أصله يراد به الجماعة المؤهلة التي تملك من العلم والرأي والمكانة والقدرة علىٰ التمثيل ما

يجعلها واسطةً بين الأمة ومنصب الإمامة. غير أن هذا المفهوم، في تطوره التاريخي، تعرض لتضييقٍ عمليٍّ خطير؛ إذ انتقل في بعض المراحل من معنىٰ التمثيل الواسع لأهل الرأي والقوة والسابقة والعلم إلىٰ دوائر ضيقة مرتبطة بالبلاط والبيت الحاكم والقوىٰ المتنفذة. وفي العصر الأموي وما بعده، بدا الاختيار السياسي في كثيرٍ من صوره محصورًا داخل العائلة الحاكمة، ثم يأتي أهل الحل والعقد، أو من يقوم مقامهم، لإقرار ما تقرر فعليًا داخل بنية السلطة. وهنا لا يختفي المفهوم، لكنه يفقد جزءًا من روحه الأولىٰ؛ يبقىٰ الاسم حاضرًا، بينما تتغير الوظيفة.

وهذه الظاهرة تكشف أن المشكلة ليست في وجود مصطلح أهل الحل والعقد، بل في من يملك تعريفه ومن يملك تفعيله. فإذا كان أهل الحل والعقد يمثلون الأمة بمعناها الواسع، كانوا أداةً للشورىٰ وضبط السلطة. وإذا صاروا تابعين لمركز الحكم، أصبحوا أداةً لإضفاء الشرعية علىٰ قرارٍ سابق. ومن هنا فإن القراءة البنيوية لا تسأل فقط: هل ذكرت كتب الأحكام السلطانية أهل الحل والعقد؟ بل تسأل: ما موقعهم داخل السلطة؟ هل هم مصدر اختيارٍ حقيقي أم جهاز تصديق؟ هل يمثلون الأمة أم يعكسون ميزان القوة داخل الدولة؟ هل يملكون حق المراجعة والمحاسبة، أم يقتصر دورهم علىٰ الانعقاد الابتدائي؟ بهذه الأسئلة يظهر الفرق بين حضور المفهوم وحضوره الحاكم.

وفي مقابل هذه الإشكالات العميقة في باب الشرعية، تكشف كتب الأحكام السلطانية عن نضجٍ مؤسسيٍّ كبير في باب وظائف الدولة، ولا سيما في معالجة الوزارة والولايات. فقد عالجت وزارة التفويض ووزارة التنفيذ معالجةً دقيقةً تدل علىٰ وعيٍ متقدم بطبيعة السلطة المركبة، وبالحاجة إلىٰ توزيع الوظائف داخل الدولة. فوزارة التفويض، بما تمنحه من صلاحياتٍ واسعة، تعبر عن حاجة الإمام

إلىٰ من يشاركه تدبير الشأن العام ضمن نطاقٍ كبير من التصرف، بينما وزارة التنفيذ تعبر عن وظيفةٍ إجرائيةٍ تنقل أوامر الإمام وتتابع تنفيذها دون أن تمتلك مجال التفويض نفسه. وهذا التمييز بين التفويض والتنفيذ ليس تفصيلًا إداريًا بسيطًا، بل يكشف عن إدراكٍ مبكرٍ للفارق بين صناعة القرار وتنفيذه، وبين السلطة الأصلية والسلطة المفوضة، وبين الإدارة العليا والإدارة التابعة.

وتظهر أهمية هذا التمييز في أنه يمنع قراءة الدولة بوصفها شخص الإمام وحده. فالدولة في كتب الأحكام السلطانية، رغم مركزية الإمامة فيها، ليست رأسًا مجردًا، بل شبكة مؤسسات: وزارة، قضاء، مظالم، حسبة، إمارة أقاليم، إمارة جهاد، ولاية مال، ديوان، عمال، جند. وهذا يعني أن هذه الكتب تمتلك تصورًا عمليًا للدولة بوصفها بنية وظائف لا مجرد منصب. فالإمام لا يحكم وحده بالمعنىٰ الإداري، بل تتحقق ولايته عبر مؤسساتٍ ومراتبَ ووظائف. وكلما دقّ النظر في هذه الوظائف، ظهر أن التراث السياسي الفقهي كان أكثر وعيًا بالمؤسسة مما توحي به القراءة التي تختزله في شخص الخليفة. غير أن هذا النضج المؤسسي بقي متوترًا مع إشكال الشرعية؛ فقد تُبنىٰ المؤسسات بدقة، بينما يبقىٰ سؤال من يملك أصل السلطة وكيف يصل إليها سؤالًا مأزومًا.

ومن هنا يظهر أحد أعظم التناقضات البنيوية في كتب الأحكام السلطانية: قوةٌ في تنظيم الدولة، وضعفٌ نسبيٌّ أو اضطرابٌ في تأسيس الشرعية السياسية. فهي تعرف كيف توزع الولايات، وتحدد شروط الولاة، وتبين وظائف الوزارات، وتنظم القضاء والمظالم والحسبة، لكنها حين تصل إلىٰ طرق انعقاد الإمامة قد تقبل صيغًا ضيقة أو اضطرارية، كالغلبة أو البيعة المحدودة، بحجة الاستقرار أو منع الفتنة. وهذا لا يعني أن هذه الكتب بلا نظرية شرعية، لكنها تعني أن نظريتها في الشرعية تأثرت بشدة بواقع السلطة التاريخي. أما نظريتها في الإدارة والمؤسسات فبدت أكثر قدرةً علىٰ

التنظيم، لأنها تتحرك داخل الدولة القائمة ولا تهدد أصل وجودها بالقدر نفسه الذي يهدده سؤال الاختيار والشرعية.

وعند تطبيق المصفوفة الأصولية على هذه الكتب، يظهر أن النص حاضرٌ بقوة في تأكيد وجوب الإمامة، والعدل، وأداء الأمانات، والحكم بالقسط، وتنظيم الولايات. لكن حضور النص في باب الشرعية قد يختلط أحيانًا بضرورات الواقع السياسي، فيتراجع سؤال الشورى والاختيار الواسع أمام سؤال الاستقرار والانعقاد. أما المقصد فيحضر في حفظ الجماعة، ومنع الفتنة، وإقامة القضاء، وحماية الثغور، وتنظيم المال، لكنه قد يُقرأ أحيانًا من زاوية حفظ الدولة أكثر من زاوية تمكين الأمة. والواقع حاضرٌ حضورًا كثيفًا؛ فهذه الكتب تكتب لدولةٍ قائمة، لا لمثالٍ مجرد. غير أن هذا الحضور الواقعي، إذا لم يُضبط، قد يحول الواقع إلى معيار. ومن هنا فإن اختبارها بالمصفوفة يكشف الحاجة إلى التمييز بين ما هو أصلٌ شرعي، وما هو معالجةٌ تاريخيةٌ للاضطرار.

وتبرز وزارة التفويض بوصفها أحد أهم دلائل النضج المؤسسي. فهي تفترض أن إدارة الدولة أعقد من أن يقوم بها الإمام مباشرةً في كل تفصيل، وأن هناك حاجةً إلى سلطةٍ مفوضةٍ قادرةٍ على النظر والتدبير والتصرف. وهذا يحمل وعيًا بمفهوم الإدارة العليا، وبمبدأ تفويض الاختصاص، وبضرورة الثقة والكفاءة فيمن يتولى الشأن العام. لكن هذه الوزارة، بسبب اتساع صلاحياتها، تطرح سؤال الرقابة: من يراقب الوزير المفوض؟ وما حدود تصرفه؟ وكيف تمنع الدولة أن يتحول التفويض إلى سلطةٍ موازيةٍ أو إلى استبدادٍ إداري؟ وهنا يظهر أن النضج المؤسسي يحتاج إلى استكماله بنظرية مساءلة. فالوظيفة لا تكفي إذا لم تضبطها رقابة، والتفويض لا يكتمل بلا محاسبة، والكفاءة لا تغني عن الأمانة.

أما وزارة التنفيذ فتكشف عن وعيٍ آخر: وعيٍ بالفصل النسبي بين إرادة القرار وإجرائه. فهي لا تملك ابتداءً ما تملكه وزارة التفويض، لكنها ضروريةٌ لتحويل القرار إلىٰ واقع. وهذا يدل علىٰ أن كتب الأحكام السلطانية كانت تدرك أن الدولة لا تقوم بالتصورات العامة فقط، بل تحتاج إلىٰ قنواتٍ إجرائيةٍ تضبط التواصل بين مركز الحكم وأطراف الإدارة. ومن هنا فإن وزارة التنفيذ تمثل حلقةً بين الأمر السياسي والإدارة العملية. وإذا فسدت هذه الحلقة، تعطل القرار أو تحرف في طريقه. وهذا يفتح بابًا واسعًا لفهم الدولة بوصفها سلسلة وظائف، لا مجرد نيةٍ صالحةٍ في رأس الهرم.

وتكشف معالجة الولايات كذلك عن وعيٍ بمنطق التخصص الوظيفي. فالقضاء ليس كالحسبة، والحسبة ليست كالمظالم، والمظالم ليست كإمارة الجهاد، وولاية المال ليست كإمارة الصلاة أو الأقاليم. كل وظيفةٍ لها طبيعتها ومجالها وشروطها ومخاطرها. وهذا التمييز يمنح كتب الأحكام السلطانية قيمةً كبيرةً في بناء فقه الدولة؛ لأنها لا تتحدث عن الدولة بوصفها كتلةً واحدة، بل بوصفها جهازًا متعدد الأعضاء. غير أن تعدد الأعضاء يحتاج إلىٰ روحٍ حاكمة، وهذه الروح هي المقصد العام: العدل، الكفاية، الأمن، حفظ الحقوق، منع الاستئثار، صيانة المال العام. فإذا بقي التنظيم بلا مقصد، صار جهازًا إداريًا. وإذا حضر المقصد بلا تنظيم، بقي وعظًا. وقوة هذه الكتب أنها امتلكت قدرًا كبيرًا من التنظيم، وحاجتها البنيوية أنها تحتاج إلىٰ إعادة وصل التنظيم بنظرية شرعيةٍ ومقاصديةٍ أشد اتساعًا.

وفي باب المظالم تظهر إحدىٰ أهم إمكانات النقد الذاتي داخل الدولة السلطانية. فولاية المظالم تعني أن الظلم قد يصدر من أصحاب السلطة والنفوذ، وأن القضاء العادي قد يعجز أحيانًا عن ردّه بسبب قوة الخصوم أو تعقيد الوقائع. وهذا اعترافٌ عميق بأن الدولة لا تكتمل بمعاقبة الضعفاء، بل بمحاسبة الأقوياء.

ومن هنا فإن المظالم ليست بابًا إداريًا فقط، بل مؤسسةٌ تكشف وعي الفقه بخطر تغول السلطة. غير أن السؤال البنيوي يبقىٰ قائمًا: هل كانت المظالم مؤسسةً مستقلةً بما يكفي لمحاسبة من يملك القوة؟ أم كانت تعمل ضمن إرادة السلطان؟ فإذا كانت مرتبطةً بضمير الحاكم أكثر من ارتباطها ببنيةٍ مستقلة، بقيت عظيمةً في معناها، لكنها ناقصةٌ في ضمانها المؤسسي.

أما الحسبة في كتب الأحكام السلطانية فتظهر بوصفها وظيفةً لحماية المجال العام، لا مجرد مراقبةٍ للسوق بالمعنىٰ الضيق. فهي تتصل بالأخلاق العامة، والميزان، والغش، والاحتكار، وإظهار المنكرات، ومصالح الناس اليومية. وهذا يدل علىٰ أن الدولة لا تكتفي بالقضاء بعد وقوع الخصومة، بل تتدخل وقائيًا لحفظ النظام العام. غير أن الحسبة، مثل غيرها من الولايات، تحتاج إلىٰ توازنٍ دقيق: فإذا ضعفت، تُرك السوق والمجال العام للفساد؛ وإذا تغولت، تحولت إلىٰ وصايةٍ خانقة. ومن هنا فإن قيمتها لا تكمن في مجرد وجودها، بل في كونها محكومةً بالمقصد والمآل والعدل والرفق. إنها وظيفةٌ لحماية الناس، لا لتوسيع حضور السلطة في تفاصيل حياتهم بلا ضابط.

وفي قراءة «الأحكام السلطانية» للماوردي وأبي يعلىٰ، يظهر أن التشابه في بنية الموضوعات يعكس استقرار نوعٍ من الفقه المؤسسي للدولة. فالإمامة، والوزارة، والولايات، والقضاء، والمظالم، والحسبة، والجهاد، والفيء، والصدقات، كلها تدخل ضمن تصورٍ للدولة بوصفها حارسةً للنظام العام. غير أن هذا الاستقرار في التبويب لا يخفي أثر الواقع السياسي علىٰ نظرية الإمامة. فالكتابان يتحركان داخل عالمٍ أصبحت فيه الخلافة محاطةً بالقوىٰ المتغلبة والسلطنات والنفوذ العسكري والإداري، ولذلك كان لا بد من فقهٍ يحفظ صورة الإمامة ووظائف الدولة مع الاعتراف الضمني أو الصريح

بوقائع القوة. وهذا السياق يفسر جانبًا من مرونة النظر في الانعقاد، لكنه لا يمنع نقد هذه المرونة حين تتحول إلىٰ تأسيسٍ لشرعيةٍ ناقصة.

وتظهر هنا ضرورة التفريق بين فقه تنظيم السلطة وفقه تأسيس السلطة. فكتب الأحكام السلطانية قويةٌ جدًا في الأول؛ فهي تنظم الوزارات، والولايات، والقضاء، والحسبة، والمظالم، والمال. لكنها أكثر إشكالًا في الثاني؛ لأنها، تحت ضغط التاريخ، قبلت أحيانًا بطرق انعقادٍ لا تحقق التمثيل الأوسع للأمة ولا الشورىٰ الراشدة. وهذا التفريق يسمح بقراءةٍ عادلة: لا تهدم هذه الكتب بسبب إشكال الشرعية، ولا تمجدها بما يغطي علىٰ ذلك الإشكال. إنها تراثٌ غنيٌّ في فقه المؤسسات، ومأزومٌ جزئيًا في فقه الشرعية، وهذه الثنائية هي التي تمنحها قيمتها التحليلية الكبرىٰ.

وفي ضوء المصفوفة، يمكن القول إن كتب الأحكام السلطانية تُظهر حضورًا قويًا للدولة، وحضورًا معتبرًا للنص، وحضورًا واضحًا للواقع، وحضورًا مؤسسيًا للولايات، لكنها تكشف عن حاجةٍ إلىٰ تعزيز موقع الأمة والشورىٰ والكفاية والمساءلة في بنية الشرعية. فالنص لا يكتمل أثره إذا استُعمل لإثبات وجوب الإمامة دون أن يُستعمل بالقدر نفسه لتوسيع الشورىٰ ومحاسبة السلطة. والمقصد لا يكتمل إذا اقتصر علىٰ منع الفتنة دون بناء العدالة. والواقع لا يصح أن يكون حاكمًا علىٰ المثال، بل ينبغي أن يبقىٰ محل تنزيلٍ مع وعيٍ بضروراته. والدولة لا تكون غايةً، بل أداةً لحفظ الأمة. فإذا اختل ترتيب هذه العناصر، ظهرت دولةٌ منظمةٌ إداريًا لكنها محدودةٌ في شرعيتها التأسيسية.

ومن هنا فإن القراءة البنيوية لكتب الأحكام السلطانية لا تتوقف عند سؤال: ماذا قال الماوردي أو أبو يعلىٰ في الإمامة والوزارة؟ بل تتجه إلىٰ سؤالٍ أعمق: أي بنيةٍ سياسيةٍ تنتجها هذه التصورات؟ هل تجعل الأمة حاضرةً في أصل السلطة أم حاضرةً

بعد استقرارها؟ هل تجعل الشورىٰ مصدرًا حيًا أم قيمةً سابقةً جرىٰ تجاوزها؟ هل تجعل الغلبة ضرورةً مؤقتة أم طريقًا مقبولًا للانعقاد؟ هل تجعل المؤسسات أدواتٍ للعدل أم أدواتٍ لاستمرار السلطة؟ هل تجعل الدولة شبكة وظائفٍ مقاصدية أم جهازًا منظمًا حول مركز الحكم؟ هذه الأسئلة هي التي تكشف قيمة هذه الكتب وحدودها في آنٍ واحد.

إن أعظم ما في كتب الأحكام السلطانية أنها حفظت لنا تفكيرًا مؤسسيًا مبكرًا في الدولة، وأخطر ما فيها أنها قبلت، في بعض المواضع، بتوسيع شرعية الأمر الواقع. وبين هذين الحدين ينبغي أن يتحرك التحليل. فليست هذه الكتب نصوصًا تُرفض جملةً، لأنها تحمل ثروةً في تنظيم المؤسسات. وليست نصوصًا تُقبل جملةً، لأنها تحمل أثر التاريخ السياسي في باب الشرعية. إنها مادةٌ تأسيسيةٌ لإعادة بناء النظرية، بشرط أن نفصل بين ما هو قابلٌ للاستئناف والتطوير، وما هو اجتهادٌ تاريخيٌّ أنتجه ضغط الغلبة والفتنة واستقرار الملك. وبذلك يتحول التعامل معها من تكرارٍ أو إدانةٍ إلىٰ تفكيكٍ وبناء: نستبقي منها فقه الوظائف، ونراجع فيها فقه الشرعية، ونضيف إليها مركزية الأمة والمساءلة والكفاية والشورىٰ ضمن المصفوفة الأصولية الكلية.

يحتل كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» لإمام الحرمين الجويني موقعًا خاصًا داخل كتب الأحكام السلطانية؛ لأنه لا يقف عند تنظيم الإمامة والولايات في حال انتظام الدولة فحسب، بل يتجه إلىٰ سؤالٍ أشد تعقيدًا: ماذا يحدث حين تضطرب الدولة، أو تختل شروط الإمامة، أو تعجز المؤسسات القائمة عن أداء وظائفها، أو تواجه الأمة أزماتٍ تهدد نظامها العام؟ ومن هنا فإن قيمة هذا الكتاب لا تكمن فقط في كونه نصًا في الإمامة، بل في كونه محاولةً مبكرةً لبناء فقهٍ للظروف الاستثنائية، وفقهٍ للفراغ السياسي، وفقهٍ لإدارة الأزمات حين لا يكون المثال الكامل متاحًا. وهذا ما يجعله مختلفًا في طبيعته عن كثيرٍ من المصنفات

السلطانية التي تنظم الدولة في صورتها القائمة؛ فهو لا يكتفي بوصف الوظائف، بل يسأل عن مراتب الممكن عند تعذر الأكمل، وعن كيفية حفظ المقاصد حين تضطرب الأدوات.

وتظهر أهمية «غياث الأمم» في أنه يعالج السياسة الشرعية من زاوية الضرورة العامة، لا من زاوية السلطة المستقرة وحدها. فالجويني يدرك أن الأمة قد تواجه أحوالًا لا تتوافر فيها شروط الإمامة المثلىٰ، أو لا يكون فيها بيت المال قادرًا علىٰ الوفاء بالحاجات العامة، أو تتهدد فيها المصالح الكبرىٰ بسبب ضعف التمويل أو اضطراب السلطة أو غياب الكفاية المؤسسية. وفي هذه المواضع لا يكتفي العقل الفقهي بترديد المثال، ولا يستسلم للواقع كما هو، بل يبحث عن ترتيبٍ مقاصديٍّ للأولويات: ما الذي يجب حفظه أولًا؟ وما الذي يجوز تركه مؤقتًا؟ وما الذي يمكن فرضه علىٰ أهل القدرة لحفظ النظام العام؟ وكيف تُدار الضرورة دون أن تتحول إلىٰ أصلٍ دائم؟ هذه الأسئلة تجعل الجويني أقرب إلىٰ فقه إدارة الدولة في الأزمات منه إلىٰ مجرد فقه الإمامة التقليدي.

وفي باب التمويل العام تظهر إحدىٰ أكثر أفكار «غياث الأمم» تقدمًا؛ إذ يقرر إمكان توظيف الأموال أو فرضها علىٰ أصحاب القدرة ورؤوس الأموال عند عجز بيت المال عن أداء وظائفه العامة، ولا سيما إذا تعلقت الحاجة بحفظ الثغور، أو حماية الجماعة، أو تمويل مصالح لا تقوم الأمة إلا بها. وهذا النظر يكشف أن موارد الدولة في الفقه الإسلامي لا تُفهم دائمًا بوصفها قائمةً مغلقةً لا تتجاوز الزكاة والخراج والفيء ونحوها، بل إن الضرورة العامة قد تفتح بابًا لتكليفٍ ماليٍّ استثنائيٍّ منضبطٍ إذا عجزت الموارد المعتادة عن حفظ المصالح الكبرىٰ. وهنا تظهر قوة التفكير الكلي؛ لأن الجويني لا ينطلق من رغبة الدولة في الجباية، بل من حاجة الأمة إلىٰ بقاء وظائف الدولة الأساسية. فالضرائب أو

التوظيف المالي عنده ليست توسعًا سلطانيًا، بل علاجٌ اضطراريٌ لعجز الخزانة عن حفظ ما لا يجوز تركه.

وهذا المعنىٰ بالغ الخطورة من الناحية البنيوية؛ لأنه يميز بين الضريبة بوصفها أداة استئثار، والضريبة بوصفها واجبًا تضامنيًا استثنائيًا لحفظ المصلحة العامة. فالدولة لا تملك أن تفرض الأموال لمجرد حاجتها السياسية أو توسعها الإداري أو رغبة أصحاب السلطان في الإنفاق، لكنها قد تجد نفسها أمام مصالح عامة لا تقوم إلا بالتمويل: أمنٌ عام، دفاعٌ عن الأمة، قضاءٌ، مرافقٌ ضرورية، إغاثةٌ، أو خدماتٌ عامة لا تستغني عنها الجماعة. فإذا خلا بيت المال، وكان ترك هذه المصالح مفضيًا إلىٰ ضررٍ عام، جاز أن ينتقل التكليف المالي إلىٰ أهل القدرة بقدر الحاجة وبضوابط العدل. وهذا يربط المال العام بمفهوم الكفاية؛ فالكفاية لا تتحقق بالدعاء والوعظ، بل تحتاج إلىٰ موارد، فإذا تعطلت الموارد المعتادة وجب البحث عن موردٍ مشروعٍ استثنائيٍّ يحفظ حياة الجماعة.

غير أن هذا الباب، بسبب خطورته، يحتاج إلىٰ ضوابط صارمة حتىٰ لا يتحول إلىٰ مدخلٍ لتغول الدولة. فالضرورة لا تبيح للدولة أن تجعل رأس المال مصدرًا مفتوحًا للجباية، ولا أن تخلط بين الحاجة العامة والحاجة السلطانية، ولا أن تحمل القادرين ما لا يطيقون، ولا أن تفرض الأموال ثم تنفقها في غير وجوهها. ومن هنا فإن فقه الجويني في هذا الباب لا يصح أن يُقرأ بمعزلٍ عن المصفوفة الأصولية: النص يمنع أكل المال بالباطل، والمقصد يحفظ المصالح العامة، والواقع يحدد عجز بيت المال وحقيقة الحاجة، والدولة تنفذ بوصفها مؤتمنةً لا مالكة، والمآل يراقب أثر الفرض في الثروة والإنتاج والثقة، والكفاية تحدد مقدار الحاجة، والعدل يوزع العبء بحسب القدرة. فإذا غابت هذه الضوابط، انتقل التوظيف المالي من فقه الضرورة إلىٰ ظلمٍ ماليٍّ مقنع.

ومن هنا فإن «غياث الأمم» يضيف إلىٰ كتب الأحكام السلطانية بعدًا لم يكن حاضرًا بالقوة نفسها في الصياغات التنظيمية الأخرىٰ: بعد إدارة الأزمة. فهو لا يفترض دائمًا دولةً تعمل في انتظامٍ طبيعي، بل ينظر إلىٰ حالات الاضطراب والخلل وتعذر الكمال. وهذا يجعله نصًا مهمًا في فهم الفقه السياسي حين ينتقل من المثال إلىٰ الممكن. غير أن الممكن عند الجويني ليس سقوطًا في الواقعية المطلقة، بل ترتيبٌ للمقاصد عند العجز. فهو لا يقول إن الضرورة تلغي المثال، بل يقول إن حفظ الأصول الكبرىٰ قد يتطلب أحيانًا حلولًا دون المثال الكامل. وهذه طريقةٌ عميقة في التفكير الفقهي؛ لأنها تميز بين مراتب الحكم، ومراتب القدرة، ومراتب المصلحة، ومراتب الضرر. فالفقه لا يعيش في عالمٍ كامل، لكنه لا يعبد النقص حين يقع.

وفي هذا الموضع يظهر الفرق بين الجويني وبعض مسارات الأحكام السلطانية الأخرىٰ. فحين تعالج بعض الكتب انعقاد الإمامة بالغلبة أو ببيعةٍ محدودة، فإنها قد تبدو أقرب إلىٰ تثبيت الأمر الواقع السياسي أو ضبطه، أما الجويني في كثيرٍ من مواضعه فيفكر في حال اضطراب الواقع، لا لتقديسه، بل لمنع انهيار المصالح الكبرىٰ. وهذا لا يعني أن كتابه يخلو من إشكالاتٍ في نظرية الإمامة أو أهل الحل والعقد، لكنه يكشف قدرةً فقهيةً متقدمة علىٰ التفكير في الفراغ المؤسسي والضرورة العامة. ومن هنا فإن قيمته الكبرىٰ ليست فقط في أحكامه الخاصة، بل في منهجه: فقهٌ يطرح سؤال «ماذا نفعل إذا تعذر الأكمل؟» دون أن ينسىٰ أن الأكمل يظل معيارًا.

أما كتب الأحكام السلطانية الأخرىٰ، ككتاب الماوردي وأبي يعلىٰ، فتظل أقوىٰ في باب التنظيم المؤسسي المعتاد: الإمامة، الوزارة، الولايات، القضاء، الحسبة، المظالم، الجند، الأموال. وقد بلغت في وزارة التفويض ووزارة التنفيذ درجةً عاليةً من الدقة، لأنها فرقت بين السلطة التي تملك النظر والتدبير الواسع،

والسلطة التي تنفذ ولا تستقل بأصل القرار. وهذا التمييز يكشف وعيًا مهمًا بمستويات السلطة داخل الدولة. فليست كل وظيفةٍ سياسيةٍ ذات طبيعةٍ واحدة؛ هناك من يفوض في السياسة والتدبير، وهناك من يكلّف بالإجراء والتنفيذ، وهناك من يقضي، وهناك من يحتسب، وهناك من يرفع المظالم، وهناك من يتولىٰ المال. هذه الدقة تمثل قوةً حقيقيةً في التراث السلطاني، وتصلح أساسًا لتطوير نظريةٍ مؤسسيةٍ معاصرةٍ لا تختزل الدولة في شخص رأسها.

غير أن هذه القوة المؤسسية لا تلغي الإشكال البنيوي في نظرية الشرعية. فكتب الأحكام السلطانية استطاعت أن تنظّم الدولة القائمة أكثر مما استطاعت أن تؤسس بصورةٍ كافيةٍ لمشاركة الأمة في أصل السلطة. لقد كانت قادرةً علىٰ وصف الوزارات، وتحديد الاختصاصات، وبيان شروط الولاة، لكنها حين واجهت سؤال الانعقاد السياسي اتسعت لديها صيغٌ اضطراريةٌ مثل الغلبة والشوكة، أو ضاقت لديها دائرة الاختيار حتىٰ أمكن أن تنعقد الإمامة بعددٍ محدودٍ جدًا. وهذا يدل علىٰ أن التراث السلطاني عرف الدولة بوصفها مؤسسة، لكنه لم يستطع دائمًا أن يحفظ الشرعية بوصفها علاقةً حيةً بين الأمة والسلطة. وبهذا يتأكد التمييز بين نضج «فقه الوظائف» واضطراب «فقه التأسيس السياسي».

وإذا طُبقت المصفوفة الأصولية علىٰ هذا التوتر، ظهرت الحاجة إلىٰ إعادة ترتيب العناصر. فالنصوص التي تأمر بالشورىٰ والعدل والأمانة لا ينبغي أن تبقىٰ خلفيةً عامةً عند بحث الإمامة، بل يجب أن تكون حاكمةً علىٰ طريقة انعقادها. والمقصد الذي يحفظ الجماعة لا ينبغي أن يختزل في منع الفتنة بعد وقوع السلطة، بل ينبغي أن يشمل بناء شرعيةٍ تمنع الفتنة قبل وقوعها. والواقع لا يجوز إنكاره حين تفرض الغلبة نفسها، لكنه لا يجوز أن يصبح مصدرًا للمعيار. والدولة تحتاج إلىٰ استقرارٍ وقوة، لكن الأمة تحتاج إلىٰ رضا ومشاركة ومساءلة. فإذا جمعت المصفوفة

هـذه العناصـر، أمكـن التمييـز بـين التعامـل مـع المتغلـب كضـرورةٍ لتقليـل الضـرر، وبـين جعـل الغلبـة طريقًـا طبيعيًـا للشـرعية. وهـذا التمييـز هـو مـا يعيـد الفقـه السياسـي إلـىٰ توازنه.

وتكشـف معالجـة أهـل الحـل والعقـد عـن الحاجـة نفسـها. فهـؤلاء ينبغـي أن يكونـوا تمثـيلًا للكفـاءة العامـة في الأمـة: علمًـا، ورأيًـا، وقـدرةً، ومكانـةً، وصـدقًا في تمثيـل المصـالح العليـا. لكـن حـين يصـبحون دائـرةً ضـيقةً مرتبطـة بالبيـت الحـاكم أو القـوىٰ المتنفـذة، يفقـد المفهـوم وظيفتـه الأصـلية. ومـن هنـا فـإن تطـوير نظريـة أهـل الحـل والعقـد لا يكـون بتكـرار المصـطلح، بـل بإعـادة بنـاء وظيفتـه: مـن يملـك حـق الاختيـار؟ مـن يملـك حـق المراقبـة؟ كيـف تُضـمن اسـتقلالية أهـل الـرأي؟ كيـف لا يتحولـون إلـىٰ شـهودٍ علـىٰ قـرارٍ سـابق؟ كيـف يمثلـون الأمـة لا الـبلاط؟ هـذه الأسـئلة تحـول المفهـوم مـن أداةٍ تاريخيـة إلـىٰ بنيـةٍ سياسـيةٍ قابلـةٍ للتجديـد. فالمشـكلة ليسـت في المصـطلح، بـل في آليـة إنتاجه وتفعيله.

أمـا ولايـة المظـالم، فـيمكن أن تصـبح داخـل إعـادة البنـاء أحـد أهـم الجسـور بـين التنظـيم المؤسسـي والشـرعية السياسـية. فهـي تعتـرف بـأن السـلطة قـد تظلـم، وأن القضـاء العـادي قـد يعجـز، وأن الأمـة تحتـاج إلـىٰ طريـقٍ لـرد تعـدي الأقويـاء. وإذا طُـورت هـذه الفكـرة ضـمن المصـفوفة، فإنهـا تؤسـس لمبـدأ الرقابـة علـىٰ السـلطة، لا لمجـرد مجلـسٍ يعقـده السـلطان متـىٰ شـاء. فالمظـالم في جوهرهـا تعنـي أن الدولـة لا تملـك حصـانةً مطلقـةً أمـام الحـق. وكلمـا قويـت هـذه المؤسسـة، اقتربـت الدولـة مـن معنـىٰ الأمانـة، وكلمـا ضـعفت، تحولـت السـلطة إلـىٰ خصـمٍ وحكـمٍ في وقـتٍ واحـد. ومـن هنـا فـإن كتـب الأحكـام السـلطانية تمنحنـا بـذرةً مهمـةً لفكـرة المحاسـبة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ اسـتقلالٍ مؤسسيٍّ أوسع مما سمحت به كثيرٌ من الصيغ التاريخية.

وتتضح القيمة نفسها في الحسبة والقضاء. فالقضاء يحفظ الحقوق بعد وقوع النزاع، والحسبة تحاول حماية المجال العام قبل تفاقم الفساد، والمظالم تواجه تعدي السلطة أو أصحاب النفوذ. هذه المؤسسات الثلاث، إذا جُمعت، تكشف عن تصورٍ متقدمٍ للعدالة بوصفها شبكةً لا بابًا واحدًا. لكن أثرها يتوقف على استقلالها ونزاهتها وموقعها من السلطة. فإذا كانت تابعةً كليًا لإرادة الإمام أو الوزير، بقيت وظيفتها مشروطةً بمزاج السلطة. وإذا حظيت بضماناتٍ أوسع، صارت أدواتٍ لحفظ الأمة من تغول الدولة والمجتمع معًا. ومن هنا فإن إعادة بناء النظرية لا تبدأ من اختراع مؤسساتٍ جديدةٍ من خارج التراث، بل من تحرير طاقات المؤسسات الموجودة فيه وربطها بضماناتٍ مقاصديةٍ أقوى.

وفي باب الضرائب والتمويل الاستثنائي عند الجويني تظهر مسألةٌ معاصرةٌ بامتياز: ماذا تفعل الدولة حين تعجز مواردها المعتادة عن تمويل الخدمات العامة الضرورية؟ هذا السؤال، في صيغته الحديثة، يرتبط بالتعليم، والصحة، والأمن، والبنية التحتية، والإغاثة، والقضاء، وضمان الحد الأدنى من الكفاية. والجويني يفتح الباب أمام مبدأٍ بالغ الأهمية: أن حق الملكية الخاصة، مع احترامه، ليس معزولًا عن حفظ النظام العام إذا وقعت ضرورةٌ عامةٌ حقيقية. لكن هذا المبدأ لا يعني إلغاء الملكية، بل يعني أن المال الخاص قد يتحمل نصيبًا استثنائيًا من عبء المصلحة العامة حين تعجز الخزانة، وبقدر الضرورة، وبشرط العدل، وبشرط أن تكون الدولة أمينةً في الصرف. وهذا يمثل أصلًا مهمًا في فقه المالية العامة، يمكن أن يضيء النقاش المعاصر حول الضرائب العادلة والتكافل والتمويل العام.

ويجب هنا التمييز بين «الضريبة المقاصدية» و«الجباية السلطانية». الضريبة المقاصدية تقوم على حاجةٍ عامةٍ حقيقية، وتُفرض بقدر الحاجة، وتوزع بحسب القدرة، وتصرف في مصلحةٍ معلومة، وتخضع للرقابة، وتزول أو تتغير بزوال

موجبها. أما الجباية السلطانية فتقوم علىٰ توسع الدولة أو استئثارها، ولا تراعي القدرة، ولا تضمن المصرف، ولا تخضع لرقابةٍ كافية. والفرق بينهما هو الفرق بين الدولة المؤتمنة والدولة المستأثرة. ومن هنا فإن استثمار فكرة الجويني في النظرية العامة لا يكون بإطلاق يد الدولة في رؤوس الأموال، بل بإدخال الضرائب في شبكة النص والمقصد والواقع والمآل والكفاية والرقابة. فالتمويل العام لا يصبح شرعيًا لأنه عام فقط، بل لأنه عادلٌ في أصله ومصرفه وأثره.

وتكشف هذه المسألة أن كتب الأحكام السلطانية، رغم إشكالاتها في الشرعية، تحتوي عناصرَ مهمةً لبناء فقه الدولة الحديثة. فالدولة لا تقوم بلا مؤسسات، ولا بلا تمويل، ولا بلا قضاء، ولا بلا إدارة أزمات، ولا بلا قدرةٍ علىٰ التدخل حين تعجز الموارد أو تضطرب المصالح. غير أن الدولة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ مصدر الشرعية بذاتها. ومن هنا فإن إعادة البناء تحتاج إلىٰ فصلٍ دقيق: نستفيد من فقه المؤسسات والولايات والتمويل والأزمات، ونراجع صيغ الشرعية التي نشأت تحت ضغط الغلبة والتوريث وتضييق أهل الحل والعقد. وهذا الفصل بين القابل للاستئناف والقابل للمراجعة هو جوهر النقد البنيوي.

وفي ضوء هذا النقد، يمكن إعادة قراءة الإمامة لا بوصفها شخصًا يتلقىٰ البيعة بأي صورةٍ تكفي لمنع النزاع، بل بوصفها مؤسسةً جامعةً لوظائف الأمة العامة. فإذا كانت الإمامة مؤسسة، فإن شرعيتها لا تنحصر في لحظة الانعقاد، بل تمتد إلىٰ طريقة الاختيار، ومجال الشورىٰ، وفاعلية الرقابة، وعدالة المال، واستقلال القضاء، وحفظ الكفاية، ومنع الاستئثار، وإمكان المحاسبة. وهذا يوسع معنىٰ الشرعية من البيعة الشكلية إلىٰ الأداء المقاصدي والمؤسسي. فلا يكفي أن تنعقد السلطة، بل يجب أن تظل مقيدةً بوظائفها. ولا يكفي أن توجد الدولة، بل يجب أن تعمل للأمة. ولا يكفي أن تستقر، بل يجب أن يستقر معها العدل.

وهذا المعنىٰ يعيد النظر في الغلبة والشوكة. فالشوكة، من حيث هي قدرةٌ علىٰ حفظ النظام، عنصرٌ مهم في الدولة؛ إذ لا دولة بلا قوةٍ تمنع الفوضىٰ وتحمي الحقوق. لكنها ليست مصدر الشرعية وحدها. القوة شرط فاعلية، لا شرط كفاية. فإذا اجتمعت القوة بالعدل والشورىٰ والأمانة، صارت خادمةً للشرعية. وإذا انفصلت عنها، صارت غلبةً تحتاج إلىٰ تقييدٍ ومعالجةٍ لا إلىٰ تقديس. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا ينكر أن الناس قد يضطرون إلىٰ التعامل مع سلطانٍ متغلب، لكنه يرفض أن تتحول الضرورة إلىٰ نظريةٍ مثاليةٍ في الحكم. وهذه نقطةٌ فاصلةٌ بين فقهٍ يحفظ الواقع من الانهيار وفقهٍ يسمح للواقع بأن يبتلع المعيار.

وتظهر هنا أهمية الربط بين كتب الأحكام السلطانية وكتب السياسة الشرعية وكتب الأموال والخراج. فالأحكام السلطانية تنظم الوظائف، والسياسة الشرعية تضبط التدبير والمصلحة، وكتب الأموال تحدد المال العام ومصارفه، وكتب الخراج تربط الأرض بالعمران. فإذا جُمعت هذه الأنواع، ظهر فقه الدولة في صورته الكاملة. أما إذا قُرئت الأحكام السلطانية وحدها، فقد يغلب عليها هاجس الإمامة والسلطة. وإذا قُرئت السياسة الشرعية وحدها، قد تتسع المصلحة دون بنية مؤسسية كافية. وإذا قُرئت الأموال وحدها، قد يظهر المال بلا نظرٍ شامل في السلطة. والمصفوفة الأصولية تجمع هذه المسارات لكي تظهر الدولة بوصفها نظامًا مقاصديًا لا بابًا واحدًا.

ومن خلال هذا الجمع، يمكن القول إن كتب الأحكام السلطانية تقدم مادةً عظيمةً لإعادة بناء نظرية الدولة، لكنها لا تكفي وحدها. فهي قوية في تفصيل الوزارات والولايات، وفي بناء صورة الدولة الإدارية، وفي إدراك الحاجة إلىٰ القضاء والمظالم والحسبة، وفي بيان مراتب السلطة. لكنها تحتاج إلىٰ مراجعةٍ في باب الشرعية، وتحتاج إلىٰ تعميقٍ في موقع الأمة، وتحتاج إلىٰ وصلٍ أقوىٰ بالكفاية والمال العام والمساءلة. أما «غياث الأمم» فيضيف إليها فقه الأزمات والتمويل الاستثنائي

وتعذر الكمال، وهو بذلك يوسع أفقها من الدولة المنتظمة إلىٰ الدولة في حال الاضطراب. ومن اجتماع هذه العناصر تتكون رؤيةٌ أكثر توازنًا: دولةٌ منظمة، شرعيةٌ أوسع من الغلبة، مالٌ عامٌ مقيد، أزماتٌ تدار بالمقاصد، وأمةٌ لا تختزل في الرعية.

ويظهر أن النقد البنيوي لا يحاكم الماضي بمعايير مجردةٍ من سياقه، لكنه لا يستسلم للسياق. فالماوردي وأبو يعلىٰ والجويني كتبوا في عوالم سياسيةٍ مضطربة، كانت فيها الخلافة والسلطنة والغلبة والفتنة والولايات المتعددة جزءًا من الواقع. وكان علىٰ الفقه أن يتعامل مع هذا الواقع حفظًا للجماعة. لكن مهمة النظرية اليوم أن تميز بين المعالجة التاريخية والمعيار الكلي. فما كان علاجًا لفراغٍ أو غلبةٍ أو عجزٍ مالي، لا يصح أن يصبح أصلًا دائمًا. وما كان تنظيمًا مؤسسيًا صالحًا، ينبغي أن يستأنف ويطور. وما كان مقصده حفظ الكفاية والخدمات العامة، ينبغي أن يدمج في فقه الدولة المعاصر بضوابطه. وبهذا يتحول التراث من سلطةٍ علىٰ العقل إلىٰ مادةٍ لبنائه.

وتنتهي القراءة البنيوية إلىٰ أن كتب الأحكام السلطانية تكشف عن مفارقةٍ حاسمة: لقد تطورت الدولة بوصفها مؤسسةً في هذه الكتب أكثر مما تطورت الشرعية بوصفها مشاركةً أوسع للأمة. فقد نضجت الوزارة والولايات والقضاء والمظالم والحسبة، بينما بقيت آليات الاختيار والمساءلة والشورىٰ محكومةً إلىٰ حدٍ كبير بضغط التاريخ السياسي. وهذا لا يعني أن التراث عاجزٌ عن بناء الشرعية، بل يعني أن عناصر الشرعية تحتاج إلىٰ استخراجٍ من النصوص الراشدة، والشورىٰ، والنصيحة، والمظالم، والعدل، وربطها بالمؤسسات التي نضجت في هذه الكتب. فالمؤسسة بلا شرعيةٍ حية تصبح جهازًا، والشرعية بلا مؤسسة تصبح شعارًا. والفقه الكلي هو الذي يجمعهما: شرعيةٌ مؤسسية، ومؤسسةٌ مقاصدية.

وبذلك تمنح كتب الأحكام السلطانية النظرية العامة درسًا مزدوجًا. فهي تعلمنا أن الدولة لا تقوم بلا تنظيمٍ دقيقٍ للوظائف، وأن الوزارة والولايات والقضاء والحسبة والمظالم ليست تفاصيل إداريةً بل أدواتٌ لحفظ المقاصد. وتعلمنا، في الوقت نفسه، أن التنظيم المؤسسي لا يعوض نقص الشرعية، وأن الغلبة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ أصل، وأن أهل الحل والعقد لا يكونون أهلًا لهذا الاسم إلا إذا مثلوا الأمة لا السلطة، وأن الضرائب الاستثنائية لا تكون شرعيةً إلا إذا نشأت عن ضرورةٍ عامةٍ ورقابةٍ وعدلٍ ومصرفٍ صحيح. ومن هنا تصبح هذه الكتب مختبرًا بالغ الثراء: فيها ما يستأنف، وفيها ما يراجع، وفيها ما يعاد تركيبه، وفيها ما يكشف أن البنية الفقهية الإسلامية لم تكن فقيرةً في فقه الدولة، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة توازنٍ بين المؤسسة والشرعية، وبين السلطة والأمة، وبين الضرورة والمعيار.

الفصل الخامس
كتب الحسبة

تمثل كتب الحسبة في التراث الإسلامي واحدًا من أخصب المداخل لفهم فقه المجال العام، لأنها تكشف عن عقلٍ فقهيٍّ لم يكن مشغولًا بالحكم الفردي وحده، ولا بالعلاقة المباشرة بين العبد وربه، ولا بمجرد الخصومة القضائية بعد وقوع النزاع، بل كان مشغولًا بإدارة الفضاء الاجتماعي الذي تتحرك فيه الحياة اليومية: السوق، الطريق، الحرفة، الصنعة، المكيال، الميزان، الجودة، الغش، الاحتكار، التسعير، حركة الناس، تنظيم المهن، توزيع الأنشطة، حماية المستهلك، منع الضرر، وضبط العلاقة بين حرية التبادل وحق الجماعة في السلامة والكفاية والثقة. ومن هنا فإن الحسبة ليست جهازًا رقابيًا بسيطًا، ولا مجرد وظيفةٍ أخلاقيةٍ تأمر بالمعروف وتنهىٰ عن المنكر في صورته الوعظية العامة، بل هي في جوهرها فقهٌ عمليٌّ لإدارة المجال العام حين يتداخل الاقتصادي بالأخلاقي، والعمراني بالشرعي، والفردي بالجماعي، والحرية بالمسؤولية.

والقراءة البنيوية لكتب الحسبة تخرجها من الصورة الضيقة التي تجعلها مجرد رقابةٍ علىٰ الأسواق أو متابعةٍ للمخالفات الظاهرة، إلىٰ صورةٍ أوسع تجعلها علمًا من علوم تنظيم الحياة العامة. فالسوق في هذه الكتب ليس مكانًا للبيع والشراء فقط، بل مجالًا مركبًا تتشكل فيه الثقة الاجتماعية، ويتحقق فيه العدل أو ينكسر، وتظهر فيه قوة الدولة أو ضعفها، ويُختبر فيه صدق المجتمع أو غشه، ويتقرر فيه مصير الضعفاء أمام المحتكرين وأصحاب الحرف والقادرين علىٰ التحكم في الحاجة. ولذلك فإن الحسبة، حين تُقرأ بعمق، ليست فرعًا إداريًا من فروع الدولة فحسب، بل

هي أحد وجوه حضور الشريعة في الحياة اليومية للناس؛ حضورًا لا يكتفي بتقرير الحكم، بل يراقب شروط إمكانه في الواقع.

وأول مظهرٍ من مظاهر هذا الحضور يتمثل في مراقبة الأسواق من حيث الاحتكار والتسعير. فالاحتكار في كتب الحسبة ليس مخالفةً تجاريةً عابرة، بل اعتداءٌ على توازن السوق وعلىٰ حق الجماعة في الوصول إلىٰ الضرورات والحاجات. والفقه الذي يمنع الاحتكار لا يحارب الربح المشروع، ولا يلغي حق التاجر في إدارة ماله، لكنه يمنع أن تتحول الملكية الخاصة إلىٰ أداةٍ للتحكم في حاجة الناس. ومن هنا فإن الحسبة تقف عند نقطةٍ دقيقةٍ بين حرية السوق وحماية الكفاية؛ فلا تجعل الدولة مسيطرةً علىٰ السوق بلا سبب، ولا تترك السوق لمن يملك القدرة علىٰ حبس السلع والتلاعب بالأسعار. إنها وظيفةٌ تهدف إلىٰ حفظ المجال الاقتصادي من أن يتحول إلىٰ ساحةٍ يغلب فيها الأقوىٰ، وتُترك فيها حاجات الجمهور تحت رحمة القادرين علىٰ التحكم.

أما التسعير، فإنه يكشف حساسية الحسبة تجاه المآلات الاقتصادية. فالفقه لا يبيح التسعير بإطلاق، ولا يمنعه بإطلاق، بل يربطه بالمناط: هل الغلاء ناشئٌ عن سببٍ طبيعي لا ظلم فيه، أم عن احتكارٍ وتواطؤٍ وتحكمٍ في الحاجة؟ هل تدخل الدولة يحقق العدل، أم يؤدي إلىٰ إخفاء السلع وخراب الإنتاج؟ هل السعر المفروض يحمي المستهلك دون ظلم المنتج، أم ينقل الضرر من طرفٍ إلىٰ آخر؟ هذه الأسئلة تجعل التسعير في كتب الحسبة والسياسة الشرعية بابًا في فقه التوازن لا في فقه الأمر الإداري المجرد. فالتسعير العادل ليس قهرًا للسوق، بل حمايةٌ للسوق من انحرافه حين يصبح أداةً للظلم؛ والتدخل غير العادل ليس شرعًا لأنه صدر عن الدولة، بل قد يكون فسادًا إذا لم يراعِ الواقع والمآل والقدرة والمصلحة.

وفي هـذا الموضـع تعمـل المصـفوفة الأصـولية بوضـوح. الـنص يحـرم الغـش والظلـم والضـرر وأكـل المـال بالباطـل. والمقصـد يحفـظ الكفايـة والثقـة والعـدل. والواقـع يكشـف سـبب الغـلاء وطبيعـة السـلعة ومـدىٰ احتيـاج النـاس إليهـا. والدولـة تتـدخل بوصـفها أمينـةً علىٰ المجـال العـام، لا بوصـفها مالكـةً للسـوق. والمـآل يحـدد مـا إذا كـان التـدخل سيصـلح أو يفسـد. والعلاقـات الوظيفيـة تـربط التـاجر بالمسـتهلك، والملكيـة الخاصـة بـالحق العـام، والسـوق بالكفايـة، والـربح بالمسـؤولية. ومـن دون هـذه العناصـر مجتمعـةً يصـبح بـاب التسـعير إمـا بابًـا لتغـول السـلطة، أو بابًـا لتغـول السـوق؛ والحسبة، في معناها الراشد، جاءت لتمنع التغولين معًا.

ويتضـح البعـد الثـاني مـن أبعـاد الحسـبة في التخطـيط العمـراني للأسـواق وتنظـيم أنشـطتها. فقـد أظهـرت كتـب الحسـبة عنايـةً دقيقـةً بترتيـب الأسـواق، وتمييـز الحـرف، ومنـع التـداخل الضـار بـين الأنشـطة، ومراعـاة طبيعـة المهنـة وأثرهـا في الجـوار والطريـق والنـاس. وهـذا يـدل علـىٰ أن الحسـبة لـم تكـن معنيـةً بـالبيع والشـراء وحـدهما، بـل بالفضـاء الـذي يقـع فيـه البيـع والشـراء. فالسـوق لـيس مجـرد مكـانٍ محايـد، بـل بنيـةٌ عمرانيـةٌ تـؤثر في العـدل والراحـة والصـحة والأمـن وسـهولة الحركـة ومنـع الضـرر. ولـذلك فـإن توزيـع الحـرف والأنشـطة لـيس مسـألةً إداريـةً صـرفة، بـل هـو جـزءٌ مـن فقـه الضـرر والمصـلحة. فالحرفـة التـي ينـتج عنهـا ضـجيجٌ أو دخـانٌ أو روائـح أو ازدحـامٌ أو أخطـار لا توضـع حيـث تضـر النـاس، والأنشـطة التـي تحتـاج إلـىٰ قـربٍ مـن الجمهـور أو سـهولة وصـولٍ تُـنظم بمـا يحفـظ المصـلحة، والطريـق العـام لا يُسـتباح لمنفعـة التـاجر علىٰ حساب حق المارة.

وهـذا الـوعي العمـراني يكشـف أن الفقـه الإسـلامي لـم ينظـر إلـىٰ المدينـة بوصـفها تراكمًـا عشـوائيًا للمسـاكن والأسـواق، بـل بوصـفها مجـالًا ينبغـي أن تُحفـظ فيـه الحقـوق العامـة. فـالطريق حـقٌ عـام، والسـوق مجـالٌ عـام، والمـاء والهـواء والحركـة والنظافـة

والسلامة ليست شؤونًا جانبية، بل عناصر في كرامة الناس ومعاشهم. ومن هنا فإن الحسبة تلتقي مع فقه العمران؛ لأنها تحول القاعدة الشرعية «لا ضرر ولا ضرار» من مبدأٍ أخلاقيٍّ مجرد إلىٰ تنظيمٍ مكانيٍّ ملموس. فالمكان نفسه يصبح موضوعًا للفقه حين يؤثر في حياة الناس. والمدينة لا تُدار بالسلطة وحدها، بل بمعيارٍ يربط التنظيم بالعدل، والعمران بالرفق، والمصلحة العامة بحقوق الأفراد.

وتزداد أهمية هذا المعنىٰ حين ننظر إلىٰ التخطيط العمراني الأوسع للمدن الجديدة: الموقع، والمناخ، والطرق، والخدمات، والوظيفة العسكرية أو الاقتصادية أو الإدارية. فالوعي الإسلامي المبكر بإنشاء المدن لم يكن منفصلًا عن الوظيفة التي تؤديها المدينة. اختيار مواقع البصرة والكوفة، مثلًا، لم يكن مجرد توسعٍ عمراني، بل كان متصلًا بوظائف عسكرية وإدارية واستراتيجية، وبالقرب من خطوط الحركة والموارد، وبالقدرة علىٰ إدارة الأطراف الجديدة للدولة. وكذلك اختيار بغداد، وما ارتبط بها من مركزيةٍ سياسيةٍ وتجاريةٍ وثقافية، يكشف أن المدينة في التجربة الإسلامية لم تكن بناءً حجريًا فقط، بل أداةً في تشكيل المجال العام، وربط السلطة بالاقتصاد، والعلم بالتجارة، والعسكر بالإدارة، والمركز بالأطراف. وهذا يفتح بابًا مهمًا لفهم الحسبة لا بوصفها رقابةً بعد اكتمال المدينة فحسب، بل بوصفها عقلًا قريبًا من إدارة العمران نفسه.

إن تخطيط المدينة من حيث الموقع والمناخ والطرق والخدمات ليس خارجًا عن الفقه بالمعنىٰ الكلي، لأن الفقه إذا كان علمًا بحفظ المصالح ودرء المفاسد، فإن اختيار الموقع الذي يضر بالصحة، أو يعطل الحركة، أو يعرّض الناس للخطر، أو يقطع مواردهم، ليس شأنًا فنيًا محايدًا، بل شأنٌ له أثرٌ شرعيٌّ ومقاصدي. ومن هنا فإن العمران يدخل في دائرة التكليف العام حين تتعلق به حياة الجماعة. فالطرق ليست مجرد مسارات، بل حقوق عامة. والمياه ليست مجرد موارد، بل شروط حياة. والمناخ ليس

تفصيلًا هندسيًا، بل عنصرٌ في صلاح السكن. والخدمات ليست ترفًا إداريًا، بل جزءٌ من الكفاية العامة. فإذا وُضعت الحسبة في هذا الأفق، ظهرت بوصفها حلقةً بين الفقه والعمران، وبين الدولة والمدينة، وبين السوق والإنسان.

أما البعد الثالث فيتمثل في مراقبة المعايير والمقاييس والسيطرة النوعية وحماية المستهلك. وقد بلغت كتب الحسبة في هذا الباب درجةً عاليةً من الدقة والبراعة؛ فهي لا تكتفي بتحريم الغش بوصفه حكمًا عامًا، بل تدخل إلىٰ تفاصيل المكيال والميزان، وصفاء المنتج، ونوعيته، وطريقة عرضه، وصدق الحرفة، ومواصفات الصنعة، ومنع التدليس، ومتابعة أهل المهن فيما قد يخفىٰ علىٰ عامة الناس. وهذا يكشف أن الفقه لم يترك المستهلك الضعيف وحده أمام خبرة الصانع والتاجر. فالغش ليس دائمًا ظاهرًا، والجهل بالمواصفات يجعل الناس عرضةً للاستغلال، ولذلك تحتاج السوق إلىٰ سلطةٍ عامةٍ تعرف المعايير وتحمي المتعاملين. ومن هنا فإن الحسبة كانت، في جانبٍ منها، صورةً مبكرةً من صور حماية المستهلك والسيطرة النوعية.

وتظهر قيمة هذا الباب حين ندرك أن العدالة في السوق لا تقوم علىٰ حرية التعاقد وحدها؛ لأن التعاقد لا يكون عادلًا إذا اختل العلم، أو فسد الميزان، أو خفي العيب، أو تمكن المنتج من التلاعب بما لا يعرفه المستهلك. ولذلك فإن مراقبة الجودة ليست إجراءً فنيًا فقط، بل هي شرطٌ في صحة الثقة العامة. فالمكيال الفاسد يهدم الثقة، والسلعة المغشوشة تهدم السوق، والصنعة الرديئة التي تُباع بوصفها جيدةً اعتداءٌ علىٰ المال والرضا، والميزان المختل يحول العقد من تبادلٍ مشروع إلىٰ أكلٍ للمال بالباطل. ومن هنا فإن كتب الحسبة تكشف أن الفقه الإسلامي أدرك مبكرًا أن السوق العادل يحتاج إلىٰ معايير، وأن المعايير تحتاج إلىٰ مراقبة، وأن المراقبة تحتاج إلىٰ ولايةٍ عامةٍ لا تترك كل شيءٍ لضمير الأفراد.

وفي هـذا البـاب تظهـر العلاقـة بـين الحكـم التكليفـي والحكـم الوضـعي والمقصـد. فتحـريم الغـش حكـمٌ تكليفـي، لكـن ضـبط المكيـال والميـزان، وتحديـد المواصـفات، ومراقبـة الصـنعة، وترتيـب أهـل الحـرف، كلهـا أحكـامٌ وممارسـاتٌ وضـعيةٌ تجعـل التكليـف قـابلًا للتحقـق في الواقـع. والمقصـد هـو حفـظ المـال والثقـة والعـدل ومنـع الضـرر. فـإذا اكتفينـا بـالقول إن الغـش حـرام، دون بنـاء معـاييرٍ ومراقبـةٍ تمنـع الغـش، بقـي الحكـم في مسـتوىٰ الـوعظ. وإذا أنشـأنا المعـايير دون مقصـد العـدل، تحولـت الرقابـة إلـىٰ إجـراءٍ إداريٍّ بـارد. أمـا الحسـبة الراشـدة فتجمـع بـين الأمـرين: حكـمٌ شـرعي يحـدد المبدأ، ومؤسسةٌ عملية تضمن أثره، ومقصدٌ يحفظ معناه.

ومـن هنـا فـإن كتـب الحسـبة تقـدم نموذجًـا مهمًـا لفهـم كيـف تتحـول الشـريعة إلـىٰ نظـامٍ يـوميٍّ في الحيـاة العامـة. فهـي لا تقـول للنـاس فقـط: لا تغشـوا، بـل تسـأل: كيـف نمنـع الغـش؟ ولا تقـول فقـط: أوفـوا الكيـل، بـل تسـأل: مـن يراقـب الكيـل؟ ولا تقـول فقـط: لا تحتكـروا، بـل تسـأل: كيـف تكشـف الدولـة الاحتكـار؟ ولا تقـول فقـط: لا تضـروا بـالطريق، بـل تسـأل: كيـف يُـنظم الطريـق؟ ولا تقـول فقـط: احفظـوا السـوق، بـل تسـأل: كيـف يُبنىٰ السـوق بحيـث يقـل الضـرر ويكثـر النفـع؟ هـذه الأسـئلة تنقـل الفقـه مـن مسـتوىٰ الحكـم إلـىٰ مسـتوىٰ الإدارة المقاصـدية للواقـع. وهـذا هـو المعنـىٰ الأعمـق للحسـبة: إنهـا ليسـت مجـرد أمـرٍ بـالمعروف، بـل هندسـةٌ عمليـةٌ لشـروط المعـروف في المجال العام.

ومـن زاويـة الدولـة، تكشـف الحسـبة عـن وظيفـةٍ وقائيـةٍ لا علاجيـةٍ فقـط. فالقضـاء يتحـرك غالبًـا بعـد وقـوع الخصـومة، أمـا الحسـبة فتتحـرك قبـل أن تتحـول المخالفـة إلـىٰ خصـومةٍ عامـة، وقبـل أن ينتشـر الضـرر. وهـي بـذلك تمثـل شـكلًا مـن أشـكال الوقايـة الاجتماعيـة والاقتصـادية والعمرانيـة. فمنـع الغـش قبـل وقوعـه أعمـق مـن تعـويض المتضـرر بعـده، ومنـع الاحتكـار قبـل انفجـار الأسـعار أحفـظ للكفايـة مـن معالجـة الفقـر

بعد استفحاله، وتنظيم الطريق قبل وقوع الضرر أرفق بالناس من الخصومة بعده. وهذا البعد الوقائي يجعل الحسبة جزءًا من فقه المآلات؛ لأنها لا تنتظر الفساد حتىٰ يقع، بل تسعىٰ إلىٰ منع مقدماته. ومن هنا فإن الحسبة تمثل وعيًا مبكرًا بأن الدولة العادلة ليست فقط قاضيًا يعاقب، بل مؤسسةً تمنع أسباب الظلم.

ومن زاوية الحرية، تطرح الحسبة سؤالًا بالغ الحساسية: كيف تُحفظ حرية الناس في السوق والحرفة والحركة دون أن تتحول الحرية إلىٰ ضررٍ عام؟ وكيف تُمارس رقابة الدولة دون أن تتحول إلىٰ وصايةٍ خانقة؟ فالرقابة إذا غابت تركت الضعيف للمحتكر والغاش والقوي، وإذا تغولت خنقت المبادرة والحرفة والتبادل. ومن هنا فإن الحسبة في معناها الكلي ليست سلطةً ضد الحرية، بل ضبطٌ للحرية حتىٰ لا تتحول إلىٰ عدوان. لكنها في الوقت نفسه تحتاج إلىٰ ضبطٍ حتىٰ لا تتحول هي نفسها إلىٰ عدوانٍ باسم المعروف. وهذا التوازن لا يتحقق إلا إذا كانت الحسبة محكومةً بالنص والمقصد والواقع والمآل والرفق والعدل. فليس كل تدخلٍ إصلاحًا، وليس كل تركٍ حريةً، وإنما العبرة بتحقيق المصلحة ودفع الضرر بقدرٍ منضبط.

ومن زاوية الكرامة الإنسانية، تظهر الحسبة بوصفها حمايةً للإنسان في تفاصيل حياته اليومية. فالإنسان الذي يشتري قوتًا مغشوشًا، أو دواءً فاسدًا، أو يتعرض لميزانٍ مختل، أو يمشي في طريقٍ مستباح، أو يعيش في مدينةٍ سيئة التخطيط، لا يتضرر ماليًا فقط، بل تُمس كرامته وحاجته وثقته في الجماعة والدولة. ولذلك فإن الحسبة ليست مجرد حفظٍ للنظام، بل حفظٌ للإنسان في المجال العام. والفقه الذي يعتني بالمكيال والميزان والطريق والسوق والصنعة لا ينشغل بصغائر الأمور، بل يترجم العدل الكبير إلىٰ تفاصيل صغيرة. والعدل الذي لا يدخل التفاصيل يبقىٰ

شعارًا، أما العدل الذي يضبط الميزان والطريق والسوق فهو عدلٌ متجسدٌ في حياة الناس.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، تبدو كتب الحسبة من أغنىٰ المختبرات التراثية. فالنص حاضرٌ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحريم الغش والضرر والاحتكار وأكل المال بالباطل. والمقصد حاضرٌ في حفظ المال والنفس والكفاية والثقة والكرامة. والواقع حاضرٌ في تفاصيل الحرف والأسواق والطرق والمنتجات والموازين. والدولة حاضرةٌ بوصفها مؤسسة رقابةٍ ووقاية، لا بوصفها سلطةً قهريةً مجردة. والمآلات حاضرةٌ في منع الضرر قبل استفحاله. والعلاقات الوظيفية حاضرةٌ بين السوق والعمران، وبين الجودة والثقة، وبين التخطيط والرفق، وبين حرية التجارة وحق المستهلك، وبين المدينة والكفاية العامة. وهذا كله يجعل كتب الحسبة أبعد بكثيرٍ من أن تكون كتب مخالفاتٍ سوقية؛ إنها كتب في فقه المجال العام.

وتكشف هذه الكتب كذلك أن الفقه الإسلامي امتلك حسًا إداريًا ومهنيًا دقيقًا. فالعناية بأهل الحرف، ومراقبة الصناعات، وتنظيم الأسواق، وضبط المعايير، وحماية الطرق، ليست أمورًا تنشأ من فقهٍ تجريديٍّ منفصل عن الحياة، بل من فقهٍ يعرف أن الشريعة تنزل في واقعٍ مزدحمٍ بالمهن والمصالح والحاجات. والحياة العامة لا تصلح بالأحكام الكبرىٰ وحدها، بل تحتاج إلىٰ عنايةٍ دقيقةٍ بالتفاصيل؛ لأن التفاصيل هي موضع تماس الناس مع العدل. وقد تكون الدولة عادلةً في خطابها، لكنها ظالمةٌ في سوقها إن تركت الغش والاحتكار، وقد تكون المدينة عظيمةً في بنائها، لكنها فاسدةٌ في عمرانها إن ضاقت طرقها واختلطت أنشطتها علىٰ وجهٍ مضر، وقد تكون القوانين حسنة، لكنها لا تحمي المستهلك إن غابت المعايير.

ومن هنا فإن الحسبة تقدم درسًا مهمًا في معنىٰ الشأن العام. الشأن العام ليس السياسة العليا وحدها، وليس الإمامة والوزارة والجباية فقط، بل هو كذلك السوق، والطريق، والمهنة، والمنتج، والماء، والهواء، والموقع، والمدينة، والحركة اليومية. وهذا يوسع مفهوم الفقه الكلي؛ لأنه يجعله حاضرًا في المجال الذي يعيشه الناس كل يوم. فالدولة لا تُختبر في قراراتها الكبرىٰ فقط، بل تُختبر في رغيف الخبز، وصدق الميزان، ونظافة الطريق، وسلامة المنتج، وتوزيع الأسواق، وحماية المستهلك، وعدالة السعر. ومن هنا فإن الحسبة تمثل وجهًا شديد الواقعية من وجوه الفقه الكلي: فقه الدولة حين تقترب من حياة الناس المباشرة.

ويظهر من هذا التحليل أن كتب الحسبة لا تعبر عن حضور الشأن العام فحسب، بل عن درجةٍ متقدمةٍ من وعيه. فهي تجمع بين الاقتصاد والعمران والإدارة والأخلاق. وتجمع بين السوق والمدينة. وتجمع بين حماية المستهلك وتنظيم الحرفة. وتجمع بين الرقابة والوقاية. وتجمع بين حرية التبادل ومنع الضرر. وهذا الجمع هو ما يجعلها وثيقةً أساسيةً في اختبار النظرية العامة للبنية الفقهية الإسلامية. فهي تثبت أن التراث لم يملك فقهًا للعبادة والفرد فقط، بل امتلك أيضًا فقهًا للمجال العمومي الدقيق، بما فيه من حركةٍ وأسواقٍ وأنشطةٍ ومعاييرَ وخدماتٍ وطرقٍ ومصالح.

غير أن هذه القوة نفسها تحتاج إلىٰ قراءةٍ نقدية، لأن الحسبة يمكن أن تنحرف إذا تحولت من حماية المجال العام إلىٰ توسيع سلطة المحتسب بلا ضابط. فكل وظيفةٍ رقابيةٍ تحمل خطرين: خطر الضعف الذي يسمح بالفساد، وخطر التغول الذي يخنق الناس. ولذلك فإن الحسبة لا تكون راشدةً إلا إذا ارتبطت بالعلم والرفق والعدل والمقصد والمعرفة الواقعية. المحتسب الجاهل قد يفسد السوق باسم الإصلاح، والمحتسب القاسي قد يزرع الخوف باسم المعروف، والمحتسب التابع للسلطة قد

يستعمل الحسبة لقمع الناس لا لحمايتهم. ومن هنا فإن فقه الحسبة يحتاج إلىٰ ضوابط مؤسسية وأخلاقية، كما يحتاج إلىٰ معرفةٍ فنيةٍ بالمهن والأسواق والمعايير. فالنية الصالحة وحدها لا تكفي في إدارة المجال العام.

وتتجلىٰ في الحسبة كذلك ضرورة الاجتهاد المؤسسي. فلا يستطيع الفقيه وحده أن يحدد جودة كل منتج، ولا يستطيع المحتسب بلا خبرةٍ أن يعرف دقائق الحرف، ولا تستطيع الدولة أن تراقب السوق دون أهل اختصاص. ولذلك كانت الحسبة، في عمقها، تتطلب معرفةً فنيةً إلىٰ جانب المعرفة الشرعية. وهذا يجعلها من أوائل الأبواب التي تكشف أن الفقه العام لا يكتمل إلا بتعاون الفقيه والخبير والسلطة والمجتمع. فالمعايير تحتاج إلىٰ أهل الصنعة، والجودة تحتاج إلىٰ معرفةٍ تقنية، والتخطيط العمراني يحتاج إلىٰ خبرةٍ بالمكان والمناخ والطرق، والتسعير يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالسوق. والشريعة تحكم هذه الخبرات بالعدل والمقصد، لكنها لا تستغني عنها. ومن هنا فإن الحسبة نموذجٌ مبكر للاجتهاد المؤسسي في المجال العام.

وبهذا المعنىٰ، لا تُقرأ كتب الحسبة باعتبارها نصوصًا تراثيةً عن سوقٍ قديم فقط، بل باعتبارها مستودعًا لمبادئ قابلةٍ للتطوير: حماية المستهلك، منع الاحتكار، ضبط الجودة، تنظيم المجال العام، تخطيط الأسواق، حماية الطرق، مراعاة وظائف المدينة، منع الضرر العمراني، ربط السوق بالكفاية، ربط الحرفة بالأمانة، ربط الدولة بالوقاية. وهذه المبادئ يمكن أن تمتد في العصر الحديث إلىٰ مجالات الغذاء والدواء والطاقة والنقل والبناء والبيئة والسلامة المهنية وحماية المستهلك والتنظيم العمراني. وليس هذا إسقاطًا معاصرًا علىٰ التراث، بل استخراجٌ لعلةٍ حاضرةٍ فيه: أن المجال العام لا يترك للفوضىٰ، ولا يدار بالقهر، بل ينظم بالعدل والمعرفة والمصلحة.

إن الحسبة تكشف، في عمقها، أن الشريعة لا تكتفي بإصلاح الضمير الفردي، بل تسعىٰ إلىٰ إصلاح الشروط التي يعيش فيها الضمير. فالفرد الصادق يحتاج إلىٰ سوقٍ لا يكافئ الغاش، والتاجر العادل يحتاج إلىٰ نظامٍ لا يسمح للمحتكر بإفساد السعر، والمستهلك يحتاج إلىٰ معايير تحميه، والمدينة تحتاج إلىٰ تخطيطٍ يمنع الضرر، والدولة تحتاج إلىٰ ولايةٍ تحفظ هذه العلاقات. ومن هنا فإن الحسبة هي فقه الشروط العامة للأخلاق. فالناس لا يعيشون في الفراغ، وإنما في أسواقٍ وطرقٍ ومؤسسات، وإذا فسدت هذه البنىٰ صَعُب علىٰ الأخلاق الفردية أن تصمد وحدها. ولذلك فإن الحسبة تمثل انتقالًا من أخلاق الفرد إلىٰ أخلاق النظام.

تكشف النماذج الكبرىٰ في كتب الحسبة، مثل «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» و«معالم القربة في أحكام الحسبة» وما يتصل بمواد الحسبة في كتابات السياسة الشرعية، أن الحسبة لم تكن وظيفةً هامشيةً في جهاز الدولة، ولا رقابةً بسيطةً علىٰ بعض المخالفات السوقية، بل كانت شكلًا متقدمًا من أشكال إدارة المجال العام. فهذه الكتب تتحرك في فضاءٍ واسعٍ يتجاوز الأمر الوعظي إلىٰ التفصيل العملي، ويتجاوز تحريم الغش إلىٰ بناء وسائل كشفه، ويتجاوز النهي عن الاحتكار إلىٰ مراقبة شروط السوق، ويتجاوز حماية الطريق إلىٰ تنظيم العمران، ويتجاوز الكلام في الأخلاق إلىٰ بناء الضمانات التي تجعل الأخلاق قابلةً للحياة داخل المجتمع. ومن هنا فإن الحسبة تكشف أن الفقه الإسلامي لم يكن يكتفي بأن يقول ما ينبغي أن يكون، بل حاول أن يضع آلياتٍ عمليةً تمنع انحراف ما هو كائن.

في «نهاية الرتبة» و«معالم القربة» يظهر السوق بوصفه كائنًا اجتماعيًا مركبًا، لا بوصفه تجمعًا عفويًا للبائعين والمشترين. فهناك حرفٌ وصناعات، وأصنافٌ من السلع، ومكاييل وموازين، وطرق عرض، وحقوقٌ للمستهلك، وواجباتٌ علىٰ الصانع والتاجر، ومسؤوليةٌ علىٰ المحتسب في التفقد والرقابة والمنع والتصحيح.

وهـذا يعنـي أن السـوق في هـذه الكتـب لا يتـرك لمنطـق الثقـة الفرديـة وحـدها، لأن الثقـة الفرديـة قـد تنهـار حـين تكـون المعرفـة غيـر متكافئـة بـين المنـتج والمسـتهلك، أو حـين يسـتطيع التـاجر أن يخفـي العيـب، أو حـين يحتكـر صـاحب القـوة مـا يحتـاج إليـه النـاس. ولـذلك جـاءت الحسـبة لتكـون عـين المجـال العـام علـىٰ مـا لا يسـتطيع الفـرد العـادي أن يكشفه وحده. إنها تجعل العدالة السوقية مسؤوليةً عامة، لا مجرد فضيلةٍ شخصية.

وتظهـر براعـة هـذه الكتـب في مراقبـة معـايير القيـاس والسـيطرة النوعيـة. فالمكيـال والميـزان ليسـا أدواتٍ فنيـةً محايـدة، بـل همـا صـورةٌ ملموسـةٌ للعـدل. كـل اخـتلالٍ في الميـزان هـو اخـتلالٌ في الحـق، وكـل تلاعـبٍ في المكيـال هـو إفسـادٌ للعقـد، وكـل عيـبٍ مخفـيٍّ في المنـتج هـو اعتـداءٌ علـىٰ الرضـا الصـحيح. ومـن هنـا فـإن الفقـه لا يقـف عنـد الأمـر المجـرد بالوفـاء، بـل ينـزل إلـىٰ الآلـة التـي يتحقـق بهـا الوفـاء. فـالميزان يحتـاج إلـىٰ فحـص، والمكيـال يحتـاج إلـىٰ ضـبط، والصـنعة تحتـاج إلـىٰ معيـار، والسـلعة تحتـاج إلـىٰ مطابقـةٍ لمـا تعـارف عليـه أهـل الخبـرة. وهـذا الـوعي يكشـف أن الفقـه الإسـلامي، في بـاب الحسـبة، أدرك أن العـدل يحتـاج إلـىٰ أدوات، وأن الأدوات تحتـاج إلـىٰ رقابـة، وأن الرقابة تحتاج إلىٰ معرفةٍ فنية لا تقل أهميةً عن المعرفة الشرعية.

وحمايـة المسـتهلك، في هـذا السـياق، ليسـت مصـطلحًا حـديثًا يُفـرض علـىٰ التـراث مـن خارجـه، بـل معنـىٰ حاضـرٌ في جـوهر الحسـبة. فالمسـتهلك في السـوق غالبًـا هـو الطـرف الأضـعف مـن جهـة المعرفـة الفنيـة، وقـد يكـون الطـرف الأضـعف مـن جهـة الحاجـة؛ فهـو لا يعـرف دقـائق الصـناعة، ولا يملـك قـدرة التـاجر علـىٰ التخـزين، ولا يحـيط بعيـوب السـلعة، ولا يسـتطيع دائمًـا أن يثبـت الغـش بعـد وقوعـه. ومـن هنـا فـإن الحسـبة تتـدخل لحمايـة الرضـا مـن الخـداع، والمـال مـن العـدوان، والحاجـة مـن الاسـتغلال. وهـذا يجعلهـا مؤسسـةً لحمايـة الكرامـة الاقتصـادية للإنسـان؛ لأن مـن يُخـدع

في قوته أو دوائه أو ملبسه أو حاجته الأساسية لا يخسر مالًا فقط، بل يُنتقص من أمنه وثقته وطمأنينته في المجال العام.

وفي مراقبة الحرف والصناعات، يظهر أن الحسبة كانت تمتلك حسًا مهنيًا متقدمًا. فهي لا تنظر إلىٰ الحرفة بوصفها نشاطًا فرديًا خاصًا لا علاقة للمجتمع به، بل بوصفها وظيفةً اجتماعيةً لها أثرٌ في سلامة الناس ومعاشهم. فالخباز، والجزار، والطبيب، والصيدلاني، والبنّاء، والحداد، والنساج، وسائر أصحاب المهن، لا يقدمون سلعًا أو خدماتٍ معزولة، بل يؤثرون في صحة الناس وأموالهم وأمنهم. ومن هنا فإن إتقان الصنعة ليس فضيلةً شخصيةً فقط، بل واجبٌ اجتماعيٌّ حين يترتب علىٰ الإخلال به ضررٌ عام. وبذلك تتحول الحسبة إلىٰ جهازٍ لحماية الجودة، لا لحماية السعر وحده؛ لأن رداءة المنتج قد تكون ظلمًا لا يقل خطرًا عن غلاء السعر، وربما أشد إذا تعلق الأمر بالصحة أو السلامة.

أما تنظيم الأسواق من حيث الأنشطة والمواقع، فيكشف عن بعدٍ عمرانيٍّ بالغ الأهمية. فالسوق إذا تُرك بلا تنظيمٍ قد يتحول إلىٰ مصدر ضرر: ازدحامٌ يعطل الطريق، وروائح تؤذي الساكنين، وحرفٌ خطرةٌ تختلط بما لا يناسبها، وباعةٌ يستولون علىٰ حق المارة، وأنشطةٌ تضر بالنظافة أو الصحة أو الأمن. ولذلك فإن كتب الحسبة تنظر إلىٰ توزيع الأنشطة داخل السوق بوصفه جزءًا من منع الضرر. فلا توضع الحرفة المؤذية حيث تضر الناس، ولا يسمح للتاجر أن يستولي علىٰ الطريق العام، ولا يترك اختلاط الأنشطة علىٰ نحوٍ يفسد الحركة أو السلامة أو الراحة. وهذا الوعي العمراني يدل علىٰ أن الحسبة تمارس فقه المكان؛ أي فقه العلاقة بين النشاط الاقتصادي والفضاء الذي يقع فيه.

ومن هنا يتسع معنىٰ «المعروف» في الحسبة. فالمعروف ليس فقط فعلًا أخلاقيًا ظاهرًا، بل نظامٌ في المكان والسوق والعلاقة. أن يكون الطريق مفتوحًا معروف، وأن

يكـون الميـزان صـحيحًا معـروف، وأن تكـون السـلعة غيـر مغشوشـة معـروف، وأن توضـع الحـرف في مواضـع لا تضـر معـروف، وأن لا يحتكـر القـادر حاجـة النـاس معـروف، وأن لا يخـتلط السـوق بمـا يفسـد الصـحة والنظافـة معـروف. والمنكـر لـيس فقـط فعـلًا فرديًـا ظـاهرًا، بـل قـد يكـون خلـلًا بنيويًـا في تنظـيم السـوق أو المدينـة. وهـذا المعنىٰ يجعـل الحسـبة مـن أهـم أبـواب الانتقـال مـن الأخـلاق الفرديـة إلـىٰ الأخـلاق المؤسسـية؛ فـالمعروف يحتـاج إلـىٰ بنيـة تحميـه، والمنكـر يحتـاج إلـىٰ مؤسسـة تكشـفه وتمنع تمدده.

وتظهـر العلاقـة بـين الحسـبة والتخطـيط العمـراني للمـدن الجديـدة في الأفـق الأوسـع. فالمدينـة لا تولـد مـن المبـاني وحـدها، بـل مـن وظيفـة الموقـع، وطبيعـة المنـاخ، وطـرق الحركـة، وقـرب الميـاه، وسـهولة الإمـداد، وإمكـان الـدفاع، وتوزيـع الخـدمات، وصـلتها بالأسـواق والطـرق والمراكـز السياسـية والعسـكرية. وقـد ظهـر هـذا الـوعي في التجربـة الإسـلامية المبكـرة عنـد اختيـار مواقـع مـدنٍ مثـل البصـرة والكوفـة، حيـث ارتـبط الموقـع بالوظيفـة العسـكرية والإداريـة، وبـالتحكم في حركـة الجيـوش والطـرق والأقـاليم، كمـا تجلـىٰ لاحقًـا في اختيـار بغـداد بمـا حملتـه مـن مركزيـةٍ سياسـيةٍ وتجاريـةٍ وثقافيـة. وهـذه الأمثلـة لا تُـذكر بوصـفها تاريخًـا عمرانيًـا مجـردًا، بـل بوصـفها دليـلًا علـىٰ أن العقـل الإسـلامي المبكـر أدرك أن المكـان جـزءٌ مـن السياسـة، وأن العمـران جـزءٌ مـن الدولة، وأن المدينة أداةٌ في بناء المجال العام.

فـإذا كانـت الحسـبة تـنظّم السـوق داخـل المدينـة، فـإن التخطـيط العمـراني يـنظم المدينـة بوصـفها سـوقًا واسـعًا للحيـاة: طـرقٌ، وخـدمات، ومياه، ومراكـز حكـم، وأسـواق، وأحيـاء، ووظـائف دفاعيـة واقتصـادية. ومـن هنـا فـإن الحسـبة والعمـران يلتقيـان في مبـدأ واحـد: منـع الضـرر وتحقيـق المصـلحة في الفضـاء العـام. فـالطريق الـذي يـربط الأسـواق والنـاس، والموقـع الـذي يحفـظ الصـحة والأمـن، وتوزيـع الأنشـطة الـذي يمنـع

الضرر، كلها ليست مسائل هندسيةً فقط، بل مسائل مقاصدية. فالمكان قد يعين علىٰ العدل أو يعين علىٰ الفوضىٰ، وقد يحفظ الكفاية أو يضاعف الحاجة، وقد يقرب الخدمات أو يعزل الناس عنها. ولذلك فإن فقه الحسبة، حين يُقرأ في امتداده العمراني، يصبح مدخلًا إلىٰ فقه المدينة.

وتكشف مواد الحسبة عند ابن تيمية عن البعد المقاصدي في هذه الوظيفة، حين تربط بين الأمر بالمعروف، وسياسة السوق، ومنع الظلم، وحماية المصالح العامة. فالحسبة عنده لا تقف عند ظاهر المخالفة، بل تتصل بمفهوم الولاية العامة علىٰ المعروف. وهذا يجعلها وظيفةً شرعيةً وسياسيةً في آنٍ واحد. فهي شرعيةٌ لأنها تقوم علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسياسيةٌ لأنها تحتاج إلىٰ ولايةٍ وسلطةٍ وتنفيذٍ وتقديرٍ للمصلحة. وهذا الجمع يجعلها من أوضح تطبيقات السياسة الشرعية في الحياة اليومية. غير أن هذا الجمع نفسه يحتاج إلىٰ ضبط؛ لأن من يملك سلطة الأمر والنهي في المجال العام يمكن أن يحمي الناس، ويمكن أن يتغول عليهم إذا فقد العلم والعدل والرفق.

ومن أهم ما تكشفه الحسبة أنها لا تفصل بين الوقاية والعقوبة. فوظيفتها الأولىٰ ليست أن تنتظر المخالفة ثم تعاقب، بل أن تنشئ شروطًا تقلل وقوع المخالفة. ضبط الموازين يمنع الغش قبل وقوعه، وتنظيم الأسواق يمنع الضرر قبل تفاقمه، ومراقبة الجودة تمنع الضرر قبل وصوله إلىٰ الناس، ومنع الاحتكار يمنع الأزمة قبل انفجارها، وتنظيم الطريق يمنع الخصومة قبل حدوثها. وهذا الوعي الوقائي يمثل أحد أرقىٰ أبعاد الفقه الكلي؛ لأنه يجعل الدولة مسؤولةً عن منع أسباب الفساد، لا عن معاقبة نتائجه فقط. وكل دولةٍ تكتفي بالعقوبة بعد الفساد، وتترك شروط الفساد قائمة، تكون قد مارست نصف الوظيفة وتركت نصفها الأهم.

ومن زاوية المآلات، تبدو الحسبة علمًا عمليًا في تقدير نتائج الإهمال والتدخل. ترك الغش يضعف الثقة، وترك الاحتكار يرفع الأسعار ويفتح باب السخط، وترك الطرق للاعتداء يعطل الحركة ويضر الناس، وترك الجودة بلا رقابة يفسد الصحة والمال، لكن التدخل غير المنضبط قد يضر كذلك: قد يخنق الحرفة، أو يظلم التاجر، أو يفتح باب الرشوة، أو يحول المحتسب إلىٰ سلطةٍ تعسفية. ولذلك فإن الحسبة لا تقوم بمجرد وجود المحتسب، بل بعدالة معاييره وشفافية عمله ومعرفته بالواقع. فالمآل يحكم الطرفين: مآل الترك ومآل التدخل. والسياسة الشرعية الراشدة لا تقيس التدخل بحسن النية وحده، بل بأثره في العدل والكفاية والثقة.

ومن جهة الحرية الاقتصادية، تقدم الحسبة تصورًا متوازنًا. فهي لا تنكر حق الناس في البيع والشراء والصناعة والربح، لكنها تمنع أن تتحول هذه الحقوق إلىٰ ضررٍ عام. فالحرية الاقتصادية في التصور الإسلامي ليست تفويضًا مطلقًا، بل حريةٌ داخل العدل. والتاجر حرٌ في تجارته ما دام لا يغش ولا يحتكر ولا يضر بالمجال العام. والصانع حرٌ في صنعته ما دام لا يخدع ولا يفسد الجودة ولا يعرّض الناس للخطر. والناس أحرارٌ في استعمال الطريق ما داموا لا يستولون عليه أو يمنعون حق غيرهم فيه. وبذلك تصبح الحسبة جهازًا لضبط التزاحم بين الحريات، لا جهازًا لإلغاء الحرية. إنها تمنع حرية القوي من سحق حرية الضعيف.

ومن جهة الكفاية، لا يمكن فصل الحسبة عن سؤال الأقوات والحاجات الأساسية. فالاحتكار والتسعير والغش في السلع الضرورية ليست مسائل تجاريةً عادية، لأنها تمس قدرة الناس علىٰ الحياة. ولهذا كان تركيز كتب الحسبة والسياسة علىٰ الأقوات مفهومًا في سياقه التاريخي. غير أن المبدأ الذي يحكم هذا التركيز أوسع من صورة الطعام؛ إنه مبدأ حماية الضرورات العامة. فإذا تغيرت بنية الحياة، واتسع معنىٰ الضرورة ليشمل الدواء والطاقة والسكن والنقل والماء والخدمات

الأساسية، فإن روح الحسبة تقبل الامتداد إلىٰ هذه المجالات. لا لأننا نلغي الصورة القديمة، بل لأننا نستخرج علتها: كل ما تتوقف عليه الكفاية العامة، ويكون قابلًا للاحتكار أو الغش أو الإضرار، يدخل في مجال الرقابة الشرعية العامة بقدر الحاجة والمصلحة.

وتبرز هنا الصلة العميقة بين الحسبة وحماية المستهلك الحديثة، لا من جهة المصطلح بل من جهة الوظيفة. فحماية المستهلك تعني منع الغش، وضمان الجودة، وصدق المعلومات، وسلامة المنتج، وعدالة الشروط، ومنع استغلال الجهل أو الحاجة. وهذه كلها معانٍ حاضرة في كتب الحسبة. بل إن الحسبة تضيف إليها بعدًا مقاصديًا يجعل حماية المستهلك جزءًا من حفظ المال والنفس والكرامة والثقة. ولذلك فإن تطوير فقه الحسبة في العصر الحديث يمكن أن يمدّ الجسور إلىٰ هيئات المواصفات والمقاييس، ورقابة الغذاء والدواء، وحماية المنافسة، ومنع الاحتكار، وتنظيم المدن والأسواق، وسلامة المباني، والرقابة علىٰ المهن، ما دامت هذه المؤسسات تعمل وفق العدل والمصلحة لا وفق البيروقراطية المتغولة.

وفي هذا السياق، تصبح السيطرة النوعية امتدادًا طبيعيًا لفقه «إتقان الصنعة» و«منع الغش». فالجودة ليست كمالًا زائدًا، بل قد تكون شرطًا في سلامة العقد وصحة الرضا وحماية النفس. المنتج الرديء حين يُباع علىٰ أنه جيد يفسد الرضا، والدواء الفاسد يهدد النفس، والبناء غير المطابق يهدد الأرواح، والغذاء المغشوش يضر الصحة، والآلة غير الآمنة قد تعرض الناس للخطر. ومن هنا فإن الرقابة النوعية ليست ترفًا إداريًا، بل تدخل في مقاصد الشريعة من أبواب متعددة: حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل أحيانًا، وحفظ النظام العام. وهذا يبين أن كتب الحسبة، رغم تعلقها بأسواق قديمة، تحمل قابليةً كبيرةً لبناء فقهٍ معاصر للجودة والمواصفات.

ومن جهة التخطيط العمراني، يمكن أن نستخرج من روح الحسبة مبدأ «صلاح المكان للمقصد». فالمدينة العسكرية تحتاج إلىٰ موقعٍ يحقق الدفاع والحركة والإمداد، والمدينة التجارية تحتاج إلىٰ طرقٍ وأسواقٍ واتصال، والمدينة العلمية تحتاج إلىٰ مركزيةٍ وخدماتٍ واستقرار، والمدينة السكنية تحتاج إلىٰ ماءٍ وهواءٍ ومناخٍ وطرقٍ وصحةٍ وأمن. وإذا اختير المكان خلاف مقصده، وقع الضرر ولو حسنت النيات. وهذا المبدأ يحول التخطيط العمراني إلىٰ شأنٍ فقهيٍّ كلي، لأن سوء التخطيط ينتج ضررًا عامًا طويل المدىٰ: فقرًا في الخدمات، ازدحامًا، أمراضًا، عزلةً، اضطرابًا في الأسواق، وكلفةً عاليةً علىٰ الناس والدولة. ومن هنا فإن العمران ليس خارج الشريعة، بل هو أحد ميادين تحقق مقاصدها.

وهذا المعنىٰ يمنح أمثلة البصرة والكوفة وبغداد دلالةً نظرية. فاختيار الموقع لم يكن مجرد فعلٍ عسكري أو سياسي، بل كان قرارًا في تشكيل المجال العام. فالمدينة التي توضع في موقعٍ استراتيجي تؤدي وظيفةً في حماية الدولة وإدارة الأطراف. والمدينة التي تخطط حول مركزٍ سياسي وتجاري تؤدي وظيفةً في جمع الموارد والناس والمعرفة. والمدينة التي تُراعىٰ فيها الطرق والأسواق والخدمات تصبح قادرةً علىٰ إنتاج عمرانٍ مستقر. وهذه الدلالات تفتح بابًا لتطوير فقهٍ عمرانيٍّ عام يستفيد من الحسبة ومن السياسة الشرعية ومن فقه المرافق العامة، بحيث لا يبقىٰ العمران مجالًا تقنيًا منفصلًا عن السؤال الشرعي.

وتكشف الحسبة كذلك عن علاقة دقيقة بين الدولة والمجتمع. فهي ليست وظيفة الدولة وحدها بمعنىٰ القهر، ولا وظيفة المجتمع وحده بمعنىٰ العفوية، بل منطقة تداخل بين الولاية العامة والحياة الاجتماعية. فالمحتسب يحتاج إلىٰ سلطة، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ قبولٍ اجتماعي وثقة. ويحتاج إلىٰ علمٍ شرعي، لكنه يحتاج كذلك إلىٰ خبرة أهل الصنعة. ويحتاج إلىٰ الحزم، لكنه يحتاج إلىٰ الرفق. وهذه

الطبيعة المركبة تجعل الحسبة نموذجًا للسلطة القريبة من الناس، وهي أخطر أنواع السلطة وأهمها؛ لأنها تلامس تفاصيل الحياة اليومية. فإذا كانت عادلةً عاقلةً، أحب الناس النظام. وإذا كانت ظالمةً جاهلةً، كره الناس المعروف نفسه لما ارتبط في أذهانهم بالقسوة والتسلط.

ولهذا كان المحتسب محتاجًا إلىٰ شروطٍ أخلاقيةٍ وعلميةٍ وفنية. ليس كافيًا أن يكون صاحب نية، ولا أن يكون صاحب سلطة، بل يجب أن يعرف الأحكام، ويفهم الواقع، ويقدر المآلات، ويميز بين المنكر الحقيقي والخلاف المحتمل، وبين الضرر العام والمخالفة اليسيرة، وبين ما يحتاج إلىٰ منعٍ مباشر وما يحتاج إلىٰ إصلاحٍ تدريجي. فالحسبة بلا علم تتحول إلىٰ اضطراب، وبلا رفق تتحول إلىٰ نفور، وبلا قوة تتحول إلىٰ عجز، وبلا رقابة تتحول إلىٰ استبداد. وهذا يؤكد أن الحسبة، ككل ولايةٍ عامة، تحتاج إلىٰ ضبطٍ مؤسسيٍّ يحمي الناس من فساد السوق وفساد المحتسب معًا.

ومن هنا فإن كتب الحسبة تقدم نموذجًا شديد الأهمية للتكامل بين الفقه والخبرة. مراقبة الخبز واللحم والدواء والبناء والصناعات لا يمكن أن تقوم علىٰ المعرفة الفقهية وحدها، بل تحتاج إلىٰ أهل المهنة. والحكم الشرعي يمنح معيار الصدق والعدل ومنع الضرر، لكن تحديد العيب الفني يحتاج إلىٰ الخبراء. وهذا يبين أن الاجتهاد في المجال العام لا بد أن يكون مؤسسيًا. فالفقيه وحده لا يحدد جودة كل منتج، والخبير وحده لا يحدد المقصد الشرعي، والدولة وحدها قد تميل إلىٰ القهر أو البيروقراطية. أما اجتماع الفقه والخبرة والسلطة العادلة والرقابة العامة فينتج حسبةً راشدة. وهذا من أعمق الدروس التي تمنحها هذه الكتب للنظرية العامة.

وعند تطبيق المصفوفة الأصولية على كتب الحسبة، تظهر عناصرها في صورةٍ شبه كاملة. النص يمنح أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحريم الظلم والغش والضرر. المقصد يمنح الغاية: حفظ الثقة والكفاية والكرامة والمال والنفس. الواقع يكشف طبيعة الأسواق والحرف والمواقع والمنتجات. الدولة تمنح القدرة على الرقابة والتنفيذ. المآلات تحدد أثر التدخل والترك. العلاقات الوظيفية تربط السوق بالعمران، والجودة بحماية المستهلك، والاحتكار بالكفاية، والطريق بالحق العام، والمهنة بالأمانة، والمدينة بالمصلحة. وهذه الكثافة في العلاقات تجعل الحسبة من أقوى أبواب الفقه الكلي، رغم أنها قد تبدو في ظاهرها بابًا جزئيًا متعلقًا بالمخالفات اليومية.

وهذا يكشف عن خطأ القراءة التي تجعل الشأن العام محصورًا في الإمامة والسلطة العليا. فالشأن العام في الحسبة يظهر في السوق والطريق والمكيال والجودة والمدينة. فإذا كانت السياسة العليا تحدد مصير الدولة من فوق، فإن الحسبة تحدد عدالة الحياة من تحت. والناس لا يلتقون بالدولة في خطاباتها الكبرى فقط، بل يلتقون بها في السوق وفي الطريق وفي سلامة الغذاء وفي عدالة السعر وفي جودة المنتج. ولذلك فإن الحسبة تجعل الدولة مرئيةً في تفاصيل الحياة. وإذا نجحت، شعر الناس أن النظام يحميهم. وإذا فشلت، شعروا أن المجال العام متروكٌ للأقوى. وهذا يجعل الحسبة بابًا في شرعية الدولة لا مجرد بابٍ في الإدارة.

ومن خلال هذا المنظور، يمكن القول إن كتب الحسبة تقدم فقهًا واسعًا للمجال العام والعمران، لا مجرد جهاز ضبطٍ جزئي. هي تضبط السوق، لكنها تتجاوز السوق إلى المدينة. وتحمي المستهلك، لكنها تتجاوز المستهلك إلى الثقة العامة. وتراقب الجودة، لكنها تتجاوز الجودة إلى حفظ النفس والمال. وتمنع الاحتكار، لكنها تتجاوز الاحتكار إلى حماية الكفاية. وتنظم الطريق، لكنها تتجاوز

الطريق إلىٰ حق الناس في الفضاء العام. وهذا الاتساع هو ما يجعلها من أهم الشواهد علىٰ أن التراث الفقهي احتوىٰ عناصر متقدمة في تنظيم الحياة العامة، وأن اختزال الفقه في العبادات والفروع الفردية ظلمٌ للتراث نفسه.

غير أن استئناف فقه الحسبة اليوم لا يكون بتكرار صورها التاريخية كما هي، بل باستخراج منطقها. فالمحتسب القديم قد يقابله اليوم جهاز حماية المستهلك، وهيئة المواصفات، ورقابة الغذاء والدواء، ومؤسسات منع الاحتكار، والبلديات، وهيئات التخطيط العمراني، ورقابة السلامة العامة، وأجهزة حماية المنافسة. وهذه المؤسسات لا تصبح شرعيةً بمجرد وجودها، بل بمقدار التزامها بمنطق الحسبة: منع الضرر، حفظ الكفاية، حماية الضعيف، ضبط الجودة، احترام الحرية، منع تغول السلطة، مراعاة المآل، والاستناد إلىٰ الخبرة. وبهذا يتحول التراث من شكلٍ تاريخي إلىٰ عقلٍ مؤسسيٍّ قابلٍ للتجدد.

وفي هذا كله يظهر أن الحسبة تمنح النظرية العامة بعدًا لا يمكن الاستغناء عنه: البنية الفقهية لا تكتمل بالحديث عن الإمامة والمال والقضاء فقط، بل تحتاج إلىٰ فقه الحياة اليومية المنظمة. فالدولة قد تملك شرعيةً سياسيةً، ومالًا عامًا، وقضاءً، لكنها إذا تركت السوق للغش، والمدينة للعشوائية، والمنتج للرداءة، والطريق للاعتداء، فقد أخلت بوظيفةٍ أساسيةٍ من وظائفها. ومن هنا فإن الكفاية لا تعني الطعام والمال فقط، بل تعني كذلك سلامة المجال الذي يعيش فيه الإنسان. والكرامة لا تحفظ في المحكمة وحدها، بل تحفظ أيضًا في السوق والشارع والمدينة والمنتج والخدمة. والحسبة هي الباب الذي يجعل هذه المعاني جزءًا من الفقه لا خارجًا عنه.

وتؤكد هذه القراءة أن كتب الحسبة تمثل واحدًا من أعمق وجوه الوعي الفقهي بالمجال العام. فهي تجمع بين الجزئي والكلي: تنظر إلىٰ رغيف الخبز والميزان

والطريق، لكنها تكشف من خلالها عن العدالة والثقة والكفاية والمدينة. وهذه القدرة على رؤية الكلي في الجزئي هي سر قوة الحسبة. فالفقه الكلي لا يعني ترك التفاصيل، بل رؤية مقاصد التفاصيل. ومن لا يرى العدل في الميزان الصغير لن يراه في ميزان الدولة الكبير. ومن لا يحمي المستهلك في السوق لن يحمي المواطن في السياسة. ومن لا ينظم الطريق لن يحسن تنظيم الدولة. ومن هنا فإن الحسبة تعلمنا أن الحضارة تبدأ من التفاصيل حين تكون محكومةً بمقصدٍ كبير.

الفصل السادس
كتب القضاء

تمثل كتب القضاء في التراث الفقهي الإسلامي أحد أدق المواضع التي تختبر فيها البنية الفقهية علاقتها بالعدل والدولة والسلطة والحق، لأنها لا تتعامل مع الحكم الشرعي بوصفه معنىً نظريًا فحسب، بل بوصفه فعلًا ملزمًا يفصل بين الخصوم، ويرفع النزاع، وينقل العدل من كونه قيمةً مجردةً إلىٰ كونه نظامًا إجرائيًا قابلًا للتنفيذ. فالقضاء هو الموضع الذي يظهر فيه الفرق بين أن يكون العدل مبدأً أخلاقيًا عامًا، وأن يكون مؤسسةً لها ولاية، وقاضٍ، ودعوىٰ، وبيّنة، وإجراء، وحكم، وتنفيذ. ومن هنا فإن كتب القضاء ليست مجرد كتبٍ في آداب القاضي، أو شروط الدعوىٰ، أو طرق الإثبات، بل هي في عمقها كتبٌ في تحويل الشريعة إلىٰ نظامٍ يحمي الحقوق من القوة، ويحمي الضعيف من نفوذ القوي، ويحمي المجتمع من أن تتحول الخصومة إلىٰ ثأرٍ أو فوضىٰ أو تغلب.

وأول سؤالٍ بنيويٍّ يفرض نفسه عند قراءة كتب القضاء هو: هل القضاء في التصور الفقهي الإسلامي سلطةٌ مستقلة، أم وظيفةٌ عليا داخل الدولة؟ وهذا السؤال لا يجوز أن يُجاب عنه باستعارةٍ مباشرةٍ من الفقه الدستوري الحديث الذي يرفع شعار الفصل بين السلطات، لأن البنية التراثية لا تشتغل بالمفاهيم نفسها ولا بالهندسة المؤسسية نفسها. فالقضاء في كتب التراث لا يظهر بوصفه سلطةً سياسيةً موازيةً للإمامة أو منفصلةً عنها علىٰ الطريقة الحديثة، لكنه لا يظهر كذلك بوصفه مجرد جهازٍ إداريٍّ تابعٍ لإرادة الحاكم. إنه وظيفةٌ سياديةٌ عليا، تستمد ولايتها من التفويض العام الذي يصدر عن الإمام أو من يملك التفويض، لكنها، بعد انعقادها،

تمارس الحكم بين الخصوم وفق الدليل والبيّنة والشرع، لا وفق رغبة من عيّن القاضي أو مصلحة السلطة.

وهذا التمييز بين «الوظيفة» و«السلطة» من أهم مفاتيح فهم القضاء في التراث. فالقاضي ليس حاكمًا سياسيًا، ولا يملك تدبير المال العام، ولا إدارة الجند، ولا سياسة الأسواق، ولا تعيين الولاة، لكنه يملك في دائرة الخصومة ولايةً لا يجوز للسلطان أن يبتلعها. فوظيفته ليست تنفيذ إرادة الإمام، بل إظهار حكم الشرع في النزاع المعروض عليه. ومن هنا فإن تعيينه من الإمام أو من وزارة التفويض لا يعني تبعيته في الحكم، كما أن صدور ولايته من الدولة لا يلغي استقلاله الوظيفي. فالدولة تمنحه ولاية القضاء، لكنها لا تمنحه حق الحكم بالهوىٰ؛ والإمام يوليه، لكنه لا يحكم مكانه؛ والسلطان ينفذ حكمه، لكنه لا ينبغي أن يصنعه. وهذا هو الفرق الجوهري بين سلطة التعيين وولاية الحكم.

وتكشف كتب الأحكام السلطانية وكتب القضاء عن هذا المعنىٰ من خلال طريقة تعيين القضاة. فالقاضي يعين من جهة الإمام أو من جهة وزارة التفويض، لا من جهة وزارة التنفيذ في معناها الإجرائي المحدود، وهذا يدل علىٰ رفعة رتبة القضاء وخطورته، وعلىٰ أنه ليس وظيفةً تنفيذيةً عادية. لكنه، مع ذلك، يبقىٰ وظيفةً داخل بنية الدولة، لا سلطةً مستقلةً عنها بالمعنىٰ الحديث. فالاستقلال هنا ليس استقلال مصدر الولاية، بل استقلال مضمون الحكم. القاضي قد يتلقىٰ ولايته من الإمام، لكنه حين يجلس للحكم لا يحكم باسم هوىٰ الإمام، بل باسم الشرع والبيّنة. وهذه النقطة تدفع الالتباس: القضاء وظيفةٌ من حيث موقعه داخل الدولة، مستقلٌ من حيث منطقه الداخلي في الحكم، عالٍ من حيث رتبته، مقيدٌ من حيث أدواته، ملزمٌ من حيث أثره.

ومن هنا فإن استقلال القضاء في التراث لا ينبغي أن يُبحث عنه في صورة الفصل المؤسسي الكامل بين السلطات، بل في منظومةٍ أخرىٰ من الضمانات: اشتراط العلم والعدالة، حرمة الحكم بالهوىٰ، وجوب التسوية بين الخصوم، التزام البيّنة، منع الرشوة، تحريم المحاباة، منع القاضي من الحكم بعلمه في مواضع الخلاف، ضبط آدابه في المجلس، حق الخصوم في المرافعة، إلزام القاضي بالتثبت، واعتبار الحكم القضائي ملزمًا إذا صدر وفق أصوله. هذه الضمانات لا تجعل القضاء سلطةً سياسيةً مستقلة، لكنها تمنحه استقلالًا وظيفيًا وعلميًا وأخلاقيًا. والاستقلال الوظيفي هنا أعمق من مجرد الشكل؛ لأنه يجعل القاضي عبدًا للدليل لا للسلطان، وللبيّنة لا للمقام، وللحق لا للوجاهة.

وفي كتب «أدب القاضي» تظهر هذه الفلسفة بوضوح. فالعناية الواسعة بصفات القاضي وآدابه ليست زخرفةً أخلاقية، بل بناءٌ لضمانات العدالة. فالقاضي يجب أن يكون عالمًا بما يحكم به، عادلًا في نفسه، قادرًا علىٰ ضبط مجلسه، بعيدًا عن مواطن التهمة، متحرزًا من الرشوة والهدايا، مساويًا بين الخصوم في النظر والجلوس والخطاب، غير مستجيبٍ لضغط الجاه أو السلطان أو المال. وهذه الشروط تكشف أن القضاء لا يقوم بمجرد الولاية الرسمية، بل بشخصيةٍ قضائيةٍ مؤهلةٍ لحمل عبء الحق. فالمنصب لا يصنع القاضي وحده، بل العلم والعدل والاستقلال الداخلي. ومن هنا فإن كتب القضاء تجعل أخلاق القاضي جزءًا من بنية العدالة، لا أمرًا خارجيًا عنها.

والبيّنة في كتب القضاء ليست إجراءً شكليًا، بل هي الوسيلة التي تمنع الحكم من أن يتحول إلىٰ انطباعٍ أو ميلٍ أو سلطةٍ شخصية. فالحق في ذاته قد يكون معلومًا عند صاحبه، لكنه لا يصبح حكمًا ملزمًا إلا بطريقٍ معتبرٍ أمام القضاء. وهذا يحفظ المجتمع من أن يتحول كل ادعاءٍ إلىٰ حق، وكل قوةٍ خطابيةٍ إلىٰ حكم، وكل نفوذٍ

اجتماعيٍ إلىٰ ترجيح. ومن هنا فإن نظام البيّنات يعبر عن فلسفةٍ عميقة: العدالة لا تكفيها النية الصالحة، بل تحتاج إلىٰ طريقٍ مضبوطٍ لإثباتها. والقاضي لا يحكم بما يشتهي أن يكون حقًا، بل بما يثبت له وفق قواعد الإثبات. ولذلك فإن القضاء يحمي الحق من الفوضىٰ بقدر ما يحميه من الظلم.

وفي هذا الباب يظهر التوتر الدقيق بين الحقيقة القضائية والحقيقة الواقعية. فقد يكون الخصم صاحب حقٍ في الواقع، لكنه يعجز عن إقامة البيّنة، وقد يكون خصمه أقوىٰ حجةً في ظاهر المجلس. وهذه المعضلة تكشف خطورة القضاء وحدوده معًا. فالقضاء ليس علمًا بالغيب، بل نظامٌ بشريٌّ منضبطٌ يسعىٰ إلىٰ إظهار الحق بحسب الوسائل الممكنة. ولذلك لا بد من آدابٍ وقواعد وإجراءاتٍ تمنع القاضي من الظلم، لكنها لا تلغي احتمال الخطأ البشري. ومن هنا جاءت العناية بضمير القاضي، وبأهلية الشهود، وبالقرائن، وباليمين، وبطرق الإثبات، وبمنع التهمة؛ لأن كل ضعفٍ في هذه الأدوات قد يحول القضاء من آلة عدلٍ إلىٰ آلة ضرر.

وتظهر قيمة القضاء بوصفه وظيفةً سياديةً عليا في أنه يخضع له القوي والضعيف نظريًا علىٰ السواء. فالخليفة والوالي وصاحب المال والجاه ليسوا خارج دائرة الخصومة إذا تعلق الأمر بحقوق الناس. والنموذج المشهور في خصومة الإمام علي بن أبي طالب أمام شريح القاضي يكشف المبدأ البنيوي أكثر مما يكشف حادثةً تاريخيةً عابرة: مقام الخصم لا يغني عن البيّنة، وشرف المدعي لا يعوض نقص الإثبات، والقاضي لا يحكم للمرتبة بل للحجة. ومهما اختلفت تفاصيل الروايات التاريخية أو طرق نقلها، فإن دلالتها الفقهية التي استقرت في الوعي الإسلامي واضحة: القضاء لا تكتمل قيمته إلا حين يستطيع أن يقول لصاحب السلطة أو المقام إن الحق لا يثبت بالمقام، وإنما يثبت بالدليل.

وهـذا المعنىٰ هـو أسـاس اسـتقلال القاضـي. فاسـتقلاله لا يعنـي أنـه لا يُعـيَّن مـن الدولـة، ولا أنـه خـارج جهـاز الحكـم، بـل يعنـي أن مجلـس القضـاء يغيـر طبيعـة العلاقـة بـين الأشـخاص. فالخليفـة إذا دخـل مجلـس القضـاء خصـمًا، لا يـدخل بصـفته مصـدر التعيـين، بـل بصـفته طرفًـا في دعـوىٰ. والقاضـي إذا نظـر الـدعوىٰ لا ينظـر إلـىٰ مركـز الخصـم، بـل إلـىٰ حجتـه. وهـذا التحـول مـن المقـام السياسـي إلـىٰ المقـام القضـائي هـو سـر القضـاء. فالسـلطة السياسـية قـد تكـون أعلـىٰ رتبـةً في نظـام الحكـم، لكـن الخصـومة حـين تـدخل القضـاء تُعـاد صـياغة الأطـراف أمـام معيـارٍ واحـد. ومـن هنـا فـإن القضـاء وظيفـةٌ داخـل الدولـة، لكنـه يملـك القـدرة علـىٰ تعليـق آثـار الوجاهـة السياسـية داخـل مجلس الحكم.

وتبـرز في كتـب القضـاء قاعـدة التسـوية بـين الخصـوم بوصـفها مبـدأً شـديد الأهميـة. فالتسـوية ليسـت أدبًـا شـكليًا في مجلـس القاضـي، بـل إعـلانٌ بـأن العـدل يبـدأ مـن الإجـراء قبـل النتيجـة. إذا نظـر القاضـي إلـىٰ أحـد الخصـمين أكثـر مـن الآخـر، أو ألان القـول لأحـدهما دون الآخـر، أو أجلـس أحـدهما في موضـعٍ أرفـع، أو أظهـر مـيلًا نفسـيًا، فقـد يجـرح الثقـة ولـو لـم يظلـم في الحكـم النهـائي. ولـذلك اهـتم الفقهـاء بهـذه التفاصـيل لأنهـم أدركـوا أن العدالـة لا تُقـاس بـالحكم وحـده، بـل بطريقـة الوصـول إليـه. والإجـراء الظـالم قـد يلـوث الحكـم العـادل، كمـا أن الإجـراء العـادل يرفـع ثقـة النـاس بالقضـاء حتـىٰ حين يخسر أحدهم دعواه. وهذا الوعي الإجرائي من أرقىٰ ما في كتب القضاء.

ومـن خـلال المصـفوفة الأصـولية، يظهـر أن القضـاء يجمـع الـنص والمقصـد والواقـع والدولـة والمـآل في صـورةٍ دقيقـة. الـنص يحكـم القاضـي ويوجـب العـدل ويحـرم الظلـم والرشـوة وشـهادة الـزور. والمقصـد هـو حفـظ الحقـوق والثقـة والسـلم العـام. والواقـع يحضـر في الـدعوىٰ والخصـومة والقـرائن والشـهود وأحـوال النـاس. والدولـة حاضـرةٌ في تعيـين القاضـي وتنفيـذ الحكـم وحمايـة مجلـس القضـاء. والمـآل حاضـرٌ في

أثـر الحكـم علـىٰ الثقـة العامـة، وفي خطـر تعطيـل القضـاء أو التـدخل فيـه. والعلاقـات الوظيفيـة تظهـر بـين القضـاء والسـلطة، وبـين القضـاء والمظـالم، وبـين القضـاء والحسـبة، وبـين الحكـم والتنفيـذ. ومـن هنـا فـإن القضـاء لـيس بابًـا إجرائيًـا فقـط، بـل عقـدةٌ مركزيـةٌ في فقه الدولة والعدل.

والفـارق بـين القضـاء والمظـالم يكشـف طبيعـة البنيـة القضـائية في التـراث. فالقضـاء العـادي يفصـل في الخصـومات وفـق الـدعاوىٰ والبينـات المعتـادة، أمـا المظـالم فتتجـه غالبًـا إلـىٰ مواضـع يعجـز القضـاء العـادي عـن الوصـول إليهـا، ولا سـيما تعـديات الـولاة وأصـحاب النفـوذ أو القضـايا التـي تحتـاج إلـىٰ قـوةٍ تنفيذيـةٍ أعلـىٰ. وهـذا الفـرق يـدل علـىٰ أن التـراث أدرك أن العدالـة لا تحتـاج إلـىٰ قـاضٍ فقـط، بـل إلـىٰ مؤسسـةٍ قـادرةٍ علـىٰ مواجهـة النفـوذ. فـإذا كـان القضـاء يحمـي الحـق مـن الخصـومة العاديـة، فـإن المظـالم تحميـه مـن تغـول القـوة. وهـذا يبـيّن أن اسـتقلال القضـاء لا يكتمـل بمجـرد علـم القاضـي، بـل يحتـاج إلـىٰ قـدرةٍ مؤسسـيةٍ تمنـع أصـحاب السـلطة مـن تعطيـل أحكامـه أو الإفـلات من ولايته.

ومـن هنـا تظهـر علاقـة القضـاء بالدولـة في صـورتها المركبـة. فالقضـاء يحتـاج إلـىٰ الدولـة لتعيـين القضـاة، وحمايـة مجلـس الحكـم، وتنفيـذ الأحكـام، وردع الممتنعـين، وضـمان وصـول الخصـوم. لكنـه يحتـاج في الوقـت نفسـه إلـىٰ الاسـتقلال عـن هـوىٰ الدولـة حتـىٰ لا يصـبح أداةً لهـا. فـإذا ضـعف اتصـال القضـاء بالدولـة، صـار عـاجزًا عـن التنفيـذ. وإذا زاد خضـوعه للسـلطة، صـار تابعًـا لهـا. والتـوازن الـدقيق أن يكـون القضـاء وظيفـةً مـن وظـائف الدولـة في التنظـيم والتنفيـذ، مسـتقلًا عـن إرادة السـلطة في الحكـم والتقـدير القضـائي. وهـذه هـي الصـيغة التراثيـة الخاصـة لاسـتقلال القضـاء، وهـي تختلف عن صيغة الفصل الدستوري الحديث لكنها لا تقل عنها أهميةً في دلالتها.

والحديث عن القضاء بوصفه وظيفةً لا سلطةً لا ينبغي أن يفهم منه إنقاص رتبته، بل تحديد طبيعته. فالوظيفة هنا ليست معنىً إداريًا منخفضًا، بل وظيفة سيادية عليا؛ أي إنها عملٌ عامٌّ يترتب عليه إلزامٌ وحقوقٌ وتنفيذٌ باسم الشرع والدولة. والقاضي، بهذا المعنىٰ، ليس موظفًا تنفيذيًا، بل صاحب ولاية. والولاية أخص من الوظيفة الإدارية؛ لأنها تمنحه حق الفصل والإلزام داخل نطاقه. لكن هذه الولاية لا تجعله صاحب سلطةٍ سياسيةٍ مستقلة عن الإمامة، بل صاحب وظيفةٍ مستقلة في منطقها الداخلي. وهذا التفريق بين الولاية القضائية والسلطة السياسية يمنع الخلط بين مقام القاضي ومقام الحاكم، كما يمنع تحويل القاضي إلىٰ تابعٍ إداريٍّ للحاكم.

ومن جهة الشرعية السياسية، يمثل القضاء أحد أهم شروط ثقة الأمة في الدولة. فالدولة التي تجمع المال، وتدير السوق، وتعين الولاة، وتطلب الطاعة، لا تكتمل شرعيتها العملية إذا لم يجد الناس أمامها قضاءً عادلًا. فالناس قد يصبرون علىٰ شدةٍ في المعيشة إذا وجدوا إنصافًا، وقد يضيقون بدولةٍ غنيةٍ إذا فقدوا العدالة. والقضاء هو الموضع الذي تختبر فيه الدولة صدق قولها في العدل. فإذا كان القاضي مستقلًا في حكمه، قريبًا من الناس، نزيهًا في مجلسه، قويًا في تنفيذ حكمه، صارت الدولة أكثر قبولًا. وإذا صار القضاء تابعًا للسلطان أو خاضعًا للمال أو بطيئًا في رد الحقوق، ضعفت شرعية الدولة ولو بقيت مؤسساتها قائمة.

وفي كتب القضاء تظهر كذلك أهمية الزمن والإجراء. فالعدالة المتأخرة قد تفقد كثيرًا من معناها، والخصومة الطويلة قد تتحول إلىٰ عقوبةٍ للطرفين، وتعقيد الإجراءات قد يمنع الضعيف من الوصول إلىٰ حقه. وقد لا تكون هذه القضايا مصاغةً بالمصطلحات الحديثة نفسها، لكن العناية بأدب المجلس، وسماع الخصوم، وتحرير الدعوىٰ، وتثبيت الشهادة، ومنع المماطلة، كلها تدل علىٰ وعيٍ بأن القضاء ليس حكمًا نهائيًا فحسب، بل مسارٌ ينبغي أن يكون عادلًا. ومن هنا فإن

فقه القضاء يعلّم أن العدالة ليست نتيجةً فقط، بل طريقٌ كذلك. والطريق إذا فسد أفسد الثقة في النتيجة.

وتكشف شروط القاضي عن أن القضاء وظيفة علمية وأخلاقية قبل أن تكون وظيفة إدارية. فالعلم يمنع الجهل بالحكم، والعدالة تمنع الهوىٰ، والفطنة تعين علىٰ فهم الخصومات، والقوة الأدبية تمنع الخضوع للنفوذ، والنزاهة تمنع الرشوة، والوقار يحفظ هيبة المجلس. وهذه الصفات كلها تشير إلىٰ أن القضاء لا يصح أن يسند إلىٰ من يرضىٰ عنه السلطان فقط، بل إلىٰ من يصلح لحمل الحق. ولذلك فإن معيار القاضي ليس الولاء السياسي، بل الأهلية الشرعية والقضائية. وإذا دخل الولاء السياسي معيارًا غالبًا في التعيين، اختلت وظيفة القضاء ولو بقيت صورته. ومن هنا فإن استقلال القضاء يبدأ من شروط القاضي قبل أن يبدأ من شكل المؤسسة.

ومن هنا يمكن بناء التفريق البنيوي بين أربعة مفاهيم: سلطة التعيين، وولاية القضاء، واستقلال الحكم، وتنفيذ الحكم. سلطة التعيين تكون للإمام أو من فوضه، لأنها جزءٌ من تنظيم الدولة. وولاية القضاء تكون للقاضي بعد توليته، لأنها تخوله الفصل في الخصومات. واستقلال الحكم يعني أن القاضي لا يخضع في اجتهاده القضائي لرغبة من عينه. وتنفيذ الحكم يحتاج إلىٰ الدولة، لأن القضاء بلا تنفيذ يصبح رأيًا لا أثر له. فإذا اختلطت هذه المفاهيم، وقع الالتباس؛ فقد يظن البعض أن التعيين من الإمام يعني انعدام الاستقلال، أو أن الاستقلال يقتضي خروج القضاء من بنية الدولة، وكلاهما غير دقيق. التراث يقدم صيغةً أخرىٰ: تعيينٌ من الدولة، وحكمٌ بالدليل، وتنفيذٌ بالقوة العامة، وضماناتٌ أخلاقيةٌ وعلميةٌ تمنع التدخل.

وهذه الصيغة تفتح بابًا مهمًا للمقارنة مع الفصل بين السلطات. فالفصل الحديث بين السلطات قام في سياقاتٍ دستوريةٍ أرادت منع تركيز السلطة السياسية في يدٍ واحدة، فجعلت التشريع والتنفيذ والقضاء سلطاتٍ متمايزة. أما التراث الفقهي

الإسلامي فلم يبنِ القضاء علىٰ هذه الهندسة نفسها، لكنه سعىٰ إلىٰ حماية الحكم القضائي من الهوىٰ والتدخل بوسائل أخرىٰ: شروط القاضي، قواعد الإثبات، التسوية بين الخصوم، حرمة الرشوة، إلزام الحاكم بالحق، ومبدأ أن الحكم يكون للبيّنة لا للمقام. ومن هنا لا يصح أن نقول إن التراث عرف الفصل بين السلطات بالمعنىٰ الحديث، ولا أن نقول إنه لم يعرف استقلال القضاء. الصواب أنه عرف استقلال الوظيفة القضائية داخل وحدة الدولة، لا انفصال السلطة القضائية بالمعنىٰ الدستوري الحديث.

وهذا التفريق يحمي الدراسة من إسقاط المفاهيم المعاصرة علىٰ التراث، كما يحميها من تبرير غياب الضمانات باسم اختلاف البنية. فصحيحٌ أن القضاء في التراث وظيفة لا سلطة مستقلة، لكن هذه الوظيفة لا تكون شرعيةً إلا باستقلال الحكم. وصحيحٌ أن الإمام يعين القاضي، لكن تعيينه لا يمنحه حق التدخل في الحكم. وصحيحٌ أن الدولة تنفذ الأحكام، لكن التنفيذ لا يبيح لها تعطيل ما لا يوافق هواها. وصحيحٌ أن القضاء جزءٌ من وظائف الدولة، لكنه جزءٌ يقيد الدولة حين تكون خصمًا أو حين يعتدي أعوانها. وهذا هو التوازن الذي ينبغي حفظه في إعادة بناء النظرية.

وتظهر خطورة القضاء حين نقرأه في علاقته بالفتنة. فالظلم القضائي من أسرع الطرق إلىٰ تفكيك الثقة العامة، لأن الإنسان إذا فقد الأمل في القضاء لم يبق أمامه إلا الصمت المقهور أو الانتقام أو البحث عن حمايةٍ خارج القانون. ومن هنا فإن القضاء لا يحفظ الحقوق الفردية فقط، بل يحفظ السلم العام. وكل حكمٍ عادلٍ يمنع خصومةً من أن تتحول إلىٰ ثأر، وكل قاضٍ مستقلٍ يمنع مظلمةً من أن تتحول إلىٰ فتنة، وكل مجلس قضاءٍ نزيهٍ يعمق ثقة الناس بالدولة. وبهذا يصبح القضاء جزءًا من فقه الوقاية من الفتنة، لا مجرد علاجٍ للخصومة.

وبهذا المعنىٰ، لا ينفصل القضاء عن الكفاية والمال العام والحسبة والسياسة. فالقضاء يحتاج إلىٰ تمويلٍ عادل، ورواتب تمنع القاضي من الحاجة، ومؤسسات تنفيذ، وكتبةٍ أمناء، وطرق وصولٍ للناس، وحمايةٍ من نفوذ الولاة. والحسبة تحتاج إلىٰ القضاء عند النزاع. والمظالم تحتاج إلىٰ قوةٍ أعلىٰ لمواجهة المتنفذين. والسياسة الشرعية تحتاج إلىٰ القضاء كي لا تتحول إلىٰ تدبيرٍ بلا رقابة. والمال العام يحتاج إلىٰ قضاءٍ يحميه من الاختلاس والاعتداء. ومن هنا فإن القضاء ليس بابًا منعزلًا، بل هو محورٌ تتصل به أبواب الدولة كلها. فإذا استقام، استقامت علاقات كثيرة. وإذا فسد، تسرب الفساد إلىٰ كل باب.

وفي قراءة كتب القضاء بهذا المنهج، يظهر أن البنية الفقهية الإسلامية لم تكن غافلةً عن استقلال القاضي، لكنها صاغته ضمن مفهوم الوظيفة والولاية لا ضمن مفهوم السلطة المنفصلة. وهذا يعطي النظرية دقةً أكبر: القضاء وظيفةٌ سياديةٌ عليا ذات استقلالٍ وظيفيٍّ في الحكم، لا سلطةٌ سياسيةٌ موازية للإمامة، ولا جهازٌ تنفيذيٌّ تابعٌ لها. والقاضي صاحب ولايةٍ ملزمةٍ في الخصومات، لا صاحب سلطانٍ عامٍّ في الدولة. واستقلاله لا يقوم علىٰ انفصاله عن الدولة، بل علىٰ خضوعه للدليل والشرع وقواعد الإثبات، وعلىٰ منع تدخل من عيّنه في حكمه. وهذه الصياغة هي التي تدفع الالتباس بين التراث والمفاهيم الدستورية الحديثة، وتعيد القضاء إلىٰ موقعه الصحيح في البنية الفقهية العامة.

تتأكد طبيعة القضاء بوصفه وظيفةً عليا مستقلةً في الحكم، لا سلطةً سياسيةً منفصلة، حين تُقرأ النماذج التي حفظتها كتب القضاء وآداب القضاة وكتب الفروع والأحكام السلطانية قراءةً بنيويةً لا سرديةً. فهذه النماذج لا تريد أن تقدم حكاياتٍ عن عدل قاضٍ أو ورع خليفة فحسب، بل تكشف عن بنيةٍ عميقةٍ تجعل مجلس القضاء مجالًا مخصوصًا تتعطل فيه امتيازات المقام، وتتقدم فيه الحجة علىٰ الجاه،

ويُطالب صاحب السلطة بما يُطالب به غيره من بينةٍ وإثبات. ومن هنا فإن القيمة الحقيقية لهذه النماذج ليست في طابعها الأخلاقي وحده، بل في دلالتها المؤسسية: القضاء لا يستقل لأنه خارج الدولة، بل لأنه داخلها بوظيفةٍ لا يجوز للسلطة السياسية أن تبتلعها.

ومن أقوىٰ ما يثبت هذا المعنىٰ أن الخليفة أو الوالي، متىٰ دخل مجلس القضاء خصمًا، لا يدخل بوصفه مصدر السلطة، بل بوصفه طرفًا في الدعوىٰ. وهذا التحول في الصفة من أخطر التحولات التي يصنعها القضاء. فالسياسة تقوم علىٰ مراتب السلطة، أما القضاء فيقوم علىٰ مساواة الخصوم أمام الدليل. ومن هنا تتجلىٰ دلالة النموذج المشهور في وقوف الإمام علي بن أبي طالب أمام شريح القاضي؛ فالمغزىٰ ليس في خسارة دعوىٰ أو ربحها، بل في أن الخليفة، وهو رأس الدولة، لم يستطع أن يجعل مقامه بديلًا عن البيّنة. هذه الواقعة، في دلالتها الفقهية، تؤسس لمبدأ شديد العمق: صاحب السلطة قد يكون مصدر التعيين، لكنه لا يكون مصدر الحكم في الخصومة؛ والحكم لا يصدر عن مقام الخصم، بل عن الحجة التي يقدمها.

وهذا المعنىٰ يتكرر في روح كتب «أدب القاضي» حين تشدد علىٰ التسوية بين الخصوم في المجلس والنظر والخطاب. فلو كان القضاء مجرد وظيفةٍ تنفيذيةٍ تابعةٍ للسلطان، لما كانت هذه العناية البالغة بتفاصيل الحياد الإجرائي ذات معنىٰ. إن القاضي مطالبٌ بأن يمنع هيبة أحد الخصمين من التأثير في صورة المجلس، وأن لا يخص ذا الجاه بترحيبٍ أو مكانةٍ أو لينٍ يجرح شعور الخصم الآخر بالمساواة. وهذه التفاصيل الصغيرة تكشف فلسفةً كبيرة: العدالة ليست حكمًا صحيحًا في النهاية فقط، بل مناخٌ كاملٌ يشعر فيه الخصوم أن الحق لا يعرف وجوههم ولا مراتبهم. ولهذا فإن استقلال القضاء يبدأ من مجلس القاضي قبل أن يظهر في نصوص الأحكام.

وتكشف شروط القاضي عن نوعٍ آخر من المأسسة. فالتراث لم يجعل القضاء مجرد تفويضٍ إداري، بل اشترط في القاضي العلم والعدالة والفطنة والقدرة والنزاهة والورع عن مواضع التهمة. وهذه الشروط تعمل كضمانةٍ داخلية؛ لأنها تجعل القاضي غير صالحٍ للولاية لمجرد رضا السلطان عنه. فالسلطان يستطيع أن يعيّن، لكن الفقه يقرر من يصلح للتعيين. وهذا يعني أن سلطة التعيين ليست مطلقةً من حيث المعيار؛ إذ لا يكفي أن يختار الإمام شخصًا، بل يجب أن يكون المختار أهلًا للقضاء. ومن هنا فإن الفقه يقيد الدولة قبل التعيين، كما يقيدها بعد التعيين بمنع التدخل في الحكم. وهذا التقييد المزدوج هو أحد أوجه استقلال الوظيفة القضائية.

وتبرز مأسسة القضاء كذلك في ضبط الاختصاص. فالقاضي لا يحكم في كل شأنٍ من شؤون الدولة، بل في دائرة الخصومات والحقوق والدعاوىٰ التي تدخل في ولايته. وقد تتسع ولايته أو تضيق بحسب التفويض، لكنه يبقىٰ مقيدًا بموضوع القضاء وأصوله. وهذا التحديد يمنع الخلط بين القضاء والسياسة والإدارة. فالقاضي ليس واليًا عامًا، ولا صاحب سياسة مالية، ولا محتسبًا بالمعنىٰ الخاص، وإن كان قد يتداخل مع هذه الوظائف عند الحاجة أو التفويض. والتمييز بين الاختصاصات يدل علىٰ وعيٍ مؤسسيٍّ بأن العدالة تحتاج إلىٰ توزيع وظائف، وأن القاضي حين يتجاوز مجاله قد يفسد، كما أن السلطان حين يدخل في مجال القضاء يفسد. فلكل وظيفةٍ منطقها وضوابطها.

ومن هنا تظهر العلاقة بين القضاء والمظالم بوصفها علاقة تكاملٍ لا إلغاء. فالقضاء العادي يقوم علىٰ الدعوىٰ والبيّنة والإجراءات المألوفة، أما المظالم فتتجه إلىٰ ما يعجز القضاء العادي عن معالجته، خصوصًا حين يكون الخصم قويًا أو صاحب نفوذ، أو حين تتعلق المسألة بتعدي الولاة أو العمال أو أجهزة الدولة. وهذا الفرق يكشف أن التراث أدرك أن استقلال القاضي العلمي والأخلاقي لا يكفي دائمًا

إذا لم توجد قوةٌ مؤسسيةٌ قادرةٌ على مواجهة المتنفذين. فالمظالم جاءت لتسد ثغرة القوة، والقضاء جاء ليحفظ معيار الدليل. وإذا اجتمعا، أمكن للعدالة أن تواجه الخصومة العادية والسلطة المنحرفة معًا.

غير أن ولاية المظالم نفسها تكشف حدًا آخر من حدود البنية التراثية؛ إذ إنها كثيرًا ما ارتبطت بمركز السلطة الأعلى، مما جعل فعاليتها متوقفةً على إرادة الإمام أو السلطان في إنصاف الناس من أعوانه. وهذا يمنحها قوةً حين يكون رأس الدولة عادلًا، ويجعلها محدودة الضمان حين تكون السلطة نفسها مصدر الظلم. ومن هنا فإن القراءة البنيوية لا تكتفي بالقول إن التراث عرف المظالم، بل تسأل عن درجة استقلالها وضماناتها. فوجود مؤسسةٍ لرد المظالم دليل وعيٍ عميق بخطر السلطة، لكن ربطها بإرادة السلطة وحدها قد يجعلها علاجًا أخلاقيًا أكثر من كونها ضمانًا مؤسسيًا دائمًا. ولذلك فإن استئناف هذا الباب يحتاج إلى تحويل روح المظالم إلى مؤسسات رقابةٍ ومحاسبةٍ أكثر استقلالًا.

وتتضح حدود تدخل الإمام في القضاء من خلال التمييز بين ما قبل الحكم وما بعده. فقبل الحكم، يملك الإمام تعيين القاضي، وتحديد ولايته، وتنظيم الجهاز القضائي، وربما عزل القاضي إذا فقد شرطًا من شروط الأهلية أو ظهر جوره أو عجزه. لكن بعد رفع الخصومة إلى القاضي، لا يملك الإمام أن يملي عليه حكمًا في واقعةٍ بعينها إذا كان القاضي ينظرها وفق أصول القضاء. فالتدخل في الحكم يهدم معنى القضاء؛ لأنه يحول القاضي من صاحب ولاية حكم إلى كاتبٍ لإرادة السلطان. ومن هنا فإن استقلال القضاء ليس في منع الدولة من تنظيمه، بل في منعها من مصادرة لحظة الحكم. هذه اللحظة هي قلب القضاء، وفيها يظهر الفرق بين الوظيفة القضائية والوظيفة التنفيذية.

أما تنفيذ الأحكام، فيكشف حاجة القضاء إلىٰ الدولة. فالحكم العادل إذا لم ينفذ بقي بيانًا بلا أثر. والقاضي، في كثيرٍ من الأحوال، لا يملك قوة التنفيذ بذاته، بل يحتاج إلىٰ السلطان أو أعوان الدولة لإلزام الممتنع، ورد الحق، وحماية المحكوم له. وهذا يثبت أن استقلال القضاء لا يعني انفصاله الكامل عن الدولة. فالقضاء مستقلٌ في الحكم، محتاجٌ إلىٰ الدولة في التنفيذ. والدولة محتاجةٌ إلىٰ القضاء في الشرعية، قادرةٌ علىٰ التنفيذ بحكم القوة العامة. فإذا عطلت الدولة تنفيذ الحكم، أفرغت القضاء من معناه. وإذا استعملت التنفيذ لتوجيه الحكم، أفسدته قبل صدوره. والتوازن أن تنفذ الدولة ما يحكم به القضاء، لا أن تجعل التنفيذ مشروطًا برضاها عن الحكم.

وتكشف كتب القضاء أيضًا عن أهمية عزل القاضي. فالعزل قد يكون ضمانةً إذا كان القاضي جائرًا أو جاهلًا أو مرتشيًا أو عاجزًا، وقد يكون خطرًا إذا استعملته السلطة لمعاقبة القاضي المستقل. ومن هنا فإن معيار العزل بالغ الأهمية. فإذا كان عزل القاضي بسبب مخالفته هوىٰ الحاكم، فذلك هدمٌ لاستقلال القضاء. أما إذا كان بسبب فقدان شرط العدالة أو العلم أو الأمانة، فهو حمايةٌ للقضاء. وهذا التفريق يجب أن يكون حاضرًا في إعادة بناء النظرية؛ لأن استقلال القاضي لا يعني تحصينه من المحاسبة، كما أن محاسبته لا تعني إخضاعه للسلطة. المطلوب استقلالٌ مع مسؤولية، لا استقلالٌ بلا رقابة ولا رقابةٌ بلا استقلال.

ومن النماذج المؤسسة لاستقلال القضاء امتناع بعض القضاة عن قبول المنصب أصلًا حين يخشون العجز عن القيام بحقه أو الوقوع تحت ضغط السلطة. وهذه الظاهرة ليست هروبًا من المسؤولية فقط، بل تعبيرٌ عن إدراكٍ لخطورة القضاء. فالذي يقبل القضاء يقبل أن يحمل أمانةً بين الناس والشرع والدولة. وإذا كان المنصب طريقًا إلىٰ رضا السلطان أو الجاه، فسد القاضي قبل أن يجلس. ولهذا

كانت مهابة القضاء في الوعي الإسلامي عالية؛ لأن القاضي ليس صاحب منصبٍ فحسب، بل شاهدٌ على العدل. وامتناع بعض العلماء عن القضاء يثبت أن المنصب كان يُرىٰ تكليفًا خطيرًا لا مجرد رتبةٍ اجتماعية.

وتظهر المأسسة كذلك في كتابات الخصاف والماوردي وغيرهما عن آداب القاضي، حيث تتكرر العناية بكتّاب القاضي، وأمناء المجلس، وضبط السجلات، وسماع الدعوىٰ، وترتيب البينات، ومعاملة الخصوم. هذه العناصر تكشف أن القضاء ليس قرارًا فرديًا يصدر من القاضي وحده، بل مؤسسةٌ ذات أدوات. فالكاتب قد يفسد الحق إذا خان، والسجل قد يحفظ الذاكرة القضائية أو يضيعها، والشاهد قد يقيم الحق أو يزوره، والمجلس قد يبني الثقة أو يهدمها. ومن هنا فإن استقلال القضاء لا يتعلق بالقاضي وحده، بل بكل البنية المحيطة به. فالقاضي العادل في جهازٍ فاسدٍ قد يعجز، والقاضي الضعيف في جهازٍ منضبطٍ لا يكفي. العدالة تحتاج إلىٰ شخصٍ صالحٍ ونظامٍ صالحٍ معًا.

وتتصل البيّنة بالاستقلال اتصالًا عميقًا. فالقاضي المستقل لا يحكم بمجرد قناعته النفسية أو عاطفته، بل بما يظهر له من بيناتٍ معتبرة. وهذا يقيد القاضي كما يقيد السلطان. فالاستقلال لا يعني حرية القاضي المطلقة، بل خضوعه لقواعد الإثبات. فإذا تحرر القاضي من السلطان لكنه خضع لهواه، لم يتحقق العدل. وإذا تحرر من الهوىٰ لكنه خضع للسلطان، لم يتحقق العدل كذلك. ولذلك فإن كتب القضاء تجعل القاضي محكومًا من جهتين: محكومًا بالشرع من الداخل، ومحميًا من تدخل السلطة من الخارج. وهذه الازدواجية هي سر استقلال الوظيفة القضائية.

ومن جهة المآلات، يظهر أن القضاء العادل يحفظ الدولة من الانفجار الاجتماعي. فحين يجد الناس طريقًا إلىٰ حقهم، تقل الحاجة إلىٰ العنف والثأر والوساطة الفاسدة. وحين يثقون أن القوي يمكن أن يُحكم عليه، يتقوىٰ معنىٰ الجماعة. أما حين يفسد

القضاء، فإن المجتمع يبدأ بالبحث عن بدائل: العصبية، الرشوة، الحماية الخاصة، العنف، أو اليأس. وكل هذه البدائل تهدم الدولة من الداخل. ولذلك فإن القضاء ليس مرفقًا خدميًا فقط، بل شرطٌ في بقاء النظام العام. والدولة التي تظن أن السيطرة الأمنية تغنيها عن العدالة القضائية تخطئ في فهم المآلات؛ لأن الأمن بلا قضاءٍ عادلٍ يتحول إلىٰ خوف، والخوف لا يبني شرعيةً مستقرة.

وفي ضوء ذلك، يصبح القضاء أحد أهم المواضع التي يتجلىٰ فيها الفرق بين الدولة بوصفها سلطةً والدولة بوصفها أمانة. الدولة السلطانية قد تريد قضاءً يثبت هيبتها، أما الدولة المؤتمنة فتريد قضاءً يثبت الحق ولو علىٰ نفسها. الأولىٰ ترىٰ القاضي أداةً لاستقرارها، والثانية تراه ميزانًا لشرعيتها. ومن هنا فإن كل تدخلٍ في القضاء باسم هيبة الدولة يضر هيبة الدولة في العمق؛ لأن الهيبة التي تقوم علىٰ تعطيل الحق هيبة خوفٍ لا هيبة عدل. أما الدولة التي تقبل الحكم عليها وتنفذ ما يصدر ضدها، فإنها تبني هيبةً أعلىٰ: هيبة النظام العادل.

وتكشف كتب القضاء أن الفقهاء سعوا إلىٰ بناء حصانةٍ داخلية للقاضي من خلال منعه من قبول الهدايا والرشا، ومنعه من مجالسة من تُخشىٰ محاباتهم، وتحذيره من الغضب والجوع والانفعال عند الحكم، وتنبيهه إلىٰ أثر الهوىٰ والميل. وهذه التفاصيل قد تبدو شخصية، لكنها في الحقيقة جزءٌ من مأسسة الاستقلال؛ لأن القاضي قد لا يخضع للسلطان، لكنه يخضع للمال، أو للعلاقة الاجتماعية، أو للانفعال النفسي، أو للرأي السابق. ومن هنا فإن استقلال القضاء أوسع من الاستقلال عن السلطة السياسية؛ إنه استقلالٌ عن كل ما يزيح الحكم عن الدليل. وهذا معنىٰ عميق قلما يظهر في المقارنات الحديثة التي تحصر الاستقلال في العلاقة بين السلطتين التنفيذية والقضائية فقط.

ومع ذلك، لا ينبغي أن يغيب أن التراث لم يقدم دائمًا ضماناتٍ مؤسسيةً كاملةً بالمعنىٰ الحديث. فقد ظل تعيين القضاة وعزلهم مرتبطًا بالسلطة السياسية، وظل تنفيذ الأحكام محتاجًا إليها، وظلت استقلالية القضاء تتفاوت بحسب قوة القاضي وعدل الحاكم وطبيعة الدولة. وهذا لا ينقص من وجود أصل الاستقلال، لكنه يمنع المبالغة في تصويره. القراءة البنيوية العادلة تقول إن التراث امتلك نظريةً قويةً في استقلال الحكم القضائي، وامتلك شروطًا وآدابًا وضماناتٍ أخلاقيةً وإجرائية، لكنه لم يطور دائمًا بنيةً دستوريةً فاصلةً بين السلطات علىٰ النحو الحديث. وهذا التمييز هو الذي يدفع الالتباس: لا إنكار لاستقلال القضاء، ولا إسقاطٌ لمفهوم الفصل الحديث عليه بلا تدقيق.

ومن هنا يمكن إعادة صياغة موقع القضاء داخل البنية الفقهية علىٰ النحو الآتي: القضاء وظيفةٌ سياديةٌ عليا، تنشأ من ولاية الإمام أو من يملك التفويض، لكنها لا تعمل بمنطق الطاعة الإدارية، بل بمنطق الدليل والحكم الملزم. رتبتها عاليةٌ لأنها تحفظ العدل، لا لأنها سلطةٌ سياسيةٌ مستقلة. استقلالها واجبٌ في الحكم، لا في أصل التعيين بالضرورة. تنفيذها محتاجٌ إلىٰ الدولة، لكن حكمها لا يجوز أن يكون تابعًا لإرادة الدولة. وهي جزءٌ من الدولة من حيث التنظيم، وقيدٌ عليها من حيث الحق. هذه الصياغة تجمع بين طبيعة التراث ومطلب العدل، وتمنع الخلط بين الوظيفة والتبعية.

وتظهر قيمة المصفوفة الأصولية هنا بوضوح. فالنص يحكم القضاء من خلال الأمر بالعدل وتحريم الظلم وشهادة الزور والرشوة. والمقصد يجعل القضاء وسيلةً لحفظ الحقوق والثقة والسلم العام. والواقع يدخل في الدعوىٰ والبينات والقرائن وأحوال الخصوم. والدولة تمنح الولاية وتحمي التنفيذ. والمآلات تكشف أثر القضاء في الاستقرار أو الفتنة. والعلاقات الوظيفية تربط القضاء بالمظالم والحسبة

والمال العام والسلطة التنفيذية. فإذا قُرئ القضاء من عنصرٍ واحدٍ فقط، اختل الفهم: إذا قرئ من جهة التعيين وحدها بدا تابعًا، وإذا قرئ من جهة الحكم وحدها بدا منفصلًا، وإذا قرئ من جهة التنفيذ وحدها بدا إداريًا، وإذا قرئ من جهة المقصد وحده صار قيمةً مجردة. أما القراءة الشبكية فتظهره كما هو: وظيفةٌ عليا مستقلة في الحكم داخل بنية الدولة.

وتتجلىٰ هذه القراءة في علاقة القاضي بالإمام. فالإمام ليس خصمًا للقاضي من حيث الأصل، بل هو مصدر ولايةٍ وحامٍ للتنفيذ، لكن هذا الموقع لا يمنحه حق السيطرة علىٰ الأحكام. والقاضي ليس معارضًا للإمام من حيث الأصل، بل عاملٌ في نظام الدولة، لكن عمله ليس تنفيذ أوامر الإمام بل إقامة حكم الشرع في الخصومات. فالعلاقة بينهما ليست علاقة انفصالٍ تام، ولا علاقة تبعيةٍ كاملة، بل علاقة تفويضٍ مقيدٍ واستقلالٍ وظيفي. وهذا النوع من العلاقات أكثر تعقيدًا من الثنائيات الحديثة البسيطة، ولذلك يحتاج إلىٰ ضبطٍ مفاهيميٍّ دقيق في النظرية.

ومن أهم النماذج التي تعزز استقلال القضاء نماذج القضاة الذين اشتهروا بالامتناع عن محاباة الأمراء أو أصحاب الجاه، وبالتسوية بين الخصوم، وبالتحرز من الهدايا. هذه النماذج لا ينبغي أن تُستعمل بوصفها قصصًا للزينة، بل بوصفها شواهد علىٰ أن الوعي الفقهي كان يميز بين القاضي العادل والقاضي السلطاني. فالقاضي العادل يحكم للحق ولو خالف رغبة السلطان، والقاضي السلطاني يلبس القضاء لباسًا ويجعل الحكم تابعًا للمصلحة السياسية. ومن هنا فإن التراث نفسه يحمل معيار النقد الداخلي؛ فهو لا يكتفي بوجود القاضي، بل يسأل عن عدله واستقلاله ونزاهته. وهذا مهم جدًا في إعادة بناء النظرية، لأن مجرد وجود جهازٍ قضائي لا يكفي إذا كان جهازًا تابعًا.

وتتصل مأسسة القضاء كذلك بمبدأ علنية المجلس وانضباطه. فمجلس القضاء ليس لقاءً خاصًا بين القاضي وأحد الخصوم، بل فضاءٌ يقتضي قدرًا من الظهور والانتظام، حتىٰ لا تتحول الأحكام إلىٰ أسرارٍ أو صفقات. والخصومة تحتاج إلىٰ سماع الطرفين، ومنع الانفراد المريب، وتحرير الدعوىٰ، وإثبات الشهادة. وهذه الإجراءات تمنح الحكم قوةً اجتماعية، لأن الناس لا يثقون بالنتائج إذا جهلوا الطريق إليها. ومن هنا فإن الإجراء القضائي ليس شكلًا، بل جزءٌ من موضوع العدل. والفقه الذي يهتم بالإجراء يدرك أن العدل لا يعيش في النوايا، بل في المسارات المنضبطة.

وفي علاقة القضاء بالمال العام تظهر خطورة أخرىٰ. فالقاضي الذي لا يكفىٰ في رزقه قد يكون عرضةً للرشوة، والقضاء الذي لا يمول تمويلًا لائقًا قد يضعف، والدولة التي تبخل علىٰ القضاء ثم تطلب منه النزاهة تُضعف أحد شروطها. ولذلك فإن استقلال القضاء يحتاج إلىٰ كفايةٍ ماديةٍ أيضًا. وهذا المعنىٰ، وإن لم يُصغ دائمًا بلغة النظم الحديثة، حاضرٌ في إدراك الفقهاء لخطر الهدية والرشوة والحاجة. فالقاضي ينبغي أن يكون في وضعٍ يحميه من استغلال الناس لحاجته. ومن هنا فإن الكفاية ليست بابًا اجتماعيًا فقط، بل تدخل في ضمانات القضاء نفسه.

وتظهر العلاقة بين القضاء والحسبة في أن الحسبة تعالج كثيرًا من المخالفات العامة قبل أن تتحول إلىٰ خصومات، بينما القضاء يفصل فيما يرفع إليه من دعاوىٰ. فإذا عملت الحسبة بعدلٍ ومعرفة، خففت العبء عن القضاء ومنعت تفاقم الضرر. وإذا ظلمت الحسبة، احتاج الناس إلىٰ القضاء لرد ظلمها. وهكذا تتكامل الوظائف وتراقب بعضها. وهذا التكامل يدل علىٰ أن الدولة الفقهية ليست جهازًا واحدًا بل شبكة وظائف: الحسبة وقاية، القضاء فصل، المظالم ردع للمتنفذين، التنفيذ إلزام، والمال تمويل. فإذا انفصلت هذه الوظائف أو طغت إحداها، اختل العدل العام.

ومن جهة إعادة بناء النظرية، يمنحنا فقه القضاء قاعدةً شديدة الأهمية: لا يلزم أن يكون القضاء سلطةً مستقلة بالمعنىٰ الحديث حتىٰ يكون مستقلًا في الحكم، لكن لا يجوز أن يكون وظيفةً داخل الدولة علىٰ نحوٍ يجعله تابعًا لإرادة السلطة. بين هذين الحدين تقوم الصيغة الإسلامية التراثية: ولايةٌ قضائيةٌ مفوضة، مقيدةٌ بالشرع، مستقلةٌ في الحكم، محتاجةٌ إلىٰ الدولة في التنفيذ، محميةٌ بشروط القاضي وآداب القضاء وقواعد الإثبات. وهذه الصيغة يمكن تطويرها مؤسسيًا في العصر الحديث دون أن نفقد روحها: حماية الحكم القضائي من السلطة والمال والهوىٰ، وضمان تنفيذ الأحكام، وتوسيع المساءلة، وبناء مؤسساتٍ تمنع تدخل السياسة في القضاء.

وتؤدي هذه الصيغة إلىٰ تصحيح فهم الفصل بين السلطات. فالفصل ليس غايةً بذاته، بل وسيلةٌ لمنع الاستبداد وحماية العدل. فإذا وجدت وسيلةٌ أخرىٰ تحقق استقلال الحكم ومحاسبة السلطة وضمان الحقوق، فهي تشترك معه في المقصد وإن اختلفت في البناء. والتراث الإسلامي لم يصغِ الفصل بمعناه الحديث، لكنه صاغ استقلالًا وظيفيًا للقضاء. والتحدي المعاصر هو أن نربط المقصدين: نستفيد من الضمانات الحديثة حيث تحقق العدل، ونفهم في الوقت نفسه أن التراث قدم منطقًا مختلفًا قائمًا علىٰ الولاية المقيدة لا السلطة المنفصلة. وبهذا لا نقع في استلابٍ للمفهوم الحديث ولا في انغلاقٍ علىٰ الصورة التراثية.

وتنتهي القراءة إلىٰ أن القضاء في البنية الفقهية الإسلامية هو موضع تحويل الشريعة إلىٰ حكمٍ ملزم، وموضع اختبار الدولة أمام الحق، وموضع حماية الناس من القوة، وموضع توازنٍ بين التفويض والاستقلال. ليس القضاء سلطةً سياسيةً تنازع الإمام، وليس إدارةً تابعةً تنفذ رغبته، بل وظيفةٌ سياديةٌ عليا ذات استقلالٍ في الحكم. وتثبت النماذج المؤسسة من تسوية الخصوم، وخضوع أصحاب المقام للبيّنة، وشروط القاضي، ومنع الرشوة، وضبط الإجراءات، وعلاقة القضاء بالمظالم، أن

التـراث كـان واعيًـا بخطـر تـدخل السـلطة والمـال والهـوىٰ في الحكـم. غيـر أن هـذه النمـاذج تحتـاج إلـىٰ اسـتئنافٍ مؤسسـيٍّ يعمـق ضـماناتها، ويحـول اسـتقلال القاضـي مـن فضـيلةٍ شخصـيةٍ إلـىٰ بنيـةٍ دائمـة. فالعـدل لا يحفـظ بالقاضـي الصـالح وحـده، بـل بالقاضي الصالح داخل نظامٍ صالح.

الفصل السابع
كتب أصول الفقه

تمثل كتب أصول الفقه في البنية المعرفية الإسلامية العقل المنهجي الذي تولىٰ ضبط العلاقة بين النص والحكم، وبين الدليل والاستنباط، وبين اللغة والتكليف، وبين الواقعة ومعناها الشرعي. فهي ليست كتبًا في الفروع، ولا كتبًا في السياسة، ولا كتبًا في الأموال أو القضاء، لكنها تقف خلف هذه الحقول كلها بوصفها العلم الذي يحدد كيف يتكلم النص، وكيف يُفهم الخطاب، وكيف ينتقل المجتهد من الدليل إلىٰ الحكم، وكيف تُضبط العلة، وكيف يعمل القياس، وكيف يُحتج بالإجماع، وكيف تُفهم الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمبين. ومن هنا فإن كتب الأصول تمثل، في ظاهرها، علم استخراج الحكم، لكنها في عمقها تمثل علم ضبط العقل الفقهي نفسه. وكل قراءةٍ للبنية الفقهية الإسلامية لا تمر عبر أصول الفقه ستبقىٰ قراءةً لنتائج الأحكام لا لآلية إنتاجها، وللمادة لا للمنهج، وللفروع لا للعقل الذي صاغ الفروع ورتبها وحاكمها.

غير أن السؤال البنيوي الأعمق ليس: هل امتلك الفقه الإسلامي علمًا منهجيًا للاستنباط؟ فالجواب ظاهرٌ لا يحتاج إلىٰ كثير إيضاح. إنما السؤال: أي نوعٍ من العقل أنتجه أصول الفقه؟ وهل ظل هذا العقل محصورًا في استخراج الحكم الجزئي من الدليل، أم أنه يحمل في داخله إمكانًا أوسع لإعادة بناء الفقه الكلي والنظام العام؟ وهل استطاعت مباحث الأصول، كما تشكلت في المدونات الكبرىٰ، أن تجعل النص والمقصد والواقع والدولة والمآلات في بنيةٍ واحدة، أم أن غلبة مباحث الدلالة

والقياس والجدل جعلت الشأن العام أقل حضورًا في صلب الصناعة الأصولية؟ هذا السؤال لا ينتقص من قدر الأصول، بل يعيد قراءتها في ضوء حاجات الفقه الكلي، لأن العلم العظيم لا يُختبر فقط بما أنجزه في زمانه، بل بما يحمله من قدرةٍ على استئناف البناء في الأزمنة اللاحقة.

لقد نشأ أصول الفقه في لحظةٍ كان الفقه فيها محتاجًا إلى ضبط؛ إذ اتسعت الأمصار، وتعددت الوقائع، وتنوعت المدارس، وظهر خطر الانفلات بالرأي أو الجمود على الظاهر أو التوسع غير المنضبط في الاستحسان والمصلحة. فجاء علم الأصول ليضع حدودًا للطريق، وليمنع الاجتهاد من أن يتحول إلى انطباعٍ شخصي، وليمنع النص من أن يُقرأ بلا قانون. ومن هنا كانت عظمة هذا العلم في أنه أسس لمنطقٍ فقهيٍّ يربط الحكم بالدليل، ويربط الدليل بدلالته، ويربط الدلالة بشروط الفهم، ويربط الاجتهاد بأدواته. فهو علم مقاومة الفوضى في الاستنباط، كما أن القضاء علم مقاومة الفوضى في الخصومة، والحسبة علم مقاومة الفوضى في السوق والمجال العام. وبذلك يدخل أصول الفقه في قلب مشروع بناء النظام، ولو كان ظاهره علمًا نظريًا في الأدلة.

وفي «الرسالة» للشافعي يظهر هذا المعنى في صورته المؤسسة؛ إذ تبدو العناية الكبرى منصرفةً إلى تثبيت حجية النص، وترتيب مصادر التشريع، وضبط موقع السنة، وبيان علاقة الكتاب بالسنة، وتحديد منطق البيان. فالمشروع الشافعي ليس مجرد ترتيبٍ تقني للأدلة، بل هو دفاعٌ عن وحدة المرجعية، ومحاولةٌ لمنع تفرق الحكم بتفرق الأهواء والأقاليم والآراء. وفي هذا المعنى، تمثل «الرسالة» لحظةً كبرى في تثبيت علوية النص داخل البنية الفقهية؛ لأن الفقه إذا فقد مرجعيته النصية صار تدبيرًا بشريًا قابلًا للانحراف، وإذا انفصل النص عن قواعد الفهم صار قابلًا للتوظيف والانتقاء. ومن هنا فإن علوية النص في أصول الفقه ليست مبدأً تعبديًا

مجردًا، بل ضمانةٌ منهجيةٌ ضد استبداد الرأي، وضد استبداد السلطة، وضد فوضىٰ المصالح غير المنضبطة.

غير أن علوية النص لا تعني انغلاقًا علىٰ ظاهرٍ ساذج، لأن النص في أصول الفقه لا يعمل إلا عبر الدلالة. والدلالة نفسها عالمٌ واسعٌ يتضمن الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، والظاهر والنص والمؤول. وهذا يعني أن النص لا يُقرأ قراءةً خامًا، بل يُفهم من خلال نظامٍ لغويٍّ وعقليٍّ دقيق. ومن هنا فإن أصول الفقه لا يكتفي بإعلان سلطان النص، بل يسأل: كيف يدل النص؟ متىٰ يكون الأمر للوجوب؟ متىٰ يصرفه صارف؟ كيف يخصص العام؟ كيف يقيد المطلق؟ متىٰ يعمل المفهوم؟ ما حدود القياس علىٰ المنصوص؟ هذه الأسئلة تجعل الأصول علمًا في هندسة الفهم لا في تقديس النص المجرد فقط. والنص الذي لا يملك علمًا لفهمه قد يتحول إلىٰ ميدانٍ للتنازع بدل أن يكون أصلًا للوحدة.

وفي هذا الموضع تظهر قوة أصول الفقه وضعفه النسبي في آنٍ واحد. قوته أنه ضبط الدلالة ضبطًا عظيمًا، ومنع الاستنباط من التسيب، وربىٰ العقل الفقهي علىٰ أن الحكم لا يؤخذ من الشعور ولا من الرغبة ولا من ضغط الواقع وحده. أما موضع الحاجة فيه فهو أن مباحث الدلالة، مع عظمتها، قد تستغرق الوعي الأصولي حتىٰ يصبح السؤال الأول دائمًا: كيف نستخرج الحكم من النص؟ لا: كيف نبني بالنص نظامًا عامًا؟ والفرق بين السؤالين دقيقٌ ومهم. استخراج الحكم ضروري، لكنه ليس كل الفقه الكلي. فالنظام العام يحتاج إلىٰ الدلالة، لكنه يحتاج معها إلىٰ المقصد، والواقع، والمآل، والمؤسسة، والعلاقة بين الأحكام. فإذا بقيت الأصول عند حدود إنتاج الحكم الجزئي، احتاجت إلىٰ امتدادٍ يجعلها قادرةً علىٰ إنتاج البنية.

وتظهر هذه الحاجة بصورةٍ أوضح في مباحث القياس والعلة. فالقياس من أعظم أدوات العقل الفقهي؛ لأنه يمنع الحكم من أن يبقىٰ محصورًا في صورةٍ واحدة، ويفتح باب إلحاق النظير بالنظير عند اتحاد العلة. وهو بذلك يحفظ قابلية الشريعة للامتداد في الوقائع الجديدة. غير أن العلة قد تُفهم فهمًا ضيقًا إذا حُصرت في وصفٍ جزئيٍّ قريب، وقد تُفهم فهمًا أوسع إذا وُصلت بالمقصد الذي تتحرك نحوه. فالعلة ليست دائمًا مجرد علامةٍ فنية، بل قد تكون بابًا لفهم حكمة الحكم ووظيفته. فإذا استطعنا أن ننتقل من العلة الجزئية إلىٰ العلة البنيوية، أصبح القياس قادرًا علىٰ بناء الفقه الكلي لا مجرد توسيع الفروع. فالاحتكار، مثلًا، لا ينبغي أن يُقرأ من خلال صورة الطعام وحدها، بل من خلال علة التحكم في ضرورات الناس. والتسعير لا يقرأ من خلال صورة السعر وحدها، بل من خلال علة دفع الظلم وحماية الكفاية. والمال العام لا يقرأ من خلال موردٍ بعينه فقط، بل من خلال علة الأمانة العامة وحفظ المصالح المشتركة.

وهنا يتضح أن أصول الفقه يحمل داخل مباحثه إمكانًا هائلًا للتجديد البنيوي، إذا أعيد وصل العلة بالمقصد، ووصل المقصد بالمآل، ووصل المآل بالمؤسسة. فالقياس التقليدي يلحق فرعًا بأصلٍ لعلةٍ جامعة، أما القياس البنيوي فيحتاج إلىٰ أن يسأل عن علاقة الحكم بالنظام الذي يعمل داخله. فليس كل إلحاقٍ صحيحٍ في الصورة يؤدي إلىٰ عدلٍ في النظام، وليس كل تشابهٍ في الوصف يكفي إذا اختلفت المآلات. ومن هنا فإن تطوير مفهوم العلة لا يعني هدم القياس، بل تعميقه؛ أي الانتقال من علةٍ تعرّف الحكم في موضعه الجزئي إلىٰ علةٍ تكشف وظيفة الحكم داخل شبكة العلاقات. وهذا التحول هو أحد المفاتيح الكبرىٰ للانتقال من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء النظام.

أما الإجماع، فيكشف وجهًا آخر من وجوه أصول الفقه. فهو في صيغته الأصولية دليلٌ على استقرار حكمٍ لا يجوز مخالفته، لكنه في معناه البنيوي يعكس حاجة الأمة إلى مرجعيةٍ جماعيةٍ تمنع التمزق في الأصول الكبرى. غير أن الإجماع، حين يُقرأ في الشأن العام، يفتح سؤالًا أوسع: من يمثل الأمة؟ وكيف تتشكل المعرفة الجماعية؟ وما الفرق بين إجماع العلماء في حكمٍ شرعي، وتقدير أهل الخبرة في مصلحةٍ عامة، واتفاق أهل الحل والعقد في شأنٍ سياسي؟ هذه الأسئلة لا نجدها دائمًا مطورةً في كتب الأصول بالدرجة نفسها التي تطورت بها مباحث حجية الإجماع وشروطه وإمكان وقوعه ونقله، لكنها كامنةٌ في عمق المسألة. فالفقه الكلي يحتاج إلى صورةٍ من الاجتهاد الجماعي لا تلغي الإجماع الأصولي، لكنها تستفيد من روحه: أن الشأن العام، في قضاياه المركبة، لا ينهض به فردٌ واحدٌ غالبًا، بل يحتاج إلى عقلٍ جماعيٍّ منضبط.

ومن هنا تظهر صلة أصول الفقه بالاجتهاد المؤسسي. فكتب الأصول التقليدية تحدثت عن المجتهد وشروطه، وعن أدواته في اللغة والدليل والقياس والناسخ والمنسوخ. وهذه الشروط عظيمة، لكنها صيغت في سياقٍ كان فيه المجتهد الفرد أكثر حضورًا. أما الوقائع العامة المركبة في الدولة الحديثة، بل وفي الدولة التاريخية الواسعة نفسها، فتحتاج إلى مجتهدٍ مركب: فقيهٍ يعرف النص، وخبيرٍ يعرف الواقع، ومؤسسةٍ تعرف المآل، وسلطةٍ عادلةٍ تملك التنفيذ، ورقابةٍ تمنع الانحراف. وهذا لا يعني سقوط شروط الاجتهاد الفردي، بل يعني أن مناط الاجتهاد العام اتسع، وأن أصول الفقه، لكي يستعيد قدرته على بناء النظام، يحتاج إلى تحويل بعض مباحثه من صورة الفرد إلى صورة المؤسسة. فالاجتهاد المؤسسي ليس خروجًا على الأصول، بل هو امتدادٌ طبيعي لها حين يصبح الواقع مركبًا.

وفي «المستصفىٰ» للغزالي تظهر عنايةٌ عميقةٌ بترتيب الأدلة والمصالح ومقاصد الشرع. فقيمة الغزالي ليست في أنه يذكر المقاصد فقط، بل في أنه يربطها بحفظ الضروريات التي لا تقوم حياة الناس والدين إلا بها. وهذا الربط يمنح أصول الفقه طاقةً كليةً هائلة؛ لأن الحكم لا يعود مجرد نتيجةٍ لدلالةٍ لفظية، بل يدخل في أفق حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ومع ذلك، فإن المقاصد عند الغزالي تظل غالبًا مضبوطةً ضمن باب المصلحة وموقعها من الأدلة، وليست بعدُ علمًا مستقلًا في بناء النظام العام. وهذا يكشف المسار التاريخي للأصول: المقصد حاضر، لكنه لم يكن دائمًا هو الحاكم المنهجي في كل أبواب الأصول؛ حاضرٌ بوصفه معيارًا في المصلحة، لا دائمًا بوصفه مصفوفةً لإعادة ترتيب الفقه كله.

أما «الإحكام» للآمدي فيمثل نموذجًا لبلوغ الصناعة الأصولية درجةً عاليةً من التجريد والجدل والتحرير المنطقي. ففيه تظهر قوة العقل الأصولي في ضبط الحدود، والاعتراضات، والأدلة، والاحتمالات، وترتيب الأقوال. وهذا النضج جديرٌ بالتقدير؛ لأنه حفظ للأصول صرامتها العلمية. غير أن هذا النضج نفسه قد يجعل الأصول، في بعض صوره المدرسية، أقرب إلىٰ علمٍ في منطق الاستدلال منه إلىٰ علمٍ في بناء المجال العام. وكلما ازداد التجريد، ازدادت الحاجة إلىٰ إعادة وصل الأصول بالواقع الذي من أجله وُجدت. فالتحرير المنطقي لا غنىٰ عنه، لكنه إذا لم يتصل بسؤال الدولة والمال والكفاية والقضاء والسوق، بقي عظيمًا في داخله محدودًا في أثره البنيوي.

وتأتي «الموافقات» للشاطبي لتقدم نقطة تحولٍ كبيرة في قراءة أصول الفقه؛ لأنها تجعل المقاصد أكثر حضورًا في فهم الشريعة بوصفها نظامًا لا مجرد أحكامٍ متفرقة. الشاطبي لا يكتفي بأن يسأل عن دلالة اللفظ، بل يسأل عن قصد الشارع، وعن كليات الشريعة، وعن الاستقراء، وعن علاقة الجزئيات بالكليات، وعن المآلات، وعن

العوائد، وعن التكليف بما يطاق، وعن انتظام الشريعة في حفظ مصالح العباد. وهذا يجعل «الموافقات» من أقرب كتب الأصول إلىٰ مشروع الفقه الكلي، لأنها تحاول أن تنقل الأصول من آليات الاستنباط الجزئي إلىٰ إدراك النظام المقاصدي العام. ومن هنا فإن الشاطبي يمثل داخل هذا الاختبار لحظةً حاسمة: إمكان تحويل أصول الفقه إلىٰ علمٍ في بنية الشريعة لا في دلالة النصوص وحدها.

غير أن حتىٰ هذا التحول المقاصدي يحتاج إلىٰ استكمال. فالشاطبي يمنحنا كلياتٍ قوية، لكنه لا يبني وحده نظريةً تفصيليةً للدولة والاقتصاد والمال العام والحسبة والقضاء. وهذا طبيعي؛ لأن مهمته أصوليةٌ مقاصدية، لا مؤسسيةٌ سياسية. لكن قيمته أنه يمنح الفقه الكلي أساسه: لا يجوز أن تُقرأ الجزئيات بمعزلٍ عن الكليات، ولا أن يُهدر الكلي باسم فرعٍ منفصل، ولا أن تُستعمل المصلحة بلا استقراءٍ لنظام الشريعة. فإذا أُضيف إلىٰ هذا الأساس المقاصدي وعيٌ بالواقع والدولة والمآل والمؤسسة، أمكن بناء أصول فقهٍ كليٍّ يربط الشاطبي بكتب الأموال والخراج والسياسة والحسبة والقضاء. وبهذا تتكامل العلوم بدل أن تبقىٰ متجاورة.

وتظهر مركزية الواقع في كتب الأصول من خلال مباحث العرف، وتحقيق المناط، والاستصحاب، والمصلحة، والضرورات، والحاجات، وسد الذرائع وفتحها عند من توسع في ذلك. غير أن حضور الواقع في الأصول غالبًا ما جاء موزعًا بين أبواب متعددة، لا في بابٍ واحدٍ يسمىٰ «فقه الواقع» بالمعنىٰ المعاصر. والعرف، مثلًا، يكشف أن الحكم لا ينزل علىٰ الناس خارج عاداتهم ولغاتهم ومعاملاتهم. وتحقيق المناط يكشف أن معرفة الحكم لا تكفي حتىٰ يُعرف موضعه. والضرورات تكشف أن الواقع قد يغير طريقة التنزيل عند العجز أو الخطر. وسد الذرائع يكشف أن الفعل لا ينظر إليه في صورته فقط، بل في طريقه إلىٰ المآل. هذه كلها عناصر

واقعيــة داخــل الأصــول، لكنهــا تحتــاج إلــىٰ جمــعٍ منهجــيٍّ يجعــل الواقــع ركنًــا في المصفوفة لا مجرد مباحث متفرقة.

ومـن هنـا فـإن المصـفوفة الأصـولية المقترحـة لا تـأتي مـن خـارج أصـول الفقـه، بـل تجمـع عناصـره التـي توزعـت في أبوابـه وتضـيف إليهـا سـؤال الدولـة والشـأن العـام. فــالنص موجــود في مباحــث الأدلــة والــدلالات. والمقصــد موجــود في المصــالح والمقاصـد والكليـات. والواقـع موجـود في العـرف وتحقيـق المنـاط والضـرورة. والمـآل موجـود في الـذرائع واعتبـار النتـائج. والحكـم التكليفـي والوضـعي موجـودان في قلـب الأصـول. لكـن الدولـة، بوصـفها مؤسسـة تنزيـلٍ في الشـأن العـام، لـم تأخـذ دائمًـا موقعًـا مركزيًـا داخـل كتـب الأصـول، لأنهـا كانـت تُبحـث في السياسـة الشـرعية والأحكـام السـلطانية لا في الأصـول. ومـن هنـا فـإن إعـادة بنـاء الأصـول الكليـة تقتضـي إدخـال الدولـة لا بوصـفها مصـدرًا للتشـريع، بـل بوصـفها مؤسسـةً تـؤثر في تنزيـل الحكـم، وحفـظ المصلحة، وتحقيق الكفاية، وإدارة المال العام، وضبط السوق، وتنفيذ القضاء.

وهـذا الإدخـال لـيس تسييسًـا للأصـول، بـل إكمـالٌ لوظيفتهـا. فـالحكم الشـرعي في الشـأن العـام لا ينـزل في فـراغ؛ ينـزل عبـر مؤسسـةٍ لهـا قـدرةٌ وموارد وأدواتٌ ومخـاطر. فالزكـاة حـين تكـون شـأنًا فرديًـا تختلـف عـن الزكـاة حـين تتحـول إلـىٰ نظـامٍ عـام. والتسـعير حـين يكـون فتـوىٰ في واقعـةٍ محـدودة يختلـف عـن سياسـةٍ سـعريةٍ تمـس السـوق كلـه. والقضـاء حـين يكـون حكمًـا بـين خصـمين يختلـف عـن بنـاء جهـازٍ قضـائي. والاحتكـار حـين يكـون في سـلعةٍ محـدودة يختلـف عـن احتكـار قطـاعٍ حيـويٍّ في المجتمـع. هـذه الفـروق لا تغيـر أصـل الحكـم، لكنهـا تغيـر مسـتوىٰ الاجتهـاد. ومـن هنـا تحتـاج الأصـول إلـىٰ التمييـز بـين منـاط الفـرد ومنـاط النظـام، بـين الفتـوىٰ والسياسـة العامـة، بـين الحكـم الجزئي والحكم المؤسسي.

وتكشف كتب أصول الفقه كذلك عن أهمية الحكم الوضعي في بناء الفقه الكلي. فالسبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان، والرخصة، والعزيمة، ليست مجرد مباحثٍ تقنية، بل أدواتٌ لبناء النظام. فالدولة لا تعمل بالأوامر والنواهي فقط، بل بالشروط والمؤسسات والأسباب والموانع. والمال العام لا يحفظ بمجرد تحريم الخيانة، بل بوضع شروط التصرف والرقابة والمحاسبة. والقضاء لا يستقيم بمجرد وجوب العدل، بل بشروط القاضي والبيّنة والإجراءات. والحسبة لا تقوم بمجرد النهي عن المنكر، بل بأسباب الولاية وشروط التدخل وموانع التغول. ومن هنا فإن الحكم الوضعي هو الجسر بين التكليف والنظام؛ لأنه يحول القيمة إلىٰ بنيةٍ قابلةٍ للعمل. وإذا أُعيد تفعيل هذا الباب في الشأن العام، أصبح من أهم أدوات الفقه الكلي.

ومن خلال هذا المنظور يظهر أن أصول الفقه لم يكن عاجزًا عن الكلية، لكنه لم يُستثمر دائمًا لبناء الكليات المؤسسية. فهو يمتلك أدوات النص والدلالة والقياس والعلة والمصلحة والعرف والمآل والحكم الوضعي. وهذه الأدوات كافيةٌ لتأسيس عقلٍ كليٍّ إذا أعيد ترتيبها حول سؤال النظام. غير أن التاريخ التعليمي والفقهي غالبًا ما وجّه الأصول إلىٰ خدمة الفروع الجزئية، لأن الفروع كانت مجال التطبيق الأوسع في المدارس والفتوىٰ. ومع الزمن، صار الأصول علمًا سابقًا علىٰ الفقه التفصيلي، لا علمًا مصاحبًا لبناء الدولة والمجتمع. وهذا ما يحتاج إلىٰ تصحيح: أن يعود أصول الفقه علمًا لإنتاج الحكم وبناء النظام معًا.

وفي هذا السياق، يصبح الفرق بين «أصول الفقه» و«أصول الفقه الكلي» فرقًا في التوجيه لا في القطيعة. أصول الفقه يعلّم كيف نفهم الدليل ونستخرج الحكم. وأصول الفقه الكلي يسأل: كيف تعمل الأحكام داخل شبكة المقاصد والمؤسسات والمآلات؟ الأول يحمي الحكم من الانفلات، والثاني يحمي النظام من التجزئة.

الأول يمنع الرأي من تجاوز النص، والثاني يمنع الفتوىٰ الجزئية من تعطيل المقصد العام. الأول ضروري لكل فقه، والثاني ضروري للشأن العام المركب. ومن هنا فإن المشروع لا يدعو إلىٰ تجاوز أصول الفقه، بل إلىٰ استئناف طاقته الكلية الكامنة، وإعادة توجيهه نحو القضايا التي تتجاوز الفرد إلىٰ الأمة والدولة والعمران.

وعند اختبار كتب الأصول بالمصفوفة، تظهر نتيجةٌ مركبة. علوية النص فيها قويةٌ جدًا، وربما هي أقوىٰ عناصرها. الدلالة حاضرةٌ بأعلىٰ درجات التحرير. القياس والعلة حاضران بوصفهما أدوات التمديد العقلي للحكم. الإجماع حاضرٌ بوصفه ضمانةً لوحدة المرجعية. المصلحة والمقاصد حاضرتان بدرجاتٍ متفاوتة، وتبلغ ذروتها عند الشاطبي. الواقع حاضرٌ في العرف وتحقيق المناط والضرورة، لكنه موزع. المآلات حاضرةٌ في الذرائع والمقاصد، لكنها ليست دائمًا مركزيةً في كل المدارس. الدولة تكاد تكون غائبةً بوصفها عنصرًا أصوليًا مستقلًا، مع حضور آثارها في السياسة الشرعية. والكفاية ليست بابًا أصوليًا صريحًا، لكنها تدخل من باب المقاصد والمصلحة وحفظ النفس والمال. وهذا يعني أن كتب الأصول تمنح المصفوفة معظم عناصرها، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة تركيبٍ يجعل العناصر الموزعة بنيةً حاكمة.

ومن هنا لا يجوز النظر إلىٰ كتب أصول الفقه بوصفها سببًا للتجزئة فقط، كما لا يجوز النظر إليها بوصفها حلًا كاملًا بذاتها. إنها وفرت للفقه أعظم أدوات الضبط، لكنها لم تجعل كل أدوات الشأن العام في مركزها. إنها حفظت النص من الفوضىٰ، لكنها تحتاج إلىٰ استئنافٍ يحفظ الواقع من الاختزال. إنها بنت عقلًا للفتوىٰ، لكنها تحمل إمكانية بناء عقلٍ للنظام. إنها أنتجت فقيهًا قادرًا علىٰ الاستنباط، لكنها تحتاج اليوم إلىٰ أن تنتج مؤسسةً قادرةً علىٰ الاجتهاد العام. وهذا

التحول ليس نقضًا لتاريخها، بل وفاءٌ لمقصدها الأول: منع الفقه من أن يكون رأيًا بلا قانون، ومنع الحياة من أن تكون واقعًا بلا شريعة.

إن أصول الفقه، في عمقه، هو علم المسؤولية العقلية أمام النص. فلا يحق للمجتهد أن يقول على الشرع بلا دليل، ولا أن يزعم المصلحة بلا ضابط، ولا أن يلحق فرعًا بأصلٍ بلا علة، ولا أن ينزل حكمًا على واقعٍ بلا تحقيق مناط، ولا أن يهدر مآلًا ظاهرًا باسم صورةٍ مجردة. وهذه المبادئ، إذا أُخذت بجدية، تكفي لبناء عقلٍ فقهيٍّ كليٍّ شديد القوة. فالمشكلة ليست في نقص الأصول، بل في تضييق مجال عملها أحيانًا. فإذا انتقلنا بها إلى الدولة والاقتصاد والقضاء والحسبة والكفاية، ظهرت قدرتها على بناء نظريةٍ لا تقل صرامةً عن صرامتها في الفروع، ولا تقل رحابةً عن رحابة المقاصد.

حين تُقرأ مباحث العلة والمصلحة وتحقيق المناط وسد الذرائع والحكم الوضعي والإجماع قراءةً بنيوية، يظهر أن أصول الفقه لا يملك أدوات استخراج الحكم الجزئي فحسب، بل يملك كذلك عناصر كامنة لبناء فقهٍ كليٍّ قادرٍ على ضبط النظام العام. غير أن هذه العناصر تحتاج إلى إعادة توجيهٍ منهجي، بحيث لا تبقى موزعةً في أبوابٍ مدرسيةٍ مستقلة، بل تتحول إلى شبكةٍ واحدةٍ تعمل في قضايا الدولة والمال والسوق والقضاء والكفاية والمآلات. فالعلة إذا بقيت وصفًا جزئيًا ضيقًا أنتجت قياسًا محدودًا، وإذا وُصلت بالمقصد صارت مفتاحًا لفهم وظيفة الحكم. والمصلحة إذا بقيت مبحثًا في حجية الدليل المختلف فيه ظلت محاطةً بالجدل، وإذا دخلت في بنية النص والمآل والواقع أصبحت أداةً لبناء السياسة العامة. وتحقيق المناط إذا استُعمل في الوقائع الفردية فقط بقي محدود الأثر، وإذا نُقل إلى الوقائع المركبة صار شرطًا في صحة الاجتهاد المؤسسي. وسد الذرائع إذا حُصر في منع الوسائل بقي وقائيًا جزئيًا، وإذا قُرن بفتح الذرائع والمقاصد صار فقهًا لإدارة

النتائج. والحكم الوضعي إذا قُرئ كتقسيمٍ أصوليٍّ فحسب بقي فنيًا، وإذا قُرئ في الشأن العام صار هندسةً للمؤسسات والشروط والضمانات.

والعلة هي أول هذه المفاتيح؛ لأنها تكشف أن الحكم لا يعلق بصورةٍ جامدةٍ فقط، بل بوصفٍ معتبرٍ يربط بين الأصل والفرع. وقد كان تحرير العلة من أعظم إنجازات العقل الأصولي، لأنه مكّن الفقه من الامتداد إلىٰ النوازل دون أن ينفصل عن النص. لكن العلة، في باب الشأن العام، تحتاج إلىٰ مستوىٰ أعمق من القراءة. فليست كل علةٍ تصلح لبناء نظام؛ بعض العلل تكفي لإلحاق صورةٍ محدودةٍ بصورةٍ أخرىٰ، لكنها لا تكفي لفهم أثر الحكم في السوق أو الدولة أو المال العام. ولذلك ينبغي التفريق بين العلة الجزئية والعلة البنيوية. العلة الجزئية تكشف مناط الحكم في صورةٍ محددة، أما العلة البنيوية فتكشف وظيفة الحكم داخل شبكةٍ من العلاقات. فإذا قلنا إن علة منع الاحتكار هي حبس القوت عن الناس طلبًا للغلاء، فهذه علةٌ جزئيةٌ مرتبطةٌ بصورةٍ تاريخية. وإذا قلنا إن العلة الأعم هي التحكم الظالم في ضرورات الكفاية العامة، فقد فتحنا الباب لفهمٍ بنيويٍّ يمتد إلىٰ كل ما يقوم مقام القوت في حياة الناس.

وهذا لا يعني إلغاء الضبط الأصولي للعلة، بل يعني تعميقه. فالعلة البنيوية لا يجوز أن تكون ذوقًا عامًا أو مقصدًا مرسلًا بلا ضابط، بل ينبغي أن تكون ظاهرةً أو منضبطةً أو مستنبطةً من مجموع النصوص والمقاصد والمآلات. فإذا توسعنا في العلل بلا ضوابط، ضاع الفقه في المصلحة المتوهمة. وإذا ضيقناها حتىٰ حبسنا الحكم في صورته الأولىٰ، عجز الفقه عن ملاحقة الواقع. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ منهجٍ مزدوج: يحفظ شروط العلة الأصولية، ثم يربطها بالمقصد العام الذي من أجله شُرع الحكم. وبهذا تتحول العلة من مجرد أداة قياسٍ أفقيٍّ بين مسألتين، إلىٰ أداة كشفٍ عموديٍّ عن بنية الحكم وموقعه في النظام.

أما المصلحة، فهي المفهوم الذي يفتح أصول الفقه علىٰ السياسة والاقتصاد والاجتماع، لكنه في الوقت نفسه من أكثر المفاهيم عرضةً للتوظيف والانفلات. فالمصلحة إذا لم تُضبط بالنص والمقصد والمآل قد تصبح اسمًا آخر لرغبة السلطة أو ضغط الجمهور أو تقدير الخبير المنفصل عن الشريعة. ولذلك أحاطها الأصوليون بشروطٍ واحتياطات، وميزوا بين المعتبرة والملغاة والمرسلة، وبين الضرورية والحاجية والتحسينية، وبين ما يوافق مقاصد الشرع وما يصادمها. غير أن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ نقل المصلحة من خانة الدليل المختلف فيه أو المبحث النظري إلىٰ خانة العمل المؤسسي المنضبط. فالدولة حين تسعر، أو تفرض ضريبةً اضطرارية، أو تنظم السوق، أو تبني مدينة، أو توسع طرق الإثبات، لا تعمل إلا باسم مصلحةٍ ما. والسؤال الأصولي هنا ليس هل توجد مصلحة فقط، بل: من قدرها؟ وبأي علم؟ وبأي ضابط؟ وعلىٰ من يقع أثرها؟ وما مآلها؟ وهل هي مصلحة الأمة أم مصلحة السلطة؟

ومن هنا تصبح المصلحة في الفقه الكلي محتاجةً إلىٰ مؤسسات تقدير. فالمصلحة الطبية لا يقدرها الفقيه وحده، والمصلحة الاقتصادية لا يعرفها الإداري وحده، والمصلحة العمرانية لا يحددها الحاكم وحده، والمصلحة الأمنية لا تترك لأجهزة القوة وحدها. لا بد من عقلٍ جماعيٍّ يضم الفقيه والخبير وممثل المصلحة العامة وآلية الرقابة. وهذا المعنىٰ لا يخرج عن أصول الفقه، بل يحققها؛ لأن تقدير المصلحة جزءٌ من تحقيق المناط، وتحقيق المناط في القضايا المركبة لا يصح بلا خبرة. فإذا بقيت المصلحة في يد الفرد أو السلطة بلا مؤسسة، صارت عرضةً للانحراف. وإذا قُيدت بضوابط النص والمقاصد والواقع والمآل، صارت أداةً عظيمةً لبناء النظام العام.

وتحقيق المناط هو الباب الذي يربط الحكم بالواقع ربطًا مباشرًا. فمعرفة الحكم وحدها لا تكفي؛ لا بد من معرفة هل هذا الواقع هو محل الحكم فعلًا. وهذه القاعدة التي تبدو بسيطةً في ظاهرها تمثل أحد أعمق أصول الفقه الكلي. فالخطأ في تحقيق المناط قد يجعل الحكم الصحيح يعمل في الموضع الخطأ. وقد يكون هذا الخطأ محتملًا في مسألةٍ فرديةٍ محدودة، لكنه في الشأن العام قد يصنع ضررًا واسعًا. فإذا أخطأت الدولة في تحقيق مناط الاحتكار، ظلمت التاجر أو تركت الناس للاستغلال. وإذا أخطأت في تحقيق مناط الضرورة المالية، فرضت أموالًا بغير حق أو تركت الخدمات العامة تنهار. وإذا أخطأت في تحقيق مناط الفتنة، منعت النصيحة أو فتحت باب الفوضىٰ. وإذا أخطأت في تحقيق مناط الكفاية، قصرت في حق الضعفاء أو أنفقت في غير موضع الحاجة.

ولذلك فإن تحقيق المناط في القضايا العامة لا بد أن يكون مؤسسيًا. فمناط التضخم، والاحتكار، والفقر، والعجز المالي، والصحة العامة، والتخطيط العمراني، والأمن الغذائي، لا يعرف بالحدس ولا بالانطباع. يحتاج إلىٰ بيانات، وخبرة، ونظرٍ في المآلات، ومعرفةٍ بالناس، وضبطٍ بالمقاصد. وهذا يجعل تحقيق المناط الجسر الأهم بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية والتطبيقية. فالفقه لا يتخلىٰ عن حكمه حين يستعين بالخبرة، بل يستكمل شروط تنزيله. ومن هنا فإن كل ازدراءٍ للواقع باسم النص يؤدي إلىٰ سوء تنزيل النص، وكل استقلالٍ للخبرة عن النص يؤدي إلىٰ سياسةٍ بلا معيار. وتحقيق المناط هو الموضع الذي يلتقي فيه الطرفان لقاءً ضروريًا.

أما سد الذرائع، فهو من أوضح أبواب اعتبار المآلات. فالفعل قد يكون مباحًا في صورته، لكنه يفضي غالبًا إلىٰ مفسدةٍ راجحة، فيمنع من جهة مآله. وهذا المبدأ، حين يُقرأ قراءةً كلية، يتحول إلىٰ فقهٍ واسعٍ لإدارة المخاطر. فالدولة لا تنظر إلىٰ الفعل في لحظته فقط، بل إلىٰ الطريق الذي يفتحه. والفقه لا ينظر إلىٰ العقد في

صورته وحدها، بل إلىٰ ما قد ينتجه من استغلالٍ أو تحايلٍ أو ضررٍ عام. غير أن سد الذرائع، مثل المصلحة، يحتاج إلىٰ توازن؛ لأنه إذا توسع بلا ضابط أغلق أبوابًا من الحلال، وإذا ضاق حتىٰ لا يرىٰ النتائج فتح أبوابًا من الفساد. ولذلك لا بد أن يقترن سد الذرائع بفتح الذرائع أيضًا؛ أي بفتح الوسائل التي تؤدي إلىٰ المصالح الراجحة. فالفقه الكلي لا يكتفي بمنع طرق الفساد، بل يبني طرق الصلاح.

وهنا تظهر أهمية المآل في السياسة العامة. فالتسعير قد يسد ذريعة الاحتكار، لكنه قد يفتح ذريعة إخفاء السلع إذا أسيء تطبيقه. ومنع بعض التصرفات المالية قد يسد باب الربا، لكنه قد يفتح باب حيلٍ أشد إذا لم يُبنَ بديلٌ عادل. والتشدد في الفتنة قد يسد باب الخروج، لكنه قد يفتح باب الاستبداد إذا أغلق النصيحة. والتوسع في التعزير قد يسد باب الجريمة، لكنه قد يفتح باب القهر إذا لم يضبط. ومن هنا فإن المآل ليس وجهةً واحدة، بل شبكة نتائجٍ متداخلة. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ تقدير هذه الشبكة، لا إلىٰ رفع شعار سد الذرائع بإطلاق أو رفضه بإطلاق. فالمآلات لا تُستعمل للخوف وحده، بل للبناء كذلك.

أما الحكم الوضعي، فهو من أكثر مباحث الأصول قابليةً للتحول إلىٰ أداة بناءٍ مؤسسي. فالسبب والشرط والمانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة ليست مفاهيم تقنيةً محصورةً في العبادات والمعاملات، بل هي منطقٌ عميقٌ لتنظيم الحياة العامة. فكل مؤسسة تحتاج إلىٰ شروط، وكل ولاية تحتاج إلىٰ أسباب، وكل تصرفٍ عامٍ يحتاج إلىٰ موانع تمنع الفساد، وكل سياسة تحتاج إلىٰ معايير صحة وبطلان، وكل أزمة تحتاج إلىٰ رخصةٍ منضبطة، وكل عودةٍ إلىٰ الوضع الطبيعي تحتاج إلىٰ انتهاء الرخصة وعودة العزيمة. فإذا دخل الحكم الوضعي إلىٰ فقه الدولة، ظهر أن بناء النظام لا يكون بالأوامر والنواهي فقط، بل ببناء الشروط والضمانات

والمؤسسات والإجراءات. ومن هنا فإن الحكم الوضعي هو لغة الفقه في تحويل المقاصد إلىٰ بنىٰ قابلةٍ للعمل.

فالقضاء لا يستقيم بمجرد الأمر بالعدل، بل بشروط القاضي، وسبب الولاية، وموانع الحكم، وصحة الإجراءات، وبطلان الحكم عند اختلال شروطه. والمال العام لا يحفظ بمجرد تحريم الخيانة، بل بشروط الجباية، وموانع التصرف، وأسباب الإنفاق، وصحة الصرف، وبطلان الاستئثار. والحسبة لا تعمل بمجرد النهي عن الغش، بل بسبب الولاية، وشروط التدخل، وموانع التغول، وصحة الإجراء، ومآل التنظيم. والسياسة الشرعية لا تصح بمجرد دعوىٰ المصلحة، بل بشروطها وموانعها وسببها ومقدارها. وبهذا يصبح الحكم الوضعي قلب الفقه المؤسسي؛ لأنه يحدد متىٰ يعمل الحكم، ومن يملك تنزيله، ومتىٰ يمنع، ومتىٰ يصح، ومتىٰ يبطل.

والإجماع، من جهةٍ أخرىٰ، يحمل إمكانًا مهمًا في بناء الفقه الكلي إذا فُهمت روحه الجماعية لا صورته الدليلية فقط. فالإجماع الأصولي دليلٌ له شروطه الدقيقة، ولا يجوز توسيعه بلا ضابط حتىٰ يفقد معناه. لكنه يعلّمنا أن بعض المسائل لا يليق أن تبقىٰ رهينة رأي فردٍ واحدٍ إذا تعلقت بالأمة كلها. وفي الشأن العام المعاصر، لا يكون المطلوب دائمًا إجماعًا أصوليًا بالمعنىٰ الاصطلاحي، بل اجتهادًا جماعيًا مؤسسيًا يستلهم روح الإجماع في منع الانفراد، وجمع الخبرات، وتقليل الخطأ، وإنتاج قرارٍ عامٍ أرجح. فالاقتصاد، والصحة، والسياسة المالية، والعمران، والقضاء، والأمن، لا يصح أن تنفرد بها فتوىٰ فرديةٌ إذا كانت آثارها عامةً واسعة. ومن هنا فإن الإجماع يفتح الطريق إلىٰ فكرة المؤسسة الاجتهادية، لا بوصفها بديلًا عن الإجماع، بل بوصفها امتدادًا لروحه في الوقائع المتغيرة.

وفي موقع الشافعي من هذا التحول، تظهر عظمة التأسيس النصي. فقد وضع الشافعي الأساس الذي يمنع كل بناءٍ كليٍّ من أن ينفلت من المرجعية. وكل حديثٍ

عـن المقاصـد أو المصـالح أو النظـام العـام لا يبـدأ مـن هـذه العلويـة النصـية يظـل معرضًـا للـذوبان في الـرأي السياسـي أو الأخلاقـي. غيـر أن اسـتئناف الشـافعي اليـوم لا يعنـي الوقـوف عنـد مرحلـة البيـان الأولىٰ فقـط، بـل يعنـي حمـل روح ضـبط الـدليل إلىٰ القضـايا المركبـة. فـإذا كـان الشـافعي قـد حمىٰ الـنص مـن الفوضىٰ في عصـره، فـإن الوفـاء لمنهجـه اليـوم أن نحمـي المقاصـد والمصـالح والسياسـات العامـة مـن الفوضىٰ كـذلك، بإدخالهـا في نظامٍ دلاليٍّ وأصوليٍّ منضبط.

أمـا الغزالـي فيمـنح هـذا البنـاء بعـد المقاصـد الضـرورية. فقـوة الغزالـي تكمـن في أنـه أدرك أن الشـريعة تنـتظم حـول حفـظ أصـول لا تقـوم الحيـاة إلا بهـا. وهـذا الـوعي يجعـل الفقـه قـادرًا علىٰ تجـاوز التفريـع المتنـاثر إلىٰ رؤيـةٍ في غايـات التكليـف. لكـن الغزالـي، في سـياقه، كـان لا يـزال حريصًـا علىٰ ضـبط المصـلحة كـي لا تتفلـت مـن الـدليل، ولـذلك جـاء حديثـه عـن المقاصـد داخـل منظومـة الأصـول لا خارجهـا. وهـذه هـي القيمـة التـي يحتاجهـا الفقـه الكلـي: مقاصـد قويـة، لكنهـا ليسـت مطلقـة؛ مصـالح معتبـرة، لكنهـا ليسـت سـائبة؛ كليـات حاكمـة، لكنهـا ليسـت بديلـةً عـن الـنص. ومـن هنـا فـإن الغزالـي يمثل حلقة التوازن بين الدليل والمصلحة.

ويمثـل الآمـدي ذروة التحريـر الجـدلي والمنطقـي للأصـول. وقـد يبـدو للقـراءة السـريعة أن هـذا التحريـر بعيـدٌ عـن الفقـه الكلـي، لكنـه في الحقيقـة يمنحـه شـرطًا ضـروريًا: الصـرامة. فكـل مشـروعٍ كلـيٍّ بـلا صـرامةٍ يتحـول إلىٰ خطـابٍ عـامٍ فضـفاض. والآمـدي يعلّـم العقـل الأصـولي كيـف يحـدد المفـاهيم، ويرتـب الاعتراضـات، ويميـز مواضـع النـزاع، ويمنـع الخلـط. غيـر أن صـرامة الآمـدي تحتـاج إلىٰ وصـلٍ بالمقاصـد والواقـع حتىٰ لا تبقىٰ أسـيرة التجريـد. فـإذا اتحـد تحريـر الآمـدي مـع مقاصـد الغزالـي والشـاطبي، ومـع علويـة الـنص عنـد الشـافعي، ظهـر عقـلٌ أصـوليٌّ قـادرٌ علىٰ الجمـع بـين الدقـة والكلية.

أما الشاطبي فيمثل ذروة التحول نحو قراءة الشريعة بوصفها نظامًا. فقوة الشاطبي أنه لا يكتفي بمقصدٍ مفرد، بل يتحدث عن كليات الشريعة، وعن الاستقراء، وعن انتظام الجزئيات، وعن أن الجزئي لا يفهم حقًا إلا داخل الكلي. وهذا هو المدخل المباشر إلىٰ الفقه الكلي. غير أن الشاطبي يحتاج، في الاستئناف المعاصر، إلىٰ أن يُوصل بالمؤسسة والدولة والاقتصاد والقضاء والحسبة؛ لأن كليات الشريعة لا تعمل في الفراغ، بل تحتاج إلىٰ بنىٰ. فالمقصد لا يتحقق بمجرد معرفته، بل بتحويله إلىٰ سياسةٍ ومؤسسةٍ وإجراءٍ ورقابة. ومن هنا فإن الشاطبي يمنح الروح الكلية، لكن بناء النظام يحتاج إلىٰ أن تتلاقىٰ هذه الروح مع علوم الدولة والمجتمع والواقع.

ومن خلال هؤلاء الأربعة يظهر أن أصول الفقه ليس خطًا واحدًا جامدًا، بل طاقةٌ متعددة: الشافعي يثبت المرجعية، والغزالي يفتح باب المقصد المنضبط، والآمدي يحرر الصرامة المنطقية، والشاطبي يعيد بناء الكليات. فإذا جُمعت هذه الطاقات، ظهر أفقٌ جديدٌ لأصول الفقه الكلي: نصٌّ حاكم، مقصدٌ جامع، عقلٌ صارم، استقراءٌ كلي، واقعٌ محقق، مآلٌ معتبر، ومؤسسةٌ قادرةٌ علىٰ التنزيل. وهذه ليست إضافةً غريبةً إلىٰ التراث، بل إعادة ترتيبٍ لإمكاناته الكبرىٰ.

ويظهر هنا أن أصول الفقه قادرٌ علىٰ تجاوز ثنائية الجزئي والكلي. فالجزئي يحتاج إلىٰ النص والدلالة والقياس، والكلي يحتاج إلىٰ المقصد والمآل والعلاقات. لكن لا كلي بلا جزئيات، ولا جزئي صحيحٌ إذا حطم الكلي. وقد كان من أخطر آثار التجزئة أن تُقرأ الأحكام كما لو كانت وحداتٍ مستقلة. أما أصول الفقه الكلي فيعيد السؤال: ما موقع هذا الحكم من بقية الأحكام؟ ما علاقته بالمقصد؟ ما أثره إذا تحول إلىٰ سياسة عامة؟ ما المؤسسة التي تنزله؟ ما مآله؟ هل يحقق الكفاية أم يعطلها؟ هل يحفظ الدولة

أم يمنحها تغولًا؟ هل يحمي السوق أم يفسده؟ بهذه الأسئلة يخرج الأصول من كونه أداة استنباطٍ فقط إلىٰ كونه أداة تركيب.

وفي قضايا الدولة، يظهر هذا التحول بصورةٍ مباشرة. فالإمامة لا تُقرأ من دليل وجوبها فقط، بل من مقاصدها: العدل، وحفظ الجماعة، والمال، والقضاء، والشورىٰ، والكفاية. والغلبة لا تُقرأ من واقعها فقط، بل من مآل تحويلها إلىٰ أصل. والضرائب لا تُقرأ من حاجة الدولة فقط، بل من شروط المصلحة والعدل والقدرة والمصرف. والقضاء لا يُقرأ من تعيين القاضي فقط، بل من استقلال الحكم ومآله في الثقة. والحسبة لا تُقرأ من الأمر بالمعروف فقط، بل من حماية السوق والمدينة والمستهلك. وكل ذلك يحتاج إلىٰ أصولٍ لا تكتفي باستخراج الحكم، بل تسأل عن بنية تنزيله. وهذا هو معنىٰ الانتقال من أصول الفتوىٰ إلىٰ أصول السياسة العامة.

وفي المال العام، يظهر أن الحكم الوضعي والمصلحة والمآل وتحقيق المناط أدواتٌ لا غنىٰ عنها. فالمال لا يؤخذ إلا بسببٍ مشروع، ولا يصرف إلا في مصرفٍ معتبر، ولا تفرض الأعباء إلا عند تحقق الحاجة، ولا توسع يد الدولة إلا بضوابط، ولا تترك الثروة بلا حقٍ اجتماعي. وهذه الأحكام لا تصاغ بمجرد أمرٍ ونهي، بل تحتاج إلىٰ شروطٍ وموانع ومؤسساتٍ ورقابة. ومن هنا فإن أصول الفقه إذا استعاد الحكم الوضعي في المجال المالي استطاع أن يقدم نظريةً في المال العام لا مجرد فتاوىٰ في موارد منفصلة.

وفي السوق، تظهر العلة والمصلحة والمآل في الاحتكار والتسعير والجودة وحماية المستهلك. فحكم الاحتكار يتغير فهمه حين نميز بين الصورة والعلة، وحكم التسعير يتضح حين نحقق سبب الغلاء، وحماية المستهلك تحتاج إلىٰ حكم وضعي في المعايير والجودة، والمآل يحكم التدخل والترك. هذه كلها مسائل لا يكفي فيها الاستدلال المجرد، بل تحتاج إلىٰ أصولٍ تعمل داخل الواقع. ومن هنا

يتأكد أن كتب أصول الفقه تمنحنا الأدوات، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة تشغيلها في أبواب الحسبة والسياسة والاقتصاد.

وفي القضاء، تظهر الأصول في البيّنة والإجراء والولاية والحكم. فالنص يأمر بالعدل، لكن الحكم الوضعي يبني شروط القاضي والدعوىٰ والشهادة. وتحقيق المناط يميز بين الخصومات. والمآل يحفظ الثقة. والإجماع أو الاجتهاد الجماعي يوجه بناء المؤسسات. وهكذا لا يكون القضاء مجرد تطبيقٍ لفروعٍ قضائية، بل نظامًا أصوليًا مؤسسيًا. وهذا يثبت أن الفقه الكلي لا يترك الأصول حين يدخل المؤسسات، بل يكتشف أن المؤسسات نفسها لا تقوم إلا بالأصول.

وتكشف هذه القراءة أن الاختلال لم يكن في أصول الفقه بوصفه علمًا، بل في حدود استعماله. لقد استُعمل بقوةٍ عظيمة في بناء الفروع، لكنه يحتاج إلىٰ أن يُستعمل بالقوة نفسها في بناء النظام العام. وإذا كان الفقهاء قد حرروا الأمر والنهي والعموم والخصوص والقياس والعلة بدقةٍ عالية، فإن مهمة المرحلة الكلية أن تحرر كذلك: مناط النظام، ومقاصد الدولة، وشروط المصلحة العامة، وموانع تغول السلطة، ومآلات السياسات، وحدود الاجتهاد المؤسسي، ومعايير الكفاية. وهذه كلها ليست خارج الأصول، بل امتدادٌ لها في ميدانٍ أوسع.

ومن هنا تنبثق النتيجة المنهجية الكبرىٰ: أصول الفقه التقليدي هو الشرط الأول لأصول الفقه الكلي، لكنه ليس صورته النهائية في الشأن العام. لا يمكن بناء فقهٍ كلي بلا علوية النص وضبط الدلالة والقياس والعلة والإجماع. ولا يمكن كذلك الاكتفاء بهذه الأدوات في صورتها الجزئية دون إدخال المقاصد والواقع والمآلات والدولة والكفاية والمؤسسة. فالأول يحمي من الانفلات، والثاني يحمي من التجزئة. وإذا اجتمعا، أمكن بناء عقلٍ فقهيٍّ قادرٍ علىٰ أن يستخرج الحكم ويبني النظام، وأن

يحفظ الدليل ويرعىٰ المقصد، وأن يواجه الواقع دون أن يذوب فيه، وأن ينشئ مؤسساتٍ دون أن يجعلها فوق الشرع.

بهذا المعنىٰ، تصبح كتب أصول الفقه من أهم الشواهد علىٰ أن التراث الفقهي يحمل إمكانات التجديد من داخله. فليست الحاجة إلىٰ استبدال الأصول، بل إلىٰ تحرير طاقتها الكلية. وليست المشكلة أن الأصول قديمة، بل أن قراءتها قد تضيق إذا حُصرت في الفروع الفردية. وما دام هذا العلم قد علّم الأمة كيف تضبط قولها علىٰ الله في الحكم الجزئي، فهو قادرٌ، إذا أُعيد ترتيبه، أن يعلمها كيف تضبط فعلها العام في الدولة والسوق والمال والقضاء والعمران. فالفقه الكلي لا يولد من خارج أصول الفقه، بل من استئناف روحه في مستوىٰ أعلىٰ من التركيب.

الفصل الثامن
كتب المقاصد

تمثل كتب المقاصد في التراث الإسلامي اللحظة التي ينتقل فيها العقل الفقهي من النظر إلىٰ الحكم بوصفه نتيجةً لدليلٍ جزئي، إلىٰ النظر إلىٰ الشريعة بوصفها نظامًا كليًا متماسكًا، له غاياتٌ كبرىٰ، ومراتبُ مصالح، وعلاقاتٌ حاكمة بين الجزئيات والكليات. فإذا كانت كتب أصول الفقه قد ضبطت طريق الاستنباط، فإن كتب المقاصد تكشف أفق الاستنباط وغايته؛ وإذا كانت كتب الفروع قد فصلت الأحكام في أبوابها، فإن المقاصد تسأل عن المعنىٰ الجامع الذي يجعل هذه الأحكام أجزاءً من بناءٍ واحد. ومن هنا فإن المقاصد ليست ترفًا نظريًا، ولا خطابًا وعظيًا عن الرحمة والمصلحة، ولا وسيلةً لتليين الأحكام حين تضيق علىٰ الواقع، بل هي علم ترتيب الغايات، وميزان العلاقات، وحارس الكليات من أن تبتلعها الجزئيات، وحارس الجزئيات من أن تذوب في شعاراتٍ كليةٍ بلا ضبط. إن المقاصد، في معناها العميق، هي محاولةٌ للإجابة عن سؤال: لماذا شُرع الحكم؟ وإلىٰ أي نظامٍ ينتمي؟ وما المصلحة التي يحفظها؟ وما المفسدة التي يدفعها؟ وكيف ينبغي أن يعمل الحكم داخل شبكة الحياة لا داخل عزلته اللفظية فقط؟

وتظهر خطورة المقاصد في أنها تقف بين خطرين متقابلين: خطر التجزئة التي تفصل الحكم عن غايته، وخطر الانفلات الذي يجعل الغاية المعلنة سببًا لتجاوز الحكم. فالفقيه الجزئي قد يمسك بالحكم في صورته ويغفل عن موقعه في الكل، فينتج فقهًا صحيحًا في مفرداته ضعيفًا في نظامه. والفقيه المتساهل قد يمسك بالمقصد في عمومه ويهمل النص والضبط، فينتج خطابًا رحبًا في لغته مضطربًا في

معاييره. ومن هنا فإن علم المقاصد لا يكتمل إلا إذا كان حاكمًا ومنضبطًا في آنٍ واحد: حاكمًا لأنه يمنع الأحكام من أن تتحول إلىٰ صورٍ بلا روح، ومنضبطًا لأنه يمنع الروح من أن تتحول إلىٰ دعوىٰ بلا دليل. وهذا التوازن هو جوهر القيمة المنهجية لكتب المقاصد داخل البنية الفقهية الإسلامية.

وفي كتابات العز بن عبد السلام، ولا سيما في «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، يظهر المقصد من جهة المصالح والمفاسد وترتيبها. فالعز لا يتعامل مع الأحكام بوصفها أوامر متجاورة، بل بوصفها تدبيرًا للمصالح ودرءًا للمفاسد. وهذا المدخل يمنح الفقه قدرةً هائلة علىٰ الموازنة، لأن الحياة لا تعرض دائمًا مصلحةً خالصةً أو مفسدةً خالصة، بل تعرض مصالح متزاحمة، ومفاسد متعارضة، وضروراتٍ تضيق فيها القدرة علىٰ الجمع بين الأكمل والأحسن. وهنا يظهر عقل المقاصد: تقديم أعظم المصلحتين عند التعارض، ودفع أعظم المفسدتين عند التزاحم، واحتمال المفسدة الأخف لدفع الأشد، وترك المصلحة الأدنىٰ لتحصيل الأعلىٰ. هذه القواعد ليست مجرد أدواتٍ أخلاقية، بل هي منطقٌ عام لإدارة الشأن العام، لأن الدولة والمال والقضاء والسوق والحرب والسلم كلها ميادين تزاحمٍ بين مصالح ومفاسد، لا ميادين صورٍ منفردةٍ معزولة.

وتتجلىٰ أهمية العز بن عبد السلام في أنه يجعل المصلحة لغةً معياريةً صارمة، لا عاطفةً عامة. فالمصلحة عنده ليست ما يريده الإنسان أو السلطان أو الجمهور، بل ما يشهد له الشرع في حفظ الإنسان والجماعة والدين والعدل. ولذلك فإن كتابه يفتح بابًا واسعًا لفهم السياسة والاقتصاد والقضاء من زاوية التزاحم المقاصدي. فإذا عجز بيت المال عن أداء وظائفه، وإذا تزاحمت حاجة الدفاع مع حاجة الفقراء، وإذا تعارضت حرية السوق مع منع الاحتكار، وإذا تزاحمت سرعة القضاء مع ضمانات الخصوم، فإن العقل المقاصدي لا يكتفي بقولٍ واحدٍ جامد، بل يسأل: أي المصالح

أعظم؟ وأي المفاسد أشد؟ وما المآل؟ وما القدرة؟ وما الذي يحقق العدل بأقل ضرر؟ ومن هنا يصبح علم المقاصد علم ترتيب الأولويات العامة، لا علم التعليل الفردي فقط.

أما الشاطبي، فيمثل الذروة المنهجية الكبرىٰ في تحويل المقاصد إلىٰ نظريةٍ في بنية الشريعة. فالشاطبي لا يقف عند مصلحةٍ مفردة، ولا عند حكمةٍ جزئية، بل ينطلق من استقراء الشريعة بوصفها كليًا منتظمًا، يرىٰ أن الجزئيات لا تُفهم حقًا إلا في ضوء الكليات، وأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل. وهذا التحول شديد الأهمية؛ لأنه ينقل المقاصد من كونها تعليلًا لبعض الأحكام إلىٰ كونها منهجًا في قراءة النظام الشرعي كله. فالأحكام ليست جزرًا متفرقة، بل أجزاءٌ من بنيةٍ تحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وتحفظ التكليف من الحرج، وتحفظ الإنسان من أن يُسحق باسم صورةٍ جزئيةٍ معزولةٍ عن مقصدها العام. ومن هنا فإن الشاطبي يمنح الفقه الكلي أساسه الأمتن: لا جزئي بلا كلي، ولا كلي بلا استقراءٍ من الجزئيات.

وفي منهج الشاطبي تظهر فكرة الاستقراء بوصفها أداةً لبناء الكليات. فالمقصد لا يُدعىٰ دعوىٰ عابرة، ولا يُستخرج من نصٍ واحدٍ منعزلٍ ثم يعمم علىٰ الشريعة كلها، بل يُعرف من مجموع النصوص والأحكام والعلل والمواضع المتعددة. وهذا الشرط يحمي المقاصد من الانفلات؛ لأن من أخطر ما يصيب الخطاب المقاصدي أن يتحول إلىٰ انتقاءٍ لبعض المعاني الرحبة، ثم يُجعل هذا الانتقاء حاكمًا علىٰ النصوص كلها. أما الشاطبي فيؤكد أن الكلي يُستخرج من الاستقراء، وأن الجزئي يُفهم في ضوء الكلي بعد ثبوته، وأن المقصد ليس ذوقًا، بل نتيجة نظرٍ واسعٍ في الشريعة. وبهذا يصبح علم المقاصد علمًا صارمًا، لا مجرد لغةٍ إصلاحيةٍ جميلة.

وتظهر أهمية الضروريات الخمس أو الكليات الكبرىٰ في أنها تمنح الفقه خريطةً لما يجب حفظه في الحياة الإنسانية: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وما يتصل بها من كرامةٍ وعدلٍ ونظام. غير أن القراءة البنيوية لا تقف عند تعداد هذه الضروريات، بل تسأل عن وظيفتها في بناء الدولة والمجتمع. فحفظ النفس لا يقتصر علىٰ منع القتل، بل يدخل فيه الأمن، والصحة، والغذاء، والسكن، والوقاية من الأخطار العامة. وحفظ المال لا يقتصر علىٰ حماية الملكية الخاصة، بل يدخل فيه المال العام، ومنع الاحتكار، والعدالة في الجباية، وحماية المستهلك، ومنع الفساد. وحفظ العقل لا يقتصر علىٰ تحريم المسكرات، بل يدخل فيه التعليم، والمعرفة، ومنع التضليل، وبناء المجال العام العاقل. وحفظ الدين لا يقتصر علىٰ الشعائر، بل يدخل فيه حفظ الحرية المسؤولة والمعنىٰ والقيم التي تجعل الأمة قادرةً علىٰ الشهادة. ومن هنا فإن المقاصد إذا قُرئت قراءةً كلية، تحولت من عناوين عامة إلىٰ برنامجٍ لبناء النظام العام.

وتظهر «الفروق» و«الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» للقرافي بوصفهما مدخلًا بالغ الأهمية للتمييز بين مقامات التصرف الشرعي. فالقرافي لا يعالج المقاصد بوصفها غاياتٍ عامة فقط، بل يقدم تمييزًا مؤسسيًا دقيقًا بين الفتوىٰ والحكم القضائي وتصرف الإمام. وهذا التمييز من أهم مفاتيح الفقه الكلي؛ لأن الحكم الشرعي لا يعمل دائمًا بالطريقة نفسها في كل مقام. فالفتوىٰ بيانٌ للحكم من حيث التكليف، والقضاء إلزامٌ في خصومةٍ معينة بعد دعوىٰ وبيّنة، وتصرف الإمام تدبيرٌ عامٌ للمصلحة ضمن ولاية الدولة. فإذا اختلطت هذه المقامات، وقع اضطرابٌ كبير: قد تُعامل السياسة العامة كأنها فتوىٰ فردية، أو يُعامل الحكم القضائي كأنه رأيٌ غير ملزم، أو يتصرف الإمام في المصلحة العامة بلا تمييزٍ

بين ما يملك وما لا يملك. ومن هنا فإن القرافي يمنح المقاصد بعدًا مؤسسيًا لا غنىٰ عنه.

وتتضح قيمة القرافي في أن المقصد عنده لا ينفصل عن مقام التنزيل. فالمصلحة التي يقدرها المفتي ليست كالمصلحة التي يقدرها القاضي، وليست كالمصلحة التي يقدرها الإمام. كل مقامٍ له أدواته وحدوده وآثاره. وهذا التمييز يجعل الفقه أكثر قدرةً علىٰ إدارة الدولة والمجال العام؛ لأن الشأن العام لا يتحمل أن تختلط فيه الفتوىٰ بالقرار التنفيذي أو الحكم القضائي. فإذا أرادت الدولة أن تسعر، أو تمنع احتكارًا، أو تفرض مالًا استثنائيًا، أو تنظم سوقًا، فإنها لا تصدر فتوىً مجردة، بل تتصرف بوصفها إمامًا أو مؤسسةً عامةً مسؤولةً عن المصلحة والمآل. وهذا التصرف يحتاج إلىٰ ضوابط غير ضوابط جواب المفتي للفرد، لأنه يمس جمهور الناس. ومن هنا فإن القرافي يفتح بابًا مهمًا لتأسيس فقه المقامات داخل المقاصد.

وعند تطبيق المصفوفة الأصولية علىٰ كتب المقاصد، يظهر أن المقصد فيها ليس عنصرًا واحدًا من عناصر النظرية، بل هو العنصر الذي يمنح العلاقات اتجاهها. فالنص يحدد الأصل، لكن المقصد يكشف غايته. والواقع يحدد محل التنزيل، لكن المقصد يحدد ما ينبغي حفظه فيه. والدولة تملك القدرة، لكن المقصد يحدد وظيفة هذه القدرة. والمآلات تكشف النتائج، لكن المقصد يزنها. والكفاية تظهر بوصفها أثرًا مقاصديًا في حفظ النفس والمال والكرامة والنظام العام. والعلاقات الوظيفية بين الأحكام لا تُفهم إلا حين نعرف الغاية التي تجمعها. ومن هنا فإن كتب المقاصد ليست نوعًا من أنواع التراث إلىٰ جانب غيرها فقط، بل هي عدسةٌ لإعادة قراءة الأنواع كلها: الخراج، الأموال، السياسة، الأحكام السلطانية، الحسبة، القضاء، والأصول.

لكن هذا الموقع المركزي للمقاصد لا يعني أنها تستغني عن النص. بل إن المقاصد كلما علت خطورتها زادت حاجتها إلىٰ النص والاستقراء والضبط. فالمقصد الذي لا يستند إلىٰ بنية النصوص قد يتحول إلىٰ فلسفةٍ بشريةٍ عامة لا إلىٰ فقه. والمصلحة التي لا يضبطها الشرع قد تخدم الأقوىٰ باسم الخير. والكفاية إذا لم تضبط بموارد عادلة وآلياتٍ صحيحة قد تتحول إلىٰ ذريعةٍ لمصادرة الأموال. ومن هنا فإن المقاصد ليست سلطةً فوق النص، بل هي فهمٌ كلي للنص. إنها لا تحكم الشريعة من خارجها، بل تكشف نظامها الداخلي. وهذا التفريق ضروري جدًا، لأن الخطر في المقاصد لا يقل عن قوتها: فهي قادرةٌ علىٰ تجديد الفقه إذا انضبطت، وقادرةٌ علىٰ تفكيكه إذا انفلتت.

ومن أهم ما تمنحه كتب المقاصد للنظرية العامة أنها تعيد ترتيب العلاقة بين الحكم الجزئي والنظام العام. فالحكم الجزئي قد يكون صحيحًا في موضعه، لكنه إذا استُعمل بطريقةٍ تهدم مقصدًا كليًا، وجب إعادة النظر في تنزيله لا في أصله. فليس المطلوب إلغاء الجزئي باسم الكلي، بل تنزيله بحيث يخدم الكلي الذي ينتمي إليه. وهذا يظهر في قضايا كثيرة: العقوبات لا تنفصل عن شروط العدالة والكفاية، والجباية لا تنفصل عن حفظ المال والقدرة، والتسعير لا ينفصل عن منع الظلم ومآل السوق، والقضاء لا ينفصل عن الثقة العامة، والحسبة لا تنفصل عن الكرامة والحرية. ومن هنا فإن المقاصد تمنع القراءة المبتورة، وتجعل كل حكمٍ يعمل داخل شبكةٍ من الغايات.

وتكشف كتب المقاصد كذلك عن ضرورة فقه الموازنات. فالحياة العامة لا تقدم دائمًا خياراتٍ مثالية، والدولة كثيرًا ما تواجه تزاحمًا بين الأمن والحرية، وبين الجباية والكفاية، وبين سرعة القرار والشورىٰ، وبين حماية السوق وحرية التجارة، وبين العقوبة والرحمة، وبين حفظ النظام وفتح باب النصيحة. والمقاصد لا تلغي هذا التزاحم، لكنها

تمنحه ميزانًا. فليست كل مصلحةٍ في رتبةٍ واحدة، ولا كل مفسدةٍ في درجةٍ واحدة، ولا كل ضرورةٍ دعوىً مقبولة، ولا كل حاجةٍ ترقىٰ إلىٰ الضرورة. ومن هنا فإن كتب المقاصد تعلم الفقه كيف يزن، لا كيف يقرر فقط. والوزن أصعب من التقرير، لأنه يحتاج إلىٰ علمٍ بالشرع وعلمٍ بالواقع وعلمٍ بالمآل.

وتبرز الكفاية في القراءة المقاصدية بوصفها مفهومًا جامعًا بين حفظ النفس وحفظ المال وحفظ الكرامة وحفظ النظام العام. فالكفاية ليست ترفًا اجتماعيًا، ولا إحسانًا زائدًا، بل هي الحد الذي يمنع الإنسان من السقوط في الحاجة المهينة، ويمنع المجتمع من الانقسام بين فائضٍ مستأثر وعجزٍ محروم، ويمنع الدولة من أن تتحول إلىٰ جهاز أمنٍ بلا رعاية. وإذا كانت كتب الأموال والخراج تكشف أدوات الكفاية، فإن كتب المقاصد تكشف معناها الحاكم. الزكاة، والفيء، والخراج، والوقف، والضرائب الاستثنائية، والحسبة، والتسعير، كلها لا تُفهم كاملةً إلا حين تُربط بسؤال الكفاية: هل تحفظ حياة الناس؟ هل تمنع الضرر العام؟ هل تعيد المال إلىٰ وظيفته الاجتماعية؟ هل تجعل الدولة أمينةً علىٰ الإنسان لا علىٰ الخزينة فقط؟

ومن خلال هذا المنظور، يمكن القول إن المقاصد تنقل الدولة من كونها سلطةً إلىٰ كونها وظيفةً مقاصدية. فالدولة لا تكون شرعيةً بمجرد وجودها، ولا بمجرد قدرتها علىٰ فرض النظام، بل بمقدار ما تحفظ الضروريات والحاجيات العامة. فإذا حفظت الأمن وأهملت الجوع، اختل مقصدها. وإذا حفظت المال الخاص وأهملت المال العام، اختل ميزانها. وإذا حفظت الطاعة وأغلقت النصيحة، اختل مجالها السياسي. وإذا توسعت في التدخل باسم المصلحة حتىٰ خنقت الناس، خرجت عن مقصودها. ومن هنا فإن المقاصد تجعل الدولة محكومةً بالغاية، لا قائمةً بذاتها. وهي بذلك تقاوم النزعة السلطانية التي تجعل بقاء الدولة مقصدًا مطلقًا، كما تقاوم النزعة الفوضوية التي تهدم الدولة باسم الحرية المجردة.

وفي بـاب القضـاء، تعطـي المقاصـد معنـىً أعمـق للإجـراءات. فالتسـوية بـين الخصـوم ليسـت شـكلًا، بـل حفـظٌ للعـدل والثقـة. والبيّنـة ليسـت تقنيـةً، بـل حمايـةٌ للحقـوق مـن الادعـاء. واسـتقلال القاضـي لـيس امتيـازًا، بـل شـرطٌ لحفـظ الحـق مـن السـلطة والمـال. وتنفيـذ الحكـم لـيس إجـراءً، بـل تحقيـقٌ لمقصـد القضـاء. وإذا قرأنـا القضـاء بـلا مقاصـد، بقـي نظامًـا إجرائيًـا. وإذا قرأنـاه بالمقاصـد، ظهـر بوصـفه مؤسسـةً لحفـظ السـلم العـام ومنـع الفتنـة وإقامـة الثقـة. وهـذا يثبـت أن المقاصـد لا تلغـي التفصيل، بل تمنحه روحه ووجهته.

وفي بـاب الحسـبة، تمـنح المقاصـد المعنـىٰ العميـق لمراقبـة السـوق والجـودة والطـرق والعمـران. فلـيس ضـبط الميـزان مجـرد إجـراءٍ إداري، بـل حفـظٌ للمـال والثقـة. ولـيس منـع الاحتكـار مجـرد تـدخلٍ اقتصـادي، بـل حمايـةٌ للكفايـة. ولـيس تنظـيم الطريـق مجـرد ترتيـبٍ عمـراني، بـل حفـظٌ للحـق العـام ورفـعٌ للضـرر. ولـيس التخطـيط العمـراني مجـرد هندسـة، بـل حفـظٌ للـنفس والصـحة والخـدمات والاسـتقرار. ومـن هنـا فـإن المقاصـد تجعـل الحسـبة فقهًـا للكرامـة اليوميـة، لا مجـرد رقابـةٍ علـىٰ المخالفـات. وهـي تكشـف أن تفاصـيل الحيـاة العامـة ليسـت خـارج الشـريعة، بـل هـي مواضـع تحقـق مقاصدها.

وفي بـاب السياسـة الشـرعية، تمنـع المقاصـد المصـلحة مـن أن تتحـول إلـىٰ دعـوىٰ سـلطانية. فكـل تصـرفٍ سياسـيٍّ ينبغـي أن يُسـأل عـن مقصـده ومآلـه: هـل يحفـظ العـدل؟ هـل يحفـظ الكفايـة؟ هـل يمنـع الضـرر؟ هـل يوسـع تغـول الدولـة؟ هـل يخـدم الأمـة أم السـلطة؟ وهـل هـو ضـرورةٌ حقيقيـة أم ذريعـةٌ سياسـية؟ هـذه الأسـئلة تجعـل المقاصـد أداة نقـدٍ للدولـة لا أداة تبريـرٍ لهـا. ومـن هنـا فـإن كتـب المقاصـد، إذا استُحضـرت في السياسـة، تمنـع أن تكـون المصـلحة كلمـةً واسـعةً تُسـتعمل حيـث تريـد السـلطة، وتجعلها معيارًا منضبطًا يحاسب السلطة علىٰ نتائجها ومقاصدها.

وتظهر أهمية العز والشاطبي والقرافي في أنهم يمثلون ثلاث زوايا متكاملة: العز يمنح فقه المصالح والمفاسد وترتيبها، والشاطبي يمنح نظرية الكليات والاستقراء وانتظام الشريعة، والقرافي يمنح فقه المقامات والتمييز بين الفتوىٰ والقضاء وتصرف الإمام. فإذا اجتمعت هذه الزوايا، ظهر عقلٌ مقاصديٌّ قادرٌ علىٰ ضبط الشأن العام: يعرف مراتب المصالح، ويستخرج الكليات باستقراءٍ منضبط، ويميز مقام التصرف حتىٰ لا يخلط الفتوىٰ بالسياسة أو القضاء بالإدارة. وهذا الجمع هو ما تحتاجه النظرية العامة؛ لأن المقاصد إذا بقيت عند العز وحده قد تغلب عليها الموازنة، وإذا بقيت عند الشاطبي وحده قد تغلب عليها الكلية، وإذا بقيت عند القرافي وحده قد يغلب عليها تمييز المقامات، أما اجتماعها فيمنحها قوةً بنيويةً أوسع.

ومن هنا فإن كتب المقاصد تكشف أن التراث لم يكن يفتقر إلىٰ الرؤية الكلية، بل كان يملك أدواتها الكبرىٰ، وإن بقيت بحاجةٍ إلىٰ ربطٍ أوثق بفقه الدولة والمؤسسات والاقتصاد العام. فالمقاصد موجودةٌ بقوة، لكنها لا تعمل وحدها؛ تحتاج إلىٰ أصول الفقه لضبط الدليل، وإلىٰ كتب الأموال لتحديد الموارد، وإلىٰ كتب السياسة لتنظيم التصرف، وإلىٰ كتب الحسبة لحماية المجال العام، وإلىٰ كتب القضاء لبناء العدل الإجرائي. وإذا عُزلت المقاصد عن هذه الحقول، تحولت إلىٰ خطابٍ عام. وإذا عُزلت هذه الحقول عن المقاصد، تحولت إلىٰ أبوابٍ متفرقة. والبنية الفقهية لا تستعيد توازنها إلا بجمع الطرفين: المقصد الذي يعطي الاتجاه، والباب الذي يعطي المادة.

وتظهر في كتب المقاصد كذلك ضرورة الانتقال من المقصد بوصفه حكمةً إلىٰ المقصد بوصفه معيارًا. فالحكمة قد تُذكر لتجميل الحكم أو بيان لطفه، أما المعيار فيُستعمل في الاختبار والترجيح والنقد والبناء. فإذا قلنا إن الزكاة مقصدها مواساة الفقراء، فهذا بيانٌ حسن. أما إذا جعلنا الكفاية معيارًا لاختبار نظام الزكاة والمال

العام، فقد انتقلنا من الحكمة إلىٰ البناء. وإذا قلنا إن القضاء مقصدُه العدل، فهذا ظاهر. أما إذا جعلنا الثقة والإنصاف واستقلال القاضي معايير لتقويم القضاء، فقد جعلنا المقصد حاكمًا. وإذا قلنا إن الدولة تحفظ النظام، فهذا عام. أما إذا جعلنا حفظ الإنسان والكفاية والعدل ومحاسبة السلطة معايير لشرعية الدولة، فقد حولنا المقاصد إلىٰ أداةٍ بنيوية. وهذا التحول هو جوهر الفقه الكلي.

ومن أهم المخاطر التي ينبغي التنبه إليها أن المقاصد قد تستعمل لتبرير الاستثناء الدائم. فالضرورة قد تتحول إلىٰ سياسة، والمصلحة إلىٰ مبررٍ دائم، والكفاية إلىٰ ذريعةٍ للتوسع المالي، والأمن إلىٰ سببٍ لتقييد المجال العام، ومنع الفتنة إلىٰ إغلاق النصيحة. ولذلك فإن المقاصد لا بد أن ترتبط دائمًا بالمآلات والضوابط والرقابة. كل مقصدٍ يمكن أن ينحرف إذا انفصل عن ميزانه. فحفظ النفس قد يستعمل لتبرير قهرٍ واسع، وحفظ الدين قد يستعمل لإلغاء التفكير، وحفظ المال قد يستعمل لحماية الأغنياء لا المال العام، وحفظ النظام قد يستعمل ضد العدل. ومن هنا فإن المقاصد لا تكفي وحدها ما لم تُربط بالسؤال النقدي: من يحدد المقصد؟ وبأي دليل؟ ولصالح من؟ وما أثره؟ وما حد الضرورة؟ ومتىٰ تنتهي؟

وعند هذا الحد، تبدو المقاصد قلب المصفوفة لا بديلًا عنها. فهي تحتاج إلىٰ النص حتىٰ لا تنفلت، وتحتاج إلىٰ الواقع حتىٰ لا تتجرد، وتحتاج إلىٰ الدولة حتىٰ تنزل في المؤسسات، وتحتاج إلىٰ المآلات حتىٰ لا تخطئ النتائج، وتحتاج إلىٰ الكفاية حتىٰ لا تظل عامة، وتحتاج إلىٰ العلاقات الوظيفية حتىٰ لا تتحول إلىٰ عناوين منفصلة. والمصفوفة تحتاج إلىٰ المقاصد لأنها تمنحها الاتجاه والمعنىٰ. وبهذا التكامل يصبح علم المقاصد قوةً حاكمةً داخل البنية الفقهية، لا علمًا يضاف إليها من الخارج.

إن كتب المقاصد تمنح الفقه الإسلامي القدرة على أن يرى نفسه كليًا، وأن يراجع توازنه الداخلي، وأن يسأل عن وظيفة الأحكام لا عن صورتها فقط. وهي بهذا المعنى تمثل مرحلةً ضرورية في اختبار النظرية العامة؛ لأنها تكشف أن التراث يملك لغةً داخليةً لإعادة البناء، لا يحتاج معها إلى استعارة معايير غريبة عن بنيته، وإن كان يستطيع أن يتحاور مع التجارب الإنسانية في ضوء أصوله. فالمقاصد ليست مجرد بابٍ من أبواب التراث، بل هي الوعي الذي يجعل التراث قادرًا على نقد نفسه من داخله، وتمييز ما هو أصلٌ حاكم مما هو صورةٌ تاريخية، وما هو ضرورةٌ عارضة مما هو معيارٌ دائم، وما هو مصلحةٌ عامة مما هو مصلحةٌ سلطانية. ومن هنا فإن المقاصد هي عقل التصحيح داخل الفقه، لا مجرد عقل التوسيع.

حين تنتقل المقاصد من الحضور الجزئي إلى الحاكمية الكلية، يتغير موقعها في البناء الفقهي كله. فهي لا تعود مجرد تعليلٍ لبعض الأحكام، ولا مجرد بيانٍ لحكمة التشريع في موضعٍ من المواضع، بل تصبح ميزانًا أعلى في فهم العلاقة بين الأحكام، وترتيب الأولويات، وضبط تصرف الدولة، وتقدير المآلات، وحماية الكفاية، ومنع الجزئيات من أن تعمل ضد الكليات التي تنتمي إليها. وهذا الانتقال لا يعني أن المقاصد تحل محل النص، بل يعني أن النصوص تُقرأ في نظامها لا في عزلتها، وأن الحكم يُفهم في وظيفته لا في صورته وحدها، وأن الفقه لا يقف عند سؤال المشروعية الجزئية، بل يتجاوزه إلى سؤال الأثر الكلي: ماذا ينتج الحكم إذا تحول إلى سياسةٍ عامة؟ وكيف يعمل داخل الدولة والسوق والقضاء والعمران؟ وهل يخدم المقصد الذي شُرع من أجله، أم يتحول بسبب سوء التنزيل إلى أداةٍ تناقض غايته؟

وفي باب الدولة، تكشف المقاصد أن السلطة ليست مقصدًا بذاتها، بل وسيلةٌ لحفظ المصالح العامة. فالدولة التي تحفظ النظام لكنها تهدر العدل لا تحقق مقصدها الكامل، والدولة التي تجمع المال لكنها لا تصونه للمصالح العامة تخل

بوظيفتها، والدولة التي تطلب الطاعة لكنها تغلق باب النصيحة تجعل الاستقرار قشرةً فوق اختلالٍ عميق. ومن هنا فإن المقاصد تنقل النظر إلىٰ الدولة من سؤال الوجود إلىٰ سؤال الوظيفة: ليست العبرة بمجرد قيام الدولة، بل بما تحفظه من دينٍ ونفسٍ وعقلٍ ومالٍ وكرامةٍ وجماعة. وهذا يجعل المقاصد أداة نقدٍ للسلطة لا أداة تبريرٍ لها، لأنها تسأل كل تصرفٍ سياسي: هل يخدم الإنسان أم يخدم بقاء القوة؟ هل يحفظ الأمة أم يختزلها في الرعية؟ هل يمنع الفتنة بمعالجة أسبابها أم يكتفي بمنع أعراضها؟

وفي باب المال العام، تظهر الحاكمية المقاصدية في أوضح صورها. فالمال العام ليس موردًا إداريًا، بل أمانةٌ مقصودها حفظ المصالح المشتركة. لذلك لا تكفي مشروعية المورد إذا فسد المصرف، ولا تكفي كثرة الجباية إذا ضعفت الكفاية، ولا يكفي امتلاء بيت المال إذا بقي الفقير خارج الحفظ. فالمقاصد تجعل المال العام محكومًا بسؤال الكفاية والعدل والمآل: هل أخذ المال بحق؟ هل وُزع بحق؟ هل رجع إلىٰ الأمة في صورة أمنٍ وقضاءٍ وصحةٍ وتعليمٍ وعمرانٍ وإغاثة؟ هل صار وسيلةً لتمكين الدولة من خدمة الناس، أم وسيلةً لتمكين السلطة من السيطرة عليهم؟ بهذا المعنىٰ، لا تكون المالية العامة شرعيةً بصورة الأخذ فقط، بل بشرعية الوظيفة والأثر.

وتتضح الكفاية بوصفها إحدىٰ أهم ثمرات الحاكمية المقاصدية. فالكفاية ليست صدقةً موسمية، ولا إحسانًا عارضًا، ولا معالجةً هامشيةً للفقر، بل معيارٌ لفاعلية النظام. فإذا كانت الضروريات مقصدًا للشريعة، فإن حفظ النفس لا يكتمل مع الجوع، وحفظ العقل لا يكتمل مع الجهل، وحفظ المال لا يكتمل مع الاستغلال، وحفظ الكرامة لا يكتمل مع الحاجة المهينة. ولذلك فإن الكفاية تنقل الفقه من سؤال: هل دفع الفرد ما عليه؟ إلىٰ سؤال: هل أنتج النظام حدًا معتبرًا من

الحفظ العام؟ فالزكاة، والوقف، والفيء، والخراج، والضرائب الاستثنائية، والمال العام، والحسبة، كلها أدواتٌ متفرقة لا تظهر وحدتها إلا حين توضع تحت مقصد الكفاية. ومن هنا تتحول الكفاية إلىٰ معيارٍ حاكمٍ في تقويم الدولة والاقتصاد معًا.

وفي باب الحسبة، تمنح المقاصد للرقابة علىٰ السوق والعمران معناها الأوسع. فالمكيال والميزان والجودة وحماية المستهلك وتنظيم الأسواق ومنع الاحتكار ليست إجراءاتٍ فنيةً فقط، بل تجلياتٌ لحفظ المال والنفس والثقة والكرامة. وإذا ضُبط السوق بلا مقصد، تحولت الحسبة إلىٰ إدارةٍ جافة. وإذا رُفع مقصد حماية الناس بلا معايير، تحولت إلىٰ تدخلٍ واسعٍ قد يضر السوق والحرية. ولذلك فإن الحاكمية المقاصدية في الحسبة تقتضي أن يكون التدخل بقدر الضرر، وأن تُقرأ الحاجة في واقعها، وأن يُنظر إلىٰ المآل، وأن لا تُستعمل حماية المستهلك ذريعةً لتغول السلطة، ولا تُستعمل حرية السوق ذريعةً لترك الناس للاحتكار والغش. فالمقصد لا يلغي التوازن، بل يخلقه.

وفي باب القضاء، تظهر المقاصد في تحويل الإجراءات إلىٰ وسائل لحفظ الثقة. فالبيّنة، والتسوية بين الخصوم، واستقلال القاضي، وتحريم الرشوة، وضبط المجلس، وتنفيذ الحكم، كلها ليست أشكالًا إجرائيةً مجردة، بل وسائل لحفظ العدل. وإذا تحولت الإجراءات إلىٰ حواجز تمنع صاحب الحق من الوصول إلىٰ حقه، فقد انقلبت علىٰ مقصدها. وإذا أُهملت الإجراءات باسم الوصول السريع إلىٰ الحق، فُتح باب الهوىٰ والظلم. ومن هنا فإن المقاصد لا تدعو إلىٰ تجاوز الإجراء، بل إلىٰ فهم روحه: الإجراء العادل ليس قيدًا علىٰ العدل، بل طريقه. والقضاء المقاصدي لا يعني حكمًا بالعاطفة، بل حكمًا يلتزم البيّنة ويقصد بها حفظ الحق لا تعطيله.

وتظهر المآلات بوصفها الجسر الذي يمنع المقاصد من أن تبقىٰ نوايا عامة. فالمقصد لا يُعرف فقط بما نريده من الحكم، بل بما يفضي إليه تنزيله. قد يُراد بالتسعير حماية الناس، لكنه إذا أفسد الإنتاج وأخفىٰ السلع أضر بمقصده. وقد يُراد بمنع الفتنة حفظ الجماعة، لكنه إذا أغلق النصيحة وراكم الظلم صنع فتنةً أعمق. وقد يُراد بفرض الأموال تمويل الخدمات العامة، لكنه إذا وقع بلا عدلٍ ورقابة هدم الثقة وأضعف الاقتصاد. وقد يُراد بالتعزير حماية النظام، لكنه إذا توسع بلا ضوابط صار أداة قهر. ومن هنا فإن المآل ليس عنصرًا تابعًا، بل شرطٌ في صدق المقصد. والمقصد الذي لا يحسب مآله قد يتحول إلىٰ نقيض نفسه.

ومن أخطر ما ينبغي ضبطه أن المقاصد قد تُستعمل استعمالًا سلطانيًا إذا انفصلت عن شروطها. فالسلطة تستطيع أن تسمي بقاءها مصلحة، وأن تسمي اعتراض الناس فتنة، وأن تسمي الجباية كفايةً عامة، وأن تسمي الرقابة حمايةً للأخلاق، وأن تسمي الاستثناء ضرورةً دائمة. ولذلك فإن المقاصد تحتاج إلىٰ قواعد حماية داخلية: أن تثبت من مجموع النصوص لا من الرغبة، وأن تقدرها جهةٌ مؤهلة لا إرادةٌ منفردة، وأن تكون عامةً لا خاصةً بفئة الحكم، وأن تقاس بآثارها لا بشعاراتها، وأن تبقىٰ مقيدةً بقدر الضرورة والحاجة، وأن تخضع للمراجعة كلما تغير الواقع. وبهذا لا تكون المقاصد بابًا لتوسيع سلطان الدولة، بل بابًا لمساءلتها.

والضبط الحقيقي للمقاصد يبدأ من التمييز بين المقصد والذريعة. فليس كل ما سُمي مصلحةً مصلحة، وليس كل ما قيل عنه ضرورةً ضرورة، وليس كل ما ادُّعي أنه يحفظ النظام حافظًا له. المقصد الشرعي يحتاج إلىٰ شاهدٍ من نصٍ أو أصلٍ أو استقراءٍ معتبر، ويحتاج إلىٰ تحققٍ واقعي، ويحتاج إلىٰ تقدير مآل. أما الذريعة السلطانية فتبدأ غالبًا من نتيجةٍ يريدها صاحب القوة ثم تبحث لها عن عنوانٍ مقاصدي. ومن هنا فإن علم المقاصد لا يكتمل بلا حسٍّ نقدي؛ لأنه لا يكتفي بسؤال: ما الغاية المعلنة؟ بل

يسأل: من أعلنها؟ وكيف ثبتت؟ ومن ينتفع بها؟ ومن يتحمل كلفتها؟ وهل تصون الكليات أم تهدم بعضها باسم بعضها الآخر؟

وتظهر قيمة القرافي هنا في تمييز مقامات التصرف. فالفتوىٰ ليست حكم القاضي، وحكم القاضي ليس تصرف الإمام، وتصرف الإمام ليس مجرد رأيٍ فقهي. وهذا التمييز يمنع المقاصد من الانفلات؛ لأن كل مقامٍ له أدواته وحدوده. المفتي يبين الحكم للمستفتي، والقاضي يلزم في خصومةٍ وفق بيّنة، والإمام يتصرف في المصلحة العامة بولايةٍ ومسؤوليةٍ ومآلٍ أوسع. فإذا استعمل الإمام منطق الفتوىٰ الفردية في سياسةٍ عامة، ضاق النظر. وإذا استعمل المفتي منطق الدولة دون ولايةٍ ومعرفةٍ بالواقع، اختل الحكم. وإذا تصرف القاضي كحاكمٍ سياسي، اضطربت الوظائف. ومن هنا فإن المقاصد تحتاج إلىٰ فقه المقامات بقدر حاجتها إلىٰ فقه الكليات.

وتظهر قيمة العز بن عبد السلام في فقه التزاحم؛ لأن الشأن العام لا يخلو من تزاحمٍ بين المصالح والمفاسد. وقد يكون أعظم خطأ في السياسة الشرعية أن تتعامل الدولة مع المصلحة كما لو كانت مفردةً نقية، بينما هي في الواقع متداخلة. فحماية الأمن قد تزاحم بعض الحريات، وحماية السوق قد تزاحم حرية التسعير، وتمويل الخدمات قد يزاحم حق الملكية، وسرعة القضاء قد تزاحم ضمانات التقاضي. والعقل المقاصدي لا يهرب من هذا التزاحم، بل يرتبه: الضروري يقدم علىٰ الحاجي، والعام علىٰ الخاص عند التعارض، والأشد مفسدةً يدفع بالأخف، والمصلحة الكبرىٰ تقدم علىٰ الصغرىٰ. غير أن هذا كله مشروطٌ بالعدل والضبط، لأن ترتيب المصالح إذا انفردت به السلطة بلا رقابة أصبح بابًا للاستبداد.

وتظهر قيمة الشاطبي في منع المقاصد من التحول إلىٰ جزئياتٍ مصلحيةٍ متفرقة. فالشاطبي يرد المقاصد إلىٰ استقراء الشريعة، ويجعل الكلي حاكمًا لا

بدعوىٰ عابرة. وهذا مهم جدًا في الشأن العام، لأن السياسة تميل إلىٰ الجزئيات العاجلة: أزمة، قرار، ضغط، مصلحة مباشرة. أما المقاصد الشاطبية فتفرض النظر في نظام الشريعة كله؛ فلا تُتخذ مصلحةٌ جزئيةٌ ذريعةً لهدم كلي، ولا يُحمىٰ جانبٌ من النظام بإفساد جانبٍ أعظم. ومن هنا فإن الشاطبي يمنح الدولة عقلًا طويل النفس، يزن القرارات لا بمصلحتها الفورية فقط، بل بموقعها في حفظ الكليات علىٰ المدىٰ البعيد.

ومن خلال اجتماع العز والشاطبي والقرافي، يمكن بناء عقلٍ مقاصديٍّ ثلاثي الأبعاد: عقل يزن المصالح والمفاسد، وعقل يستخرج الكليات بالاستقراء، وعقل يميز مقامات التصرف. وهذا العقل هو ما تحتاجه الدولة والفقه معًا. فالدولة تحتاج إلىٰ الموازنة كي لا تجمد، وإلىٰ الكليات كي لا تنحرف، وإلىٰ تمييز المقامات كي لا تختلط الوظائف. والفقه يحتاج إلىٰ هذه الأبعاد كي لا يبقىٰ حبيس الحكم المفرد. فإذا غاب وزن المصالح، وقع الجمود. وإذا غابت الكليات، وقع التبعثر. وإذا غاب تمييز المقامات، اختلطت الفتوىٰ بالقضاء والسياسة. والمقاصد الحاكمة هي التي تجمع هذه المستويات في بنيةٍ واحدة.

وتُظهر المقاصد أن النظام العام ليس مجموع أحكامٍ صحيحة فقط، بل ترتيبٌ صحيحٌ للأحكام. فقد يكون كل حكمٍ في ذاته معتبرًا، لكن اجتماعها بلا ترتيبٍ قد ينتج اختلالًا. فحفظ المال الخاص معتبر، لكن إذا عُزل عن المال العام والكفاية منع العدالة الاجتماعية. وحفظ النظام معتبر، لكن إذا عُزل عن النصيحة والعدل صنع طاعةً خائفة. وحفظ السوق معتبر، لكن إذا عُزل عن الاحتكار والجودة وحماية المستهلك صار حريةً للأقوياء. وحفظ القضاء معتبر، لكن إذا عُزل عن التنفيذ والاستقلال صار حكمًا بلا أثر. ومن هنا فإن المقاصد لا تكتفي بتصحيح المفردات، بل تصحح ترتيبها داخل البناء.

وفي ضوء ذلك، يظهر أن المقاصد هي علم «الوزن» داخل الفقه. والوزن أعمق من المعرفة؛ فقد يعرف الفقيه أحكامًا كثيرة، لكنه يحتاج إلىٰ ميزانٍ يعرف به أيها يقدم عند التعارض، وكيف يربط بعضها ببعض، وكيف يمنع الجزئي من تعطيل الكلي، وكيف يمنع الكلي من إلغاء الجزئي. وهذا الوزن هو ما تحتاجه السياسة والاقتصاد والقضاء والحسبة أكثر مما تحتاجه المسائل الفردية البسيطة. فكلما اتسع أثر الحكم، زادت الحاجة إلىٰ المقاصد. وكلما دخل الحكم في الدولة والمال العام، زادت الحاجة إلىٰ المآل. وكلما تعلق بالكفاية، زادت الحاجة إلىٰ الموازنة. ومن هنا فإن المقاصد ليست زينةً بعد اكتمال الفقه، بل شرطٌ في فقه الشأن العام.

وتكشف المقاصد كذلك عن أن الكرامة الإنسانية ليست مفهومًا خارجًا عن البنية الفقهية، بل ثمرةٌ جامعةٌ لحفظ النفس والعقل والمال والدين والاجتماع. فالإنسان لا تحفظ كرامته إذا حُفظت حياته البيولوجية فقط، بل إذا حُفظت حاجته الأساسية، وحقه في العدل، وأمنه من الغش والاحتكار، وحقه في قضاءٍ مستقل، وحقه في مدينةٍ صالحةٍ للحياة، وحقه في أن لا تُستعمل الدولة ضده باسم المصلحة. ومن هنا فإن المقاصد تفتح الفقه علىٰ الإنسان في كليته، لا علىٰ أفعاله المفردة فقط. وهذا لا يعني تحويل الشريعة إلىٰ خطابٍ إنسانيٍّ عام بلا أحكام، بل يعني فهم الأحكام بوصفها وسائل لحفظ الإنسان في علاقته بربه ونفسه ومجتمعه ودولته.

وفي المجال الاقتصادي، تمنع المقاصد اختزال الاقتصاد في صحة العقود. فالعقد الصحيح مهم، لكنه لا يكفي وحده لبناء اقتصادٍ عادل. لا بد من النظر إلىٰ الاحتكار، والتفاوت، والمال العام، والكفاية، والجودة، والتسعير عند الحاجة، والضرائب العادلة، ومآلات السياسات المالية. وقد يكون عقدٌ ما صحيحًا في صورته، لكنه حين يصبح جزءًا من نظامٍ واسعٍ ينتج ضررًا عامًا يحتاج إلىٰ نظرٍ مقاصدي. وهذا لا يطعن في صحة العقد، بل يسأل عن السياسة العامة التي تحيط به.

ومن هنا فإن المقاصد تنقل الاقتصاد الفقهي من عقدٍ مفرد إلىٰ نظامٍ ماليٍّ واجتماعيٍّ أوسع.

وفي المجال السياسي، تمنع المقاصد اختزال الشرعية في الانعقاد الشكلي. فالبيعة أو الغلبة أو أهل الحل والعقد لا تُفهم خارج مقصد الشورىٰ والعدل وحفظ الجماعة. فإذا انعقدت السلطة بصورةٍ ما ثم عطلت المقاصد، ضعفت شرعيتها العملية. وإذا كان الواقع يفرض التعامل مع سلطةٍ ناقصة، وجب التمييز بين ضرورة التعامل ومعيار الشرعية الكاملة. ومن هنا فإن المقاصد تمنع الأمر الواقع من أن يصبح أصلًا، كما تمنع المثال من أن يتحول إلىٰ دعوةٍ للفوضىٰ عند العجز. إنها تحفظ المسافة بين الضرورة والمعيار، وهذه المسافة هي روح الفقه السياسي الرشيد.

وفي المجال القضائي، تمنع المقاصد اختزال الاستقلال في الشكل. فالقاضي قد يكون معينًا من الإمام، لكنه مستقلٌ في الحكم إذا كان خاضعًا للدليل لا للسلطان. وقد توجد إجراءاتٌ كثيرة، لكنها لا تحقق العدالة إذا كانت تمنع الضعيف من الوصول إلىٰ حقه. وقد تصدر أحكامٌ صحيحةٌ ظاهريًا، لكنها تفقد معناها إذا لم تنفذ. ومن هنا فإن مقصد العدل يختبر القضاء كله: القاضي، والبيّنة، والمجلس، والإجراء، والتنفيذ، والمظالم، وتمويل القضاء، وحماية القضاة. وهذا يبين أن المقاصد لا تلغي فنية القضاء، بل تجعلها خادمةً للعدل.

وتكشف المقاصد أن الفقه الكلي ليس مجرد جمعٍ للأبواب، بل إعادة ترتيبها حول غاياتٍ حاكمة. فالخراج يُقرأ تحت مقصد العمران والمال العام. والأموال تُقرأ تحت مقصد الكفاية والعدالة. والسياسة الشرعية تُقرأ تحت مقصد العدل وضبط السلطة. والأحكام السلطانية تُقرأ تحت مقصد الدولة بوصفها وظيفة لا غلبة. والحسبة تُقرأ تحت مقصد المجال العام والكفاية والكرامة. والقضاء يُقرأ تحت مقصد العدل والثقة.

وأصول الفقه تُقرأ بوصفها أدوات ضبطٍ لهذه الغايات. وبهذا تصبح المقاصد مركز التنسيق بين الأنواع التراثية، لا بابًا مستقلًا إلىٰ جانبها فحسب.

ومع كل هذه القوة، تبقىٰ المقاصد محتاجةً إلىٰ تواضعٍ منهجي. فهي لا تمنح المجتهد حق تجاوز النصوص المحكمة، ولا تمنح الدولة حق مصادرة الحقوق باسم الغايات، ولا تجعل كل مصلحةٍ محتملة حكمًا. المقاصد تعمل داخل نظام الشريعة، لا فوقه. وهي تكشف روح الحكم، لكنها لا تهدم جسده. وتفتح باب الموازنة، لكنها لا تجعل الموازنة بلا معيار. وتوسع الفقه، لكنها لا تبيح الفوضىٰ. وهذا التواضع المنهجي هو الذي يحفظ المقاصد من أن تتحول إلىٰ أداةٍ خطابيةٍ سهلة في يد كل مشروعٍ يريد أن يلبس لباس الشرع.

وتحتاج المقاصد، في الشأن العام، إلىٰ رقابةٍ معرفية وأخلاقية ومؤسسية. الرقابة المعرفية تمنع الجهل بالواقع. والرقابة الأخلاقية تمنع توظيف المقصد للمصلحة الخاصة. والرقابة المؤسسية تمنع الانفراد بالتقدير. فإذا انفرد الحاكم بالمقصد، خيف الاستبداد. وإذا انفرد الخبير بالمصلحة، خيف المعيار المادي. وإذا انفرد الفقيه دون معرفة الواقع، خيف سوء التنزيل. ومن هنا فإن المقاصد تقتضي اجتهادًا جماعيًا في القضايا العامة، لأن المقصد العام لا يعرف من زاويةٍ واحدة. وهكذا تلتقي المقاصد بفكرة الاجتهاد المؤسسي، وتصبح أحد أعمدته.

ومن هنا يتضح أن الانتقال من المقاصد الجزئية إلىٰ الحاكمية الكلية ليس انتقالًا لفظيًا، بل انتقالٌ في بنية التفكير. لم يعد السؤال: ما حكمة هذا الحكم؟ بل صار: ما النظام الذي تبنيه هذه الأحكام؟ لم يعد السؤال: هل في هذا الفعل مصلحة؟ بل: أين تقع هذه المصلحة في مراتب المصالح؟ وما أثرها في بقية الكليات؟ ومن يقدرها؟ وما مآلها؟ لم يعد السؤال: هل للدولة أن تتدخل؟ بل: هل تدخلها يحقق

مقصدًا شرعيًا بقدرٍ عادلٍ وبوسيلةٍ صحيحةٍ ومآلٍ راجح؟ هذه النقلة هي التي تجعل المقاصد علمًا حاكمًا، لا تعليقًا تفسيريًا على الأحكام.

وبذلك تمنح كتب المقاصد للنظرية العامة للبنية الفقهية الإسلامية قدرتها على إعادة التوازن. فهي تعيد للشأن العام مركزه، لأنها تكشف أن المال والدولة والقضاء والسوق والعمران ليست مسائل منفصلة، بل وسائل لحفظ الكليات. وتعيد للفروع معناها، لأنها تمنعها من أن تتحول إلى صورٍ بلا غايات. وتعيد للنص سعته، لأنها تقرأه في نظامه لا في عزلة ألفاظه. وتعيد للواقع موقعه، لأنه يصبح محلًا لتحقيق المقصد لا سيدًا عليه. وتعيد للدولة حدها، لأنها تجعلها أداة حفظٍ لا غاية وجود. وتعيد للإنسان حضوره، لأنه هو محل التكليف والحفظ والكرامة. ومن هنا تكون المقاصد عقلًا جامعًا، لا بابًا من أبواب التخفيف، وميزانًا للحكم، لا ذريعةً للانفلات.

الفصل التاسع
كتب الفروع

تمثل كتب الفروع الذاكرة العملية الأوسع للفقه الإسلامي؛ فهي الموضع الذي نزلت فيه الأصول والمقاصد والقواعد إلىٰ تفاصيل الحياة اليومية، وتحوّل فيه الحكم الشرعي من مبدأٍ عامٍ أو دليلٍ أصوليٍّ إلىٰ أحكامٍ دقيقةٍ في الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والبيع والإجارة والرهن والشركة والنكاح والطلاق والنفقات والجنايات والقضاء والحدود والضمانات والوصايا والمواريث وسائر أبواب المعاش والمعاد. ومن هنا فإن كتب الفروع لا يجوز أن تُقرأ بوصفها مستودعًا هائلًا للتفاصيل فقط، ولا بوصفها سببًا للتجزئة الفقهية كما قد يتوهم بعض القراءات المتعجلة، بل ينبغي أن تُقرأ بوصفها الوجه التطبيقي الأعظم للبنية الفقهية، حيث يظهر كيف فهم الفقهاء الإنسان في عبادته، وماله، وأسرته، وجسده، وذمته، وخصومته، وعلاقته بالجماعة والدولة. فالفروع ليست نقيض الكليات، بل هي مادتها الحية؛ غير أن الخطر يقع حين تُقرأ الفروع منعزلةً عن الكليات، فتتحول الثروة التفصيلية إلىٰ تكدسٍ لا يظهر فيه نظامها الجامع.

إن كتب الفروع، في معناها العميق، تكشف أن الشريعة لا تكتفي بإعلان المبادئ، بل تدخل إلىٰ تفاصيل الفعل الإنساني. فهي لا تقول فقط إن الطهارة مطلوبة، بل تفصل أحوال الماء والنجاسة والحدث والنية. ولا تقول فقط إن الصلاة عمود الدين، بل تضبط أوقاتها وشروطها وأركانها وسننها ومبطلاتها. ولا تقول فقط إن المال محترم، بل تفصل البيع والربا والغصب والضمان والخيار والعيب والشرط. ولا تقول فقط إن الأسرة ميثاق، بل تضبط النكاح والنفقة والحضانة

والطلاق والعدة والمواريث. ولا تقول فقط إن العدوان محرم، بل تفصل الجنايات والقصاص والديات والحدود والتعزير. وهذا التفصيل ليس عبئًا علىٰ الكلية، بل هو شرط تحققها؛ لأن الكليات التي لا تنزل إلىٰ التفاصيل تبقىٰ معاني معلقة، والتفاصيل التي لا تنتسب إلىٰ الكليات تصبح أحكامًا متجاورةً بلا روحٍ جامعة.

وتظهر عظمة كتب الفروع في أنها صنعت ملكةً فقهيةً دقيقةً في تصور الوقائع. فالفقهاء لم يكتفوا بذكر الحكم، بل صوروا المسائل، وميزوا بين الشروط والأركان والموانع، وفرقوا بين الصور المتشابهة، واعتبروا النية والسبب والضمان والجهالة والغرر والضرر والعرف والقدرة والعجز. وهذا كله يدل علىٰ أن العقل الفروعي ليس عقلًا سطحيًا منشغلًا بالتفاصيل لذاتها، بل عقلٌ شديد الحساسية للفروق. والفروق هي جوهر الفقه؛ لأن الحكم يتغير بتغير مناطه، والمناط لا يُدرك إلا بدقة التصوير. ومن هنا فإن كتب الفروع حفظت للفقه قدرةً عاليةً علىٰ تمييز الصور، وهي قدرةٌ لا يستغني عنها الفقه الكلي، لأن من لا يحسن الجزئي لا يستطيع أن يبني الكلي بناءً صحيحًا.

غير أن الإشكال يبدأ حين تتحول هذه الدقة إلىٰ غايةٍ مستقلة، أو حين يصبح التفريع أقوىٰ حضورًا في الوعي من المقصد الذي ينتظم التفريعات. فباب البيع، مثلًا، إذا قُرئ وحده، كشف عن دقةٍ عظيمةٍ في حفظ الرضا ومنع الغرر والربا والغش. لكنه إذا لم يُربط بفقه السوق والاحتكار والتسعير والكفاية، بقي قويًا في العقد المفرد وأقل قدرةً علىٰ بناء الاقتصاد العام. وباب الزكاة إذا قُرئ في كتب الفروع وحدها كشف عن ضبطٍ دقيقٍ للنصاب والحول والأموال والمصارف، لكنه إذا لم يُربط ببيت المال والكفاية والسياسة المالية، ضاق أثره الاجتماعي. وباب النكاح إذا قُرئ تفصيليًا حفظ شروط العقد والحقوق، لكنه إذا لم يُربط بمقاصد الرحمة والسكن والعدل الأسري وكرامة الأطراف، فقد تُقرأ أحكامه بمنطقٍ شكليٍّ

لا يستوعب كل أبعاده. ومن هنا فإن كتب الفروع تحتاج إلىٰ قراءةٍ تعيد وصل الجزئي بالكلي دون أن تذيب دقته.

وتكشف العبادات في كتب الفروع عن نموذجٍ بالغ الأهمية في العلاقة بين الفرد والجماعة. فالطهارة والصلاة والصيام والحج ليست أفعالًا فرديةً محضة، مع أن التكليف فيها يخاطب الفرد. الصلاة، مثلًا، تبني الزمن اليومي للمسلم، وتربط الفرد بالجماعة، وتعلم الانضباط، وتخلق وحدةً شعوريةً ومكانيةً حين تؤدىٰ جماعةً. والزكاة عبادة، لكنها مالٌ اجتماعي. والصيام عبادةٌ فردية، لكنه يخلق زمنًا جماعيًا للامتناع والتهذيب والشعور بالحاجة. والحج عبادةٌ كبرىٰ، لكنه اجتماعٌ أمميٌّ تتجلىٰ فيه وحدة الأمة. فإذا قُرئت العبادات في الفروع من جهة شروطها فقط، ظهرت أحكامًا فرديةً دقيقة. وإذا قُرئت بالمصفوفة، ظهر أنها تبني الإنسان والأمة معًا. وهذا لا يقلل من دقة الشروط، بل يكشف وظيفتها في بناء المعنىٰ.

وتظهر المعاملات في كتب الفروع بوصفها فقه الثقة اليومية. فالبيع والإجارة والرهن والضمان والشركة والوكالة والحوالة والصلح ليست مجرد عقودٍ مالية، بل هي وسائل لتنظيم الثقة بين الناس. وكل شرطٍ في هذه الأبواب يخدم مقصدًا: منع النزاع، حفظ الرضا، حماية المال، منع الاستغلال، ضبط الالتزام، توزيع المسؤولية، حفظ الحقوق. فالخيار، مثلًا، ليس تفصيلًا فنيًا فقط، بل وسيلةٌ لحماية الرضا من التسرع أو العيب أو الغبن في مواضع معينة. والضمان ليس مجرد نقلٍ للتبعة، بل تنظيمٌ للمسؤولية عن الضرر. والربا ليس حكمًا ماليًا منفصلًا، بل حمايةٌ للمال من أن يتحول إلىٰ أداة استغلالٍ للضعيف. والغرر ليس خوفًا من الاحتمال بوصفه احتمالًا، بل منعٌ للنزاع والجهالة المؤذية. ومن هنا فإن الفروع تحمل داخلها مقاصد، وإن لم تُصغ دائمًا بلغة المقاصد.

أما الأسرة في كتب الفروع، فتظهر بوصفها بنيةً حقوقيةً وأخلاقيةً واجتماعية. النكاح ليس عقدًا ماليًا، والطلاق ليس مجرد حلٍّ للعقد، والنفقة ليست مسألةً حسابية، والحضانة ليست نزاعًا علىٰ شخص، والمواريث ليست توزيعًا آليًا للتركة. هذه الأبواب كلها تحفظ شبكةً من العلاقات: السكن، والمودة، والرحمة، والنسب، والضعيف، والمرأة، والطفل، والمال، والامتداد العائلي. وقد بلغت كتب الفروع في هذه الأبواب درجةً كبيرةً من التفصيل، لأنها تمس حياة الناس المباشرة. غير أن القراءة الكلية تطلب أن لا تقف عند صحة العقد أو وقوع الطلاق أو مقدار النفقة فقط، بل تسأل عن مقصد الأسرة: هل تحقق السكن؟ هل حُفظ الضعيف؟ هل مُنعت المضارة؟ هل بقيت الحقوق وسيلةً للرحمة أم تحولت إلىٰ أدوات ضغط؟ بهذا تظهر الفروع بوصفها مواد قابلةً لإعادة وصلٍ مقاصديٍّ دون إخراجها عن منطقها.

وفي الجنايات والحدود والقصاص والديات، تكشف كتب الفروع عن محاولةٍ لضبط العنف والردع والعدالة. فالقصاص، في ظاهره، عقوبة، لكنه في عمقه منعٌ للثأر الخاص وإدخالٌ للدماء في نظامٍ شرعيٍّ عام. والدية ليست مجرد تعويضٍ مالي، بل وسيلةٌ لإغلاق باب الاحتراب وتمكين العفو والصلح. والحدود ليست رغبةً في العقاب، بل حمايةٌ للنظام الأخلاقي والاجتماعي بشرائط دقيقةٍ تمنع التوسع في الدماء والأعراض. ومن هنا فإن الفقه الفروعي، حين يكثر من الشروط والقيود في أبواب العقوبات، لا يعطل الحكم، بل يحميه من الانحراف. وهذا معنىً مهم في القراءة البنيوية: التفصيل في العقوبة ليس تشددًا دائمًا، بل قد يكون ضمانةً ضد الظلم. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يرىٰ هذا الجانب حتىٰ لا يحاكم الفروع من ظاهرها وحده.

وتظهر في كتب الفروع كذلك علاقة الحكم التكليفي بالحكم الوضعي بصورةٍ شديدة الوضوح. فالوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة لا تعمل وحدها، بل تحتاج إلىٰ سببٍ وشرطٍ ومانعٍ وصحةٍ وبطلانٍ ورخصةٍ وعزيمة. وهذا يجعل كتب الفروع مختبرًا عمليًا للحكم الوضعي. فالبيع قد يكون مشروعًا في أصله، لكنه لا يصح إذا اختل شرطٌ أو قام مانع. والصلاة واجبة، لكنها لا تصح بلا طهارةٍ ووقتٍ وسترٍ واستقبالٍ عند القدرة. والزكاة واجبة، لكنها لا تجب إلا بنصابٍ وملكٍ ونماءٍ وحولٍ في مواضع معينة. والقضاء واجبٌ في الجملة، لكنه لا يعمل إلا بدعوىٰ وبيّنة وولاية. ومن هنا فإن الفروع تكشف أن الشريعة لا تعمل بمجرد الأوامر، بل ببناءٍ من الشروط والأسباب والموانع. وهذا البناء هو أحد مفاتيح الفقه المؤسسي.

ومع ذلك، فإن كتب الفروع، بحكم طبيعتها التعليمية والمذهبية، قد تُقرأ أحيانًا علىٰ أنها غاية الفقه لا مادته. وهذا هو موضع الاختلال. فحين تصبح الفروع هي الفقه كله في الوعي العام، يضعف حضور الخراج والأموال والسياسة والحسبة والمقاصد. وحين تُقرأ الفروع بمعزلٍ عن أصولها ومقاصدها، يتحول الفقه إلىٰ ذاكرة أحكامٍ لا إلىٰ عقل بناء. لكن هذا ليس عيبًا في كتب الفروع ذاتها، بل في طريقة التعامل معها. فكتب الفروع صُممت لتفصيل الأحكام داخل أبوابها، لا لتكون وحدها خريطة النظام العام. ولذلك فإن إنصافها يقتضي أن نأخذ منها الدقة والمادة والتجربة المذهبية، ثم نعيد وصلها بما حولها من علوم.

وفي نماذج المذاهب الكبرىٰ يظهر ثراء الفروع وتنوع مناهجها. فـ«المبسوط» للسرخسي يكشف سعة المدرسة الحنفية في التعليل، وربط الفروع بالمعاني، والقدرة علىٰ تخريج المسائل في أبواب المعاملات والسياسة والقضاء. و«المدونة» تكشف ثراء التجربة المالكية واتصالها بعمل أهل المدينة وبحسٍ واقعيٍّ في كثيرٍ من الأبواب. و«الأم» للشافعي يظهر عنايةً بالدليل والترتيب والحجاج. و«المغني» لابن

قدامة يجمع الفروع والخلاف والاستدلال والمقارنة في صورةٍ موسوعية. وكتب الجعفرية والإباضية وغيرها تكشف أن الفقه الفروعي الإسلامي لم يكن طريقًا واحدًا، بل تعددًا واسعًا في معالجة الوقائع. وهذا التعدد لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه تشتتًا، بل بوصفه ثروةً يمكن أن تخدم الفقه الكلي إذا حُوّلت من مادة خلافٍ إلىٰ مادة مقارنةٍ بنيوية.

فالخلاف الفقهي في الفروع ليس مجرد اختلاف أقوال، بل يكشف اختلافًا في ترتيب الأدلة والمقاصد والمناطات. مذهبٌ يوسع اعتبار العرف في موضع، وآخر يشتد في ظاهر النص، وثالث يراعي الذريعة، ورابع يركز علىٰ القياس، وخامس يعتد بعملٍ موروث أو أصلٍ خاص. وهذا الخلاف، إذا قُرئ جزئيًا، بدا تعددًا في الأحكام. وإذا قُرئ بنيويًا، كشف عن طرائق متعددة في بناء العلاقة بين النص والواقع. ومن هنا فإن كتب الفروع تمثل مختبرًا للمدارس الفقهية، لا مجرد مستودعٍ لنتائجها. والفقه الكلي يستطيع أن يستفيد من هذا التعدد في بناء خياراتٍ أكثر قدرةً علىٰ التعامل مع الشأن العام، بشرط أن يقرأ الخلاف علىٰ مستوىٰ العلة والمقصد والمآل لا علىٰ مستوىٰ القول وحده.

ومن أهم ما تكشفه كتب الفروع أن الفقه الإسلامي بلغ درجةً عاليةً في فقه الذمة الفردية. فهو يعرف بدقةٍ متىٰ يجب، ومتىٰ يصح، ومتىٰ يبطل، ومتىٰ يضمن، ومتىٰ تسقط المطالبة، ومتىٰ يثبت الحق، ومتىٰ تنقضي الذمة. وهذا إنجازٌ عظيم؛ لأن المجتمع لا يقوم بلا ضبط الذمم. غير أن الفقه الكلي يسأل: كيف ننتقل من فقه الذمة الفردية إلىٰ فقه الذمة العامة؟ من ضمان الفرد إلىٰ ضمان الدولة؟ من نفقة القريب إلىٰ كفاية المجتمع؟ من بيعٍ صحيح إلىٰ سوقٍ عادل؟ من قضاءٍ في خصومة إلىٰ نظامٍ قضائي؟ من زكاةٍ مؤداة إلىٰ سياسةٍ اجتماعية؟ هذه النقلة لا تلغي الفقه

الفردي، بل تجعله حجر الأساس في بناءٍ أوسع. ومن لا يملك فقه الذمة الفردية لا يستطيع أن يبني ذمة الدولة، لكنه إذا توقف عندها لم يكتمل البناء.

وتظهر هذه المسألة في باب الزكاة بوضوح. كتب الفروع تضبط الأموال الزكوية، والأنصبة، والحول، والمصارف، والخلاف في النقد والعروض والديون. وهذا كله ضروري. لكن الزكاة، في الفقه الكلي، لا تكتمل إلا بسؤال المؤسسة: من يجمع؟ كيف توزع؟ ما أثرها في الفقر؟ هل تحقق الكفاية؟ كيف تتعامل مع التضخم؟ كيف تُقرأ المصارف في واقعٍ جديد؟ فإذا بقيت الزكاة في مستوىٰ براءة ذمة الفرد فقط، ضعف أثرها العام. وإذا تحولت إلىٰ سياسةٍ عامة بلا ضبطٍ فروعي، ضاع حدها الشرعي. ومن هنا فإن الفروع تمنح الزكاة جسدها التفصيلي، والمقاصد والأموال والسياسة تمنحها وظيفتها العامة.

وكذلك باب البيع. كتب الفروع تضبط العقد، والرضا، والمبيع، والثمن، والقبض، والخيار، والشرط، والربا، والغرر، والعيب. وهذه الدقة هي شرط عدالة التبادل. لكن السوق العام يحتاج إلىٰ الحسبة ومنع الاحتكار وضبط الجودة والسياسات السعرية عند الحاجة. فإذا اكتفينا بصحة العقد، قد يغيب أثر الاحتكار. وإذا اكتفينا بسياسة السوق دون ضبط العقد، قد يفسد التبادل من داخله. ومن هنا فإن كتب الفروع لا تعطي وحدها فقه الاقتصاد الكلي، لكنها تعطيه خلاياه الأساسية. والاقتصاد العادل لا يبنىٰ بلا عقودٍ عادلة، كما أن العقود العادلة لا تكفي إذا أحاط بها نظامٌ ظالم.

وفي باب الأسرة، تضبط الفروع الحقوق والالتزامات، لكنها تحتاج إلىٰ وصلٍ بمقاصد الرحمة والسكن ومنع الضرر. فالمسائل الأسرية ليست مجرد حقوقٍ متبادلة، بل حياةٌ إنسانيةٌ مركبة. ولذلك فإن الفروع حين تتحدث عن النفقة والحضانة والطلاق والعدة والمواريث، تحفظ مواد العدالة، لكن الفقه الكلي يسأل

عن أثر هذه الأحكام في حفظ الأسرة والضعيف والكرامة. فإذا انفصلت الأحكام عن مقصدها، قد تتحول الحقوق إلىٰ أسلحةٍ في الخصومة. وإذا أُطلقت المقاصد بلا أحكام، ضاعت الحدود. وهذا يثبت مرةً أخرىٰ أن العلاقة بين الفروع والكليات ليست علاقة تناقض، بل علاقة جسدٍ وروح.

وتكشف كتب الفروع أيضًا أن الفقه الإسلامي لم يكن غائبًا عن الواقع، وإن بدا أحيانًا في صورةٍ مدرسيةٍ مجردة. فالفروع لم تنشأ من فراغ، بل من أسئلة الناس وقضاياهم وخصوماتهم ومعاملاتهم وأعرافهم. العرف حاضرٌ في كثيرٍ من أبواب المعاملات، والقدرة والعجز حاضران في العبادات، والضرورة والحاجة حاضرتان في مواضع متعددة، والضمان مبنيٌّ علىٰ إدراك الضرر والمسؤولية. غير أن الواقع في كتب الفروع غالبًا ما يدخل من خلال المسألة المصاغة، لا من خلال تحليلٍ اجتماعيٍّ عام. وهذا طبيعي في وظيفتها. لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يضيف إلىٰ تصوير المسألة الفردية تصوير النظام الذي تقع فيه. فبيعٌ في سوقٍ تنافسي ليس كبيعٍ في سوقٍ احتكاري، ودينٌ في اقتصادٍ بسيط ليس كدينٍ في نظامٍ ماليٍّ مركب، ونفقةٌ في مجتمعٍ عائليٍّ متماسك ليست كنفقةٍ في مجتمعٍ تفككت فيه شبكات التكافل.

ومن هنا فإن اختبار المصفوفة علىٰ كتب الفروع يظهر نتيجةً مهمة: النص حاضرٌ فيها بقوةٍ متفاوتة بحسب المذهب والباب، والحكم التكليفي والوضعي حاضران بأعلىٰ درجات التفصيل، والواقع حاضرٌ في صورة الوقائع والعرف والقدرة والحاجة، والمقصد حاضرٌ غالبًا ضمنيًا في العلل والقواعد، والمآل حاضرٌ في مواضع الذرائع والضرر والنزاع، لكن الدولة والكفاية والشأن العام ليست دائمًا في مركز القراءة الفروعية. وهذا لا يعني غيابها مطلقًا، بل يعني أنها تحتاج إلىٰ وصلٍ بكتب الأموال والسياسة والحسبة والقضاء والمقاصد. فكتب الفروع تعطي الفقه مادته الواسعة، لكنها لا تكفي وحدها لبناء النظرية العامة.

وهـذا يفـتح بابًـا مهمًـا في المـنهج: لا ينبغـي أن نطالـب كتـب الفـروع بـأن تكـون كتـب مقاصـد أو سياسـة أو اقتصـاد كلـي. لكـل نـوعٍ وظيفتـه. خطـأ القـراءة التقليديـة أنهـا قـد تجعـل كتـب الفـروع وحـدها هـي الفقـه كلـه، وخطـأ بعـض القـراءات النقديـة أنهـا تحمـل كتـب الفـروع مسـؤولية مـا لـم تُصـمم لـه. القـراءة البنيويـة العادلـة تـرىٰ أن كتـب الفـروع أدت وظيفـةً عظيمـة في ضـبط التفاصـيل، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ أن تُقـرأ ضـمن شـبكة العلـوم الأخـرىٰ. فـإذا وُضـعت في مكانهـا الصـحيح، صـارت ثـروةً لا عبئًـا. وإذا جُعلـت وحـدها مركز النظام كله، ظهرت التجزئة. وإذا أُلغيت باسم الكليات، ضاع الضبط.

ومـن خـلال هـذا الفهـم، يصـبح الفقـه الكلـي لـيس خصـمًا لكتـب الفـروع، بـل قارئًـا جديـدًا لهـا. إنـه يبحـث في كـل بـابٍ عـن علاقاتـه: مـا علاقـة الطهـارة ببنـاء الانضـباط الروحـي والجسـدي؟ مـا علاقـة الصـلاة بالجماعـة والـزمن؟ مـا علاقـة الزكـاة بالكفايـة؟ مـا علاقـة البيـع بالسـوق؟ مـا علاقـة النكـاح بالأسـرة والرحمـة؟ مـا علاقـة الجنايـات بحفـظ الـنفس ومنـع الثـأر؟ مـا علاقـة الضـمان بالمسـؤولية الاجتماعيـة؟ مـا علاقـة القضـاء بالثقـة؟ وبهـذا لا تبقـىٰ الفـروع مسـائل متفرقـة، بـل تظهـر كأنهـا شـبكةٌ مـن الأحكـام التـي تحفـظ الإنسـان في جميـع أبعـاده. وهـذه هـي القـراءة التـي تجعـل التفاصـيل طريقًـا إلـىٰ النظرية، لا حجابًا دونها.

إن كتـب الفـروع هـي الامتحـان الأصـعب للمصـفوفة؛ لأنهـا الأكثـر كثافـةً وتشـعبًا، ولأنهـا قـد تغـري القـارئ بـالغرق في التفاصـيل. فـإذا اسـتطاعت المصـفوفة أن تكشـف داخـل هـذه التفاصـيل عـن الـنص والمقصـد والواقـع والمـآل والعلاقـات الوظيفيـة، ثبـت أنهـا أداة تحليـلٍ حقيقيـة، لا مجـرد شـعارٍ كلـي. وإذا عجـزت عـن ذلـك، بقيـت نظريـةً فوقيـةً لا تـدخل إلـىٰ جسـد الفقـه. ومـن هنـا فـإن قـراءة الفـروع ينبغـي أن تـتم بأقصـىٰ درجـات الاحتـرام والدقـة: احترامًـا لمـا أنجزتـه مـن ضـبط، ودقـةً في كشـف حـدودها،

ووعيًا بأن البناء الكلي لا يقوم إلا علىٰ هذه المادة الهائلة التي راكمتها المدارس عبر القرون.

وتظهر القيمة الفلسفية لكتب الفروع في أنها تكشف تصور الفقه للإنسان بوصفه كائنًا مكلفًا في كل تفاصيله. فالإنسان يتطهر، ويصلي، ويصوم، ويتملك، ويتعاقد، ويتزوج، وينفق، ويرث، يخاصم، يخطئ، يضمن، يعفو، يُظلم، يُنصف. والفقه يتابعه في هذه الحالات كلها، لا ليقيده بلا معنىٰ، بل ليحفظ حركته داخل نظامٍ من الحق والمسؤولية. ومن هنا فإن كتب الفروع ليست موسوعات أحكام فقط، بل أنثروبولوجيا فقهية للإنسان المسلم في حياته اليومية؛ تكشف كيف رأت الشريعة الجسد والمال والأسرة والخصومة والعبادة والمعاش. وهذه الرؤية اليومية هي التي تمنح الفقه جذوره الاجتماعية العميقة.

لكن هذه الأنثروبولوجيا الفقهية تحتاج إلىٰ أن تلتقي بأنثروبولوجيا الأمة والدولة. فالإنسان الفرد لا يعيش وحده، والذمة الفردية لا تكفي لبناء الجماعة، والعقد الخاص لا يكفي لبناء الاقتصاد، والنفقة العائلية لا تكفي لمعالجة الفقر البنيوي، والعبادة الفردية لا تكفي لبناء المجال العام إذا غاب العدل. ومن هنا فإن كتب الفروع تحتاج إلىٰ التكامل مع كتب الشأن العام. وإذا تم هذا التكامل، ظهر الفقه في صورته الكاملة: فقه الفرد وفقه الأمة، فقه الذمة وفقه الدولة، فقه العقد وفقه السوق، فقه الأسرة وفقه المجتمع، فقه القضاء وفقه الشرعية، فقه العبادة وفقه العمران.

وفي هذا المعنىٰ، تحمل كتب الفروع عناصر البنية الكلية لكنها لا تعرضها دائمًا في صورةٍ كلية. فالضمان يحمل معنىٰ المسؤولية، والبيع يحمل معنىٰ الثقة، والزكاة تحمل معنىٰ الكفاية، والنكاح يحمل معنىٰ السكن، والقصاص يحمل معنىٰ حفظ النفس، والقضاء يحمل معنىٰ العدل، والطهارة تحمل معنىٰ التهيؤ للعبادة، والصلاة

تحمل معنىٰ الجماعة والنظام. هذه العناصر موزعةٌ في الأبواب، وتحتاج إلىٰ إعادة تركيب. والفقه الكلي هو عملية هذا التركيب: أن نعيد وصل المعاني المبعثرة دون أن نلغي صيغها التفصيلية.

ومن هنا يظهر أن كتب الفروع لا تقدم أحكامًا متفرقةً فحسب، بل تقدم خريطةً تفصيليةً للحياة، لكنها خريطةٌ تحتاج إلىٰ قراءةٍ علويةٍ ترىٰ الطرق التي تصل بين أجزائها. فمن يقرأها أفقيًا يرىٰ أبوابًا ومسائل وخلافات. ومن يقرأها بنيويًا يرىٰ الإنسان والمجتمع والدولة في صورٍ دقيقة. وهذا الفرق في القراءة هو ما يحدد أثر التراث في الحاضر. فإذا بقيت الفروع محفوظةً بلا تركيب، صارت مادةً تعليميةً عظيمةً محدودة الأثر في الشأن العام. وإذا رُكبت ضمن المصفوفة، صارت أساسًا لبناء فقهٍ كليٍّ شديد الرسوخ.

حين تُقرأ كتب الفروع في نماذجها الكبرىٰ قراءةً تطبيقية، يتبين أن المذاهب لم تكن مجرد مدارسٍ في إنتاج الأقوال، بل كانت طرائق متمايزة في بناء العلاقة بين النص والواقع والعلة والمقصد والعرف والاحتياط والمآل. فـ«المبسوط» للسرخسي، و«المدونة»، و«الأم»، و«المغني»، وسائر المدونات الكبرىٰ في المدارس الفقهية، لا تعرض فروعًا متناثرةً فقط، بل تكشف عن عقلٍ مذهبيٍّ كاملٍ في تصور الوقائع وترتيب الأدلة وتقدير المصالح وضبط الذمم. ومن هنا فإن الفقه الفروعي لا يُفهم حقًا إذا قرئ بوصفه نتائج نهائية، بل ينبغي أن يُقرأ بوصفه مختبرًا لطريقة عمل العقل الفقهي في أدق تفاصيل الحياة. فالنتيجة الفقهية، في ظاهرها، حكمٌ في مسألة، لكنها في عمقها تكشف عن منهجٍ في فهم الإنسان والمال والأسرة والسوق والجسد والسلطة والحق.

ويظهر ذلك أولًا في باب الزكاة. فالمدونات الفروعية ضبطت هذا الباب ضبطًا بالغ الدقة: الأموال التي تجب فيها الزكاة، شروط الملك والنماء والنصاب والحول،

زكاة السائمة، زكاة الزروع والثمار، زكاة النقدين، زكاة عروض التجارة، الديون، المصارف، العاملون عليها، نقل الزكاة، تعجيلها وتأخيرها، ودفعها عينًا أو قيمةً عند من قال بذلك. هذه التفاصيل قد تبدو للوهلة الأولىٰ أحكامًا حسابيةً أو عبادية، لكنها عند القراءة البنيوية تكشف عن نظامٍ كاملٍ في العلاقة بين العبادة والمال والمجتمع. فالزكاة عبادة لأنها تكليفٌ بين العبد وربه، وحقٌ اجتماعي لأنها تتجه إلىٰ الفقير والمحتاج والغارم وابن السبيل، ومؤسسةٌ عامة لأنها تحتاج إلىٰ جمعٍ وتقديرٍ وتوزيع، ومؤشرٌ علىٰ أن المال الخاص ليس مغلقًا علىٰ صاحبه إغلاقًا مطلقًا، بل داخله حقٌ معلومٌ لمصالح الجماعة.

وفي قراءة المذاهب لاختلاف إخراج الزكاة عينًا أو قيمةً يظهر أثر المنهج علىٰ البنية. فمن شدد في إخراج العين حفظ صورة النص ومباشرة المورد، ومن وسع في القيمة نظر إلىٰ المقصد والحاجة والمصلحة في بعض الأحوال. وهذا الخلاف لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه اختلافًا في إجراءٍ مالي فقط، بل بوصفه اختلافًا في وزن العلاقة بين النص والمقصد والواقع. فإذا كانت العين أرفق بالفقير في بيئةٍ زراعيةٍ أو رعوية، كان إخراجها أقرب إلىٰ المقصد. وإذا كانت القيمة أقدر علىٰ سد الحاجة في بيئةٍ نقديةٍ أو في زمن تضخمٍ وتغير أسعار، ظهر وجهٌ مقاصديٌّ آخر. ومن هنا تكشف الفروع أن الحكم التفصيلي لا ينفصل عن صورة الاقتصاد الذي يعمل فيه. فالزكاة في مجتمعٍ عينيٍّ ليست كالزكاة في اقتصادٍ نقديٍّ مركب، والفقه الكلي لا يلغي الخلاف، بل يقرأ علله وشروطه ومآلاته.

وفي باب البيوع، تظهر كتب الفروع بوصفها مدرسةً عميقةً في فقه الثقة. فالفقهاء حين فصلوا في شروط المبيع والثمن، والقبض، والخيارات، والعيوب، والربا، والغرر، والنجش، والتدليس، والإكراه، والشرط الفاسد، لم يكونوا مشغولين بصورٍ نظريةٍ مجردة، بل بحماية التبادل من الانهيار. فالبيع لا يقوم علىٰ التراضي

اللفظي وحده، بل على معرفةٍ كافيةٍ بالمبيع، ورضا غير مخدوع، وثمنٍ معلوم، ومحلٍ قابلٍ للتسليم، وانتفاء الغرر الفاحش، ومنع الربا والاستغلال. كل شرطٍ من هذه الشروط يحمي جانبًا من الثقة. وإذا جمعناها ظهر أن فقه البيوع ليس مجرد فقه عقود، بل فقه بنية السوق في مستواها الخلوي؛ أي في الخلية الأولى التي يتكون منها الاقتصاد.

غير أن هذه الخلية لا تكفي وحدها لبناء السوق العادل. فالعقد الصحيح قد يقع في سوقٍ مختل بسبب الاحتكار أو التحكم في الضرورات أو غياب الجودة أو انعدام المنافسة العادلة. ومن هنا يظهر موضع التكامل بين كتب الفروع وكتب الحسبة والسياسة الشرعية. كتب الفروع تضبط صحة العقد، وكتب الحسبة تضبط بيئة السوق، وكتب السياسة تضبط تدخل الدولة عند الحاجة، وكتب المقاصد تضبط الغاية، وكتب الأموال تضبط المال العام. فإذا قُرئ البيع وحده، ظهرت صحة التصرف الفردي. وإذا قرئ ضمن هذه الشبكة، ظهر الاقتصاد بوصفه نظامًا. وبهذا يتحول باب البيوع من فقه عقدٍ منفرد إلى ركنٍ في فقه الاقتصاد الكلي.

وفي باب الأسرة، تقدم كتب الفروع مادةً لا غنى عنها لفهم كيف تنظر الشريعة إلى العلاقة الإنسانية في صورتها الأقرب والأدق. فالنكاح، والصداق، والنفقة، والقوامة، والطلاق، والعدة، والحضانة، والرضاع، والمواريث، كلها أبوابٌ تضبط حقوقًا متشابكةً بين الزوجين والأولاد والأقارب. والقراءة السطحية قد ترى فيها حقوقًا والتزاماتٍ متقابلة، أما القراءة البنيوية فترى فيها نظامًا لحفظ السكن والرحمة والنسب والضعيف والمال والامتداد الاجتماعي. فالنفقة ليست مجرد دينٍ في ذمة الزوج، بل حمايةٌ للكفاية داخل الأسرة. والحضانة ليست امتيازًا لأحد الأبوين، بل رعايةٌ لمصلحة الطفل. والعدة ليست زمنًا شكليًا، بل حفظٌ للنسب والكرامة

والانتقال النفسي والاجتماعي. والمواريث ليست حسابًا فقط، بل إعادة توزيعٍ للثروة داخل شبكة القرابة وفق معيارٍ شرعي.

وتكشف الفروع الأسرية كذلك خطر القراءة الجزئية حين تنفصل الحقوق عن مقصدها. فالحق قد يتحول إلىٰ أداة مضارة إذا استُعمل بلا تقوىٰ ولا مقصد. والطلاق، مثلًا، مشروعٌ عند الحاجة، لكنه إذا استعمل للإضرار أو العبث أو الضغط فقد خرج عن روحه وإن وقع في صورته عند بعض الأحوال. والنفقة حق، لكنها لا ينبغي أن تتحول إلىٰ إذلالٍ أو مساومة. والحضانة حقٌّ مرتبطٌ بمصلحة الطفل، لا مجرد غلبةٍ عاطفيةٍ لأحد الطرفين. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يلغي الفروع الأسرية، بل يعيد قراءتها في ضوء مقصد السكن والرحمة ومنع الضرر. وهذا يمنع أن تتحول الأحكام إلىٰ أدواتٍ في الصراع الأسري، ويعيدها إلىٰ وظيفتها الأولىٰ: حفظ الأسرة والإنسان.

وفي باب الجنايات والحدود، تكشف كتب الفروع عن أن العقوبة في الفقه الإسلامي ليست مجرد إيلامٍ مشروع، بل ضبطٌ للعنف وردٌّ له إلىٰ ميزان الشرع. فالقصاص يمنع الثأر، والديات تفتح باب العفو والتعويض، وشروط الحدود تضيق مجال العقوبة الصارمة، والشبهات تمنع التوسع، والإثبات الدقيق يحمي الناس من الاتهام. وهذه التفاصيل تظهر أن الفقه لا يندفع إلىٰ العقوبة لمجرد وقوع صورةٍ عامة، بل يحيطها بسياجٍ من الشروط والضمانات. ومن هنا فإن كثرة التفصيل في الجنايات ليست تقنيةً فحسب، بل ضمانةٌ مقاصدية. فحفظ النفس لا يعني فقط معاقبة الجاني، بل منع المجتمع من الفوضىٰ، ومنع السلطة من التوسع، وحماية المتهم من الظلم، وفتح أبواب العفو حيث يكون العفو أصلح.

وتظهر هنا علاقة العقوبة بالكفاية والواقع. فالحدود والجنايات لا يصح أن تُقرأ بمعزلٍ عن شروط المجتمع العادل. فإذا وجدت مجاعةٌ أو اضطرارٌ أو شبهةٌ أو خللٌ

في الكفاية، تغير مناط بعض الأحكام أو تعطل تنزيلها في بعض الصور. وهذا المعنىٰ يتصل بالتجربة الراشدة في عام الرمادة، حيث لم يكن الحكم مجرد صورةٍ جامدة، بل كان تنزيلًا يراعي الواقع والمآل والعدل. ومن هنا فإن كتب الفروع حين تفصل في الشروط والموانع تمنحنا أداةً مهمةً لفهم أن العقوبة ليست مستقلةً عن بنية المجتمع. والفقه الكلي يوسع هذا المعنىٰ: لا بد أن تُقرأ العقوبات داخل نظامٍ يراعي الكفاية والقضاء العادل والإثبات والاستقلال والمآلات.

وفي باب القضاء داخل كتب الفروع، يظهر مرةً أخرىٰ أن الفقه لا يكتفي بقيمة العدل، بل يبني إجراءاتها. الدعوىٰ، والإنكار، والبيّنة، والشهادة، واليمين، والإقرار، والحكم، والتنفيذ، كلها مفرداتٌ تجعل العدل قابلًا للعمل. ومثلما بينت كتب القضاء المتخصصة، فإن كتب الفروع تؤكد أن القاضي لا يحكم بالمقام ولا بالظن المجرد، بل بطريقٍ معتبر. وهذا يدل علىٰ أن العدالة في الفروع ذات طبيعة مؤسسية، حتىٰ حين ترد ضمن بابٍ فقهيٍّ عام. فالحق يحتاج إلىٰ دليل، والدليل يحتاج إلىٰ مجلس، والمجلس يحتاج إلىٰ ولاية، والولاية تحتاج إلىٰ تنفيذ. ومن هنا فإن القضاء في كتب الفروع ليس حكمًا جزئيًا فقط، بل نموذجٌ مصغرٌ للدولة العادلة.

وتكشف كتب الفروع في المذاهب الكبرىٰ عن اختلاف طرائق التعامل مع الواقع. المدرسة الحنفية، في كثيرٍ من أبوابها، تظهر قدرةً واسعةً علىٰ التعليل والتخريج ومراعاة المعاملات، بما جعلها شديدة الحضور في البيئات الحضرية والإدارية. والمدرسة المالكية تكشف حسًا قويًا بالعمل والعرف والمصلحة وسد الذرائع، مما يجعلها ذات طاقةٍ واضحة في فقه الاجتماع والمآلات. والمدرسة الشافعية تمنح الدليل والبيان حضورًا قويًا، وتحفظ دقة العلاقة بين النص والحكم. والمدرسة الحنبلية، في نماذجها الكبرىٰ، تجمع بين الالتزام بالأثر وسعةٍ معتبرةٍ في السياسة الشرعية عند كبار أئمتها. والمدارس الجعفرية والإباضية تقدم مساراتٍ

أخرىٰ في بناء الفروع والعلاقة بين النص والإمامة والجماعة. وهذا التعدد يكشف أن الفروع ليست نتيجةً واحدة، بل فضاءٌ حيٌّ من المناهج.

وعند قراءة هذا التعدد بالمصفوفة، يصبح الخلاف الفقهي موردًا لا عائقًا. فهو يكشف كيف يختلف وزن النص والعرف والمصلحة والقياس والذريعة في كل مدرسة. وبذلك نستطيع أن نستخرج من الفروع خرائط منهجية: أين يغلب النص؟ أين يعمل العرف؟ أين تتقدم المصلحة؟ أين يشتد الاحتياط؟ أين تظهر الدولة؟ أين تظهر الكفاية؟ أين يظهر المآل؟ وهذه الأسئلة تحول كتب الفروع من كتب أقوال إلىٰ كتب بنىٰ. فالقول الفقهي ليس نهاية التحليل، بل بدايته؛ لأنه يسألنا عن المنهج الذي أنتجه، وعن الواقع الذي خاطبه، وعن المقصد الذي حفظه، وعن المآل الذي تخوفه أو رجاه.

وتظهر في باب الضمانات قدرة الفروع علىٰ بناء مفهوم المسؤولية. فالفقه يفرق بين المباشر والمتسبب، وبين التعدي والتقصير، وبين الأمانة والضمان، وبين اليد المأذونة واليد العادية، وبين ما يضمن وما لا يضمن. وهذه التفصيلات تكشف تصورًا عميقًا للمسؤولية في المجتمع. فالضرر لا يترك بلا جابر، واليد علىٰ المال ليست سواء، والائتمان له أثر، والتعدي له أثر، والسببية لها مراتب. وإذا نُقل هذا الباب إلىٰ الفقه الكلي، أمكن أن يؤسس لنظريةٍ أوسع في مسؤولية الدولة والمؤسسات والشركات والمرافق العامة. فالذي حفظه الفقه في يد الفرد يمكن أن يمتد، بضوابطه، إلىٰ يد المؤسسة والدولة. وهذا مثالٌ واضح علىٰ كيف تحمل الفروع بذورًا لبناء النظام العام.

وفي باب العبادات، تظهر كذلك قابلية الفروع للقراءة الكلية. فالصلاة تضبط علاقة الإنسان بالزمن والجماعة والقبلة والنظام. والصيام يربي الإرادة والامتناع والشعور بالحاجة. والحج يبني معنىٰ الأمة والحركة والرمز والمساواة الشعائرية.

والطهارة تربط الجسد بالمعنىٰ، والنظافة بالعبادة، والاستعداد الظاهر بالتهيؤ الباطن. هذه المعاني لا تلغي التفصيلات، بل تكشف أفقها. ومن هنا فإن القراءة الفلسفية للفروع لا تعني إسقاط معانٍ خارجية عليها، بل رؤية ما تحمله داخل ترتيبها. فالعبادة في الفروع ليست عزلةً عن العمران، بل صناعةٌ للإنسان الذي يدخل العمران بقلبٍ منضبطٍ وزمنٍ منظمٍ وجسدٍ مؤهلٍ ومعنىً حاضر.

وتكشف الفروع أيضًا عن علاقة الفقه بالزمن. فالحول في الزكاة، والعدة في الأسرة، وأوقات الصلاة، وأشهر الحج، وآجال الديون، وخيارات المجلس والشرط، ومدد الحضانة، كلها تجعل الزمن جزءًا من الحكم. وهذا يدل علىٰ أن الفقه لا يرىٰ الفعل مجردًا، بل يراه داخل زمنٍ مخصوص. والزمن في الفقه ليس خلفيةً محايدة، بل شرطٌ ومعنىٰ ومآل. فإذا قرأناه كليًا، ظهر أن تنظيم الزمن جزءٌ من تنظيم الحياة. والدولة الحديثة، في سياساتها المالية والقضائية والاجتماعية، تحتاج إلىٰ هذا الوعي الزمني: متىٰ يجب؟ متىٰ يسقط؟ متىٰ يتأخر؟ متىٰ تكون الرخصة؟ متىٰ تنتهي الضرورة؟ وهكذا تحمل الفروع تصورًا عميقًا لإدارة الزمن الشرعي والاجتماعي.

ومن جهة العلاقة بين الفرد والدولة، تظهر كتب الفروع أحيانًا بصمتٍ ظاهري عن الدولة، لكنها تحمل آثارها في أبواب الزكاة والقضاء والحدود والجهاد والمال العام والحسبة. وهذا الصمت النسبي لا يعني غياب الدولة، بل يعني أن كتب الفروع صيغت غالبًا حول فعل المكلف أو العقد أو الخصومة، بينما تُبحث الدولة في أنواعٍ أخرىٰ. ومن هنا فإن القراءة الكلية لا تلوم الفروع لأنها لم تجعل الدولة مركز كل باب، بل تعيد وصل ما فيها من عناصر الدولة بما في كتب الأحكام السلطانية والسياسة والأموال. فالزكاة تحتاج إلىٰ الدولة في الجمع والتوزيع، والحدود تحتاج إلىٰ سلطةٍ عادلة، والقضاء يحتاج إلىٰ ولاية، والجهاد يحتاج إلىٰ إمامة، والمال العام

يحتاج إلىٰ بيت مال. هذه العناصر حاضرة، لكنها ليست دائمًا مصاغةً كنظرية دولة داخل كتب الفروع.

ومن هنا تظهر ضرورة إعادة ترتيب التعليم الفقهي. فإذا دُرست الفروع وحدها، نشأ عقلٌ فقهيٌّ قويٌّ في المسائل الجزئية، لكنه قد لا يرىٰ النظام العام. وإذا دُرست المقاصد وحدها، نشأ عقلٌ واسع الشعارات ضعيف الضبط. وإذا دُرست الأصول وحدها، نشأ عقلٌ منهجيٌّ قد يبتعد عن الواقع. والمطلوب أن تدرس الفروع ضمن خريطةٍ تربطها بالأصول والمقاصد والشأن العام. فالطالب حين يدرس البيع ينبغي أن يرىٰ السوق. وحين يدرس الزكاة ينبغي أن يرىٰ الكفاية. وحين يدرس القضاء ينبغي أن يرىٰ استقلال العدالة. وحين يدرس الأسرة ينبغي أن يرىٰ الرحمة والضعيف. وحين يدرس الجنايات ينبغي أن يرىٰ شروط المجتمع العادل. بهذا تصبح الفروع بابًا إلىٰ الكلية لا حاجزًا دونها.

وتقدم كتب الفروع كذلك درسًا في الواقعية الفقهية. فالفقهاء عرفوا أن الناس ينسون ويخطئون ويعجزون ويتنازعون ويتحايلون ويمرضون ويسافرون ويفتقرون ويغتنون ويتزوجون ويفترقون. ولذلك جاءت الرخص، والضمانات، والخيارات، والشروط، والموانع، والشبهات، والأيمان، والبينات. هذه الأدوات ليست دليلًا علىٰ تعقيدٍ بلا معنىٰ، بل علىٰ أن الفقه يخاطب الإنسان كما هو: محدودًا، محتاجًا، قادرًا علىٰ الخير والشر، داخل علاقاتٍ متشابكة. ومن هنا فإن الفروع تحمل واقعيةً إنسانيةً عميقة، والفقه الكلي يحتاج إلىٰ هذه الواقعية حتىٰ لا يتحول إلىٰ مثالياتٍ مجردة.

وفي المقابل، تحتاج الفروع إلىٰ المقاصد حتىٰ لا تتحول الواقعية إلىٰ تكيفٍ دائم مع الواقع. فالفقه لا يصف الواقع فقط، بل يهذبه. ولا يتعامل مع الإنسان كما هو فقط، بل يوجهه إلىٰ ما ينبغي أن يكون. ومن هنا فإن العلاقة بين الفروع

والمقاصد هي علاقة الواقع بالغاية. الفروع تعرف تفاصيل الواقع، والمقاصد تمنحها الاتجاه. فإذا انفصلت الفروع عن المقاصد، صارت إدارةً للواقع دون أفق. وإذا انفصلت المقاصد عن الفروع، صارت أفقًا بلا طريق. والفقه الحي هو الذي يجمعهما: طريقٌ دقيقٌ إلىٰ غايةٍ عالية.

وتظهر في الفروع أيضًا قدرة الشريعة علىٰ الجمع بين الحق والرحمة. فالحقوق تضبط الذمم، والرحمة تمنع القسوة. الضمان يحمي المال، لكن الإبراء والعفو والصلح يفتحون باب السعة. القصاص يحفظ النفس، لكن العفو والدية يمنحان مجالًا للرحمة. الطلاق يفتح باب الخروج من الضرر، لكن العدة والنفقة والحضانة تضبط آثاره. البيع يحفظ الرضا، لكن الخيارات تحمي من الغبن والعيب. وهذه الثنائية بين الحق والرحمة من أهم أسرار الفقه؛ لأنه لا يترك المجتمع للصلابة القانونية وحدها، ولا للوعظ الأخلاقي وحده، بل يجمع بين الإلزام والسعة. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ هذه الروح في بناء الدولة: قانونٌ عادل، ورحمةٌ مؤسسية.

ومن خلال النماذج التطبيقية، تظهر نتيجةٌ واضحة: كتب الفروع تحمل عناصر بنيةٍ كلية، لكنها تحتاج إلىٰ قراءةٍ تعيد تركيبها. الزكاة تحمل الكفاية، البيوع تحمل الثقة، الأسرة تحمل السكن، الجنايات تحمل حفظ النفس ومنع الثأر، القضاء يحمل العدالة الإجرائية، الضمان يحمل المسؤولية، العبادات تحمل بناء الإنسان. هذه العناصر ليست خارج الفروع، بل داخلها. غير أنها قد لا تظهر لمن يقرأ الفروع مسألةً مسألة، أو يحفظ الخلاف قولًا قولًا. والمصفوفة الأصولية تجعل هذه العناصر مرئية، لأنها تسأل عن النص والمقصد والواقع والمآل والدولة والكفاية والعلاقات الوظيفية في كل باب.

ولذلك فإن كتب الفروع لا ينبغي أن تكون آخر الطريق في بناء الفقه، بل مادته الكبرىٰ. منها يبدأ الضبط، وبها تُختبر الكليات، ومن خلالها يُعرف هل يستطيع

الخطاب المقاصدي أن ينزل إلىٰ تفاصيل الحياة. فإذا عجزت النظرية الكلية عن قراءة الفروع، بقيت نظريةً مجردة. وإذا عجزت الفروع عن الانفتاح علىٰ النظرية، بقيت أحكامًا متراكمة. أما حين يلتقيان، تظهر البنية الفقهية في صورتها الناضجة: نصٌ يضبط، فرعٌ يفصل، مقصدٌ يوجه، واقعٌ يحقق، مآلٌ يزن، دولةٌ تنفذ، كفايةٌ تحفظ، وعلاقاتٌ تجعل الأحكام نظامًا.

إن كتب الفروع، بهذا المعنىٰ، ليست موضعًا للدفاع عنها فقط، ولا موضعًا لنقدها فقط، بل موضعٌ لإعادة اكتشافها. فهي تكشف أن الفقه الإسلامي كان شديد القرب من حياة الناس، وأنه راكم خبرةً هائلةً في التفاصيل، وأنه استطاع أن يحفظ الذمم والحقوق والعبادات والمعاملات والأسرة والخصومات. لكنها تكشف أيضًا أن هذه الخبرة تحتاج إلىٰ عقلٍ جامعٍ يعيد وصلها بالشأن العام. فإذا تمت هذه القراءة، لم تعد الفروع رمزًا للتجزئة، بل صارت أساسًا للتركيب. ولم تعد الكليات خطابًا فوقيًا، بل صارت روحًا تسري في الجسد التفصيلي. وهذا هو المعنىٰ الذي يجعل الفقه الكلي امتدادًا طبيعيًا لكتب الفروع، لا قطيعةً معها.

الفصل العاشر
المقارنة العامة بين هذه الأنواع

تكشف المقارنة العامة بين أنواع كتب التراث الفقهي أن الشأن العام لم يكن غائبًا عن البنية الفقهية الإسلامية، وأن عناصر الفقه الكلي كانت حاضرةً في مصنفاتٍ متعددة، لكنها لم تكن موزعةً بالتساوي، ولا حاضرةً بالدرجة نفسها، ولا منتظمةً دائمًا في مركزٍ واحدٍ جامع. فكتب الخراج حفظت علاقة الدولة بالأرض والعمران، وكتب الأموال حفظت فلسفة المال العام والكفاية، وكتب السياسة الشرعية عالجت التصرف العام والمصلحة والتسعير والاحتكار والولايات، وكتب الأحكام السلطانية نظمت مؤسسات الدولة ووزاراتها وولاياتها، وكتب الحسبة ضبطت السوق والمجال العام والعمران اليومي، وكتب القضاء بنت آليات تحويل العدل إلىٰ حكمٍ ملزم، وكتب أصول الفقه ضبطت آلة الاستنباط، وكتب المقاصد كشفت الغايات والكليات، وكتب الفروع حفظت تفاصيل الحياة اليومية. غير أن هذه الثروة الكبرىٰ ظلت موزعةً بين أنواعٍ متعددة، بحيث يحتاج القارئ إلىٰ عقلٍ تركيبيٍّ يجمعها حتىٰ يرىٰ البنية الكاملة. ومن هنا فإن الاختبار الحقيقي ليس في إثبات وجود مادة الشأن العام، بل في معرفة موقعها ووزنها وعلاقاتها.

فإذا بدأنا بموقع النص، وجدنا أن حضوره أقوىٰ ما يكون في كتب أصول الفقه وكتب الفروع، حيث يعمل النص بوصفه المصدر الحاكم للدلالة والحكم. ففي الأصول يظهر النص في مباحث الأدلة واللغة والبيان والعموم والخصوص والقياس، وفي الفروع يظهر في تنزيل الأحكام علىٰ أبواب العبادات والمعاملات والأسرة والجنايات. أما في كتب الخراج والأموال والسياسة والأحكام السلطانية والحسبة

والقضاء، فإن النص حاضرٌ أيضًا، لكنه يعمل غالبًا بوصفه معيارًا عامًا أو أصلًا ضابطًا لتصرف الدولة والمجال العام، لا بوصفه دليلًا تفصيليًا لكل إجراء. وهذا فارقٌ مهم؛ لأن الشأن العام لا يجد دائمًا نصوصًا تفصيليةً لكل صورةٍ من صوره، بل يحتاج إلىٰ نصوصٍ كليةٍ حاكمةٍ تضبط العدل، والمال، والأمانة، ورفع الضرر، وحفظ الجماعة، ومنع الظلم. ومن هنا فإن اختلاف صورة حضور النص بين الأنواع لا يعني تفاوتًا في قيمته، بل تفاوتًا في طريقة عمله.

وفي كتب الخراج، يعمل النص بوصفه قيدًا علىٰ السلطة المالية، وضمانةً ضد تحويل الأرض والمال إلىٰ ملكٍ سلطاني. وفي كتب الأموال، يعمل النص علىٰ تحديد الموارد والمصارف ومنع التلاعب بالمال العام. وفي السياسة الشرعية، يعمل النص بوصفه حدًا أعلىٰ للمصلحة حتىٰ لا تنفلت من سلطان الشرع. وفي الأحكام السلطانية، يحضر النص في وجوب الإمامة والعدل والأمانة، لكنه يواجه ضغط الواقع السياسي في مسائل الانعقاد والغلبة وأهل الحل والعقد. وفي الحسبة، يحضر النص في منع الغش والضرر والاحتكار وأكل المال بالباطل. وفي القضاء، يحضر النص في الأمر بالعدل وتحريم الرشوة وشهادة الزور ووجوب التسوية. أما المقاصد فتقرأ النصوص في مجموعها لتستخرج كليات الشريعة، فتجعل النص لا يعمل في مفرداته فقط، بل في نظامه. وهكذا يتبين أن النص في التراث ليس غائبًا عن أي نوع، لكنه ينتقل من التفصيل إلىٰ التوجيه، ومن الدلالة الجزئية إلىٰ الحاكمية الكلية بحسب طبيعة الباب.

أما المقصد، فيظهر بصورةٍ متفاوتة. ففي كتب المقاصد هو العنصر المركزي الحاكم، وفي كتب الأموال والخراج والحسبة والسياسة يظهر حضورًا عمليًا قويًا، وإن لم يُصغ دائمًا بلغةٍ مقاصديةٍ صريحة. فالخراج يحفظ العمران والمال العام وحق الأجيال، والأموال تحفظ الكفاية والتوزيع والحق الاجتماعي، والسياسة

الشـرعية تحفـظ العـدل والمصـلحة العامـة، والحسـبة تحفـظ الثقـة والكفايـة والمجـال العـام، والقضـاء يحفـظ الحقـوق والسـلم العـام، والفـروع تحفـظ المصـالح الجزئيـة في العبـادة والأسـرة والمـال والجنايـة. أمـا كتـب أصـول الفقـه فتمـنح المقاصـد أدوات الضـبط، لكنهـا لا تجعلهـا دائمًـا مركـز العلـم إلا في مسـارٍ بلـغ قمتـه عنـد الشـاطبي. وهـذا يعنـي أن المقصـد حاضـرٌ في التـراث حضـورًا عميقًـا، لكنـه ينتقـل بـين حضـورٍ صـريحٍ نظري، وحضورٍ ضمنيٍّ عملي، وحضورٍ موزعٍ في العلل والقواعد.

ومـن هنـا تظهـر إحـدىٰ النتـائج البنيويـة المهمـة: المقاصـد لـم تكـن غائبـة عـن الفقـه، لكنهـا لـم تكـن دائمًـا حاكمـةً علـىٰ جميـع الأنـواع بالدرجـة نفسـها. فقـد تظهـر في كتـاب الأمـوال بوصـفها رعايـة الفقـراء والكفايـة، وفي كتـاب الخـراج بوصـفها حفـظ الأرض والعمـران، وفي الحسـبة بوصـفها منـع الغـش والضـرر، وفي القضـاء بوصـفها العـدل، وفي السياسـة بوصـفها المصـلحة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ علـم المقاصـد لكـي تجمـع هـذه المعـاني في ميـزانٍ واحـد. فـإذا بقيـت المقاصـد موزعـةً بـين الأبـواب، أدت وظائفهـا موضـعيًا. وإذا صـارت حاكمـةً علـىٰ القـراءة كلهـا، أمكـن أن تتحـول مـن علـلٍ جزئيـة إلـىٰ عقـلٍ كلـيٍّ يعيـد ترتيـب الفقـه. ولـذلك فـإن كتـب المقاصـد لا تلغـي بقيـة الأنـواع، بـل تكشـف المعنىٰ الجامع الذي يعمل داخلها.

أمـا الواقـع، فهـو حاضـرٌ بصـورةٍ قويـة في كتـب الخـراج والحسـبة والسياسـة الشـرعية والقضـاء وكتـب الفـروع، لكنـه يحضـر بأشـكالٍ مختلفـة. ففـي الخـراج يظهـر الواقـع في اخـتلاف الأرض والقـدرة الإنتاجيـة وأحـوال السـكان والجبايـة والعمـران. وفي الحسـبة يظهـر في تفاصـيل السـوق والحـرف والمكاييـل والجـودة والطـرق والمدينـة. وفي السياسـة الشـرعية يظهـر في الغـلاء والاحتكـار والتعزيـر والولايـات والمصـالح المتغيـرة. وفي القضـاء يظهـر في الـدعوىٰ والبيّنـة والخصـومة وأحـوال الشـهود. وفي الفـروع يظهـر في صـور المسـائل والعـرف والحاجـة والقـدرة والعجـز. أمـا في الأصـول فيظهـر الواقـع مـن

خلال العرف وتحقيق المناط والضرورة والمصلحة والذرائع، بينما في المقاصد يظهر بوصفه مجال تنزيل الكليات. وهذا يدل علىٰ أن الفقه الإسلامي لم يكن عقلًا تجريديًا منفصلًا عن الواقع، لكنه لم يطور دائمًا علمًا مستقلًا جامعًا لتحليل الواقع العام بوصفه عنصرًا مؤسسيًا.

والفرق بين حضور الواقع في كتب الفروع وحضوره في كتب الشأن العام مهم. ففي الفروع غالبًا ما يظهر الواقع في صورة واقعةٍ محددة: بيع، نكاح، طلاق، غصب، صلاة، دين، خصومة. أما في كتب الخراج والأموال والحسبة والسياسة، فيظهر الواقع في صورة نظام: أرض، سوق، مال عام، دولة، مدينة، أزمة، جباية، كفاية. وهذا يعني أن الفقه تعامل مع الواقع في مستويين: واقع المسألة وواقع النظام. وقد نضج الأول بدرجةٍ عاليةٍ في كتب الفروع، بينما احتاج الثاني إلىٰ أن يظل موزعًا بين كتب الخراج والأموال والسياسة والحسبة والأحكام السلطانية. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ نقل تحقيق المناط من مستوىٰ الواقعة الفردية إلىٰ مستوىٰ النظام العام، دون أن يفقد دقة التصوير الفروعي.

أما الدولة، فهي العنصر الأكثر تفاوتًا في الحضور. فهي مركزيةٌ في كتب الخراج والأموال والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة والقضاء، لكنها ليست مركزيةً بالقدر نفسه في كتب الفروع والأصول والمقاصد. ففي الخراج تظهر الدولة مؤتمنةً علىٰ الأرض والمال والعمران. وفي الأموال تظهر جامعةً وموزعةً وحافظةً لبيت المال. وفي السياسة الشرعية تظهر متدخلةً في السوق والعقوبة والمصلحة والولايات. وفي الأحكام السلطانية تظهر بوصفها شبكة مؤسسات: إمامة، وزارة، قضاء، مظالم، حسبة، جند، ديوان. وفي الحسبة تظهر بوصفها ولايةً قريبةً من المجال العام اليومي. وفي القضاء تظهر مانحةً للولاية ومنفذةً للحكم، مع ضرورة استقلال القاضي في حكمه. أما في الفروع فتظهر الدولة في أبواب معينة دون أن تكون

الإطـار الحـاكم لكـل بـاب، وفي الأصـول تظهـر الدولـة غالبًـا خـارج المركـز، وفي المقاصد تظهر من خلال وظائفها لا من خلال بنيتها المؤسسية التفصيلية.

وهـذا التفـاوت يفسـر جانبًـا كبيـرًا مـن اخـتلال التـوازن البنيـوي. فالدولـة حاضـرةٌ في التـراث، لكنهـا ليسـت حاضـرةً دائمًـا داخـل العلـم الحـاكم للاسـتنباط ولا داخـل التعلـيم الفروعـي العـام. بقيـت الدولـة في كتـب مخصوصـة، مثـل السياسـة والأحكـام السـلطانية والخـراج والحسـبة، بينمـا ظـل التصـور الشـائع للفقـه متـأثرًا بكتـب الفـروع التـي تبـدأ غالبًـا بفعـل المكلـف الفـرد. ومـن هنـا تشـكل في الـوعي العـام ميـلٌ إلـىٰ تصـور الفقـه بوصـفه فقهًـا للفـرد أكثـر مـن كونـه فقهًـا للدولـة والأمـة. وهـذه ليسـت نتيجـة نقـصٍ في التـراث، بـل نتيجـة توزيـع العلـوم ومراكـز التعلـيم. فـالتراث يملـك مـادة الدولـة، لكنـه يحتـاج إلـىٰ إعادة مركزية الدولة بوصفها مؤسسة تنزيلٍ للمقاصد لا بوصفها سلطةً فوق الفقه.

وتظهـر الكفايـة بوصـفها أحـد أكثـر المفـاهيم حضـورًا ضـمنيًا وأقلهـا انتظامًـا صـريحًا. ففـي كتـب الأمـوال تحضـر الكفايـة مـن خـلال الزكـاة والمصـارف والفـيء وبيـت المـال وحقـوق الفقـراء. وفي الخـراج تحضـر مـن خـلال حفـظ الأرض والمـوارد المسـتدامة. وفي الحسـبة تحضـر مـن خـلال منـع الاحتكـار والغـش وتنظـيم السـوق. وفي السياسـة الشـرعية تحضـر مـن خـلال التسـعير ومنـع الاسـتغلال والتـدخل عنـد الحاجـة. وفي المقاصـد تحضـر مـن خـلال حفـظ الـنفس والمـال والكرامـة والحاجـات العامـة. وفي الفـروع تحضـر في النفقـة والزكـاة والضـمان والأسـرة والحقـوق. لكنهـا لا تظهـر دائمًـا بوصـفها معيـارًا عامًـا لفاعليـة الدولـة. وهـذا يكشـف أن الكفايـة موجـودةٌ في المـادة الفقهيـة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ إعـادة تركيـبٍ تجعلهـا أحـد مفـاتيح تقـويم النظـام لا مجـرد أثـرٍ في أبواب متفرقة.

والكفـاف والكفايـة يقـدمان معيـارًا عميقًـا للمقارنـة بـين الأنـواع. فكتـب الفـروع تضـبط الحـد الأدنـىٰ مـن الحقـوق الفرديـة: النفقـة، الزكـاة، الضـمان، الـديات. وكتـب

الأموال تنقل هذا الحد إلىٰ المال العام. وكتب الخراج تربطه بالإنتاج والأرض. وكتب الحسبة تحميه من الغش والاحتكار. وكتب السياسة تمنح الدولة حق التدخل عند تعطل التوازن. وكتب المقاصد تعطيه قيمته الكلية. فإذا جُمعت هذه الأنواع ظهر أن الكفاية ليست مفهومًا غريبًا عن التراث، بل هي خيطٌ يمر في أبوابه كلها. غير أن الخيط يحتاج إلىٰ عقدةٍ مركزيةٍ تجمعه؛ وهذه العقدة هي الفقه الكلي للدولة والأمة، حيث تصبح الكفاية معيارًا لا نتيجةً عارضة.

أما المآلات، فهي حاضرةٌ بقوة في السياسة الشرعية والمقاصد والحسبة والخراج، وحاضرةٌ بصورةٍ أصوليةٍ في الذرائع وتحقيق المناط، وحاضرةٌ ضمنيًا في الفروع من خلال الضرر والشروط والموانع. فالخراج يراعي مآل الجباية علىٰ العمران. والسياسة تراعي مآل التسعير والتعزير والاحتكار. والحسبة تراعي مآل ترك الغش أو التدخل غير المنضبط. والقضاء يراعي مآل الحكم علىٰ الثقة والسلم. والمقاصد تجعل المآل جزءًا من وزن المصالح والمفاسد. غير أن المآلات، مثل الكفاية، لم تتحول دائمًا إلىٰ منهجٍ مؤسسيٍّ عام في قراءة السياسات العامة. ولذلك ظل اعتبارها قويًا في مواضع، لكنه يحتاج إلىٰ أن يصبح جزءًا من المصفوفة الحاكمة لكل شأنٍ عام.

وتكشف المقارنة أن كل نوعٍ من كتب التراث قد برع في عنصرٍ أو أكثر من عناصر المصفوفة. كتب أصول الفقه برعت في النص والدلالة والعلة والقياس. وكتب المقاصد برعت في الغاية والكليات والموازنات. وكتب الفروع برعت في التفصيل وتصوير الوقائع وضبط الذمم. وكتب القضاء برعت في تحويل العدل إلىٰ إجراءاتٍ ملزمة. وكتب الحسبة برعت في إدارة المجال العام اليومي والسوق والجودة والعمران. وكتب الأموال برعت في المال العام والتوزيع والكفاية. وكتب الخراج برعت في علاقة الأرض بالدولة والعمران. وكتب السياسة الشرعية برعت في المصلحة والتصرف العام والتدخل

عنـد الحاجـة. وكتـب الأحكـام السـلطانية برعـت في التنظـيم المؤسسـي للولايـات والـوزارات، وإن بقـي فيهـا إشـكالٌ في بـاب الشـرعية السياسـية. وهـذا يعنـي أن التـراث لا يفتقر إلىٰ العناصر، بل يحتاج إلىٰ تركيبها.

وهـذا التركيـب لا يكـون بجمعٍ ميكـانيكي للكتـب، بـل بفهـم الوظيفـة التـي يؤديهـا كـل نـوع. فالأصـول تمـنح المـنهج، والمقاصـد تمـنح الغايـة، والفـروع تمـنح المـادة، والقضـاء يمـنح آليـة العـدل، والحسـبة تمـنح فقـه المجـال العـام، والأمـوال تمـنح فلسـفة الثـروة، والخـراج يمـنح فقـه المـوارد المسـتدامة، والسياسـة تمـنح فقـه التصـرف في المتغيـر، والأحكـام السـلطانية تمـنح فقـه المؤسسـات. فـإذا انفـرد نـوعٌ واحـدٌ بادعـاء تمثيـل الفقـه كلـه، وقـع الخلـل. وإذا وُضـعت الأنـواع في شـبكةٍ واحـدة، ظهـرت البنيـة الفقهيـة في صـورتها الأوسـع. وهـذا هـو معنـىٰ المقارنـة البنيويـة: لا تفضـيل نـوعٍ علـىٰ نوع، بل تحديد موقع كل نوعٍ في المعمار العام.

وتظهـر مواضـع القـوة بوضـوح. أولهـا أن التـراث الفقهـي امتلـك قـدرةً عاليـةً علـىٰ تحويـل القـيم إلـىٰ أحكـامٍ ومؤسسـات. فالعـدل لـم يبـقِ مبـدأً مجـردًا، بـل صـار قضـاءً وبيّنـةً وتسـويةً بـين الخصـوم. والمـال لـم يبـقِ ملكيـةً عائمـة، بـل صـار زكـاةً وفيئًـا وخراجًـا وبيـت مـالٍ ومصـارف. والسـوق لـم يبـقِ تبـادلًا حـرًا بـلا معيـار، بـل صـار حسـبةً وموازينَ ومنـع غـشٍ واحتكـار. والدولـة لـم تبـقِ سـلطانًا عامًـا، بـل صـارت إمامـةً ووزارةً وولايـاتٍ وقضـاءً ومظـالم. وهـذا يـدل علـىٰ أن الفقـه الإسـلامي لـم يكـن خطابًـا أخلاقيًـا فقـط، بـل كـان عقـلًا مؤسسـيًا بـدرجاتٍ متفاوتـة. ومـن هنـا فـإن القـول إن التـراث لـم يعـرف النظـام العام قولٌ لا يثبت أمام هذه الأنواع.

وثـاني مواضـع القـوة أن التـراث جمـع بـين الدقـة الجزئيـة والاتجـاه الكلـي، وإن لـم يجمعهمـا دائمًـا في موضـعٍ واحـد. الفـروع تمـنح الدقـة، والمقاصـد تمـنح الاتجـاه. الأصـول تمـنح الضـبط، والسياسـة تمـنح المرونـة. القضـاء يمـنح الإلـزام، والحسـبة تمـنح

الوقاية. الخراج يمنح الاستدامة، والأموال تمنح التوزيع. وهذا التعدد يمكن أن يكون مصدر قوةٍ إذا قرئ تركيبيًا، ويمكن أن يكون مصدر تشتتٍ إذا قرئ تجزيئيًا. ومن هنا فإن المشكلة ليست في كثرة الأنواع، بل في غياب الخريطة الجامعة التي تبين كيف تعمل هذه الأنواع معًا. والمصفوفة الأصولية المقترحة تؤدي هذه الوظيفة: تجعل النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآلات والعلاقات الوظيفية ميزانًا لمقارنة الأنواع وردها إلىٰ نظامٍ واحد.

وثالث مواضع القوة أن التراث لم يكن عاجزًا عن التعامل مع الواقع المتغير. كتب السياسة عالجت التسعير والاحتكار والتعزير، وكتب الحسبة عالجت السوق والجودة والتخطيط العمراني، وكتب الخراج عالجت اختلاف الأراضي والقدرة والعمران، وكتب الأموال عالجت توزيع الموارد، وكتب القضاء عالجت البينات والخصومات، وكتب الأصول عالجت تحقيق المناط والعرف والضرورات، وكتب المقاصد عالجت الموازنات والمآلات. وهذا كله يدل علىٰ أن الفقه امتلك أدواتٍ قويةً للتغير، لكنه كان يحتاج دائمًا إلىٰ ضبطٍ يمنع التغير من التحول إلىٰ انفلات. ولذلك فإن التجديد الكلي لا يبدأ من دعوىٰ أن التراث جامد، بل من استئناف أدواته الواقعية والمقاصدية ضمن بناءٍ مؤسسيٍّ جديد.

وفي المقابل، تكشف المقارنة مواضع فراغٍ أو نقصٍ بنيوي نسبي. أولها أن نظرية الدولة لم تكتمل في صورةٍ واحدةٍ تجمع الشرعية، والمؤسسات، والمال، والقضاء، والحسبة، والكفاية، والمآلات. فالأحكام السلطانية نظمت المؤسسات، لكنها بقيت مأزومةً في بعض صيغ الشرعية كالغلبة والشوكة والبيعة المحدودة. والسياسة الشرعية منحت الدولة مرونةً في التصرف، لكنها تحتاج إلىٰ ضبطٍ حتىٰ لا تتحول المصلحة إلىٰ ذريعةٍ سلطانية. وكتب الأموال والخراج عالجت المال والموارد، لكنها ليست وحدها نظريةً كاملةً للدولة. والقضاء والحسبة قدما وظائف

الدولة اليومية، لكنهما لا يقدمان وحدهما نظرية شرعية سياسية. ومن هنا فإن التراث يملك عناصر نظرية الدولة، لكنه لا يقدمها دائمًا في معمارٍ واحد.

وثاني مواضع الفراغ النسبي أن الاجتهاد المؤسسي لم يأخذ موقعه النظري الكافي في كتب الأصول والفروع، رغم أن مواد التراث تفترضه عمليًا في الشأن العام. فالخراج يحتاج إلىٰ معرفة الأرض والإنتاج، والحسبة تحتاج إلىٰ خبرة السوق والحرف والجودة، والسياسة تحتاج إلىٰ تقدير المصالح والمآلات، والقضاء يحتاج إلىٰ جهازٍ وإجراءات، والمال العام يحتاج إلىٰ إدارة ورقابة. ومع ذلك بقي نموذج المجتهد الفرد والمفتي الفرد حاضرًا بقوة في التصور الأصولي والتعليمي. وهذا لا يعني أن الاجتهاد الفردي خطأ، بل يعني أنه لا يكفي للقضايا المركبة. ومن هنا فإن المصفوفة تحتاج إلىٰ إدخال الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورةً أصوليةً في الشأن العام.

وثالث مواضع الفراغ النسبي أن الكفاية لم تتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ مركزيٍّ في تقويم الدولة. هي حاضرةٌ في الزكاة والنفقات والأموال والوقف والحسبة والمقاصد، لكنها لا تظهر دائمًا بوصفها سؤالًا حاكمًا: هل أدت الدولة وظيفة حفظ الإنسان من الحاجة المهينة؟ هل نظمت المال والسوق والعمران بما يحقق الكفاية؟ هل الجباية والإنفاق والسياسات العامة موجهةٌ نحو هذا المقصد؟ وهذه الأسئلة، مع أن أصولها موجودة، تحتاج إلىٰ بناءٍ نظريٍّ يجعل الكفاية جزءًا من تعريف فاعلية الدولة، لا مجرد بابٍ من أبواب الإحسان أو الصدقة. فالفقه الكلي للدولة لا يكتمل إذا لم يجعل الكفاية معيارًا في الشرعية العملية.

ورابع مواضع الفراغ النسبي أن المآلات، رغم حضورها، لم تتحول دائمًا إلىٰ منهجٍ شاملٍ في السياسات العامة. سد الذرائع والمصالح والموازنات موجودة، لكن تقدير مآل القرار الاقتصادي أو السياسي أو العمراني يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ وخبرةٍ

وبيانات. وهذا ما لم يكن ممكنًا دائمًا بالصيغة الحديثة في التراث، وإن كانت أصوله حاضرة. ومن هنا فإن استئناف المآلات اليوم يتطلب تحويلها من حسٍّ فقهيٍّ عام إلىٰ منهجٍ مؤسسيٍّ في تقدير النتائج، بحيث لا يكتفي الفقيه أو الحاكم بدعوىٰ المصلحة، بل يقدم تقديرًا منضبطًا لأثر القرار في الناس والمال والسوق والدولة.

ومن خلال هذه المقارنة، يظهر أن القسم الخاص بأنواع كتب التراث لا يثبت أطروحةً واحدةً بسيطة، بل يثبت تركيبًا دقيقًا: التراث غنيٌّ في المادة، عميقٌ في الأدوات، متنوعٌ في الأنواع، لكنه موزعٌ في البنية. قوته في تعدده، وحاجته في إعادة تركيبه. ليس فيه غيابٌ للشأن العام، لكن فيه تفاوتٌ في مركزية الشأن العام بين نوعٍ وآخر. ليس فيه غيابٌ للدولة، لكن فيه حاجةٌ إلىٰ نظريةٍ تجمع شرعية الدولة ووظائفها ومؤسساتها وكفايتها. ليس فيه غيابٌ للمقاصد، لكن فيه حاجةٌ إلىٰ جعلها حاكمةً بضوابطها. ليس فيه غيابٌ للواقع، لكن فيه حاجةٌ إلىٰ تحقيق مناطٍ مؤسسيٍّ أوسع. وليس فيه غيابٌ للمآلات، لكن فيه حاجةٌ إلىٰ تقديرٍ منهجيٍّ أشد تركيبًا.

وبهذا المعنىٰ، تصبح المصفوفة الأصولية أداة قراءةٍ لا أداة اتهام. فهي لا تدخل إلىٰ التراث لتثبت نقصه، بل لتكشف توزيع عناصره. تسأل في كل نوع: أين النص؟ أين المقصد؟ أين الواقع؟ أين الدولة؟ أين الكفاية؟ أين المآل؟ أين العلاقات الوظيفية؟ وبقدر ما تجيب الأنواع المختلفة بطرقٍ مختلفة، تتشكل الخريطة. وإذا تشكلت الخريطة، ظهر أن إعادة بناء الفقه الكلي لا تبدأ من فراغ، بل من جمع ما تفرق، وترتيب ما توزع، وتمييز ما هو أصلٌ حاكم عما هو صورةٌ تاريخية، وتطوير ما كان ضمنيًا ليصبح معيارًا صريحًا. وهذا هو الطريق الذي يجعل التراث مادةً حيةً للنظرية، لا موضوعًا للتكرار أو الخصومة.

إن المقارنة بين أنواع كتب التراث تكشف أن كل نوعٍ منها أدىٰ وظيفةً مخصوصة في بناء العقل الفقهي، وأن الخلل لا ينشأ من وجود هذه الوظائف

المتعددة، بل من فقدان الرؤية التي تعيدها إلىٰ وحدةٍ حاكمة. فكتب الأصول منحت الفقه قانون الفهم، وكتب المقاصد منحته قانون الغاية، وكتب الفروع منحته قانون التفصيل، وكتب القضاء منحته قانون الإلزام، وكتب الحسبة منحته قانون المجال العام اليومي، وكتب الأموال منحته قانون المال المشترك، وكتب الخراج منحته قانون الأرض والعمران، وكتب السياسة الشرعية منحته قانون التصرف في المتغير، وكتب الأحكام السلطانية منحته قانون المؤسسات. وهذه القوانين كلها ليست متعارضةً في أصلها، بل متكاملةٌ حين توضع في مواضعها الصحيحة. لكن حين يتضخم أحدها علىٰ حساب غيره، يقع الاختلال: فإذا غلب قانون التفصيل دون المقصد ضاقت الرؤية، وإذا غلبت المصلحة دون النص انفلت التدبير، وإذا غلبت الدولة دون الأمة ظهرت النزعة السلطانية، وإذا غلب الفرد دون الشأن العام ضعف الفقه الكلي، وإذا غلبت الكليات دون الفروع تحولت النظرية إلىٰ خطابٍ عامٍ بلا أدوات.

ومن هنا فإن القيمة المنهجية الكبرىٰ لهذه المقارنة أنها تنقل الحكم علىٰ التراث من مستوىٰ الانطباع إلىٰ مستوىٰ التشخيص. فالتراث لا يوصف بأنه فرديٌّ بإطلاق، لأن كتب الخراج والأموال والحسبة والسياسة والأحكام السلطانية والقضاء كلها تشهد بحضور الشأن العام. ولا يوصف بأنه كليٌّ مكتمل بإطلاق، لأن هذه الكلية بقيت موزعةً بين أنواعٍ متعددة، ولم تتحول دائمًا إلىٰ مركزٍ تعليميٍّ وأصوليٍّ واحد. ولا يوصف بأنه سلطانيٌّ بإطلاق، لأن فيه قضاءً وحسبةً ومظالمَ ومقاصدَ وقيودًا علىٰ المال والولاية. ولا يوصف بأنه تحرريٌّ بإطلاق، لأن فيه كذلك قبولًا تاريخيًا بالغلبة وتضييقًا لمفهوم الاختيار في بعض الصيغ. والقراءة العلمية العادلة هي التي ترىٰ هذه العناصر كلها معًا، وتفرق بين التراث بوصفه مادةً غنية، وبين بعض تموضعاته التاريخية بوصفها صورًا قابلةً للنقد والمراجعة.

وتبيّن المصفوفة أن علوية النص ظلت أقوىٰ عناصر البنية الفقهية وأشدها رسوخًا. وهذا مكسبٌ عظيم؛ لأن أي فقهٍ يفقد مرجعيته النصية يتحول إلىٰ سياسةٍ أو أخلاقٍ أو مصلحةٍ عامةٍ بلا ضابطٍ شرعي. غير أن علوية النص لا تكفي وحدها لبناء النظام العام ما لم تقترن بحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، واعتبار المآل، وفهم وظيفة الدولة. فالنص يأمر بالعدل، لكن القضاء يحوله إلىٰ إجراء، والحسبة تحوله إلىٰ رقابة، والأموال تحوله إلىٰ توزيع، والخراج يحوله إلىٰ عمران، والسياسة تحوله إلىٰ تدبير، والمقاصد تكشف غايته، والأصول تضبط دلالته. ومن هنا فإن النص ليس عنصرًا معزولًا في المصفوفة، بل هو الأصل الذي تتفرع عنه بقية العناصر، وتعود إليه، وتتحرك في ضوئه. وكل قراءةٍ تجعل النص حاضرًا دون أدوات تنزيله تُضعف أثره، كما أن كل قراءةٍ تجعل الواقع والمصلحة يعملان دون النص تُفقد الفقه هويته.

وتظهر حاكمية المقصد بوصفها العنصر القادر علىٰ جمع الأنواع المختلفة. فالخراج لا يُفهم إلا بالعمران والمال العام، والأموال لا تُفهم إلا بالكفاية والعدالة، والسياسة لا تُفهم إلا بالمصلحة المنضبطة، والأحكام السلطانية لا تُفهم إلا بوظيفة الدولة، والحسبة لا تُفهم إلا بحماية المجال العام، والقضاء لا يُفهم إلا بحفظ العدل، والفروع لا تُفهم إلا بمقاصد أبوابها، والأصول لا تُفهم إلا باعتبارها أدواتٍ لخدمة الشريعة في كليتها. وإذا غاب المقصد، بدت الأنواع كأنها علومٌ متباعدة: مالٌ هنا، وسوقٌ هناك، وقضاءٌ في موضع، وإمامةٌ في آخر. أما إذا حضر المقصد، ظهرت كلها بوصفها أجزاءً من مشروعٍ واحد: حفظ الإنسان والجماعة والدولة والعمران من الفوضىٰ والظلم والحاجة والتغول والانحراف.

غير أن المقصد لا يصح أن يكون كلمةً عامةً عائمة. فالمصفوفة تشترط أن يكون المقصد منضبطًا بالنص، ومحققًا في الواقع، وموزونًا بالمآل، ومترجمًا في

مؤسسة. فالكفاية لا تتحقق بمجرد إعلانها، بل تحتاج إلىٰ مواردَ وأموالٍ وزكاةٍ ووقفٍ وضرائبَ عادلةٍ عند الحاجة وسياساتٍ تمنع الاحتكار. والعدل لا يتحقق بمجرد التذكير به، بل يحتاج إلىٰ قضاءٍ مستقلٍ وإجراءاتٍ وبيّناتٍ وتنفيذٍ ومظالم. وحماية السوق لا تتحقق بمجرد تحريم الغش، بل تحتاج إلىٰ حسبةٍ ومعاييرَ وجودةٍ ورقابةٍ ومعرفةٍ بالواقع. ومن هنا فإن المقاصد إذا انفصلت عن المؤسسات صارت خطابًا، وإذا انفصلت المؤسسات عن المقاصد صارت أجهزةً بلا روح. والفقه الكلي هو الذي يربط بينهما: مقصدٌ يصير نظامًا، ونظامٌ يبقىٰ محكومًا بالمقصد.

وتكشف المقارنة أن الواقع حاضرٌ في التراث حضورًا قويًا، لكنه يحتاج إلىٰ منهجيةٍ أشد مركزية. فكتب الفروع تصوّر الوقائع، وكتب الحسبة تفهم السوق والحرفة والعمران، وكتب الخراج تفهم الأرض والإنتاج، وكتب السياسة تفهم الأزمات والاحتكار والسلطة، وكتب القضاء تفهم الخصومة والإثبات، وكتب الأموال تفهم الموارد والمصارف. غير أن الواقع لم يكن دائمًا موضوعًا لعلمٍ جامعٍ داخل الأصول، بل توزع بين العرف وتحقيق المناط والمصلحة والضرورة والذرائع. وهذا التوزع كان كافيًا في كثيرٍ من الوقائع الجزئية، لكنه يصبح أقل كفايةً حين نواجه أنظمةً مركبةً: اقتصادًا واسعًا، دولةً مؤسسية، سوقًا معولمًا، خدماتٍ عامة، ضرائب، صحة، تعليمًا، عمرانًا، ومآلًا عامًا معقدًا. ومن هنا فإن استئناف التراث يقتضي تحويل «تحقيق المناط» من مهارةٍ فرديةٍ إلىٰ وظيفةٍ مؤسسيةٍ تشترك فيها المعرفة الشرعية والخبرة الواقعية.

وتظهر الدولة في المقارنة بوصفها العنصر الأكثر حاجةً إلىٰ إعادة بناء. فهي حاضرةٌ بقوة في بعض الأنواع، لكنها لا تظهر دائمًا بوصفها مفهومًا كليًا موحدًا. في الخراج هي أمينةٌ علىٰ الأرض، وفي الأموال أمينةٌ علىٰ المال العام، وفي السياسة الشرعية متصرفةٌ في المصلحة، وفي الأحكام السلطانية منظمةٌ للولايات، وفي الحسبة

حاميـةٌ للمجـال العـام، وفي القضـاء مانحـةٌ للولايـة ومنفـذةٌ للحكـم، وفي المقاصـد أداةٌ لحفـظ الضـروريات، وفي الفـروع تظهـر جزئيًـا في أبـواب معينـة. وهـذا يعنـي أن الدولـة في التـراث ليسـت غائبـة، لكنهـا مجـزأةٌ بحسـب الوظـائف. والمطلـوب لـيس اختـراع دولـةٍ مـن خـارج الفقـه، بـل جمـع هـذه الوظـائف في نظريـةٍ واحـدة تـرىٰ الدولـة بوصـفها مؤسسـةً لحفـظ المقاصـد: تحفـظ الأمـن دون قهـر، والمـال دون اسـتئثار، والسـوق دون تغـول، والقضاء دون تدخل، والكفاية دون تبذير، والشورىٰ دون فوضىٰ، والنظام دون ظلم.

وهنـا تظهـر إحـدىٰ أهـم نتـائج المقارنـة: الدولـة في الفقـه الكلـي ليسـت سـلطةً فقـط، بـل شـبكة وظـائف. فـإذا اختُزلـت في الإمامـة، غلـب سـؤال الانعقـاد والطاعـة والغلبـة. وإذا قُرئـت عبـر الحسـبة والقضـاء والأمـوال والخـراج والمقاصـد، ظهـرت بوصـفها مؤسسـةً متعـددة الأبعـاد. ولـذلك فـإن إعـادة بنـاء فقـه الدولـة ينبغـي أن تبـدأ مـن الوظـائف لا مـن رأس السـلطة وحـده. الإمامـة أو القيـادة العامـة لا معنـىٰ لهـا إذا لـم تنـتج عـدلًا قضـائيًا، وكفايـةً ماليـة، وسـوقًا نزيهًـا، ومجـالًا عامًـا منظمًـا، ومـالًا محفوظًـا، وعمرانًـا صـالحًا، ومحاسـبةً للمظـالم. وبهـذا لا يبقـىٰ سـؤال الدولـة محصـورًا في: مـن يحكـم؟ بـل يتسـع إلـىٰ: كيـف تتحقـق وظـائف الحكـم؟ وبـأي ضـوابط؟ ولأي مقاصـد؟ وتحـت أي رقابة؟

وتكشـف المقارنـة كـذلك أن مفهـوم الكفايـة هـو أحـد الجسـور الكبـرىٰ بـين الأنـواع. فهـو يـربط الزكـاة بـالأموال، والخـراج بـالعمران، والحسـبة بالسـوق، والسياسـة بالتسـعير والاحتكـار، والمقاصـد بحفـظ الـنفس والمـال، والفـروع بالنفقـات والضـمان، والدولـة بمسـؤوليتها العامـة. وبـذلك يصـبح الكفـاف والكفايـة معيـارًا بنيويًـا لا بابًـا جزئيًـا. فالدولـة التـي لا تحفـظ الكفايـة لا تـؤدي وظيفتهـا كاملـة، والمـال الـذي لا يعـود إلـىٰ الكفايـة يفقـد بعـض مقصـده، والسـوق الـذي يهـدد الكفايـة يحتـاج إلـىٰ ضـبط، والضـرائب التـي لا تخـدم الكفايـة تتحـول إلـىٰ جبايـة، والمقاصـد التـي لا تنـزل إلـىٰ الكفايـة تبقـىٰ كليـةً معلقـة. ومـن

هنا فإن الكفاية تصلح أن تكون معيارًا مركزيًا في النظرية العامة؛ لأنها تختبر أثر الفقه في حياة الإنسان لا في صحة الصياغة فقط.

وتظهر المآلات بوصفها عنصرًا حاسمًا في التمييز بين الفقه الحي والفقه الصوري. فالحكم قد يكون صحيحًا في صورته، لكن سوء تنزيله قد يفضي إلىٰ مفسدةٍ تناقض مقصده. والسياسة قد تبدو نافعةً في لحظتها، لكنها قد تصنع ضررًا بعيدًا. والحسبة قد تمنع غشًا محدودًا، لكنها إذا تغولت أفسدت الحرية والثقة. والتسعير قد يحمي المستهلك، لكنه إذا أسيء تقديره أضر بالإنتاج. والضرائب قد تمول الخدمات، لكنها إذا فقدت العدالة أضعفت الثقة وأفسدت الاقتصاد. ومن هنا فإن المآل يجب أن يكون حاضرًا في كل تصرفٍ عام، لا بوصفه تخمينًا عابرًا، بل بوصفه جزءًا من بنية الحكم. وهذا يقتضي أن يصبح تقدير المآلات عملًا مؤسسيًا معرفيًا، لا مجرد فراسةٍ فردية أو ذريعةٍ سياسية.

وتبيّن المقارنة أن العلاقات الوظيفية هي العنصر الذي كان أكثر العناصر حاجةً إلىٰ إبراز. فكل نوعٍ من الكتب قويٌّ داخل مجاله، لكن البنية الكلية تظهر فقط حين نرىٰ العلاقات: علاقة الزكاة بالكفاية، وعلاقة الخراج بالعمران، وعلاقة الحسبة بالسوق والمدينة، وعلاقة القضاء بالشرعية، وعلاقة المال العام بالدولة، وعلاقة السياسة بالمصلحة، وعلاقة الأصول بضبط الدليل، وعلاقة المقاصد بتوجيه النظام، وعلاقة الفروع بتفصيل الحياة. فإذا غابت العلاقات، صارت الكتب جزرًا معرفية. وإذا حضرت، ظهر التراث معمارًا. والمصفوفة ليست إلا محاولةً لرسم هذه العلاقات حتىٰ لا يبقىٰ كل بابٍ محصورًا في لغته الخاصة.

ومن هنا يمكن تحديد موقع كل نوع داخل المصفوفة. كتب الخراج تمثل محور «الأرض والدولة والعمران»، وهي أقوىٰ ما تكون في ربط المال العام بالإنتاج والاستدامة وحق الأجيال. وكتب الأموال تمثل محور «الثروة والكفاية والبيت

العام»، وهي تكشف أن المال لا يكتمل معناه إلا بمصرفه ووظيفته. وكتب السياسة الشرعية تمثل محور «التصرف العام والمصلحة المتغيرة»، وهي تمنح الدولة قدرةً على التدخل المنضبط في السوق والعقوبة والولايات. وكتب الأحكام السلطانية تمثل محور «المؤسسة والولاية»، وهي قويةٌ في التنظيم الإداري، مأزومةٌ في بعض صيغ الشرعية عند ضغط التاريخ. وكتب الحسبة تمثل محور «المجال العام اليومي»، وهي تكشف كيف يلامس الفقه السوق والمدينة والجودة والطرق والناس. وكتب القضاء تمثل محور «العدل الملزم»، وهي تكشف استقلال الحكم القضائي داخل وظيفةٍ سيادية. وكتب الأصول تمثل محور «منهج إنتاج الحكم»، وكتب المقاصد محور «غاية النظام»، وكتب الفروع محور «تفصيل الحياة». وهذه المحاور إذا اجتمعت أنتجت صورة الفقه الكلي.

وتظهر القوة الكبرىٰ للتراث في أنه لم يترك أي مجالٍ أساسيٍّ من مجالات الحياة دون معالجة: النص، المال، الأرض، السوق، القضاء، الدولة، الأسرة، العبادة، العقوبة، المصلحة، العمران. وهذا الاتساع يدل علىٰ أن الفقه الإسلامي كان عقلًا حضاريًا لا مجرد فقهٍ فردي. غير أن القوة نفسها ولّدت تحديًا: كثرة المجالات أدت إلىٰ تخصص العلوم، وتخصص العلوم أدىٰ إلىٰ تباعدها، وتباعدها أدىٰ إلىٰ أن لا يرىٰ القارئ غير المتخصص الخيط الجامع بينها. ومن هنا فإن التخصص كان ضرورةً علمية، لكنه احتاج إلىٰ علمٍ تركيبيٍّ يحفظ الوحدة. وهذا ما تسعىٰ إليه النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية: أن ترد العلوم إلىٰ شبكةٍ واحدة من غير أن تلغي تخصصها.

وتكشف مواضع الفراغ البنيوي أن التجديد لا ينبغي أن يوجه إلىٰ الأحكام المفردة ابتداءً، بل إلىٰ آلية التركيب. فليست المشكلة أن كتب الخراج لم تتحدث عن القضاء، أو أن كتب القضاء لم تبنِ نظريةً للاقتصاد، أو أن كتب الفروع لم تقدم

نظريةً كاملةً للدولة؛ فهذا ليس مطلوبًا من كل نوع. المشكلة أن العقل المعاصر حين يرث هذه العلوم قد يرثها متفرقة، فيظن أن الفقه نفسه متفرق. ومن هنا فإن التجديد الحقيقي هو بناء خريطةٍ تجعل كل نوعٍ يعمل مع غيره. فإذا احتجنا إلىٰ فقه المال العام جمعنا الأموال والخراج والمقاصد والسياسة. وإذا احتجنا إلىٰ فقه السوق جمعنا الفروع والحسبة والسياسة والمقاصد. وإذا احتجنا إلىٰ فقه الدولة جمعنا الأحكام السلطانية والسياسة والقضاء والأموال والمقاصد. وإذا احتجنا إلىٰ فقه الكفاية جمعنا الزكاة والنفقات والوقف والمال العام والحسبة والضرائب المنضبطة. هكذا يعمل الفقه الكلي: لا بإلغاء الأنواع، بل بتشغيلها معًا.

وتظهر المقارنة أن التراث يحتوي علىٰ أدوات نقده من داخله. فالمقاصد تنقد الجمود الفروعي، والأصول تنقد الانفلات المقاصدي، والقضاء ينقد تغول السلطة، والمظالم تنقد ظلم الولاة، والحسبة تنقد فساد السوق، والأموال تنقد الاستئثار بالمال العام، والخراج ينقد تخريب العمران بالجباية، والسياسة الشرعية تنقد العجز عن التعامل مع الواقع، والفروع تنقد الخطاب الكلي إذا عجز عن التفصيل. وهذا يعني أن البنية الفقهية ليست أحاديةً مغلقة، بل ذات آليات توازنٍ داخلية. والمشكلة ليست غياب النقد، بل أن هذه الآليات لم تُجمع دائمًا في نظريةٍ واحدة. فإذا جُمعت، أمكن للفقه أن يجدد نفسه من داخله بصرامةٍ ووعي.

ومن النتائج المهمة أن القسم الثالث يكشف محدودية الثنائيات الشائعة: نص مقابل مصلحة، تراث مقابل تجديد، فرد مقابل دولة، فروع مقابل مقاصد، سوق مقابل تدخل، سلطة مقابل عدل. فالتراث نفسه أكثر تركيبًا من هذه الثنائيات. النص فيه لا يلغي المصلحة، بل يضبطها. والمقاصد لا تلغي الفروع، بل توجهها. والدولة لا تلغي الأمة، بل ينبغي أن تخدمها. والسوق لا يلغىٰ، لكنه لا يترك للضرر. والقضاء وظيفةٌ داخل الدولة، لكنه مستقلٌ في الحكم. والحسبة رقابة، لكنها تحتاج إلىٰ الحرية والرفق.

وهـذا التركيـب هـو مـا ينبغـي أن يحكـم النظريـة؛ لأن الفقـه الإسـلامي في عمقـه لـيس فقـه تضادٍ بين العناصر، بل فقه توازنٍ بينها.

ويظهـر كـذلك أن بعـض الإشـكالات التـي بـدت تاريخيـةً في الظـاهر هـي في حقيقتهـا بنيويـة. فقبـول الغلبـة في بعـض كتـب الأحكـام السـلطانية لـيس مجـرد حادثـةٍ سياسـية، بـل يكشـف خطـر تحـول الأمـر الواقـع إلىٰ معيـار. وتضـييق أهـل الحـل والعقـد لـيس تفصـيلًا في آليـة اختيـار، بـل يكشـف خطـر انتقـال الأمـة مـن مصـدر حضـورٍ إلىٰ شـاهدٍ علىٰ قـرار السـلطة. وحصـر الاحتكـار في الأقـوات قـد يكـون مفهومًـا تاريخيًـا، لكنـه يفـتح سـؤال العلـة: هـل القـوت صـورة أم معيـار للكفايـة؟ واعتبـار القضـاء وظيفـة لا سـلطة يفـتح سـؤال الاسـتقلال: هـل يكـون الاسـتقلال في المصـدر أم في الحكـم؟ هـذه الأسـئلة هـي التي تنقل الدراسة من العرض إلىٰ النظرية، ومن التاريخ إلىٰ البنية.

وفي ضـوء ذلـك، يتبـين أن المصـفوفة لا تعمـل فقـط علـىٰ تقيـيم الكتـب، بـل علـىٰ إعـادة تعريـف الأسـئلة. فعوضًـا عـن أن نسـأل: هـل تحـدث التـراث عـن الدولـة؟ نسـأل: بـأي درجـةٍ حضـرت الدولـة، وفي أي نـوع، وبـأي وظيفـة؟ وعوضًـا عـن أن نسـأل: هـل عـرف التـراث المقاصـد؟ نسـأل: هـل كانـت المقاصـد حاكمـة أم ضـمنية؟ وعوضًـا عـن أن نسـأل: هـل عـرف التـراث الواقـع؟ نسـأل: هـل كـان تحقيـق المنـاط فرديًـا أم مؤسسـيًا؟ وعوضًـا عـن أن نسـأل: هـل عـرف القضـاء الاسـتقلال؟ نسـأل: مـا نـوع هـذا الاسـتقلال: اسـتقلال سـلطة أم اسـتقلال وظيفـة الحكـم؟ وعوضًـا عـن أن نسـأل: هـل عـرف التـراث الاقتصـاد؟ نسـأل: هـل امتلـك فقهًـا للعقـد فقـط أم للمـال العـام والسـوق والكفايـة أيضًـا؟ هذه النقلة في السؤال هي بداية النقلة في النظرية.

وتقـود المقارنـة إلـىٰ أن التـراث الفقهـي الإسـلامي يحتـوي علـىٰ ثـلاث طبقـات كبـرىٰ. الطبقـة الأولـىٰ هـي طبقـة «الأدلـة والمـنهج»، وتمثلهـا كتـب الأصـول. والطبقـة الثانيـة هـي طبقـة «الغايـات والكليـات»، وتمثلهـا كتـب المقاصـد والقواعـد. والطبقـة

الثالثة هي طبقة «المؤسسات والوقائع»، وتمثلها الخراج والأموال والسياسة والأحكام السلطانية والحسبة والقضاء والفروع. ولا تكتمل البنية إلا بجمع الطبقات الثلاث. فإذا أخذنا الأدلة بلا غايات، ضاق الفقه. وإذا أخذنا الغايات بلا أدلة، انفلت. وإذا أخذنا المؤسسات بلا أدلة وغايات، تحولت إلىٰ إدارة. وإذا أخذنا الوقائع بلا منهج، ضاعت في الانطباع. ومن هنا فإن النظرية العامة ينبغي أن تكون ثلاثية الطبقات: منهجٌ، مقصدٌ، مؤسسة.

وتكشف هذه الثلاثية أن القسم الرابع، الخاص بالمدارس الفقهية، لا ينبغي أن يكون مجرد عرضٍ لمذاهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والجعفرية والإباضية، بل اختبارًا لطريقة اشتغال هذه الطبقات داخل كل مدرسة. فبعض المدارس قد تعطي للعلة والقياس وزنًا أكبر، وبعضها للعُرف والعمل، وبعضها للنص الظاهر، وبعضها للأثر، وبعضها لمركزية الإمامة أو المرجعية الخاصة، وبعضها للجماعة وموقعها. ومن هنا فإن الانتقال من أنواع الكتب إلىٰ المدارس الفقهية ليس انتقالًا من موضوعٍ إلىٰ آخر، بل انتقالٌ من اختبار «الأجناس المعرفية» إلىٰ اختبار «العقول المذهبية». فالنوع يبين لنا وظيفة الكتاب، والمدرسة تبين لنا منهج التفكير الذي أنتج الأحكام داخل ذلك النوع.

وهذا يفرض أن تُقرأ المدارس بالمصفوفة نفسها، لا بمنطق المفاضلة المذهبية. ليس المقصود أن نقول إن مدرسةً أعمق من أخرىٰ بإطلاق، بل أن نعرف أين تتفوق كل مدرسة في عناصر المصفوفة. الحنفية مثلًا قد تكشف قدرةً عاليةً في التعليل والمعاملات وفقه الدولة التاريخي، والمالكية قد تكشف قوةً في العمل والمصلحة والذرائع والعرف، والشافعية قد تكشف صرامة النص والبيان، والحنبلية قد تكشف قوة الأثر وامتدادات السياسة الشرعية عند بعض أعلامها، والظاهرية تكشف حد النص ومقاومة القياس الواسع، والجعفرية تكشف بنيةً خاصة في الإمامة

والأصول والفروع، والإباضية تكشف تصورًا مهمًا للجماعة والاختيار والعدل. هذه القراءة المقارنة ستبين أن المدارس ليست مجرد أقوال، بل أنماط في بناء العلاقة بين النص والواقع.

وتؤكد المقارنة العامة أن الفقه الكلي لا يستطيع أن يستغني عن المدارس، كما لا يستطيع أن يستغني عن أنواع الكتب. فالمدارس هي المختبر الطويل الذي حافظ على استمرارية الفقه، ومن خلالها تطورت طرائق الاستدلال والتفريع والتدريس. لكن الفقه الكلي لا ينحاز إلى مدرسةٍ على حساب أخرى، بل يستخرج من كل مدرسة إمكانها البنيوي. وهذا لا يعني التلفيق، بل المقارنة المنهجية. التلفيق يجمع النتائج بلا منهج، أما الفقه الكلي فيقارن المناهج، ويفهم العلل، ويزن المقاصد، ويختبر المآلات، ثم يبني تصورًا عامًا منضبطًا. ومن هنا فإن القسم القادم سيكون اختبارًا آخر للمصفوفة: هل تستطيع أن تقرأ المدارس كما قرأت الأنواع؟ وهل تكشف عن قواها وحدودها دون تعصبٍ أو اختزال؟

وتتضح خلاصة المقارنة في أن البنية الفقهية الإسلامية ليست بنيةً ناقصةً في أصلها، ولا مكتملةً في تموضعها التاريخي. هي بنيةٌ غنيةٌ بعناصرها، متفاوتةٌ في توازنها، محتاجةٌ إلى إعادة تركيب. وهذا الحكم هو الأعدل؛ لأنه يحفظ للتراث قوته، ويفتح باب المراجعة دون قطيعة. فالذي يرى التراث كاملًا في كل شيء يغلق باب النظر، والذي يراه قاصرًا في كل شيء يهدم أساس البناء. أما القراءة البنيوية فتقول: في التراث نصٌّ ومنهجٌ ومقصدٌ وواقعٌ ودولةٌ ومالٌ وقضاءٌ وسوقٌ وعمران، لكن هذه العناصر تحتاج إلى مصفوفةٍ تعيد ترتيبها في ضوء الشأن العام المعاصر. وبذلك لا يكون التجديد بديلًا عن التراث، بل استئنافًا لأعمق طاقاته.

ومن هنا يصبح معنى «اختبار المصفوفة على أنواع كتب التراث» واضحًا: لقد أثبت الاختبار أن المصفوفة لا تُسقط عناصر غريبة على التراث، بل تكشف عناصر

موجودةً فيه بدرجاتٍ مختلفة. وهي لا تدعي أن كل كتابٍ يحمل كل العناصر، بل تبين أن البنية الكاملة لا تظهر إلا من مجموع الأنواع. وهي لا تستعمل المقارنة لإلغاء الفروق، بل لفهم وظائفها. وهذا يبرر الانتقال إلىٰ اختبار المدارس؛ لأن المادة التراثية قد ظهرت في أنواعها، وبقي أن نرىٰ كيف صاغت المدارس هذه المادة بمناهجها الخاصة، وكيف تعاملت مع الدولة والواقع والمقاصد والكفاية والمآلات. فإذا نجحت المصفوفة في ذلك، صارت أداةً عامةً لتحليل البنية الفقهية الإسلامية في مستوياتها الكبرىٰ.

إن الخلاصة المنهجية الأوسع أن الفقه الإسلامي لا ينبغي أن يُقرأ من بابٍ واحد. من قرأه من الفروع وحدها رآه تفصيلًا، ومن قرأه من المقاصد وحدها رآه كليات، ومن قرأه من الأحكام السلطانية وحدها رآه سلطةً ودولة، ومن قرأه من الحسبة وحدها رآه سوقًا ومجالًا عامًا، ومن قرأه من الأصول وحدها رآه منهجًا، ومن قرأه من الأموال وحدها رآه ثروةً وتوزيعًا. أما القراءة الجامعة فترىٰ هذه كلها، وتجعل كل بابٍ يصحح الآخر. وهذا هو جوهر النظرية: الفقه ليس بابًا، بل معمار؛ وليس حكمًا مفردًا، بل شبكة؛ وليس تراثًا ساكنًا، بل طاقةٌ قابلةٌ لإعادة البناء متىٰ امتلكت الأمة أدوات القراءة والتركيب.

القسم الرابع
اختبار المصفوفة على المدارس الفقهية

الفصل الأول
المدرسة الحنفية

تمثل المدرسة الحنفية واحدةً من أكثر المدارس الفقهية دلالةً على العلاقة العميقة بين الفقه والمدينة، وبين النص والواقع، وبين الاجتهاد والدولة، وبين القياس والاستحسان، وبين بناء الحكم الجزئي وبناء النظام العملي القابل للتطبيق في مجتمعٍ معقد. فهي لم تنشأ في فراغٍ علمي، ولم تتشكل في بيئةٍ بسيطةٍ محدودة الوقائع، بل نشأت في الكوفة، تلك المدينة التي حملت في بنيتها الأولى آثار الفتح، والعمران، واختلاط القبائل، وتداخل العرب والموالي، وحضور القضاء، وتشابك المعاملات، واحتدام الأسئلة السياسية والكلامية والفقهية. ومن هنا فإن المدرسة الحنفية لا تُفهم بوصفها مذهبًا في الأقوال فحسب، بل بوصفها نمطًا من التفكير الفقهي نشأ في بيئةٍ حضريةٍ شديدة الحركة، كثيرة النوازل، واسعة الاحتكاك بين النصوص والوقائع، بين المثال الشرعي ومطالب الحياة اليومية، بين سلطة الدولة وحاجات الناس، بين المحافظة على الدليل وضرورة إنتاج حكمٍ صالحٍ للتنزيل في مجتمعٍ يتغير ويتسع.

ولا يعني هذا أن المدرسة الحنفية كانت ابنة البيئة وحدها، أو أن واقع الكوفة صنع فقهها بمعزلٍ عن النص والورع والعلم، فذلك اختزالٌ لا يليق بعلمٍ كبير. وإنما المعنى أن البيئة منحت العقل الحنفي ميدان اختباره، وأن كثافة الوقائع دفعت أدواته إلى النضج، وأن تعدد المعاملات والخصومات والحاجات جعل السؤال الفقهي عنده سؤالًا عمليًا مركبًا. فالفقه لا يولد من النص وحده بمعزلٍ عن الوقائع، ولا من الواقع وحده بمعزلٍ عن النص، بل من التوتر الخلاق بينهما. والمدرسة الحنفية

تكشف هذا التوتر في أعلىٰ صوره؛ لأنها ظلت شديدة الالتزام بمرجعية النص، لكنها في الوقت نفسه طورت قدرةً واسعةً علىٰ القياس، والاستحسان، والتخريج، وتقدير العرف، ومراعاة الحاجات، وبناء الحلول العملية في أبواب المعاملات والقضاء والدولة.

ومن هنا فإن اختبار المصفوفة علىٰ المدرسة الحنفية يبدأ من سؤال موقع النص داخل بنيتها. فالحنفية لم يكونوا مدرسة رأيٍ منفلتٍ كما صوّرهم بعض خصومهم في سياقات الجدل، بل كانوا مدرسةً تعمل علىٰ النص من خلال تصورٍ خاصٍ لترتيب الأدلة، وفهم الأخبار، وشروط العمل بالحديث، وموقع القياس عند تعارض الظاهر مع أصولٍ عامةٍ مستقرة. وقد كان الإمام أبو حنيفة في وعي المدرسة إمامًا في الفقه والرأي لا بمعنىٰ تجاوز النص، بل بمعنىٰ القدرة علىٰ فهم مناط النص، ورد الجزئيات إلىٰ أصولها، والتمييز بين ما يثبت به الحكم العام وما لا ينهض لبناء قاعدةٍ مستقرة. ومن هنا فإن النص في المدرسة الحنفية ليس غائبًا، لكنه ليس ظاهرًا مفردًا معزولًا عن الأصول الكلية للباب، ولا عن القواعد العامة، ولا عن القياس المستقيم، ولا عن مقاصد المعاملات التي تحفظ الحقوق وتمنع التنازع والضرر.

وهذه النقطة مهمةٌ جدًا؛ لأن المدرسة الحنفية تمثل نموذجًا لعقلٍ فقهيٍّ لا يكتفي بتلقي النص في صورته الجزئية، بل يسعىٰ إلىٰ فهم النظام الذي ينتظم النصوص. فإذا جاء خبرٌ في واقعةٍ مخصوصة، لم يكن العقل الحنفي يندفع دائمًا إلىٰ تعميمه دون فحصٍ لمعارضه وعلته وموقعه من الأصول. وإذا وجدت قاعدةٌ كليةٌ مستندةٌ إلىٰ نصوصٍ وأقيسةٍ ومعانٍ متكررة، كان لها وزنٌ في الترجيح والتنزيل. وهذا لا يعني تقديم الرأي علىٰ النص، بل يعني أن النصوص نفسها لا تُفهم خارج شبكةٍ من الدلالات والأصول. فالنص عند الحنفية ليس حرفًا منعزلًا فقط، بل حكمٌ يعمل

داخل باب، والباب يعمل داخل قاعدة، والقاعدة تعمل داخل تصورٍ أوسع للعدل والضمان والذمة والمعاملة.

وفي القياس الحنفي تتجلىٰ قوة هذه المدرسة. فالقياس ليس عندها تمرينًا ذهنيًا مجردًا، بل أداةٌ لتنظيم الواقع وإلحاق النظائر بنظائرها، حتىٰ لا يبقىٰ الحكم محصورًا في صورٍ محدودة، وحتىٰ لا تتكاثر الوقائع الجديدة بلا قانونٍ يضبطها. والبيئة الحضرية التي عاشتها الكوفة ثم بغداد وما تلاهما من مراكز الحكم والإدارة والمعاملات جعلت الحاجة إلىٰ القياس حاجةً يومية. فالناس يتبايعون، ويتشاركون، ويتداينون، ويتخاصمون، ويضمنون، ويؤجرون، ويوكلون، ويرهنون، وتظهر في كل باب صورٌ لا تنتهي. ولا يمكن لعقلٍ فقهيٍّ يريد أن يحفظ النظام أن يكتفي بالوقوف عند المنصوص في صورته الضيقة، بل يحتاج إلىٰ معرفة العلة، وبناء النظير، وربط الفرع بالأصل. ومن هنا صار القياس في المدرسة الحنفية أحد أعمدة الفقه، لا بوصفه بديلًا عن النص، بل بوصفه امتدادًا منضبطًا له في عالم الوقائع المتجددة.

غير أن المدرسة الحنفية لم تقف عند القياس وحده، بل طورت مفهوم الاستحسان، وهو من أدق أدواتها وأعظمها تعرضًا لسوء الفهم. فالاستحسان ليس حكمًا بالهوىٰ، ولا انتقالًا من الدليل إلىٰ الذوق، بل هو في عمقه خروجٌ من قياسٍ ظاهرٍ إلىٰ دليلٍ أقوىٰ، أو إلىٰ قياسٍ خفيٍّ أدق، أو إلىٰ مصلحةٍ معتبرة، أو إلىٰ عرفٍ مستقر، أو إلىٰ ضرورةٍ أو حاجةٍ تمنع القياس الظاهر من إنتاج الحرج أو الظلم أو اختلال المعاملة. ومن هنا فإن الاستحسان يكشف حساسية العقل الحنفي تجاه المآلات العملية للأحكام. فالقياس الظاهر قد يكون صحيحًا في صورته، لكنه قد يؤدي في بعض الوقائع إلىٰ ضيقٍ أو فسادٍ أو تعطيلٍ لمصلحةٍ معتبرة، فيأتي الاستحسان ليعيد الحكم إلىٰ توازنه. وهذا يجعل الاستحسان أحد أوائل الأبواب

التي تكشف عن وعيٍ فقهيٍّ بأن الحكم لا يُختبر بصورة الاستدلال وحدها، بل بأثره في الواقع.

وإذا أردنا قراءة الاستحسان بالمصفوفة الأصولية، وجدناه يربط بين النص والمقصد والواقع والمآل. فهو لا يلغي النص، بل يتحرك داخل أصول الشرع. ولا يكتفي بالقياس الظاهر، بل يسأل عن أثره. ولا يخضع للواقع خضوعًا كاملًا، بل يراعيه بقدر ما يحقق العدل ويرفع الحرج. ولا يجعل المصلحة كلمةً مطلقة، بل يستند إلىٰ وجهٍ معتبرٍ يخرجه من الهوىٰ. وبهذا المعنىٰ، يصبح الاستحسان أداةً مبكرةً في الفقه الكلي؛ لأنه يمنع الآلية الاستنباطية من أن تتحول إلىٰ صلابةٍ شكلية، كما يمنع الواقع من أن يتحول إلىٰ سلطةٍ منفلتة. إنه منطقة توازنٍ بين القياس والمقصد، وبين القاعدة والحاجة، وبين الانضباط والمرونة.

ولعل من أسباب قوة المدرسة الحنفية في فقه المعاملات أنها أدركت أن المال والمعاملة لا يتحركان في فضاءٍ بسيط. فالبيع ليس تبادلًا مباشرًا دائمًا، والشركة ليست اجتماع شخصين علىٰ مالٍ معلومٍ فقط، والدين ليس علاقةً فرديةً معزولة، والضمان ليس مسألةً أخلاقيةً عامة، بل كلها علاقاتٌ تحتاج إلىٰ ضبطٍ شديد. ولذلك اتسع الفقه الحنفي في مسائل البيوع، والشركات، والوكالات، والرهن، والضمان، والحوالة، والإجارة، والصلح، والمزارعة، والمساقاة، وسائر أبواب المعاملات. وهذه السعة ليست مجرد كثرة تفريع، بل تعبيرٌ عن وعيٍ بأن المجتمع الحضري لا يقوم إلا علىٰ ثقةٍ قانونيةٍ دقيقة. فإذا اختلت قواعد البيع والدين والضمان، اختل السوق. وإذا اختل السوق، اختلت الكفاية. وإذا اختلت الكفاية، اضطرب المجال العام. ومن هنا فإن المعاملات في المدرسة الحنفية ليست فقهًا فرديًا فقط، بل أساسٌ من أسس العمران.

وتظهر الدولة في المدرسة الحنفية بصورةٍ لافتة. فقد كان للحنفية حضورٌ واسعٌ في القضاء والإدارة، ولا سيما منذ بروز أبي يوسف في منصب القضاء وكتابته «الخراج»، ثم امتداد المذهب في مؤسسات لاحقة، وصولًا إلىٰ اعتماده الواسع في الدولة العثمانية. وهذا الحضور لم يكن مجرد مصادفةٍ سياسية، بل يعكس قابليةً داخليةً في المذهب للتعامل مع الدولة بوصفها مؤسسةً تحتاج إلىٰ قواعد عامة، وقضاءٍ منضبط، ومالٍ عام، ومعاملاتٍ واسعة، وأدواتٍ للاستدلال والتنزيل. فالمدرسة التي تطور القياس، وتستعمل الاستحسان، وتعتني بالعرف والمعاملات، وتبني فقهًا واسعًا للذمم والضمانات، تكون أكثر استعدادًا للدخول في جهاز الدولة؛ لأن الدولة لا تسأل عن حكم فردٍ واحدٍ فقط، بل عن نظامٍ قابلٍ للتطبيق علىٰ جماعاتٍ وأسواقٍ وأقاليمَ وموارِدَ وخصوماتٍ متكررة.

وكتاب «الخراج» لأبي يوسف يكشف هذا البعد بوضوح؛ فهو ليس نصًا في فروع الجباية فقط، بل علامةٌ علىٰ انتقال العقل الحنفي إلىٰ مخاطبة الدولة مباشرةً. إن الفقيه هنا لا يجيب مستفتيًا فردًا، بل يخاطب هارون الرشيد في شأن المال العام، والعدل في الجباية، وحقوق الرعية، ومسؤولية الإمام، وموقع الأرض، ومصلحة العمران. وهذا التحول بالغ الأهمية؛ لأنه يدل علىٰ أن المدرسة الحنفية لم تبق في حدود الفقه التعليمي، بل دخلت مبكرًا إلىٰ فقه الدولة. وفي هذا الدخول تظهر عناصر المصفوفة: النص حاضرٌ في ضبط المال والعدل، والمقصد حاضرٌ في حفظ الرعية والعمران، والواقع حاضرٌ في الأرض والجباية، والدولة حاضرةٌ بوصفها مخاطبةً ومسؤولة، والمآل حاضرٌ في أثر الظلم المالي علىٰ خراب البلاد. وبهذا يصبح أبو يوسف أحد الشواهد الكبرىٰ علىٰ قابلية الحنفية لبناء فقهٍ كليٍّ للدولة والمال.

ولا يمكن فهم المدرسة الحنفية دون إدراك علاقتها بالعُرف. فالعرف عند الحنفية ليس مجرد أمرٍ اجتماعيٍّ خارجي، بل له أثرٌ واضحٌ في المعاملات، وفي تفسير

الألفاظ، وفي تحديد الالتزامات، وفي بناء بعض الأحكام التي تختلف باختلاف البلاد والأزمان. وهذا طبيعي في مدرسةٍ حضريةٍ واسعة الانتشار؛ لأن الحياة لا تنضبط بالنصوص اللفظية وحدها، بل تحتاج إلىٰ فهم ما تعارف عليه الناس في عقودهم ومخاطباتهم ومصالحهم. غير أن العرف، في العقل الحنفي، لا يكون حاكمًا بإطلاق، بل يعمل ما لم يخالف نصًا أو أصلًا شرعيًا أو مقصدًا معتبرًا. وبذلك يصبح العرف جسرًا بين الشريعة والمجتمع، لا بديلًا عن الشريعة. إنه يسمح للفقه أن يفهم لغة الناس ومعاملاتهم، ويمنعه من تنزيل الأحكام علىٰ صورٍ متخيلة لا تعبر عن واقع التعامل.

ومن هنا يمكن القول إن المدرسة الحنفية امتلكت حسًا عميقًا بمركزية الواقع. لكنها لم تتعامل مع الواقع بوصفه سيدًا علىٰ الحكم، بل بوصفه محلًا يجب فهمه قبل الحكم عليه. فالواقعة عند الحنفية ليست مجرد صورةٍ يلقىٰ عليها الحكم، بل تركيبٌ من نيةٍ ولفظٍ وعرفٍ ومالٍ ويدٍ وضمانٍ ومآل. ولذلك كثرت عندهم التفريعات؛ لأنهم كانوا يرون اختلاف الصورة مؤثرًا إذا تغير به المعنىٰ. وقد يبدو التفريع للقارئ المعاصر كثرةً مدرسية، لكنه في حقيقته، عند القراءة العميقة، محاولةٌ للسيطرة علىٰ تعقيد الواقع بالفقه. ومن هنا فإن الفروع الحنفية ليست مجرد تراكمٍ كمي، بل دليلٌ علىٰ أن المذهب كان يعمل في بيئةٍ تتطلب فقهًا دقيقًا للصور المتعددة.

أما في باب القضاء، فقد كان للمدرسة الحنفية حضورٌ شديد الأهمية. فالعلاقة بين الحنفية والقضاء ليست عرضية؛ لأن المذهب، بطبيعته المنهجية، يملك قدرةً علىٰ بناء الأحكام العملية القابلة للإلزام، وعلىٰ ترتيب الذمم، وتحديد الضمانات، وتفسير العقود، وفصل الخصومات. وقد أسهم انتشار الحنفية في القضاء في تعزيز صورتها بوصفها مذهب الدولة في مراحل طويلة. لكن هذا الحضور يثير سؤالًا

بنيويًا: هل قرب المذهب من الدولة يقويه أم يعرضه لخطر السلطنة؟ والجواب ليس واحدًا. قرب المذهب من الدولة يمنحه قدرةً علىٰ تحويل الفقه إلىٰ نظام، لكنه قد يعرّضه لخطر التكيف مع حاجات السلطة إذا ضعفت استقلالية الفقهاء والقضاة. ومن هنا فإن المدرسة الحنفية تكشف، أكثر من غيرها ربما، التوتر بين الفقه بوصفه علمًا، والفقه بوصفه قانونًا للدولة.

وهذا التوتر مهمٌ في قراءة المصفوفة. فالدولة عنصرٌ ضروري في الفقه الكلي، لكنها عنصرٌ خطر إذا انفردت بتوجيه الفقه. والحنفية، بسبب حضورهم في الدولة، يقدمون مادةً غنية لدراسة هذا السؤال: كيف يمكن للفقه أن يدخل جهاز الحكم دون أن يفقد معياريته؟ كيف يتحول إلىٰ قضاءٍ وإدارةٍ ومالٍ عام دون أن يصبح تابعًا للسلطة؟ كيف يستفيد من الدولة في التنفيذ دون أن تمنحه الدولة منطقه الداخلي؟ هذه الأسئلة ليست موجهةً إلىٰ المدرسة الحنفية وحدها، لكنها تظهر فيها بوضوح بسبب تاريخها المؤسسي. ومن هنا فإن قراءة المدرسة الحنفية ينبغي أن تكون مزدوجة: تقديرٌ لقوتها في فقه الدولة والمعاملات، وتنبهٌ إلىٰ خطر تداخل الفقه مع السلطة حين يغيب الضبط المقاصدي والرقابة العلمية.

وفي باب الكفاية، لا تظهر المدرسة الحنفية دائمًا من خلال مصطلحٍ واحد، لكنها تظهر من خلال أبواب متعددة: الزكاة، والخراج، والنفقات، والضمان، والوقف، والمعاملات، ومنع الضرر، وأحكام الفقراء والغارمين، وسياسة المال العام عند أبي يوسف. والفقه الحنفي، بسبب اهتمامه بالمال والمعاملات، يملك قابليةً كبيرةً لقراءة الكفاية قراءةً مؤسسية. فالمال عنده ليس مجرد ملكية فردية، بل موضوعٌ لعقودٍ وضماناتٍ وحقوقٍ وواجبات. والدولة، في كتاب الخراج، ليست مجرد جابية، بل مسؤولةٌ عن العدل في الجباية والإنفاق. والعقود ليست مجرد صورٍ صحيحة، بل أدواتٌ لحفظ الثقة والانتظام الاقتصادي. ومن هنا يمكن استثمار

المدرسة الحنفية في بناء فقهٍ للكفاية يربط بين المال الخاص والمال العام، وبين العقد والسوق، وبين الجباية والعمران.

وتظهر المآلات في المدرسة الحنفية من خلال الاستحسان، ومن خلال مراعاة الحاجة، ومن خلال منع الحرج، ومن خلال بعض أبواب المعاملات التي تتجنب نتائج القياس الظاهر حين يؤدي إلىٰ فسادٍ أو مشقةٍ عامة. وهذا لا يعني أن المذهب جعل المآل حاكمًا مطلقًا، لكنه أدرك أن الحكم إذا انفصل عن أثره العملي قد يختل. فالاستحسان بالضرورة أو العرف أو المصلحة أو القياس الخفي هو في جانبٍ منه وعيٌ بالمآل. والمدرسة التي تنشأ في مدينةٍ مكتظةٍ بالوقائع لا تستطيع أن تغفل المآلات؛ لأن نتائج الحكم تظهر سريعًا في السوق والقضاء والمعاملات. ومن هنا فإن العقل الحنفي يقدم مادةً مهمةً لفقه المآلات العملية، لا من زاوية الخطاب المقاصدي النظري فقط، بل من زاوية التطبيق اليومي للأحكام.

ولعل الفرضية التي تربط بعض المدارس ببيئاتٍ اجتماعيةٍ معينة تجد في المدرسة الحنفية شاهدًا مهمًا، مع ضرورة الحذر من التعميم. فليس صحيحًا أن نقول إن الحنفية مذهب المدن بإطلاق، لكن الصحيح أن بنيتها المنهجية وجدت قابليةً عاليةً للعمل في المدن ومراكز الإدارة والتجارة والقضاء. فالمجتمع الحضري يكثر فيه الاختلاط، وتتنوع فيه المعاملات، وتتسع فيه الحاجة إلىٰ القضاء، وتشتد فيه الحاجة إلىٰ قواعد عامةٍ قابلةٍ للتطبيق. وهذه كلها ميادين تتناسب مع القياس والاستحسان والعرف والتفريع. ومن هنا فإن انتشار المذهب الحنفي في كثيرٍ من الحواضر، ولا سيما في فضاءات العراق وبلاد ما وراء النهر وتركيا ومناطق الدولة العثمانية، يمكن أن يُقرأ بوصفه نتيجة تفاعلٍ بين البنية الفقهية والبنية الاجتماعية والسياسية، لا بوصفه حتميةً جغرافية.

وهذا المعنىٰ يفتح بابًا أوسع: المذهب الفقهي ليس نصوصًا فقط، بل نصوصٌ تتحرك عبر الرجال، والمدن، والقضاء، والتعليم، والدولة، والرحلة، والمناظرة، والحاجة الاجتماعية. وكما أن اجتهاد الشافعي تغير بين العراق ومصر فظهر القديم والجديد، وكما أن المذهب المالكي نشأ في المدينة ثم حمله تلاميذ وشبكات علمية إلىٰ آفاقٍ أخرىٰ، فإن الحنفية كذلك لا تُفهم دون حركة أبي حنيفة وأصحابه وتلاميذهم والقضاء والدولة والحواضر العلمية. البيئة لا تصنع المذهب وحدها، لكنها تختبره، وتنقله، وتوسع بعض أدواته، وتمنح بعضها مركزيةً أكبر. ومن هنا فإن دراسة المدارس الفقهية ينبغي أن تكون دراسةً للعقل المذهبي في تفاعله مع التاريخ، لا للأقوال منعزلةً عن مساراتها.

وفي علاقة الحنفية بالمقاصد، ينبغي التمييز بين المقاصد بوصفها علمًا مصطلحًا متأخرًا، والمقاصد بوصفها حضورًا عمليًا في التعليل والاستحسان والحرج والحاجة. فالمدرسة الحنفية لم تُعرف بأنها مدرسة مقاصدية بالمعنىٰ الشاطبي المتأخر، لكنها تحمل حسًا مقاصديًا عمليًا في كثيرٍ من فروعها. فالاستحسان كثيرًا ما يعمل لحفظ مصلحةٍ أو دفع حرجٍ أو مراعاة عرفٍ معتبر. وأبواب المعاملات مليئةٌ بحفظ الرضا والمال ومنع النزاع. وكتاب الخراج مشغولٌ بالعدل والعمران. وهذا يعني أن المقصد حاضرٌ في الحنفية بوصفه وظيفةً داخل الحكم، وإن لم يُصغ دائمًا في قالب كلياتٍ مقاصدية. ومن هنا فإن قراءة الحنفية بالمصفوفة تكشف أن المقاصد قد تكون كامنةً في آليات المذهب، لا معلنةً في عناوينه.

وتتضح قوة المدرسة الحنفية كذلك في بناء القواعد والضوابط التي تسمح بتحويل الفروع إلىٰ نظام. فكثرة التفريعات الحنفية لم تكن بلا روابط، بل تعمل داخل قواعد في الضمان، واليد، والعقد، والشرط، والرضا، والفساد والبطلان،

والفرق بين الحكم الدياني والقضائي في بعض المواضع، والفرق بين صحة التصرف ونفاذه، وبين الملك واليد والضمان. وهذه الفروق الدقيقة هي ما يجعل المذهب صالحًا للتقنين والإدارة القضائية. فمن يريد أن يحكم بين الناس لا يكفيه أن يعرف الحكم العام، بل يحتاج إلىٰ معرفة أثر العقد، ومتىٰ يفسد، ومتىٰ يبطل، ومتىٰ يصح مع الكراهة، ومتىٰ يضمن، ومن يتحمل التبعة. وهذه الدقة هي إحدىٰ علل حضور الحنفية في القضاء.

ومن أهم ما ينبغي التنبه إليه أن المدرسة الحنفية لا تختزل في أبي حنيفة وحده، بل هي بناءٌ جماعي ساهم فيه أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر، والحسن بن زياد، ثم طبقاتٌ طويلة من المتقدمين والمتأخرين. وهذا مهمٌ جدًا في فهم المذهب بوصفه مدرسةً لا رأيًا فرديًا. فأبو يوسف أدخل البعد القضائي والمالي والدولتي بقوة، ومحمد بن الحسن حفظ ودوّن ووسع، وكتب السير والمعاملات، ونقل الفقه إلىٰ صورةٍ مدرسيةٍ قابلة للانتشار. وهذا يدل علىٰ أن المذهب ينمو عبر التلاميذ والمؤسسات، لا عبر المؤسس وحده. ومن هنا فإن دراسة المدرسة الحنفية هي دراسة شبكةٍ معرفيةٍ ممتدة، لا دراسة شخصيةٍ واحدة مهما عظمت.

وفي باب السير والعلاقات العامة، يقدم محمد بن الحسن الشيباني مادةً مهمةً في فقه الدولة والعلاقات الخارجية والحرب والسلم، مما يكشف أن المدرسة الحنفية لم تكن محصورةً في المعاملات الداخلية. ففقه السير يمثل انتقالًا إلىٰ المجال الدولي بمعايير زمانه: علاقة المسلمين بغيرهم، العهود، الأمان، الحرب، الغنائم، الأسرىٰ، دار الإسلام ودار الحرب في التصنيفات القديمة. وهذه الأبواب، مهما احتاجت اليوم إلىٰ قراءةٍ نقديةٍ تاريخية، تدل علىٰ أن العقل الحنفي تعامل مع الدولة بوصفها كيانًا يتحرك في عالمٍ من العلاقات، لا بوصفها مجرد سلطةٍ داخلية. وهذا يعزز موقع الحنفية في فقه الشأن العام.

غيـر أن قـوة المدرسـة الحنفيـة في القيـاس والتفريـع قـد تحمـل خطـرًا منهجيًـا إذا انفصـلت عـن الكليـات. فكـل مدرسـةٍ عظيمـة تحمـل خطرهـا في موضـع قوتهـا. قـوة الحنفيـة في القيـاس قـد تتحـول، عنـد بعـض المتـأخرين، إلـىٰ تفريـعٍ مدرسـيٍّ واسـعٍ يضـعف فيـه سـؤال المقصـد إذا لـم يُستحضـر. وقربهـا مـن القضـاء والدولـة قـد يتحـول إلـىٰ طـابعٍ رسـميٍّ إذا غلـب التقليـد. ومرونتهـا في الاستحسـان قـد تُسـاء قراءتهـا إذا لـم تضـبط. ولـذلك فـإن القـراءة البنيويـة لا تكتفـي بمـدح الحنفيـة، بـل تسـأل: كيـف نحفـظ قـوة القيـاس دون أن نقـع في شـكلية القيـاس؟ كيـف نحفـظ مرونـة الاستحسـان دون أن ننفـتح علـىٰ الهـوىٰ؟ كيـف نسـتفيد مـن حضـور الدولـة دون أن نخضـع للسـلطة؟ كيـف نوسـع فقـه المعـاملات إلـىٰ فقـه الاقتصـاد الكلـي؟ هـذه الأسـئلة هـي التـي تجعـل الاختبـار حقيقيًا.

ومـن خـلال المصـفوفة، يمكـن القـول إن المدرسـة الحنفيـة قويـةٌ في الواقـع، والقيـاس، والمعـاملات، والقضـاء، والدولـة، والعـرف، وبعـض وجـوه المـآل، وقابلـةٌ بقـوةٍ للتطـوير في الكفايـة والفقـه الاقتصـادي العـام. أمـا موضـع الحاجـة فيهـا فهـو وصـل هـذه الأدوات بفقـه مقاصـديٍّ كلـيٍّ صـريح، وضـبط علاقـة المـذهب بالدولـة، وتوسـيع المعـاملات مـن مسـتوىٰ العقـد إلـىٰ مسـتوىٰ النظـام الاقتصـادي، وإعـادة قـراءة فقـه السـير والسياسـة في ضـوء تغيـر بنيـة العـالم والدولـة الحديثـة. وبـذلك لا تكـون الحنفيـة مجـرد تـراثٍ مـذهبي، بـل أحـد أهـم المـوارد لبنـاء الفقـه الكلـي، لأنهـا تملـك الأدوات التـي يحتاجهـا الشـأن العـام: عقـلٌ قياسـي، حـسٌ واقعـي، قبـولٌ بـالعرف، قـدرةٌ علـىٰ الاستحسان، خبرةٌ قضائية، وامتدادٌ دولتي.

إن المدرسـة الحنفيـة، في عمقهـا، مدرسـةٌ في تحويـل الـنص إلـىٰ نظـامٍ عملـيٍّ داخـل مجتمـعٍ مركـب. وهـذا هـو سـر أهميتهـا. فهـي لا تقـدم لنـا أحكامًـا فقـط، بـل تقـدم نموذجًـا لعقـلٍ فقهـيٍّ تعامـل مبكـرًا مـع المدينـة، والقضـاء، والسـوق، والدولـة، والمـال، والعـرف،

والحاجة. وإذا أُعيدت قراءتها قراءةً كلية، أمكن أن تصبح أحد الأعمدة الكبرىٰ في بناء نظريةٍ فقهيةٍ معاصرةٍ للشأن العام. أما إذا قُرئت بوصفها مذهبًا في الفروع فقط، ضاعت أهميتها البنيوية. ولذلك فإن إنصافها لا يكون بمجرد بيان انتشارها التاريخي، بل بكشف ما جعلها قابلةً للانتشار: قدرتها علىٰ تنظيم الواقع دون أن تعلن القطيعة مع النص، وقدرتها علىٰ بناء الحلول دون أن تتخلىٰ عن الضبط، وقدرتها علىٰ الدخول في الدولة دون أن تفقد بالضرورة طابعها العلمي. وهذه القدرة هي التي تجعل المدرسة الحنفية مدخلًا أساسيًا لفهم العلاقة بين الفقه والعمران.

يظهر الاستحسان في المدرسة الحنفية بوصفه أحد أعظم مفاتيحها المنهجية، لأنه يكشف أن العقل الفقهي لا يكتفي بسلامة الطريق القياسي الظاهر إذا كان هذا الطريق، عند تنزيله، يفضي إلىٰ حرجٍ أو فسادٍ أو تعطيلٍ لمصلحةٍ معتبرة. فالاستحسان ليس خروجًا علىٰ القياس بمعنىٰ هدمه، بل هو انتقالٌ من قياسٍ ظاهرٍ إلىٰ وجهٍ أقوىٰ في الدليل أو المعنىٰ أو الأثر. ومن هنا فإن قيمته لا تكمن في اسمه، بل في وظيفته؛ إنه يمنع الآلة القياسية من أن تتحول إلىٰ صلابةٍ عمياء، ويحفظ للفقه قدرته علىٰ رؤية الفارق بين الصحة النظرية والصلاح العملي. وكل مدرسةٍ تريد أن تبني فقهًا للشأن العام تحتاج إلىٰ أداةٍ من هذا النوع، لأن الدولة والسوق والقضاء والمال العام لا تتحمل قياسًا شكليًا إذا كان مآله تعطيل العدالة أو إفساد المعاملة أو إيقاع الناس في حرجٍ عام. ولذلك يمثل الاستحسان الحنفي صورةً مبكرةً من صور الوعي بالمآل داخل بنية الاستنباط، وإن لم يُصغ دائمًا بلغة المقاصد المتأخرة.

والاستحسان بهذا المعنىٰ يكشف طبيعة العلاقة بين الحكم والواقع. فالواقع ليس مادةً سلبيةً ينزل عليها الحكم بلا نظر، بل هو مجالٌ يكشف أحيانًا أن القياس الظاهر لا يستوعب كل عناصر المسألة. قد تكون الواقعة في صورتها شبيهةً بغيرها، لكنها في أثرها أو حاجتها أو عرفها أو اضطرار الناس إليها تختلف. وهنا يعمل

الاستحسان ليحفظ الحكم من أن يصير عنفًا منطقيًا على الواقع. غير أن هذه المرونة لا تعني الانفلات؛ فالاستحسان الحنفي، في بنيته العلمية، لا يترك الحكم لمجرد الاستحسان النفسي، بل يطلب وجهًا أقوى: نصًا، أو إجماعًا، أو ضرورة، أو عرفًا، أو قياسًا خفيًا، أو مصلحةً معتبرة. وبهذا يقيم توازنًا بين الانضباط والرحابة، بين القانون والإنسان، بين القاعدة والاستثناء، بين الأصل والحاجة.

ويظهر العرف في المدرسة الحنفية بوصفه امتدادًا طبيعيًا لهذا الحس الواقعي. فالناس لا يتعاملون بالألفاظ المجردة فقط، بل بالأعراف التي تمنح الألفاظ والعقود والتصرفات معناها العملي. والفقه الذي لا يفهم العرف قد يحكم على الناس بما لم يقصدوه، أو يحمل ألفاظهم على معانٍ لا يعرفونها، أو ينزل الأحكام على صورةٍ غير صورتها الاجتماعية. ولذلك كان للعُرف عند الحنفية أثرٌ واسع في المعاملات والأيمان والنفقات والعقود وشروط التعامل، ما دام لا يصادم نصًا أو أصلًا. وهذا يجعل العرف أداةً في فهم الواقع لا سلطةً فوق الشرع. فهو لا يشرّع من خارج النص، لكنه يساعد على معرفة محل الحكم، لأن الحكم لا يصيب موضعه إلا إذا فهم الفقيه لغة المجتمع وطرائق تعامله ومعايير حاجته.

ومن هنا فإن المدرسة الحنفية تقدم درسًا مهمًا في مركزية «تحقيق المناط» قبل صدور الحكم. فليست الواقعة مجرد عنوانٍ فقهي، بل شبكة من عناصر: لفظ، قصد، عرف، مال، يد، ضمان، حاجة، مآل. ومن ثم لا يكفي أن نقول إن هذه صورة بيع، أو إجارة، أو ضمان، أو وكالة، بل لا بد من معرفة كيف تعمل هذه الصورة في الواقع. وهذا ما منح الفقه الحنفي قوةً في البيئات الحضرية والتجارية، حيث لا تنتهي صور العقود والتصرفات. فالمدينة لا تنتج وقائع بسيطة، بل تنتج علاقاتٍ مركبة تحتاج إلى فقهٍ قادرٍ على التفريق بين المتشابهات. ولذلك كانت الفروع الحنفية،

بكثرتها وتشعبها، محاولةً لضبط تعقيد الحياة لا مجرد توسعٍ مدرسيٍّ في الاحتمالات.

وتظهر هذه القوة في فقه القضاء. فالحنفية لم يقدموا فقط أحكامًا في الخصومات، بل قدموا مادةً واسعةً في البينات، والدعاوىٰ، والإقرار، واليمين، والشهادات، والوكالات، والضمانات، وأحكام القاضي، وحدود ولايته. وهذا الاتساع مفهومٌ في مدرسةٍ دخلت مبكرًا إلىٰ جهاز القضاء وأثرت فيه وتأثرت به. فالقضاء يحتاج إلىٰ مذهبٍ لا يكتفي بالمبادئ، بل يمتلك قدرةً علىٰ الحسم الإجرائي. ومجلس القضاء لا يحتمل خطابًا عامًا عن العدل فقط، بل يحتاج إلىٰ معرفة من يدعي، ومن يثبت، ومن يضمن، وما أثر الإقرار، ومتىٰ تسمع الدعوىٰ، وكيف تفسر الألفاظ، وما الذي يثبت بالعرف، وما الذي لا يثبت إلا بالبيّنة. ومن هنا فإن المدرسة الحنفية صالحةٌ جدًا لدراسة انتقال الفقه من الفتوىٰ إلىٰ الحكم الملزم، ومن الرأي العلمي إلىٰ النظام القضائي.

وهذا لا يعني أن القضاء الحنفي كان مجرد أداةٍ للدولة، بل يعني أن المذهب امتلك قابليةً عاليةً للمأسسة. فحين يدخل الفقه القضاء، يواجه اختبارًا عسيرًا: أن يحافظ علىٰ علميته واستقلاله، وأن يكون في الوقت نفسه قابلًا للتنفيذ. والمذهب الحنفي، عبر أبي يوسف ومحمد بن الحسن ومن جاء بعدهما، قدم نمطًا من الفقه يستطيع أن يتحول إلىٰ لغةٍ قضائيةٍ وإدارية. وهذه ميزةٌ كبرىٰ في بناء الفقه الكلي؛ لأن الشأن العام لا يكتفي بالرأي الراجح في ذاته، بل يحتاج إلىٰ قاعدةٍ مستقرةٍ تعمل في جهاز القضاء والإدارة. غير أن هذه الميزة تحمل خطرها أيضًا؛ إذ كلما اقترب الفقه من الدولة، صار معرضًا لأن تطلب منه الدولة ما يخدم انتظامها ولو علىٰ حساب بعض مرونته أو نقديته. ومن هنا فإن قوة الحنفية في الدولة تستدعي دائمًا سؤال استقلال الفقه عن السلطان.

ويبرز كتاب «الخراج» لأبي يوسف بوصفه شاهدًا تأسيسيًا على هذه العلاقة المركبة بين الفقه والدولة. فالكتاب لا يخاطب فردًا في عبادته أو تاجرًا في عقده، بل يخاطب رأس السلطة في المال العام. ومن هنا تتغير طبيعة الخطاب: الفقيه لا يفتي في مسألةٍ جزئية، بل يضع معالم سياسة ماليةٍ شرعية. وتظهر فيه معاني العدل في الجباية، وحقوق الرعية، ومسؤولية الإمام، وحماية الأرض من الخراب، ومنع الظلم المالي، وربط الموارد بمقاصدها. وهذه القضايا تجعل الكتاب من أهم نماذج الفقه الحنفي الكلي؛ لأنه يكشف أن المدرسة الحنفية قادرةٌ على مخاطبة الدولة لا من موقع التبرير، بل من موقع التقييد والنصح والضبط. فالمال ليس ملكًا للحاكم، والجباية ليست غاية، والرعية ليست مادةً للضرائب، بل الناس أمانة، والأرض موردٌ للعمران، والسلطة مسؤولةٌ عن المآل.

ومن خلال «الخراج» تظهر عناصر المصفوفة الحاكمة للمدرسة الحنفية في الشأن العام. النص حاضرٌ في الأمر بالعدل وتحريم الظلم وأداء الحقوق. والمقصد حاضرٌ في حفظ العمران والمال العام ومصلحة الرعية. والواقع حاضرٌ في اختلاف الأرض والجباية والقدرة والظروف. والدولة حاضرةٌ بوصفها مخاطبةً ومكلفةً لا بوصفها مالكةً مطلقة. والمآلات حاضرةٌ في أثر الظلم المالي على خراب البلاد ونفور الناس وتعطل الإنتاج. والكفاية حاضرةٌ ضمنيًا في حماية الرعية من الاستنزاف. وهذه العناصر تجعل الكتاب نموذجًا مبكرًا لما يمكن تسميته فقه السياسة المالية، وهو ليس مجرد امتدادٍ للفروع، بل انتقالٌ إلى مستوى النظام.

وفي فقه المعاملات، تمتلك المدرسة الحنفية قابليةً استثنائيةً لبناء الاقتصاد الفقهي الكلي. فهي تضبط العقد، لكنها لا تقف عند صيغته. وتفرق بين الصحيح والفاسد والباطل، وبين النفاذ واللزوم، وبين الملك واليد، وبين الضمان والأمانة، وبين الشرط المؤثر وغير المؤثر. وهذه الفروق، مع ما فيها من دقةٍ فنية، تحمل فلسفةً عميقةً في تنظيم

الثقة. فالعقد ليس مجرد لفظين، بل علاقةٌ تنتج آثارًا في المال والذمة والضمان والمخاطرة. وكلما اتسعت الحياة التجارية، ازدادت الحاجة إلىٰ هذا الضبط. ومن هنا فإن الفقه الحنفي في المعاملات لا يخدم التاجر الفرد فقط، بل يخدم السوق بوصفه شبكةً من الثقة والالتزامات. وإذا أُعيد وصله بالحسبة والسياسة والمقاصد، أمكن أن يقدم أساسًا متينًا لفقه السوق والاقتصاد العام.

غير أن انتقال المعاملات من مستوىٰ العقد إلىٰ مستوىٰ الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ خطوةٍ إضافية. فالمدرسة الحنفية قويةٌ جدًا في تحليل العقد وأثره، لكنها تحتاج، في القراءة المعاصرة، إلىٰ وصلٍ أوسع بمسائل الاحتكار، والسياسات السعرية، والمال العام، والكفاية، والمنافسة، والتنظيم المؤسسي. وهذا لا يعني أن هذه القضايا غائبةٌ تمامًا عن التراث الحنفي، بل يعني أنها موزعةٌ بين الخراج والقضاء والمعاملات والسياسة. والفقه الكلي الحنفي الممكن هو الذي يجمع هذه العناصر: صحة العقد، عدالة السوق، رقابة الدولة، منع الضرر، حماية الكفاية، ومراعاة المآلات. فالعقد الصحيح داخل سوقٍ ظالم لا يكفي، والسوق المنظم بلا عقودٍ صحيحة لا يستقيم. والتوازن بينهما هو ما يفتح أفق الاقتصاد الكلي.

وتظهر الدولة العثمانية بوصفها مرحلةً مهمةً في تاريخ المذهب الحنفي، لأنها نقلت كثيرًا من فقهه من المجال المدرسي والقضائي إلىٰ مجال التقنين والإدارة الواسعة. وقد كان اعتماد المذهب الحنفي في القضاء العثماني وظهور صيغٍ تقنينية لاحقة مثل «مجلة الأحكام العدلية» شاهدًا علىٰ قابلية المذهب للتحول إلىٰ لغةٍ قانونيةٍ منظمة. وهذه القابلية لم تأتِ من فراغ، بل من دقة الفروع، وقوة التقسيمات، ووضوح القواعد في المعاملات والضمانات. غير أن التقنين، مع أهميته، يحمل سؤالًا بنيويًا: ماذا يحدث حين يتحول الفقه من اجتهادٍ مذهبيٍّ حي إلىٰ مادةٍ قانونيةٍ رسمية؟ إنه يكتسب الاستقرار والوضوح والقدرة علىٰ التطبيق، لكنه قد يفقد بعض

مرونته إذا انفصل عن الاجتهاد المستمر. ومن هنا فإن التجربة العثمانية تكشف قوة المذهب الحنفي في الدولة، وتكشف في الوقت نفسه حاجة التقنين إلىٰ آلية تجديدٍ حتىٰ لا يصبح الفقه قانونًا جامدًا.

وهذا المعنىٰ بالغ الأهمية في النظرية العامة؛ لأن الفقه الكلي لا بد أن يواجه سؤال التقنين. فالشأن العام يحتاج إلىٰ قواعد معلومة، والقضاء يحتاج إلىٰ استقرار، والإدارة تحتاج إلىٰ وضوح، والناس يحتاجون إلىٰ توقع الأحكام. لكن الفقه، إذا قُنن بلا منافذ اجتهادية، قد يعجز عن ملاحقة الواقع. والمدرسة الحنفية، بما لها من تاريخٍ طويل في القضاء والتقنين، تقدم خبرةً غنيةً في هذا الباب. فهي تعلمنا أن الفقه يمكن أن يصير قانونًا، لكنها تعلمنا أيضًا أن القانون يحتاج إلىٰ روحٍ فقهيةٍ حية، وإلىٰ مقاصد تضبطه، وإلىٰ مؤسساتٍ تراجعه. وبهذا يصبح تاريخ الحنفية مع الدولة العثمانية مختبرًا لا غنىٰ عنه لدراسة العلاقة بين المذهب والدولة والقانون.

ومن جهة العلاقة بين المذهب والبيئة، تؤكد المدرسة الحنفية أن المذهب ينتشر حيث يجد أسئلته، وحيث تحمل أدواته قدرةً علىٰ الإجابة. فالقياس والاستحسان والعرف والتفريع والقضاء والمعاملات جعلت الحنفية أكثر قدرةً علىٰ العمل في البيئات الحضرية والإدارية المعقدة. لكن هذا لا ينبغي أن يتحول إلىٰ حكمٍ جغرافيٍّ صارم؛ فالمذاهب تتحرك بالعلماء، والقضاة، والمدارس، والسلطة، والرحلة، والتلاميذ، والمنافسة العلمية. ولذلك فالانتشار ليس نتيجة طبيعة المذهب وحدها، ولا نتيجة البيئة وحدها، بل نتيجة علاقةٍ متبادلة. البيئة تختبر المذهب، والمذهب يعيد تشكيل البيئة حين يدخل القضاء والتعليم والدولة. وهذه العلاقة المتبادلة هي التي ينبغي أن تحكم دراسة المدارس الفقهية كلها.

ومن هنا يمكن فهم الفرق بين الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية في إطارٍ أعمق من المقارنة المدرسية. الشافعي نفسه يكشف أثر البيئة من خلال القديم

والجديد، إذ تغير اجتهاده حين انتقل من العراق إلىٰ مصر، لا لأنه تخلىٰ عن أصوله، بل لأن الوقائع والعرف والمعطيات وشبكة الأدلة والمرويات اختلفت. والمالكية نشأت في المدينة، لكنها انتشرت عبر تلاميذ وشبكات علمية ومراكز حضارية كبرىٰ. والحنفية نشأت في الكوفة، لكنها نضجت عبر القضاء والدولة والعمران الحضري. وهذا يؤكد أن المدرسة الفقهية ليست نظريةً معلقة، بل عقلٌ يتحرك في التاريخ. والفقه الذي لا يتحرك في التاريخ قد يحفظ النصوص، لكنه لا يعرف كيف تصير نظامًا.

وفي علاقة المدرسة الحنفية بالمقاصد، يظهر أن المذهب يمتلك مقاصديةً عمليةً لا خطابية. فهو لا يكثر دائمًا من الإعلان عن الكليات، لكنه يعمل بها في أبوابٍ كثيرة. الاستحسان يرفع الحرج ويمنع فساد القياس الظاهر. العرف يحفظ تعامل الناس. الضمان يحفظ الأموال. الخراج يحفظ العمران. المعاملات تحفظ الثقة. القضاء يحفظ الحقوق. وهذا كله مقاصد في صورة فروع وأدوات. لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ رفع هذه المقاصدية العملية إلىٰ مستوىٰ الوعي النظري الصريح. أي أن نقرأ الحنفية لا بوصفهم أهل قياسٍ واستحسان فقط، بل بوصفهم مدرسةً تحمل عناصرَ مقاصديةً قابلةً للتطوير في فقه الدولة والاقتصاد والقضاء. وبذلك لا تُفرض المقاصد علىٰ المذهب من خارجه، بل تُستخرج من منطقه الداخلي.

أما في باب المآلات، فإن الحنفية يقدمون نموذجًا غنيًا. فالاستحسان بسبب الحاجة أو العرف أو الضرورة ليس إلا وعيًا بأن تنزيل القاعدة قد يختلف أثره بحسب الحال. وكتاب الخراج واعٍ بمآل الجباية. وفقه المعاملات واعٍ بمآل الجهالة والغرر والنزاع. والقضاء واعٍ بمآل ضعف الإثبات أو فساد الإقرار أو غياب الضمانات. وهذا يجعل المذهب قادرًا علىٰ الدخول في فقه السياسات العامة إذا رُبطت أدواته بمناهج تقدير المآل الحديثة. فالمآلات اليوم ليست مجرد توقعٍ عام،

بل تحتاج إلىٰ معرفة اقتصادية واجتماعية وإدارية. والمدرسة الحنفية تمنح القاعدة الفقهية، لكنها تحتاج إلىٰ مؤسسةٍ معرفيةٍ تقدّر الواقع المعاصر كما كان فقهاؤها يقدرون واقعهم.

ومن مواطن القوة في المدرسة الحنفية أنها لا تخاف من العقل المنظم. فالقياس، والتخريج، والتفريع، والاستحسان، كلها أدوات عقلٍ فقهيٍّ واثقٍ من قدرته علىٰ العمل داخل النص لا خارجه. وهذا مهمٌ جدًا في مواجهة نزعاتٍ قد ترىٰ في العقل الفقهي خطرًا علىٰ النص. المدرسة الحنفية تثبت أن العقل ليس خصمًا للنص إذا كان منضبطًا به، وأن النص لا يفقد سلطانه حين يعمل العقل علىٰ فهم علله وتنزيله. بل إن النص يحتاج إلىٰ عقلٍ قادرٍ علىٰ حمله إلىٰ الوقائع. ومن هنا فإن الحنفية تقدم نموذجًا في التوازن بين التعبد والمعقولية، بين المرجعية والاجتهاد، بين النص والحياة.

لكن من مواطن الحاجة أن القياس والتفريع، إذا دخلا طور التقليد الجامد، قد يتحولان إلىٰ إنتاجٍ للمسائل داخل النسق دون اتصالٍ كافٍ بالواقع الجديد. وهذا خطرٌ لا يخص الحنفية وحدهم، لكنه يظهر في كل مدرسةٍ ذات بناءٍ قوي. فالقوة النسقية قد تصبح قيدًا إذا فقدت اتصالها بالمناطات الحية. ومن هنا فإن استئناف الحنفية اليوم يقتضي العودة إلىٰ روح أبي حنيفة وأصحابه لا إلىٰ صور المتأخرين وحدها: روح السؤال، والنظر، والتعليل، والاستحسان، وفهم الواقع، ومخاطبة الدولة، وحفظ العدل. وهذا هو الفرق بين إحياء المذهب وتكراره. الإحياء يستأنف المنهج، أما التكرار فيحفظ النتائج دون شروطها التاريخية والمعرفية.

وفي ضوء المصفوفة، يمكن تحديد موقع المدرسة الحنفية بدقة. علوية النص حاضرة، لكنها تعمل عبر أصولٍ وقواعد وقياسٍ واستحسان. الواقع حاضرٌ بقوة من خلال العرف والمعاملات والقضاء. الدولة حاضرةٌ بوضوح من خلال أبي يوسف

والقضاء والتقنين العثماني. المقصد حاضرٌ عمليًا في رفع الحرج وحفظ الثقة والمال والعمران. المآلات حاضرةٌ في الاستحسان والسياسة المالية والمعاملات. الكفاية حاضرةٌ ضمنيًا في الزكاة والخراج والنفقات والمال العام. العلاقات الوظيفية قويةٌ بين العقد والسوق، والقضاء والدولة، والمال والعمران، والعرف والتنزيل. وهذا يجعل المدرسة الحنفية من أقوىٰ المدارس قابليةً لبناء فقهٍ كليٍّ للشأن العام إذا أُعيد ترتيب عناصرها ضمن مصفوفةٍ جامعة.

وتبقىٰ العلاقة بين الحنفية والدولة هي المسألة الأشد حساسيةً. فالمذهب الذي يدخل الدولة يكتسب القدرة علىٰ التطبيق، لكنه يدخل في امتحانٍ دائم: هل يحكم الدولة أم تحكمه الدولة؟ هل يقيد السلطة أم يمنحها لغةً قانونيةً لتوسيع نفوذها؟ هل يحفظ القضاء أم يتحول إلىٰ قضاءٍ رسميٍ مغلق؟ هل يخدم الكفاية أم يخدم الجباية؟ هذه الأسئلة لا تُجاب نظريًا فقط، بل تاريخيًا ومؤسسيًا. وأبو يوسف في «الخراج» يمثل نموذج الفقيه الذي يخاطب السلطة ليقيدها بالعدل. أما كل تجربةٍ لاحقة فينبغي أن تُختبر: هل بقيت هذه الروح حاضرة؟ أم غلبت البيروقراطية علىٰ الاجتهاد؟ ومن هنا فإن قراءة الحنفية تعلمنا أن فقه الدولة يحتاج إلىٰ قربٍ من الدولة كي يؤثر فيها، وإلىٰ استقلالٍ عنها كي لا يذوب فيها.

ومن خلال هذه القراءة، تظهر المدرسة الحنفية بوصفها مدرسةً ذات طاقةٍ تأسيسيةٍ كبرىٰ في الفقه الكلي. فهي تمنح النظرية عناصر لا غنىٰ عنها: القياس المنظم، والاستحسان المرن، والعرف الواقعي، وفقه المعاملات، وفقه القضاء، وفقه المال العام، وقابلية التقنين، وخبرة العلاقة بالدولة. غير أن هذه الطاقة تحتاج إلىٰ أن تُحاط بثلاثة ضوابط: ضابط النص حتىٰ لا تنفلت المرونة، وضابط المقصد حتىٰ لا يجمد القياس، وضابط الاستقلال العلمي حتىٰ لا تبتلع الدولة المذهب. فإذا

اجتمعت هذه الضوابط، أمكن للحنفية أن تقدم أحد أعظم الموارد لبناء فقهٍ معاصرٍ للدولة والاقتصاد والقضاء والمجال العام.

إن المدرسة الحنفية تعلمنا أن الفقه لا يعيش في الكتب وحدها، بل في المدينة، والسوق، والمحكمة، والديوان، وبيت المال، والعرف، والحاجة، والمآل. وتعلمنا أن النص لا يفقد قداسته حين يدخل الواقع، بل يثبت سلطانه حين يستطيع أن ينظم الواقع بعدل. وتعلمنا أن الدولة ليست خارج الفقه، لكنها ليست فوقه. وتعلمنا أن القياس ضروري، لكن القياس يحتاج إلىٰ استحسانٍ يردّه إلىٰ العدل عند ضيق ظاهره. وتعلمنا أن المذهب لا ينتشر لأنه قولٌ محفوظ فقط، بل لأنه أداةٌ قادرةٌ علىٰ الإجابة عن أسئلة مجتمعٍ ما. ومن هنا فإن الحنفية ليست مجرد مدرسةٍ من مدارس الفروع، بل نموذجٌ لعقلٍ فقهيٍّ حضريٍّ مؤسسيٍّ واسع، يقف في قلب مشروع إعادة بناء البنية الفقهية الإسلامية.

الفصل الثاني
المدرسة المالكية

تمثل المدرسة المالكية نموذجًا فريدًا في تاريخ الفقه الإسلامي؛ لأنها نشأت في المدينة، لا بوصفها مكانًا جغرافيًا عاديًا، بل بوصفها الذاكرة العملية الأولىٰ للتنزيل، ومجال تَشكُّل الجماعة، وموضع امتزاج النص بالحياة، والعبادة بالسلوك، والرواية بالعمل، والحكم بالممارسة. ولذلك لا يمكن فهم المدرسة المالكية بمجرد ردها إلىٰ أقوال الإمام مالك أو إلىٰ نصوص «الموطأ» و«المدونة»، بل ينبغي أن تُقرأ بوصفها مدرسةً نشأت من حسٍّ عميقٍ بأن الشريعة لم تُنزل لتبقىٰ ألفاظًا منفصلة عن الجماعة، بل لتصير نظام حياةٍ متوارثًا، وعملًا مستقرًا، وميزانًا اجتماعيًا تتناقله الأجيال. ومن هنا كان «عمل أهل المدينة» في البنية المالكية ليس مجرد دليلٍ جزئيٍّ يضاف إلىٰ الأدلة، بل تعبيرًا عن رؤيةٍ عميقةٍ ترىٰ أن المجتمع النبوي الأول قد حفظ من الشريعة ما لا تحفظه الرواية المفردة دائمًا، وأن الممارسة العامة المتصلة قد تكشف عن معنىً شرعيٍّ لا يظهر من نصٍ منفردٍ إذا عُزل عن بيئته العملية.

والمدينة في الوعي المالكي ليست ذاكرةً عاطفية، بل حجةٌ حضارية. فهي المكان الذي عاش فيه النبي صلىٰ الله عليه وسلم دولةً وجماعةً وسوقًا وقضاءً وعبادةً وأسرةً وشأنًا عامًا، وهي الموضع الذي شهد انتقال الوحي من البيان إلىٰ الاجتماع، ومن التلاوة إلىٰ النظام، ومن التكليف الفردي إلىٰ بناء الأمة. ولذلك فإن المدرسة المالكية حملت منذ أصلها ميلًا واضحًا إلىٰ النظر في الفقه بوصفه عملًا اجتماعيًا مستقرًا، لا حكمًا نظريًا منفصلًا. وهذا يمنحها خصوصيةً كبرىٰ داخل المصفوفة؛ فهي لا تبدأ من النص وحده بمعناه اللفظي، ولا من الرأي وحده بمعناه

العقلي، بل من النص وقد صار ممارسةً، ومن السنة وقد أصبحت طريقة حياة، ومن الجماعة وهي تحفظ أثر التشريع في واقعها. وهذا لا يعني أن المالكية جعلوا عمل المدينة فوق النص، بل جعلوه طريقًا مخصوصًا لفهم النص حين يكون العمل متصلًا بموضع التنزيل وحاملًا لآثار السنة العملية.

ومن هنا يظهر موقع النص في المدرسة المالكية. فالنص حاضرٌ بقوةٍ لا ريب فيها، لكن حضوره يتصل بالممارسة والتوارث العملي. «الموطأ» نفسه ليس كتاب حديثٍ محضًا ولا كتاب فروعٍ محضًا، بل هو نصٌّ مركب يجمع الرواية، والفقه، والعمل، والاختيار، ويكشف أن الإمام مالك لم يكن يفصل بين الدليل والحياة. فالنص عنده ليس مجرد خبرٍ ينقل، بل أثرٌ يوزن بما استقر عليه العمل، وما جرىٰ به أمر الجماعة، وما حفظته المدينة من سنن. وهذه الخاصية تمنح المالكية حسًا شديدًا بالاستمرارية؛ فهم لا يريدون فقهًا يقطع الأمة عن ممارستها الأولىٰ، ولا يريدون روايةً منفردةً تهدم عملًا عامًا متصلًا إذا كان ذلك العمل عندهم أقوىٰ دلالةً علىٰ السنة. ومن هنا كان مبدأ عمل أهل المدينة أحد أهم مفاتيح المدرسة، لا لأنه يلغي بقية الأدلة، بل لأنه يجعل للممارسة الجماعية الأولىٰ وزنًا في فهم التشريع.

وإذا كانت الحنفية قد مثلت عقل المدينة المركبة في الكوفة، فإن المالكية مثلت عقل المدينة المؤسسة في المدينة المنورة. والفرق بينهما دقيق. الكوفة أنتجت فقهًا شديد القدرة علىٰ القياس والاستحسان والتعامل مع النوازل المتكاثرة، أما المدينة فأنتجت فقهًا شديد الارتباط بالأثر العملي، وبالاستمرار الاجتماعي، وبحفظ النموذج الأول. ولذلك لم يكن المالكي، في أصله، عقلًا تجريديًا يبحث عن إلحاق الفروع بالأصول فحسب، بل عقلًا يتساءل: كيف جرىٰ العمل؟ ماذا حفظت الجماعة؟ كيف فهم أهل المدينة السنة في حياتهم؟ وما الذي استقر من أمر الناس في موضع التنزيل؟ وهذا السؤال يمنح الفقه المالكي بعدًا واقعيًا خاصًا، لكنه واقعٌ من

نوعٍ مختلف عن واقع السوق الكوفي؛ إنه واقع السنة حين تتحول إلىٰ تقليدٍ اجتماعيٍّ مستقر.

ومع ذلك، لم تبقَ المدرسة المالكية حبيسة المدينة. فقد انتقلت عبر التلاميذ والرحلة والمجالس والمناظرات إلىٰ آفاقٍ واسعة، وكان لرجالها النجباء دورٌ حاسم في نقلها وتوسيعها وتدوينها وترسيخها. وهنا تظهر ملاحظةٌ بالغة الأهمية: المذهب قد يولد في موضع، لكنه لا ينتشر إلا عبر شبكات الرجال والمؤسسات والعلم والمدن. فالمالكية نشأت في المدينة، لكنها اتسعت في العراق ومصر والمغرب والأندلس وإفريقية، وتفاعلت مع بيئاتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وحضاريةٍ مختلفة. وهذا يعني أن المدرسة المالكية لم تكن مجرد فقه المدينة بمعناه المكاني الضيق، بل أصبحت مع الزمن عقلًا مذهبيًا قادرًا علىٰ الانتقال من الذاكرة المؤسسة إلىٰ البيئات المتعددة، ومن عمل المدينة إلىٰ مصالح العمران في الغرب الإسلامي، ومن الأثر الأول إلىٰ سياسة الناس في مجتمعاتٍ واسعة. وهذا التحول مهمٌ جدًا في اختبار المصفوفة؛ لأنه يكشف أن المذهب لا تحفظه النشأة وحدها، بل تحفظه قدرته علىٰ إعادة إنتاج نفسه في بيئاتٍ جديدة.

وتظهر المصلحة المرسلة بوصفها إحدىٰ أعظم أدوات المدرسة المالكية في الانتقال من خصوصية المدينة إلىٰ اتساع الدولة والمجتمع. فالمصلحة عند المالكية ليست دعوىٰ سائبة، ولا ذريعةً لتجاوز النص، بل هي نظرٌ في ما يحقق مقاصد الشرع حيث لا يوجد نصٌّ جزئيٌّ يمنع أو يوجب بصورةٍ محددة، مع بقاء الالتزام بالكليات الشرعية. وقد كان لهذا الأصل أثرٌ عظيم في قابلية المدرسة المالكية للتعامل مع الشأن العام، لأن الدولة والمجتمع ينتجان وقائع لا تنحصر في النصوص التفصيلية: تنظيم المصالح، ضبط الأسواق، حماية الأموال، ترتيب القضاء، السياسات العامة، الإجراءات، الوثائق، الضمانات، العقوبات التعزيرية، المصالح العمرانية. وهذه

كلها تحتاج إلىٰ عقلٍ فقهيٍّ يستطيع أن يقول: إن الشرع لم يترك الناس بلا معيار، وإن المصلحة إذا شهدت لها الكليات ولم تصادم نصًا ولا أصلًا، فهي من جنس ما جاءت الشريعة بحفظه.

وهذا يجعل المدرسة المالكية من أكثر المدارس قابليةً لبناء الفقه الكلي، لأنها تمتلك أداةً قويةً في ربط الحكم بالمقصد العام. غير أن قوة المصلحة هي موضع خطرها كذلك. فكلما اتسعت المصلحة، احتاجت إلىٰ ضبطٍ أشد، وإلا تحولت إلىٰ بابٍ لتبرير تصرف السلطة أو ضغط الواقع. ولذلك فإن المالكية الكبار لم يتعاملوا مع المصلحة بوصفها رغبةً عقليةً مجردة، بل بوصفها مصلحةً منضبطةً بأصول الشريعة، وبمراتب المصالح، وبمنع معارضة النصوص، وبمراعاة المآلات. ومن هنا فإن المصلحة في المدرسة المالكية ليست خروجًا من النص إلىٰ الواقع، بل إدخالٌ للواقع في نظام مقاصد النص. وهذا هو الفرق بين المصلحة الشرعية والمصلحة السياسية المجردة؛ الأولىٰ تحفظ نظام الشريعة، والثانية قد تخدم القوة أو المنفعة العارضة.

ويقترن بالمصلحة أصلٌ مالكيٌّ شديد الأهمية، هو سد الذرائع. فإذا كانت المصلحة تفتح طريقًا إلىٰ ما يحفظ المقاصد، فإن سد الذرائع يغلق الطرق التي تؤدي غالبًا إلىٰ المفسدة، ولو كانت في صورتها الأولىٰ مباحة. وهذا الأصل يكشف حسًا عميقًا بالمآلات؛ فالفقه المالكي لا ينظر إلىٰ الفعل في لحظته فقط، بل إلىٰ الطريق الذي يفتحه، وإلىٰ النتيجة التي يغلب أن يفضي إليها. وهذا يجعله عقلًا وقائيًا بامتياز. فالربا لا يحارب في صورته المباشرة فقط، بل تسد الطرق المفضية إليه. والضرر لا ينتظر حتىٰ يقع، بل تمنع أسبابه. والفساد لا يعالج بعد انتشاره فقط، بل يضبط ما يفضي إليه. ومن هنا فإن سد الذرائع ليس تضييقًا علىٰ الناس في أصله، بل محاولةٌ لحماية المقاصد من أن تُهدم بالوسائل الملتوية. غير أن هذا الأصل،

كالمصلحة، يحتاج إلىٰ توازنٍ دائم؛ لأنه إذا توسع بلا ضابط أغلق أبوابًا من المباح، وإذا ضاق بلا بصيرة فتح طرقًا إلىٰ الفساد.

وتظهر عبقرية المدرسة المالكية في أنها جمعت بين فتح المصلحة وسد الذريعة. فهي ليست مدرسة توسعةٍ مطلقة، ولا مدرسة منعٍ مطلق، بل مدرسة مآلٍ وموازنة. تفتح الطريق حين يؤدي إلىٰ مصلحةٍ معتبرة، وتغلقه حين يغلب أن يؤدي إلىٰ مفسدة. وهذا الجمع هو الذي يمنحها قوةً في فقه السياسة الشرعية والشأن العام. فالدولة تحتاج إلىٰ فتح ذرائع الخير: تنظيم المرافق، إنشاء الدواوين، ترتيب الوثائق، حماية الفقراء، بناء الأسواق، ضبط العمران. وتحتاج كذلك إلىٰ سد ذرائع الفساد: الاحتكار، التحايل، الغش، التواطؤ، استغلال السلطة، إفساد العقود، تضييع الحقوق. وإذا استطاع الفقه أن يجمع بين الفتح والسد، صار قادرًا علىٰ إدارة الحياة لا علىٰ الحكم عليها بعد وقوعها فقط. وهذا أحد أسرار قوة المدرسة المالكية في أبواب السياسة والمصلحة والعرف.

أما العرف، فله في المدرسة المالكية موقعٌ مهم، وإن كان يختلف في بعض صوره عن موقعه في الحنفية. فالمالكية، بحكم انتشارهم في بيئاتٍ واسعةٍ من المدينة إلىٰ مصر والمغرب والأندلس، احتاجوا إلىٰ فهم العادات والمعاملات والمصالح المحلية، وإلىٰ إدخالها في تقدير الأحكام ما دامت لا تصادم الشرع. والعرف هنا ليس مجرد عادةٍ اجتماعية، بل جزءٌ من معرفة الواقع. فالناس لا يعيشون في نصوصٍ مجردة، بل في أنماطٍ من التعامل واللغة والملكية والأسرة والسوق. وكل حكمٍ ينزل علىٰ هذه الأنماط دون فهمها قد يخطئ مناطه. ومن هنا فإن المدرسة المالكية، خصوصًا في امتدادها المغربي والأندلسي، امتلكت حسًا قويًا بالبيئة الاجتماعية وبحاجات العمران المحلي، وهو ما جعلها قادرةً علىٰ الاستقرار في مجتمعاتٍ مختلفة دون أن تفقد هويتها.

وتظهر الدولة في المدرسة المالكية من خلال أبواب متعددة: المصلحة العامة، السياسة الشرعية، القضاء، الوثائق، الحسبة، المال، العمران، وسد الذرائع. فالمالكية لم يكونوا مدرسة دولة بالمعنىٰ الذي ظهر في الحنفية عبر القضاء الرسمي الواسع للدولة العباسية والعثمانية، لكنهم امتلكوا عقلًا قويًا في فقه تصرف الإمام بالمصلحة، وفي حماية المجال العام، وفي تقدير المآلات. وقد برز ذلك في أعمالٍ كبرىٰ عند أعلام المدرسة، ولا سيما في القرافي وابن رشد الجد وابن العربي والشاطبي وغيرهم، حيث لا يبقىٰ الفقه عند حدود الفروع، بل يدخل في تمييز مقامات التصرف، وفقه المصلحة، والكليات، والذرائع، والمآلات، والعلاقة بين الفتوىٰ والقضاء والإمامة. وهذا يجعل المالكية مدرسةً شديدة الأهمية في بناء نظرية الدولة بوصفها وظيفةً مقاصدية، لا مجرد سلطة.

ويتجلىٰ ذلك بوضوح في فقه القرافي، إذ ميّز بين الفتوىٰ والحكم القضائي وتصرف الإمام. وهذا التمييز ليس تفصيلًا نظريًا، بل هو أحد أعظم مفاتيح الفقه الكلي. فالمفتي يبين حكمًا، والقاضي يلزم في خصومة، والإمام يتصرف في المصلحة العامة. ولكل مقامٍ أدواته وحدوده وآثاره. وإذا اختلطت هذه المقامات، اضطرب الشأن العام. والمالكية، من خلال هذا التمييز، يقدمون أداةً حاسمةً في فهم الدولة: ليس كل حكمٍ يصلح أن يكون سياسةً عامة، وليس كل مصلحةٍ يقدرها الإمام يجوز أن تُجعل فتوىً عامة، وليس كل قضاءٍ في خصومةٍ يصلح أن يتحول إلىٰ قاعدةٍ سياسية. ومن هنا فإن المدرسة المالكية تمنح النظرية العامة وعيًا بمقامات الحكم، وهو وعيٌ لا غنىٰ عنه في بناء الفقه الكلي.

وفي الشاطبي تبلغ المدرسة المالكية ذروتها المقاصدية. فهو لا يكتفي بالمصلحة المرسلة أو سد الذرائع في مواضعها، بل يعيد بناء الشريعة بوصفها نظامًا كليًا قائمًا علىٰ حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعلىٰ الاستقراء،

وعلىٰ انتظام الجزئيات داخل الكليات. وهذا يجعل المدرسة المالكية ذات إسهامٍ تأسيسيٍّ في الفقه الكلي، لأن الشاطبي يمنحها قدرةً علىٰ تجاوز الفروع المتناثرة إلىٰ النظام الحاكم. وليس من المصادفة أن يظهر هذا النضج المقاصدي في بيئةٍ مالكيةٍ أندلسيةٍ عرفت تداخل الفقه بالمجتمع والدولة والعمران والأزمات التاريخية. فالمقاصد لا تنمو غالبًا في الفراغ، بل تنضج حين يشعر العقل الفقهي بالحاجة إلىٰ ميزانٍ أعلىٰ ينظم كثرة الفروع وتزاحم المصالح وتغير الواقع.

وتظهر الكفاية داخل المدرسة المالكية من خلال المصلحة، والمال العام، والوقف، والزكاة، والنفقات، والحسبة، ومنع الاحتكار، ومراعاة حاجات الناس. وقد لا يظهر مصطلح الكفاية دائمًا بوصفه معيارًا مستقلًا، لكنه حاضرٌ في منطق المدرسة التي تعطي للمصلحة العامة وزنًا كبيرًا. فحفظ النفس والمال والدين والعقل والنسل لا يتحقق في فراغ، بل يحتاج إلىٰ حدٍ من الرعاية الاجتماعية والاقتصادية. والمالكية، بما لديهم من مصلحةٍ مرسلةٍ وسد ذرائعٍ وعرفٍ ومقاصد، يملكون أدواتٍ قويةً لبناء فقه الكفاية: حين تكون الحاجة عامة، وحين يتضرر الناس بالاحتكار، وحين يحتاج المجال العام إلىٰ تنظيم، وحين تعجز الأدوات الفردية عن حفظ مصالح الجماعة. ومن هنا فإن المدرسة المالكية تصلح بقوةٍ لتطوير معيار الكفاية بوصفه معيارًا عامًا لفاعلية الدولة.

وفي فقه المعاملات، يظهر الحس المالكي بالمآل والذريعة بوضوح. فالبيع ليس مجرد عقدٍ صحيحٍ في صورته، بل قد يحمل طريقًا إلىٰ مفسدةٍ إذا استُعمل حيلةً أو ذريعةً إلىٰ الربا أو الغرر أو الإضرار. ولهذا تشدد المالكية في مواضع سُدّت فيها الطرق المفضية إلىٰ التحايل، لا لأنهم يرفضون المعاملة، بل لأنهم ينظرون إلىٰ أثرها في النظام. وهذا يمنح الفقه المالكي قوةً في مقاومة الحيل التي تجعل الصورة صحيحةً والمقصد فاسدًا. فالفقه الذي يكتفي بالصورة قد يُخدع بالحيلة، أما الفقه

الـذي ينظـر إلـىٰ المـآل فيسـأل: مـاذا يفعـل هـذا العقـد في الواقـع؟ هـل يحفـظ الرضـا أم يخفـي اسـتغلالًا؟ هـل يمنـع الربـا أم يعيـده بلبـاسٍ آخـر؟ هـل يحقـق المصـلحة أم يفـتح بـاب فسـادٍ مسـتقر؟ وهـذه الأسـئلة تجعـل المالكيـة مـن أقـوىٰ المـدارس في نقـد الشـكلانية الفقهية.

غيـر أن قـوة سـد الـذرائع قـد تتحـول، إذا لـم تضـبط، إلـىٰ تضـييقٍ علـىٰ النـاس أو تعطيـلٍ لـبعض المصـالح. ولـذلك كـان لا بـد أن تقتـرن بالقاعـدة المقابلـة: اعتبـار المصـلحة ورفـع الحـرج وفـتح الـذرائع إلـىٰ الخيـر. وهـذا التـوازن المـالكي هـو مـا ينبغـي استحضـاره في بنـاء الفقـه الكلـي. فلـيس المطلـوب أن تكـون الدولـة مانعـةً دائمًـا باسـم سـد الـذرائع، ولا متوسـعةً دائمًـا باسـم المصـلحة، بـل أن تكـون قـادرةً علـىٰ وزن الطريـق والنتيجـة. وهـذا الـوزن هـو قلـب السياسـة الشـرعية: مـا الـذي يفـتح؟ مـا الـذي يغلـق؟ مـا الـذي يتـرك للأفـراد؟ مـا الـذي تتـدخل فيـه الدولـة؟ مـا الـذي يراقـب؟ مـا الـذي يُمنـع؟ ومـا الـذي يبـاح مـع ضـمانات؟ المدرسـة المالكيـة تقـدم هنـا عقـلًا وقائيًـا ومصـلحيًا في آنٍ واحد.

وموقـع القضـاء في المدرسـة المالكيـة مهـمٌ كـذلك، ولا سـيما في التـراث الأندلسـي والمغربـي حيـث ازدهـرت كتـب الوثـائق والأحكـام والنـوازل. فالمالكيـة لـم يكتفـوا بـالفروع النظريـة، بـل طـوروا فقهًـا عمليًـا للقضـاء والوثـائق والمعـاملات الجاريـة. وكتـب النـوازل المالكيـة تكشـف عـن علاقـةٍ حيـة بـين الفقـه والواقـع، حيـث تتـدفق أسـئلة النـاس ومشـكلاتهم في الأسـواق والأسـر والأوقـاف والخصـومات والعمـران. وهـذا يجعـل النـوازل المالكيـة مختبـرًا عظيمًـا لفهـم كيـف ينـزل المـذهب علـىٰ وقـائع متغيـرة، وكيـف يعمـل العـرف، وكيـف تُقـدر المصـلحة، وكيـف تُسـد الذريعـة، وكيـف تتفاعـل الفتـوىٰ مـع المجتمـع. ومـن هنـا فـإن المدرسـة المالكيـة لا تُقـرأ مـن كتـب الأصـول والمقاصـد فقـط، بـل مـن النـوازل التـي تكشـف حياة المذهب في الواقع.

ولعل هذا البعد النوازلي يجعل المدرسة المالكية شديدة الأهمية في فقه الواقع. فالنازلة ليست مسألةً مفترضة، بل واقعةٌ حيةٌ جاءت من السوق أو الأسرة أو القضاء أو السلطة أو الناس. ومن خلال النوازل يظهر أن المذهب لا يعيش في التجريد، بل في الاحتكاك اليومي بالحياة. وهذا يعزز الفرضية المنهجية التي تجعل المدارس الفقهية كائناتٍ تاريخيةً تتحرك في بيئاتها. فالمالكية في المدينة شيء، والمالكية في الأندلس والمغرب شيء آخر من حيث مجال التطبيق واتساع المسائل، مع بقاء الأصل المذهبي. وهذا لا يعني تغير الهوية، بل اتساعها عبر الواقع. وكما أن الشافعي أنتج قديمًا وجديدًا بتغير بيئته، فإن المالكية تكشف أن المذهب قد يحتفظ بأصوله بينما تتعدد تنزيلاته ونوازله بحسب البلاد والعمران.

ومن جهة العلاقة بين النص والواقع، تقدم المالكية نموذجًا يتجنب ثنائية الجمود والانفلات. عمل أهل المدينة يحفظ الصلة بالمصدر العملي الأول، والمصلحة المرسلة تفتح الفقه علىٰ حاجات الناس، وسد الذرائع يحمي المقاصد من التحايل، والعرف يربط الحكم بلغة المجتمع، والمقاصد تمنح الكليات ميزانها. هذه العناصر، إذا جمعت، تكشف مدرسةً شديدة التركيب: ليست نصيةً محضة، ولا عقليةً محضة، ولا مصلحيةً سائبة، ولا أثريةً جامدة. إنها مدرسة تحاول أن تجعل النص يعيش في الجماعة، وأن تجعل الواقع محكومًا بالمقصد، وأن تجعل المصلحة مضبوطةً بالأصول، وأن تجعل الذريعة محسوبةً بالمآل. وهذا هو سر عمقها.

لكن المدرسة المالكية تحمل كذلك مواطن حاجةٍ ينبغي التنبه إليها. فعمل أهل المدينة، مع قوته في أصله، يحتاج إلىٰ ضبطٍ دقيق عند توسيع دلالته خارج بيئته الأولىٰ. والمصلحة المرسلة تحتاج إلىٰ حمايةٍ من التوظيف السلطاني. وسد الذرائع يحتاج إلىٰ توازنٍ حتىٰ لا يتحول إلىٰ منعٍ زائد. والعرف يحتاج إلىٰ معيارٍ حتىٰ لا تُحمىٰ أعرافٌ ظالمة باسم الاستقرار. والمقاصد تحتاج إلىٰ وصلٍ مستمر بالنص

والفروع حتىٰ لا تصبح خطابًا عامًا. ومن هنا فإن قراءة المدرسة المالكية لا ينبغي أن تكون تمجيدًا لأدواتها، بل اختبارًا لها داخل المصفوفة: متىٰ تعمل؟ وما حدودها؟ وكيف تضبط؟ وكيف يمكن أن تخدم الفقه الكلي دون أن تتحول إلىٰ أبوابٍ للانفلات أو التضييق؟

وعند تطبيق المصفوفة، يظهر أن المدرسة المالكية قويةٌ في المقصد، والواقع، والمآل، والعرف، والمصلحة، وسد الذرائع، وتمييز مقامات التصرف، وفقه النوازل. النص حاضرٌ فيها حضورًا مركبًا من الرواية والعمل. الدولة حاضرةٌ من خلال المصلحة وتصرف الإمام والقضاء والنوازل، وإن لم يكن حضورها بنفس الصيغة المؤسسية الرسمية التي برزت عند الحنفية في بعض المراحل. الكفاية حاضرةٌ ضمنيًا في المصلحة العامة والحسبة والمال والنفقات والضرورات. والعلاقات الوظيفية قويةٌ بين الحكم والمآل، وبين الفتوىٰ والقضاء والإمامة، وبين العرف والتنزيل، وبين المصلحة والسياسة. وهذا يجعل المالكية من أهم المدارس في بناء الفقه الكلي من جهة المقاصد والمآلات، كما جعل الحنفية مهمةً من جهة القياس والدولة والمعاملات.

إن المدرسة المالكية، في عمقها، تعلمنا أن الفقه ليس حكمًا مجردًا علىٰ فعلٍ منفرد، بل حفظٌ لنظام الحياة من الداخل: حفظٌ لذاكرة التنزيل عبر عمل المدينة، وحفظٌ للمصالح عبر المصلحة المرسلة، وحفظٌ للمآلات عبر سد الذرائع، وحفظٌ للواقع عبر العرف والنوازل، وحفظٌ للمقامات عبر تمييز الفتوىٰ والقضاء والإمامة، وحفظٌ للكليات عبر المقاصد. وهذه العناصر تجعلها مدرسةً مركزيةً في مشروع إعادة بناء البنية الفقهية الإسلامية، لأنها تقدم عقلًا قادرًا علىٰ الموازنة بين الثبات والحركة، بين النموذج الأول وحاجات العمران، بين النص والمصلحة، بين الفتوىٰ والسياسة، بين الجزئي والكلي. وإذا أُعيد استثمار هذه الطاقة بضوابطها، أمكن

للمالكيـة أن تقـدم للفكـر الفقهـي المعاصـر أحـد أهـم مفـاتيح فقـه الدولـة والمجتمـع والمآلات.

يتجلىٰ العمـق الحقيقـي للمدرسـة المالكيـة حـين تُقـرأ أدواتهـا الكبـرىٰ لا بوصـفها مفـرداتٍ أصـوليةً مسـتقلة، بـل بوصـفها شـبكةً واحـدةً في بنـاء عقـلٍ فقهـيٍّ شـديد الاتصـال بـالواقع والمـآل والمجـال العـام. فعمـل أهـل المدينـة، والمصـلحة المرسـلة، وسـد الـذرائع، والعـرف، وفقـه النـوازل، وتمييـز مقامـات التصـرف عنـد القـرافي، والكليـات المقاصـدية عنـد الشـاطبي، ليسـت عناصـر متفرقـة، بـل هـي مسـتوياتٌ متعـددة لعقـلٍ واحـدٍ يحـاول أن يحفـظ الصـلة بـالنموذج التأسيسـي الأول، وأن يظـل في الوقـت نفسـه قـادرًا علىٰ التعامـل مـع تغيـر البيئـات وتعـدد المصـالح واتسـاع العمـران. ومـن هنـا فـإن المدرسـة المالكيـة لا تُختـزل في كونهـا مدرسـة أثـرٍ وعمـل، ولا في كونهـا مدرسـة مصـلحةٍ ومقاصـد، بـل هـي مدرسـةٌ تجمـع بـين الـذاكرة المؤسسـة والحركـة الواقعيـة، بـين المدينـة بوصـفها أصـلًا، والأنـدلس والمغـرب وإفريقيـة بوصـفها فضـاءاتٍ لاختبـار هـذا الأصل في تاريخٍ واسع.

وعمـل أهـل المدينـة، في هـذا البنـاء، يمثـل ذاكـرةً عمليـةً لا مجـرد عـادةٍ محليـة. فالقيمـة العميقـة لهـذا الأصـل أنـه يجعـل الفقـه منتبهًـا إلـىٰ أن السـنة ليسـت قـولًا مرويًـا فقـط، بـل ممارسـةٌ جماعيـةٌ متوارثـة، وأن المجتمـع الأول حفـظ أحيانًـا مـن هيئـة التشـريع وأسـلوب تنزيلـه مـا لا يظهـر كـاملًا في روايـةٍ مفـردة. وهـذا الأصـل يمـنح المدرسـة المالكيـة حسًـا خاصًـا بالجماعـة؛ فالـدين لـم ينـزل علـىٰ أفـرادٍ متفـرقين، بـل بنـىٰ أمـةً، وسـنّ حيـاةً، وأنشـأ مدينـةً. ولـذلك فـإن العمـل المسـتقر في موضـع التنزيـل يصـبح شـاهدًا علـىٰ فهـمٍ جمـاعيٍّ للسـنة، لا مجـرد اختيـارٍ اجتمـاعي. غيـر أن قـوة هـذا الأصـل تحتـاج إلـىٰ دقـةٍ في تحديـده: أي عمـلٍ يُحـتج بـه؟ وهـل هـو عمـلٌ تعبـديٌّ نقلـي، أم عمـلٌ اجتهـاديٌّ مصـلحي؟ وهـل ثبـت اتصـاله؟ ومـا علاقتـه بالأخبـار والقيـاس والمصـالح؟

هـذه الأسـئلة ضـرورية حتـىٰ لا يتحـول عمـل المدينـة مـن شـاهدٍ منهجـي إلـىٰ عنـوانٍ فضفاض.

وتتضـح عبقريـة المالكيـة حـين لا يقفـون عنـد عمـل المدينـة بوصـفه ذاكـرةً مغلقـة، بـل ينتقلـون إلـىٰ المصـلحة المرسـلة بوصـفها أداةً لتوسـيع الفقـه في الوقـائع الجديـدة. فالمصـلحة المرسـلة، حـين تضـبط بضـوابطها، تمثـل قـدرة الفقـه علـىٰ إدراك أن الشـريعة جـاءت لحفـظ مصـالح العبـاد، وأن النصـوص لا تسـتوعب صـور الوقـائع تفصـيلًا، لكنهـا تسـتوعبها كليـاتٍ ومقاصـدَ وميزانًـا. ومـن هنـا فـإن المدرسـة المالكيـة لا تـرىٰ غيـاب الـنص الجزئـي فراغًـا تشـريعيًا، بـل تـراه موضـعًا لعمـل الكليـات. فـالطرق، والأسـواق، والوثـائق، والمرافـق، والسياسـات العامـة، والعقوبـات التعزيريـة، والتنظيمـات الإداريـة، كلهـا تحتـاج إلـىٰ اعتبـار المصـلحة، لا لأن الدولـة حـرةٌ في أن تفعـل مـا تشـاء، بـل لأنهـا مقيـدةٌ بـأن تحقـق مـا جـاءت الشـريعة لحفظـه. وبـذلك تصـبح المصـلحة المرسـلة أداةً لبنـاء الدولـة والمجـال العـام، لا بابًـا لتجاوز الشريعة.

وفي هـذا الموضـع يظهـر الفـرق بـين المصـلحة المالكيـة والمصـلحة السـلطانية. المصـلحة المالكيـة تسـتمد شـرعيتها مـن موافقـة مقاصـد الشـرع، ومـن عمـوم نفعهـا، ومـن عـدم مصـادمتها لـنصٍ أو أصـل، ومـن رجحـان أثرهـا في الواقـع. أمـا المصـلحة السـلطانية فقـد تبـدأ مـن حاجـة الحـاكم أو مصـلحة الجهـاز السياسـي ثـم تبحـث لهـا عـن غطـاءٍ فقهـي. وهـذا الفـرق حاسـم؛ لأن المدرسـة المالكيـة، بمـا تمنحـه مـن وزنٍ للمصـلحة، يمكـن أن تكـون مـن أقـوىٰ المـدارس في تقييـد الدولـة إذا اسـتُعملت المصـلحة بمعناهـا الشـرعي، ويمكـن أن تُسـاء قراءتهـا إذا اسـتعملت المصـلحة بـلا رقابـةٍ ولا معيـار. ولـذلك فـإن المصـلحة في الفقـه الكلـي لا بـد أن تكـون مصـلحةً عامـةً قابلـةً للاختبـار، لا دعـوىً لفظيـة، وأن تُقـدّر عبـر معرفـةٍ بـالواقع ومآلـه، لا عبـر انفـراد السلطة بالقرار.

وسد الذرائع يكمل هذا البناء؛ لأن المصلحة تفتح أبواب الخير، وسد الذرائع يغلق أبواب الفساد المتوقعة. والفقه الذي يفتح ولا يسد قد يسمح بالتحايل، والفقه الذي يسد ولا يفتح قد يخنق الحياة. وقد امتازت المدرسة المالكية بأنها جعلت المآل حاضرًا بقوة في تقدير الفعل؛ فالفعل لا ينظر إليه في صورته الأولىٰ فحسب، بل في الطريق الذي يفتحه. فإذا كان طريقًا غالبًا إلىٰ الربا، أو الظلم، أو التلاعب بالحقوق، أو إفساد السوق، أو هدم المقاصد، جاز منعه وإن كان مباحًا في صورته المجردة. وهذا أصلٌ بالغ الأهمية في الشأن العام، لأن السياسات العامة لا تُقاس بالنوايا وحدها، بل بما تفتحه من نتائج. ومن هنا فإن سد الذرائع يمثل في المدرسة المالكية عقلًا وقائيًا يحمي النظام قبل أن يقع الضرر.

غير أن سد الذرائع يحتاج إلىٰ فقهٍ دقيقٍ في المآلات، حتىٰ لا ينقلب إلىٰ سدٍ للحياة نفسها. فليس كل احتمالٍ مفسدةً معتبرة، وليس كل طريقٍ بعيدٍ ذريعةً راجحة، وليس كل خوفٍ من الفساد سببًا لمنع المباح. ولذلك فإن قوة المدرسة المالكية لا تظهر في مجرد اعتبار الذرائع، بل في حاجتها إلىٰ الموازنة بين الذريعة والمصلحة، وبين المنع والفتح، وبين الوقاية والحرية. وإذا أُخذ سد الذرائع وحده بلا مصلحة، غلب المنع. وإذا أُخذت المصلحة وحدها بلا سد ذرائع، غلب التوسع. أما العقل المالكي الكامل فيجمع بينهما، وهذا الجمع هو ما يجعله صالحًا لبناء فقهٍ عامٍ للأسواق، والإدارة، والعمران، والمال، والسياسة، حيث لا يكفي أن نعرف صورة الفعل، بل يجب أن نعرف أثره وشبكة نتائجه.

وفي فقه النوازل يظهر المالكيون في أقرب صورهم إلىٰ الحياة. فالنوازل ليست افتراضاتٍ ذهنية، بل وقائع نزلت بالناس في الأسواق، والبيوت، والأوقاف، والأراضي، والديون، والسلطة، والعمران، والخصومات. ولذلك تكشف كتب النوازل المالكية عن مدرسةٍ تعرف كيف تنزل أصولها علىٰ واقعٍ متحرك، وكيف

تستعمل العرف، والمصلحة، والذريعة، والمقصد، والعمل، في معالجة وقائع لا تشبه دائمًا صور المدونات الأولىٰ. وهذه النوازل، خصوصًا في الغرب الإسلامي، تشهد أن المذهب لم يكن ذاكرةً مدينيةً جامدة، بل عقلًا قادرًا علىٰ أن يعيش في الأندلس والمغرب وإفريقية، وأن يواجه أسئلة العمران والزراعة والتجارة والوقف والقضاء والسلطة. ومن هنا فإن النوازل المالكية تمثل مختبرًا حقيقيًا للمصفوفة؛ لأنها تجمع النص والمقصد والواقع والمآل في واقعةٍ واحدة.

وتكمن أهمية الغرب الإسلامي في تاريخ المالكية في أنه لم يكن مجرد فضاء انتشار، بل فضاء إعادة إنتاج. فحين استقرت المالكية في المغرب والأندلس، دخلت في بنىٰ اجتماعية وسياسية وعمرانية مختلفة عن المدينة الأولىٰ. هناك اتسعت النوازل، وازدهرت الوثائق، وتعمق فقه القضاء، وبرزت الحاجة إلىٰ تنظيم الأوقاف والمعاملات والأراضي والعلاقات بين الناس والدولة. وهذا التحول يكشف أن المذهب، حين ينتقل، لا يحمل أقواله فقط، بل يعيد ترتيب أدواته بحسب حاجات العمران الجديد. وقد ساعدت طبيعة المدرسة المالكية، بما فيها من مصلحةٍ وعرفٍ وذرائعَ ومقاصد، علىٰ هذا الانتقال. فهي مدرسة قادرةٌ علىٰ حفظ الأصل مع الانفتاح علىٰ البيئة، بشرط أن يبقىٰ الانفتاح منضبطًا بمعيار الشريعة.

وفي القرافي تبلغ المدرسة المالكية مستوىً عاليًا من الوعي المؤسسي؛ إذ لا يعود السؤال فقط: ما الحكم؟ بل: من الذي يصدر الحكم؟ وفي أي مقام؟ وبأي أثر؟ فالفتوىٰ، والحكم القضائي، وتصرف الإمام، ليست شيئًا واحدًا. المفتي يبين حكم الله للمستفتي بحسب الواقعة، والقاضي يلزم الخصوم بحكمٍ قضائيٍّ بعد دعوىٰ وبيّنة، والإمام يتصرف في المصلحة العامة بما تقتضيه الولاية. هذا التمييز يمثل أحد أعظم إسهامات المدرسة المالكية في الفقه الكلي؛ لأنه يمنع الخلط بين مستويات السلطة الشرعية. فكم من اضطرابٍ يقع حين تتحول فتوىٰ فردية إلىٰ سياسةٍ عامة

دون تقديرٍ للمآل، أو حين يتصرف الإمام في مصالح الناس كما لو كان مفتيًا بلا مسؤوليةٍ مؤسسية، أو حين يُتعامل مع الحكم القضائي كأنه رأيٌ غير ملزم. والقرافي يمنح النظرية العامة قاعدةً حاسمة: الحكم لا يُفهم إلا بمقامه.

ومن خلال هذا التمييز، يظهر أن المدرسة المالكية تمتلك وعيًا مبكرًا بالدولة لا من باب السلطة المجردة، بل من باب الوظائف والمقامات. فالدولة ليست مجرد إمامٍ أو سلطان، بل مقام تصرفٍ عامٍ يختلف عن مقام الفتوىٰ والقضاء. وهذا يعيدنا إلىٰ السؤال الأكبر في البنية الفقهية: الشأن العام يحتاج إلىٰ أدواتٍ غير أدوات الفتوىٰ الفردية، لأن أثره أوسع، ومآله أعقد، ومصلحته أكثر تركيبًا. والمالكية، عبر القرافي، تقدم أحد أقوىٰ الأدلة علىٰ أن الفقه الإسلامي يملك من داخله أساسًا للتمييز بين الفتوىٰ والسياسة العامة، وبين الحكم القضائي والقرار الإداري، وبين بيان الحكم وتنزيله مؤسسيًا. وهذا التمييز شديد الأهمية في بناء الاجتهاد المؤسسي المعاصر.

أما الشاطبي، فينقل المالكية من قوة الأدوات إلىٰ نظرية الكليات. فهو لا يكتفي بعمل المدينة ولا بالمصلحة ولا بالذرائع، بل ينظر إلىٰ الشريعة بوصفها بنيةً مقاصديةً كاملة. وبهذا يمنح المدرسة المالكية قدرةً علىٰ تجاوز التفريع المتناثر إلىٰ النظر الكلي. فالشريعة عنده جاءت لحفظ مصالح العباد، والجزئيات لا تفهم إلا في ضوء الكليات، والكليات لا تثبت إلا بالاستقراء، والمكلف لا يحمل بما لا يطاق، والعادات والمصالح والمآلات جزءٌ من فهم التكليف. وهذا البناء يجعل الشاطبي واحدًا من أعظم موارد الفقه الكلي؛ لأنه يحوّل المقاصد من تعليلٍ جزئي إلىٰ عقلٍ حاكمٍ في فهم الشريعة كلها. وفي سياق المدرسة المالكية، يمثل الشاطبي تتويجًا لمنطقٍ بدأ بالعمل، واتسع بالمصلحة، وتحصن بسد الذرائع، ثم صار نظريةً في الكليات.

وتظهر قوة المالكية في الشأن العام حين تُجمع هذه العناصر: عمل المدينة يمنح الشرعية العملية الأولىٰ، المصلحة تمنح القدرة علىٰ البناء، سد الذرائع يمنح الوقاية، العرف يمنح فهم الواقع، النوازل تمنح الاختبار الحي، القرافي يمنح تمييز المقامات، والشاطبي يمنح الكليات. هذه ليست أدواتٍ متجاورة، بل بنيةٌ متماسكة. فالعمل يحفظ الأصل، والمصلحة تفتح المستقبل، والذرائع تحمي الطريق، والعرف يترجم الواقع، والنوازل تختبر التطبيق، والمقامات تضبط الجهة التي تتصرف، والمقاصد تمنح الغاية. ومن هنا فإن المدرسة المالكية من أغنىٰ المدارس في المصفوفة من جهة المقاصد والمآلات والواقع، لأنها لا ترىٰ الحكم في صورته المنفردة فقط، بل في سياقه ونتيجته ووظيفته.

وفي باب الدولة، تقدم المدرسة المالكية أساسًا قويًا لفكرة الدولة المقاصدية. فهي لا تجعل الدولة مجرد جهاز تنفيذ، ولا مجرد حارسٍ للعقوبات، بل مؤسسةً تتصرف في المصالح العامة بولايةٍ ومسؤولية. غير أن تصرف الإمام عند المالكية ليس تفويضًا مفتوحًا، بل مقيدٌ بالمصلحة الشرعية. والتصرف علىٰ الرعية منوطٌ بالمصلحة، لا بمجرد الإرادة. وهذا الأصل، إذا أُعيد بناؤه، يمكن أن يكون قاعدةً كبرىٰ في فقه الدولة: كل سلطةٍ عامةٍ لا تُقاس بمجرد مشروعيتها الشكلية، بل بمدىٰ تحقيقها للمصلحة الشرعية العامة، وبمدىٰ التزامها بالمقاصد والمآلات والعدل. ومن هنا فإن المالكية تقدم أداةً نقديةً للسلطة، لا مجرد أداةٍ لتوسيعها.

وفي باب المال العام والكفاية، يمكن للمدرسة المالكية أن تقدم إسهامًا عميقًا من خلال المصلحة والكليات والضرورات. فإذا كانت الدولة مسؤولةً عن حفظ الضروريات، فإن المال العام لا يكون موردًا إداريًا فقط، بل وسيلةً لحفظ النفس والمال والكرامة والعمران. وإذا كانت المصلحة العامة معتبرة، فإن الجباية والإنفاق والوقف والزكاة وتنظيم السوق ينبغي أن تقرأ جميعًا في ضوء الكفاية. ومن هنا يمكن

بناء تصورٍ مالكيٍّ للسياسة المالية يقوم على المصلحة العامة وسد ذرائع الظلم المالي، وفتح ذرائع الكفاية، ومراعاة العرف الاقتصادي، وتقدير مآلات الجباية والإنفاق. وهذا يجعل المالكية ذات قدرةٍ قوية على الإسهام في فقه الاقتصاد العام، لا من جهة العقود فقط، بل من جهة المقصد والسياسة.

وفي باب السوق، تظهر المالكية بقوة في مقاومة الحيل وسد الذرائع إلى الربا والغرر والفساد. وهذا يمنحها قيمةً معاصرةً كبرى؛ لأن كثيرًا من النظم المالية قد تحافظ على صورٍ تعاقديةٍ صحيحةٍ في الظاهر، بينما تنتج في المآل استغلالًا أو تحايلًا أو نقلًا للمخاطر بطريقةٍ غير عادلة. والعقل المالكي، بحساسيته تجاه الذرائع والمآلات، قادرٌ على نقد هذه الصور لا بمجرد مخالفة ظاهرية، بل بسؤال: ماذا تفعل هذه المعاملة في الواقع؟ هل تحقق مقصد العدل؟ هل هي بيعٌ حقيقي أم حيلةٌ على الربا؟ هل تنقل المخاطر بصدق أم تخفيها؟ هل تحفظ السوق أم تفتح بابًا للاستغلال؟ ومن هنا فإن المالكية تقدم أداةً قويةً في فقه الاقتصاد الأخلاقي والمؤسسي.

وفي القضاء والوثائق، تقدم المالكية خبرةً واسعةً في حماية الحقوق من خلال الضبط العملي. فقد ازدهرت كتب الوثائق والشروط عندهم، ولا سيما في الغرب الإسلامي، وهذا يدل على أن المدرسة لم تكن مقاصديةً خطابية فقط، بل كانت تعرف أن حفظ الحقوق يحتاج إلى صياغاتٍ وإثباتاتٍ ووثائقَ وإجراءات. فالنية الطيبة لا تكفي في المعاملات، والمقصد لا يحفظ الحق إذا لم يتحول إلى وثيقةٍ وشهادةٍ وإجراءٍ واضح. وهذا يربط المالكية بالفقه المؤسسي؛ فالمصلحة لا تعيش في المجال العام إلا إذا ترجمت إلى أدوات. ومن هنا فإن المدرسة المالكية تجمع بين المقاصد والوثائق، بين الكليات والإجراءات، بين المصلحة ووسائل حفظها.

ومع كل هذه القوة، تظل المدرسة المالكية محتاجةً إلى ضبطٍ في أربعة مواضع. الأول: ضبط عمل أهل المدينة حتى لا يختلط العمل النقلي بالعمل الاجتهادي، ولا

يتحول أصلٌ قويٌّ في موضعه إلىٰ دعوىٰ عامةٍ خارج حدوده. الثاني: ضبط المصلحة المرسلة حتىٰ لا تتوسع السلطة باسمها، ولا تصبح المصلحة عنوانًا لكل قرارٍ إداري. الثالث: ضبط سد الذرائع حتىٰ لا يتحول إلىٰ عقلٍ مانعٍ يغلق أبوابًا من المصالح بسبب احتمالاتٍ ضعيفة. الرابع: ضبط العرف حتىٰ لا تُحمىٰ أعرافٌ ظالمة أو موروثةٌ باسم اعتبار الواقع. وهذه المواطن ليست نقاط ضعفٍ بمعنىٰ الهدم، بل مواضع تحتاج إلىٰ وعيٍ منهجي؛ لأن كل أداةٍ عظيمةٍ تحتاج إلىٰ حدودٍ تحفظها من الانحراف.

وتظهر المصفوفة عند تطبيقها علىٰ المالكية في صورةٍ غنية: النص حاضرٌ عبر الرواية والعمل، المقصد حاضرٌ بقوةٍ عبر المصلحة والشاطبي، الواقع حاضرٌ عبر العرف والنوازل، الدولة حاضرةٌ عبر تصرف الإمام والمصلحة والقضاء، الكفاية حاضرةٌ عبر المصالح العامة والمال والضرورات، المآلات حاضرةٌ عبر سد الذرائع، والعلاقات الوظيفية حاضرةٌ عبر تمييز القرافي بين الفتوىٰ والقضاء والإمامة. وهذا يجعل المدرسة المالكية واحدةً من أكثر المدارس قدرةً علىٰ خدمة النظرية العامة، لأنها لا تمنح حكمًا في المسألة فقط، بل تمنح طريقةً في التفكير: كيف نقرأ العمل؟ كيف نقدر المصلحة؟ كيف نحسب المآل؟ كيف نميز المقام؟ كيف نحفظ الكلي في الجزئي؟

غير أن المدرسة المالكية لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها بديلًا كاملًا عن غيرها، بل بوصفها ضلعًا رئيسيًا في البناء. فهي تحتاج إلىٰ صرامة الأصول في ضبط المصلحة، وإلىٰ دقة الفروع في تفصيل الأحكام، وإلىٰ خبرة الحنفية في التقنين والقضاء والدولة، وإلىٰ قوة الشافعية في تحرير البيان والدليل، وإلىٰ يقظة الحنبلية في حفظ النص والأثر. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يقوم علىٰ مدرسةٍ واحدة، بل علىٰ قراءةٍ تجمع

موارد المدارس. غير أن المالكية تمنح هذا البناء ما لا غنىٰ عنه: عقل المآل والمصلحة والمقصد والمقام. وهذا هو سر مركزيتها في القسم الخاص بالمدارس.

وتؤكد المدرسة المالكية أن المذهب لا يولد مرةً واحدة ثم يبقىٰ كما هو، بل يولد في مكان، ثم ينضج في الأمكنة. ولد المالكي في المدينة، لكنه نضج في المدونة، وتوسع في النوازل، وتعمق في القرافي، وبلغ كليته عند الشاطبي، واستقر في الغرب الإسلامي عبر قرونٍ من القضاء والتعليم والفتوىٰ. وهذا المسار يثبت أن المدارس الفقهية كائناتٌ معرفيةٌ تاريخية، تتحرك عبر الرجال والمدن والدول والمؤسسات. ومن هنا فإن دراسة المدرسة المالكية لا يمكن أن تكون دراسة أقوالٍ فقط، بل دراسة انتقال: من العمل إلىٰ المصلحة، من المدينة إلىٰ العمران، من الأثر إلىٰ المقصد، من الفتوىٰ إلىٰ المؤسسة، من الجزئي إلىٰ الكلي.

إن المدرسة المالكية تعلمنا أن الشريعة لا تعيش في النصوص فقط، بل في العمل، وأن العمل لا يكفي بلا نص، وأن المصلحة لا تُترك بلا ضابط، وأن الذريعة لا تُهمل بلا مآل، وأن الواقع لا يُفهم بلا عرف، وأن الدولة لا تتصرف بلا مقام، وأن الكليات لا تُدرك بلا استقراء. وهذه المعاني تجعلها مدرسةً عميقةً في الفقه الكلي. وإذا كانت الحنفية قد قدمت نموذج العقل الحضري المؤسسي القائم علىٰ القياس والاستحسان والمعاملات والدولة، فإن المالكية تقدم نموذج العقل المقاصدي المآلي القائم علىٰ العمل والمصلحة والذرائع والنوازل. وبين النموذجين يبدأ المعمار الأوسع للبنية الفقهية الإسلامية في الظهور: فقهٌ لا يكتفي بالدليل، ولا يضيع في الواقع، بل يجعل الدليل حيًا في الواقع، ويجعل الواقع محكومًا بالمقصد.

الفصل الثالث
المدرسة الشافعية

ليست المدرسة الشافعية مجرد مذهب فقهي بين المذاهب، ولا يمكن فهمها على أنها حلقة وسطى بين أهل الرأي وأهل الحديث فحسب، بل هي في عمقها لحظة تأسيسية كبرى في تاريخ العقل الفقهي الإسلامي؛ لأنها نقلت السؤال الفقهي من مستوى إنتاج الحكم إلى مستوى ضبط الأداة التي تنتج الحكم، ومن مستوى اختلاف الفتاوى إلى مستوى البحث عن القانون الناظم للاختلاف، ومن مستوى ممارسة الاجتهاد بوصفه ملكة فقيه إلى مستوى بناء الاجتهاد بوصفه نسقًا معرفيًا تحكمه أصول، وتضبطه علاقات، وتمنعه من الانفلات في اتجاهين متقابلين: انفلات الرأي حين يتحول إلى سلطة ذوقية لا ضابط لها، وانغلاق الأثر حين يتحول إلى جمود يمنع العقل من تنزيل النص على الوقائع المتجددة. ومن هنا، فإن اختبار المدرسة الشافعية داخل المصفوفة الأصولية لا ينبغي أن يبدأ من سؤال الفروع، بل من سؤال أعمق: ما الذي صنعه الشافعي في بنية الفقه الإسلامي؟ وهل كان مشروعه مجرد انتصار للنص على الرأي، أم كان تأسيسًا لعقل فقهي يريد أن يجعل النص حاضرًا داخل حركة الاجتهاد من غير أن يلغي الواقع، وأن يجعل الواقع معتبرًا في إنتاج الحكم من غير أن يتحول إلى أصل مستقل يزيح النص عن مركزيته؟

إن خصوصية المدرسة الشافعية أنها نشأت في لحظة كان الفقه الإسلامي قد بدأ يواجه خطرين متقابلين: خطر الاتساع غير المنضبط في استعمال الرأي، وخطر التلقي الجزئي للنصوص من غير بناء منهج جامع للعلاقة بينها. فقد كان الفقه قبل الشافعي قد بلغ درجة كبيرة من النضج العملي، وكانت المدارس قد بدأت تتمايز

بحسب البيئات، والحاجات، وطرائق التعامل مع النصوص، إلا أن هذا النضج كان بحاجة إلىٰ عقل ناظم، لا لكي يلغي التعدد، بل لكي يمنحه مشروعية منهجية. ومن هنا جاء الشافعي لا بوصفه فقيهًا يضيف أقوالًا جديدة فقط، بل بوصفه مؤسسًا لمنطق فقهي يحاول أن يجيب عن سؤال: كيف نعرف أن هذا الحكم حكم شرعي؟ وما الطريق الصحيح للانتقال من النص إلىٰ الواقعة؟ وما حدود الرأي؟ وما مكان السنة؟ وما طبيعة الإجماع؟ وما وظيفة القياس؟ وما الفرق بين الاجتهاد المنضبط والاجتهاد المنفلت؟ هذه الأسئلة ليست أسئلة فنية محضة، بل هي أسئلة بنيوية؛ لأنها تحدد طبيعة النظام المنتج للحكم، وتكشف عن الطريقة التي تتشكل بها العلاقة بين الوحي والعقل والواقع.

وفي ضوء مصفوفتنا الأصولية، تبدو المدرسة الشافعية من أكثر المدارس أهمية في اختبار مفهوم علوية النص. فقد جعل الشافعي النص في مركز البنية، لا بوصفه مادة يستشهد بها بعد اكتمال الرأي، بل بوصفه الأصل الذي تتفرع عنه حركة الاستدلال. غير أن علوية النص عنده لا تعني تعطيل العقل، بل تعني ضبط العقل بمصدرية الوحي. ولذلك لم يكن مشروعه عداءً للاجتهاد، وإنما كان محاولة لتحرير الاجتهاد من العشوائية، وإدخاله في نظام من العلاقات. فالقياس عنده ليس إلغاءً للنص، بل امتداد منضبط لمعناه؛ والاجتهاد ليس رأيًا حرًا في مقابل الوحي، بل طلب للحكم في ضوء أصوله؛ والسنة ليست ملحقًا تاريخيًا بالقرآن، بل بيان تأسيسي له، ومصدر مستقل في التشريع، داخل وحدة الوحي ووحدة البيان. وبهذا المعنىٰ فإن الشافعي لم يلغ الواقع، لكنه لم يسمح للواقع أن يتحول إلىٰ مرجعية عليا، وإنما جعله موضوعًا للتنزيل، ومجالًا لاختبار المناط، وحقلًا يحتاج إلىٰ فهم قبل إصدار الحكم.

غير أن عظمة التجربة الشافعية لا تظهر في تنظيرها للنص فقط، بل تظهر كذلك في سيرة الشافعي الاجتهادية نفسها، وخاصة في انتقاله من العراق إلىٰ مصر، وما نتج عن ذلك من تمييز مشهور بين القديم والجديد. فهذا الانتقال ليس تفصيلًا تاريخيًا هامشيًا، ولا مجرد تبديل في بعض الفتاوىٰ، بل هو شاهد عميق علىٰ أن الفقيه، مهما بلغ حرصه علىٰ مركزية النص، لا ينتج حكمه في فراغ اجتماعي. لقد ظل النص عند الشافعي نصًا، وظلت الأصول أصولًا، ولكن تغيّر البيئة، واختلاف الأعراف، وتعدد الوقائع، وتبدل شبكة المصالح والعلاقات، كل ذلك كشف أن الحكم الفقهي لا يتشكل من النص وحده بمعزل عن فهم محل الحكم. وهنا تظهر قيمة المصفوفة: فالثبات في المصدر لا يلغي الحركة في التنزيل، وعلوية النص لا تعني انعدام أثر الواقع، والمقصد لا يعمل خارج الدليل، ولكنه يظهر في كيفية فهم الدليل وتنزيله وتقدير مناطه.

إن القديم والجديد في تجربة الشافعي يكشفان عن حقيقة بنيوية كبرىٰ، وهي أن المدرسة الشافعية، رغم شهرتها بالصرامة الأصولية، ليست مدرسة جامدة في حقيقتها، بل مدرسة تؤمن بأن ضبط المنهج هو الشرط الذي يسمح بالحركة الآمنة. فالذي لا يملك منهجًا قد يتحرك كثيرًا، لكنه يتحرك في الفوضىٰ؛ والذي يملك منهجًا منغلقًا قد يحفظ النظام، لكنه يعجز عن إدراك الحياة؛ أما المدرسة الشافعية في لحظتها المؤسسة فقد حاولت أن تقيم معادلة دقيقة: أن تجعل للحركة حدودًا، وللواقع اعتبارًا، وللنص سلطانًا، وللعقل وظيفة. ولذلك فإن انتقال الشافعي إلىٰ مصر لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه تراجعًا عن القديم، بل بوصفه نضجًا في تنزيل المنهج علىٰ واقع جديد. فالاجتهاد هنا ليس انفعالًا بالبيئة، بل استجابة علمية لاختلاف المناط والظروف والمعطيات.

وفي هذا السياق ينبغي أن نميز بين أمرين: بين تغير الحكم بسبب تغير الدليل أو قوة الترجيح، وبين تغير الفتوىٰ بسبب تغير الواقع والمناط والبيئة. فالمدرسة الشافعية لا تسمح بأن يكون الواقع ناسخًا للنص، لكنها تدرك، في تجربتها العملية، أن النص لا ينزل علىٰ الواقع إلا بعد فهم الواقع. وهذا هو المعنىٰ الدقيق لمركزية الواقع داخل المصفوفة. فالواقع ليس أصلًا تشريعيًا قائمًا بذاته، لكنه شرط في صحة التنزيل. ومن لا يفهم الواقع قد يحفظ النص، لكنه يخطئ الحكم؛ لأن الحكم ليس مجرد تلاوة دليل، بل هو وصل بين دليل ومحل، بين أصل وواقعة، بين معنىٰ كلي وحالة جزئية. ومن هنا فإن المدرسة الشافعية تقدم لنا درسًا بالغ الأهمية: إن النص لا يحيا في الفقه إلا حين يجد عقلًا قادرًا علىٰ فهمه، وواقعًا مفهومًا علىٰ حقيقته، وأداة منهجية تمنع إساءة الانتقال من الأصل إلىٰ الفرع.

أما في جانب حاكمية المقصد، فإن المدرسة الشافعية تبدو للوهلة الأولىٰ أقل توسعًا من المدرسة المالكية في استعمال المصالح المرسلة وسد الذرائع، غير أن هذا لا يعني غياب البعد المقاصدي عنها. فالمقصد في المدرسة الشافعية لا يظهر غالبًا بوصفه أصلًا مستقلًا يزاحم النص أو القياس، وإنما يظهر من داخل بنية الدليل نفسها، ومن خلال علل الأحكام، ومراعاة المعاني، وضبط القياس، وفهم دلالة النص. فالشافعي لم يكن يقبل مصلحة مرسلة تنفصل عن دليل معتبر، لكنه لم يكن غافلًا عن أن الأحكام لها معانٍ، وأن النصوص جاءت لتحقيق مصالح العباد، وأن القياس نفسه لا معنىٰ له إلا إذا كان قائمًا علىٰ علة تكشف وجه المناسبة بين الأصل والفرع. وهنا يختلف المسار الشافعي عن المسار المالكي: فالمالكية أعطوا للمصلحة مساحة ظاهرة في بناء الحكم، أما الشافعية فحاولوا إدخال المعنىٰ والمصلحة داخل بنية الاستدلال المنضبط، بحيث لا تصبح المصلحة خطابًا عامًا فوق الدليل، بل معنىٰ معتبرًا داخل الدليل أو تابعًا له.

وهـذا الفـرق مهـم في مشـروعنا؛ لأننـا لا نقـيس المـدارس بمقـدار اسـتعمالها للألفـاظ نفسـها، بـل بمقـدار حضـور العناصـر البنيويـة داخلهـا. فقـد لا تتحـدث المدرسـة الشـافعية كثيـرًا بلغـة المقاصـد الكليـة كمـا سـيفعل المتـأخرون، لكنهـا تسـهم في بنـاء الشـرط المعـرفي الضـروري للمقاصـد، وهـو ضـبط العلاقـة بـين الـنص والمعنىٰ والعلـة والفـرع. والمقاصـد مـن غيـر ضـبط أصـولي قـد تتحـول إلىٰ خطـاب واسـع قابـل للتوظيـف، كمـا أن الأصـول مـن غيـر وعـي مقاصـدي قـد تتحـول إلىٰ بنيـة شـكلية. وفي المدرسـة الشـافعية يظهـر الجهـد الكبيـر في حمايـة الـدليل مـن التلاعـب، وحمايـة الحكـم مـن الانفـلات، وحمايـة الاجتهـاد مـن أن يكـون مجـرد استحسـان ذوقـي. ولهـذا كـان الشـافعي شـديد الـتحفظ تجـاه الاستحسـان حـين يُفهـم بوصـفه قـولًا بـلا دليـل، لا لأنـه يـرفض المعنىٰ، بـل لأنـه يـرفض أن يصـبح المعنىٰ غيـر المنضبط مصدرًا مستقلًا للحكم.

ومـن جهـة فاعليـة الدولـة، فـإن المدرسـة الشـافعية لا تقـدم، في صـورتها الأولىٰ، نظريـة واسـعة في الدولـة بـالمعنىٰ الـذي نجـده في بعـض كتـب الخـراج أو الأمـوال أو السياسـة الشـرعية، لكنهـا لا تغيـب الدولـة مـن مجـال الفقـه. فالدولـة حاضـرة في أبـواب القضـاء، والحـدود، والجهـاد، والفـيء، والجزيـة، والإمامـة، وتنظـيم المجـال العـام، إلا أن حضـورها غالبًـا يـأتي داخـل بنيـة الأحكـام لا داخـل نظريـة كليـة للدولـة. وهنـا تظهـر إحـدىٰ السـمات التـي سـنحتاج إلىٰ اختبارهـا في المـدارس جميعًـا: هـل الدولـة في الفقـه تُفهـم بوصـفها مؤسسـة مقصـدية لحفـظ الإنسـان والأمـة والعمـران، أم بوصـفها جهـة تنفيذيـة للأحكـام؟ في المدرسـة الشـافعية تميـل البنيـة الأولىٰ إلىٰ التركيـز علىٰ ضـبط مصـدر الحكـم ومـنهج الاسـتدلال أكثـر مـن بنـاء نظريـة الدولـة. وهـذا لا يعنـي غيـاب الشـأن العـام، بـل يعنـي أن مركـز الثقـل في المشـروع الشـافعي كـان أصـوليًا معرفيًـا قبـل أن يكون سياسيًا مؤسسيًا.

ومع ذلك، فإن أثر المدرسة الشافعية في فقه الدولة لا يمكن التقليل منه؛ لأن بناء الدولة الشرعية لا يبدأ من الإدارة وحدها، بل يبدأ من تحديد مصدر المشروعية ومعايير الحكم. فإذا كانت الدولة تحتاج إلىٰ سياسة، فإن السياسة تحتاج إلىٰ معيار؛ وإذا كانت السلطة تحتاج إلىٰ قرار، فإن القرار يحتاج إلىٰ حكم؛ وإذا كان الحكم يحتاج إلىٰ تنزيل، فإن التنزيل يحتاج إلىٰ منهج. ومن هنا فإن المدرسة الشافعية أسهمت في بناء أحد أعمدة فقه الدولة، لا عبر نظرية سياسية مكتملة، بل عبر تأسيس عقل أصولي يمنع الدولة أو الفقيه أو المجتمع من تحويل المصلحة إلىٰ إرادة عارية من الدليل. إن فاعلية الدولة هنا مقيّدة بعلوية النص، وبحضور الدليل، وبمنطق القياس، وبحدود الاجتهاد. وهذا القيد قد يبدو في الظاهر تضييقًا علىٰ حركة الدولة، لكنه في العمق حماية للمجال العام من اعتباط السلطة.

أما في مستوىٰ العلاقات الوظيفية داخل البنية الفقهية، فإن المدرسة الشافعية تمثل نموذجًا شديد الأهمية؛ لأنها أقامت علاقة واضحة بين القرآن والسنة والإجماع والقياس، وجعلت لكل واحد منها موقعًا ووظيفة. فالقرآن أصل، والسنة بيان وأصل تشريعي، والإجماع حجة كاشفة عن استقرار الأمة علىٰ حكم، والقياس أداة لامتداد الحكم من المنصوص إلىٰ غير المنصوص. هذه العلاقة ليست ترتيبًا مدرسيًا بسيطًا، بل هي بناء هرمي ومعرفي يحدد طريقة إنتاج الحكم. ومن هنا فإن الشافعي لا يؤسس فروعًا فقط، بل يؤسس طريقة في التفكير: لا حكم بلا دليل، ولا دليل بلا فهم، ولا فهم بلا لسان وبيان، ولا اجتهاد بلا ضابط، ولا قياس بلا علة، ولا علة بلا مناسبة معتبرة. وهذه الشبكة تجعل المدرسة الشافعية أقرب إلىٰ مدرسة بناء النظام الاستدلالي، حتىٰ حين لا تبني النظام الاجتماعي والسياسي بصورة مباشرة.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن المدرسة الشافعية تمثل داخل مشروعنا لحظة انتقال حاسمة من الفقه بوصفه إجابة إلىٰ الفقه بوصفه منهجًا لإنتاج الإجابة. وهذا

الانتقال هو ما يجعلها مركزية في إعادة قراءة البنية الفقهية الإسلامية. فمشكلتنا المعاصرة ليست فقط في بعض الأحكام الجزئية، بل في طريقة إنتاج الحكم، وفي أدوات الربط بين النص والواقع، وفي مدىٰ قدرة العقل الفقهي علىٰ الانتقال من حكم الفرد إلىٰ حكم النظام، ومن الواقعة البسيطة إلىٰ الواقعة المركبة، ومن الفتوىٰ المحدودة إلىٰ القرار المؤسسي. والمدرسة الشافعية، بما قدمته من ضبط أصولي، تمنحنا جزءًا مهمًا من الجواب، لكنها في الوقت نفسه تفتح أمامنا سؤالًا آخر: هل يكفي ضبط الأداة الاستدلالية لبناء فقه كلي للدولة والأمة والعمران؟ أم أن هذا الضبط يحتاج إلىٰ أن يستكمل ببناء مقاصدي ومؤسسي واقتصادي واجتماعي أوسع؟

إن الجواب الذي تقترحه قراءتنا ليس نفيًا ولا إثباتًا مطلقًا. فالمدرسة الشافعية ليست قاصرة لأنها لم تفعل كل شيء، ولا مكتفية لأنها فعلت شيئًا عظيمًا. إنها مدرسة صنعت أحد أعمدة البنية، وهو العمود الأصولي المنهجي، لكنها لم تجعل من الدولة والكفاية والعمران مركز مشروعها الأول. ولذلك فإن إنصافها يقتضي ألا نحاكمها بما لم تتجه إلىٰ إنجازه، وألا نغفل أثر ما أنجزته في كل ما جاء بعدها. فقد لا تكون المدرسة الشافعية قد بنت نظرية مكتملة في فقه الدولة، لكنها بنت شروطًا معرفية لا غنىٰ عنها لأي نظرية فقهية رشيدة. وكل مشروع يريد أن ينتقل من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء النظام يحتاج إلىٰ أن يمر من الشافعي، لا لكي يقف عنده، بل لكي يتعلم منه معنىٰ الانضباط، ثم يضيف إلىٰ هذا الانضباط وعيًا أوسع بالواقع المركب، والمقاصد الكلية، ووظيفة الدولة، ومآلات القرار، وشروط الكفاية والعمران.

ومن هنا فإن المدرسة الشافعية تحتل في المصفوفة موقعًا بالغ الدقة: فهي قوية جدًا في علوية النص، وفي ضبط العلاقة بين الأدلة، وفي بناء منهج الاجتهاد، ومتوسطة

الحضور في حاكمية المقصد إذا قورنت بالمالكية، وحاضرة في الواقع من خلال التنزيل لا من خلال جعله أصلًا مستقلًا، وحاضرة في الدولة من خلال أحكامها لا من خلال نظرية كلية لها، وحاضرة في المآلات بقدر ما تسمح به أدوات العلة والقياس والترجيح، لكنها أقل توسعًا في تحويل المآلات إلىٰ باب حاكم علىٰ المجال العام. وهذا التوصيف لا يراد منه تصنيف جامد، بل يراد منه أن نرىٰ المدرسة كما هي: مدرسة ضبط، وتأسيس، وميزان، لا مدرسة توسع مصلحي حر، ولا مدرسة انغلاق أثري محض.

وهكذا نستطيع أن نقول إن المدرسة الشافعية تمثل لحظة بناء الميزان داخل الفقه الإسلامي. فالحنفية أبرزوا طاقة الرأي المنضبط في مواجهة تعقيد الواقع، والمالكية أبرزوا مركزية العمل والمصلحة والمآل في بناء الحكم، أما الشافعية فقد أبرزوا ضرورة أن يكون للاجتهاد قانون، وأن يكون للدليل سلطان، وأن تكون حركة الفقيه داخل الواقع محكومة ببنية أصولية تمنع التسيب. وفي هذا تكمن عظمتها وحدودها معًا: عظمتها في أنها حمت العقل الفقهي من الذوبان في الواقع، وحدودها في أن مشروعها احتاج، في القراءات اللاحقة، إلىٰ توسيع مجال المقصد والدولة والعمران حتىٰ لا يتحول الانضباط إلىٰ تضييق، ولا يتحول سلطان الدليل إلىٰ غفلة عن تعقيد الحياة.

إذا كانت الدفعة السابقة قد كشفت أن المدرسة الشافعية تمثل لحظة بناء الميزان داخل العقل الفقهي الإسلامي، فإن هذه الدفعة تنتقل إلىٰ قلب ذلك الميزان، أي إلىٰ الطريقة التي رتبت بها المدرسة الشافعية مصادر المعرفة الفقهية، وضبطت العلاقة بين النص والعقل والواقع، وجعلت من الدليل لا مجرد شاهد علىٰ الحكم، بل سلطة معرفية حاكمة علىٰ عملية إنتاج الحكم ذاتها. فالشافعية لم يكتفوا بأن يقولوا إن الفقه ينبغي أن يستند إلىٰ النص، بل سعوا إلىٰ تحديد معنىٰ الاستناد، وبيان

مراتب الأدلة، وطريقة الانتقال من المصدر إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الواقعة، ومن الواقعة إلىٰ تنزيل يظل وفيًا للنص من جهة، ومدركًا لمحل الحكم من جهة أخرىٰ. ومن هنا فإن دراسة المدرسة الشافعية داخل مصفوفتنا الأصولية لا تكتمل إلا بفهم هذه البنية الدقيقة التي جعلت الدليل مركز النظام، لا بمعنىٰ إلغاء العقل، بل بمعنىٰ تحويل العقل إلىٰ قوة استدلالية منضبطة، تتحرك داخل حدود البيان الشرعي، وتعمل في فهمه وتفريعه وتنزيله.

لقد أقام الشافعي مشروعه علىٰ أن النص ليس مادة خامًا مفتوحة لكل تأويل، ولا هو خطابًا مغلقًا يعطل الاجتهاد، بل هو أصل مؤسس يحتاج إلىٰ عقل قارئ، ولسان عالم، ومنهج ضابط، وواقع مفهوم. ولذلك كان اهتمامه بالسنة، وبالبيان، وبالإجماع، وبالقياس، اهتمامًا بنظام العلاقات بين هذه العناصر، لا بمجرد تعدادها. فالقرآن عنده أصل جامع، والسنة بيان وتأسيس، والإجماع حجة كاشفة عن استقرار الأمة، والقياس امتداد منضبط للمعنىٰ الشرعي إلىٰ الوقائع التي لم يرد فيها نص خاص. وهذه العناصر لا تعمل منفصلة، بل داخل نسق واحد يجعل الحكم الشرعي نتيجة شبكة من العلاقات: علاقة النص بالبيان، وعلاقة العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والمنطوق بالمفهوم، والأصل بالفرع، والعلة بالحكم، والحكم بالمحل، والمحل بالمآل.

وهنا تظهر خصوصية المدرسة الشافعية في قضية السنة. فقد أعاد الشافعي بناء موقع السنة داخل البنية الفقهية، لا بوصفها خبرًا تاريخيًا عن عصر النبوة فحسب، بل بوصفها بيانًا تشريعيًا مؤسسًا، لا يستقيم فهم القرآن ولا تنزيله من دونها. وهذا التأسيس لم يكن تفصيلًا مذهبيًا عابرًا، بل كان لحظة حاسمة في حماية وحدة التشريع من التفكك. فحين تصبح السنة مجرد شاهد مساعد، يضيق مجال البيان، وتضعف قدرة الفقه علىٰ فهم كثير من الأحكام، أما حين تصبح السنة أصلًا بيانيًا

وتشريعيًا، فإن النص القرآني لا يُعزل عن التجربة النبوية المؤسسة التي حوّلته من خطاب منزل إلىٰ حياة منظَّمة، ومن قيم كلية إلىٰ ممارسة تاريخية، ومن أوامر ونواهٍ إلىٰ بناء جماعة وأمة ودولة.

غير أن هذه المركزية للسنة لم تعن عند الشافعية إلغاء القرآن أو تقديم الجزئي علىٰ الكلي، بل تعني أن الوحي في بنيته التشريعية ليس نصًا واحدًا منفصلًا عن بيانه، وإنما هو منظومة بيان متكاملة. فالرسول، في هذا التصور، لم يكن ناقلًا للقرآن فقط، بل كان مبيّنًا ومؤسسًا وممارسًا للتنزيل الأول. ولهذا فإن السنة عند الشافعي ليست مجرد تفصيل لحكم، بل هي جزء من ذاكرة التأسيس، وجزء من بنية المجال العام الإسلامي في لحظته الأولىٰ. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا كانت المدرسة الشافعية شديدة الحساسية تجاه إضعاف حجية السنة؛ لأن إضعافها لا يؤدي إلىٰ تحرير العقل كما قد يُظن، بل قد يؤدي إلىٰ تفكيك البنية البيانية التي تربط النص بالحياة، والقرآن بالمجتمع، والقيمة بالمؤسسة.

أما الإجماع في المدرسة الشافعية، فإنه يكشف عن بعد آخر في المصفوفة، هو بعد الأمة بوصفها حاملة للمعنىٰ الشرعي، لا بوصفها مصدرًا مستقلًا للتشريع من دون الوحي. فالإجماع عند الشافعي ليس سلطة شعبية بالمعنىٰ الحديث، ولا هو مجرد اتفاق عددي، بل هو علامة علىٰ أن الأمة، في مستواها العلمي المؤهل، قد استقرت علىٰ فهم أو حكم لا يجوز تجاوزه؛ لأنه يكشف عن امتناع اجتماعها علىٰ خطأ في موضع ثبتت فيه الحجة. وهنا تظهر العلاقة بين الفقه والأمة: فالأمة ليست جمهورًا منفعلًا يتلقىٰ الحكم فقط، وليست سلطة تصنع الحكم خارج النص، بل هي جماعة شاهدة، حافظة، متلقية، مجتهدة، يتشكل حضورها في الإجماع بوصفه ضمانة معرفية ضد الانفراد والشذوذ والعبث بالمعنىٰ.

ومع ذلك فإن الإجماع في المدرسة الشافعية ظل محاطًا بشروط صارمة؛ لأن التوسع فيه قد يحوله إلىٰ دعوىٰ لا برهان عليها، والتساهل في نقله قد يجعله أداة لإغلاق الاجتهاد. وهذه الصرامة تكشف مرة أخرىٰ عن طبيعة العقل الشافعي: إنه عقل يخشىٰ الفوضىٰ في مصادر الحكم، ولذلك يفضل تضييق باب الدعوىٰ علىٰ توسيع باب غير منضبط. فإذا قيل إن الإجماع حجة، فلا بد من معرفة من أجمع، وفي أي عصر، وعلىٰ أي حكم، وبأي طريق ثبت ذلك. وبهذا المعنىٰ أسهمت المدرسة الشافعية في حماية الإجماع من أن يتحول إلىٰ شعار، كما حمت المصلحة من أن تتحول إلىٰ ذوق، والقياس من أن يتحول إلىٰ قياس فاسد، والسنة من أن تتحول إلىٰ رواية غير محققة.

أما القياس، فهو في المدرسة الشافعية ليس مجرد أداة من أدوات الرأي، بل هو العقل حين يعمل تحت سلطان النص. إنه الحركة التي تسمح للفقه بأن يمتد من المحدود المنصوص إلىٰ المتجدد غير المنصوص، من غير أن ينقطع عن أصله. فالقياس يقوم علىٰ أن الأحكام ليست ألفاظًا جامدة، بل لها علل ومعانٍ، وأن هذه العلل إذا تحققت في فرع جديد أمكن إلحاقه بالأصل. ولكن هذا الإلحاق لا يتم بمجرد التشابه الظاهر، بل يحتاج إلىٰ ضبط العلة، وتحقق المناسبة، وانتفاء الفارق المؤثر، ومعرفة محل الحكم. وهنا نرىٰ أن المدرسة الشافعية لا تعطل الواقع، بل تجعله حاضرًا في صورة الفرع الجديد، لكنها لا تمنحه حق التشريع المستقل؛ فالواقع يطلب حكمه، والعقل يبحث عن مناطه، والنص يمنحه مشروعيته.

في هذه النقطة بالذات يمكن اكتشاف التوازن الشافعي بين الثبات والحركة. فالثبات قائم في النص والأصل والمعيار، والحركة قائمة في القياس والتنزيل وتغير الفروع. ومن دون القياس يتحول الفقه إلىٰ ذاكرة أحكام محصورة في الوقائع الأولىٰ، ومن دون ضبط القياس يتحول الفقه إلىٰ رأي متوسع لا يعرف أين يقف.

ولذلك فإن القياس الشافعي هو محاولة لبناء عقل فقهي قادر على مواجهة التاريخ من غير أن يذوب فيه، وقادر على استيعاب الحوادث من غير أن يتنازل عن مرجعيته. وهذا ما يجعل القياس، في المدرسة الشافعية، عنصرًا بالغ الأهمية في بناء فقه الشأن العام؛ لأن قضايا الدولة والمال والسياسة والعمران لا تقف عند صورها الأولى، بل تتغير بتغير المؤسسات والأدوات والعلاقات، ولا يمكن التعامل معها إلا بعقل يعرف كيف ينتقل من الأصل إلى الفرع، ومن الحكم إلى النظام، ومن الجزئي إلى الكلي.

غير أن السؤال الذي تطرحه مصفوفتنا هنا هو: هل بقي القياس في المدرسة الشافعية قادرًا على إنتاج فقه كلي، أم أنه انشغل غالبًا بضبط الفروع الجزئية؟ والجواب يحتاج إلى دقة. فالشافعية قدموا أداة عظيمة لإنتاج الأحكام، لكن استعمال هذه الأداة في تاريخ المذهب اتجه في الغالب إلى بناء الفروع وضبط الترجيحات وتحرير المسائل، أكثر من اتجاهه إلى بناء نظرية كلية في الدولة والاقتصاد والعمران. وهذا لا يعود إلى ضعف الأداة ذاتها، بل إلى طبيعة الأسئلة التاريخية التي سيطرت على الفقه، وإلى تحول مركز الثقل من الشأن العام إلى الفروع التفصيلية، وإلى أن الدولة، في مراحل كثيرة، لم تكن تطلب من الفقه أن يبني لها نظرية كلية بقدر ما كانت تطلب منه شرعنة بعض الوظائف، أو تنظيم بعض الأحكام، أو ضبط بعض المؤسسات.

وهنا يظهر الفرق بين امتلاك المنهج واستثمار المنهج. فالمدرسة الشافعية امتلكت منهجًا عظيمًا في ضبط الاستدلال، لكنها لم تستثمر كل طاقته في بناء فقه الدولة والأمة والعمران. لقد وفّرت شروطًا معرفية كبرى: علوية النص، حجية السنة، ضبط الإجماع، تنظيم القياس، مقاومة الاستحسان المنفلت، وضبط علاقة اللغة بالحكم. غير أن هذه الشروط بقيت بحاجة إلى أن تُدفع باتجاه الأسئلة الكلية

الكبرىٰ: كيف تُبنىٰ الدولة؟ كيف تُدار الثروة؟ كيف تتحقق الكفاية؟ كيف تُمنع الفتنة من أن تتحول إلىٰ ذريعة لتعطيل العدل؟ كيف تُقرأ المآلات في القرار العام؟ كيف يصبح الحكم الشرعي جزءًا من شبكة مؤسسية لا مجرد فتوىٰ فردية؟ هذه الأسئلة ليست خارجة عن الأصول الشافعية، لكنها لم تكن دائمًا في مركز تفعيلها التاريخي.

وفي باب المآلات، تبدو المدرسة الشافعية أقل ظهورًا من المدرسة المالكية التي وسعت باب سد الذرائع واعتبرت المآل عنصرًا قويًا في بناء الحكم، غير أن ذلك لا يعني أن المآلات غائبة عن العقل الشافعي. فكل قياس صحيح يتضمن نظرًا في أثر العلة، وكل تنزيل صحيح يتطلب فهمًا لما يترتب علىٰ الحكم، وكل ترجيح بين الأدلة يحتاج إلىٰ إدراك لمحل العمل. ولكن المآل في المدرسة الشافعية غالبًا ما يظل مدمجًا داخل القياس والترجيح وفهم الدليل، لا مستقلًا بوصفه بابًا واسعًا حاكمًا علىٰ الشأن العام. ومن هنا يمكن القول إن الشافعية حفظوا المآل من الانفلات، لكنهم لم يجعلوه دائمًا في موقع الحاكمية الكلية التي يحتاجها فقه الدولة والاقتصاد والسياسة العامة.

أما مفهوم الكفاف والكفاية، فإنه لا يظهر في المدرسة الشافعية بوصفه عنوانًا نظريًا واسعًا كما نريد أن نبنيه في مشروعنا، لكنه حاضر ضمن أبواب الزكاة، والنفقات، والوقف، والفيء، والصدقات، والولايات، ومسؤوليات الإمام. غير أن حضوره، كما في معظم المدارس، ظل موزعًا في الأبواب أكثر مما كان مصاغًا في نظرية كلية. وهذا يعني أن المدرسة الشافعية لا تخلو من مادة غنية لبناء مفهوم الكفاية، لكنها لم تجعل الكفاية معيارًا حاكمًا لفاعلية الدولة. فالدولة مطالبة بتحصيل الأموال في مواضعها، وصرفها في مصارفها، وتنظيم القضاء، وحماية الجماعة، وإقامة الحدود، ورعاية بعض المصالح العامة، إلا أن السؤال المعاصر

الذي نطرحه يتجاوز ذلك إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ: هل الكفاية مجرد مصرف من مصارف المال العام، أم هي وظيفة مؤسسة للدولة؟ وهل الفقر مجرد حالة فردية تعالج بالزكاة، أم خلل في نظام التوزيع والعمران يستدعي سياسة عامة؟ وهل حفظ النفس يقتصر علىٰ منع القتل، أم يشمل الصحة والغذاء والسكن والأمن والتعليم؟

هذه الأسئلة لا ينبغي أن تُفرض علىٰ المدرسة الشافعية بصورة تعسفية، لكنها تكشف حدود المرحلة التاريخية التي تشكلت فيها. فالشافعية، كغيرهم من المدارس، تحركوا داخل عالم لم تكن فيه الدولة الحديثة، ولا الاقتصاد الكلي، ولا الإدارة العامة المعاصرة، ولا المؤسسات المركبة كما نعرفها اليوم. ولذلك فإن المطلوب ليس اتهام المدرسة بالعجز، بل تحرير طاقتها المنهجية من حدود أسئلتها التاريخية. فإذا كان الشافعي قد علّم العقل الفقهي كيف يضبط الدليل، فإن واجب القراءة الكلية اليوم أن تسأل: كيف نستخدم هذا الضبط في بناء فقه النظام؟ كيف ننتقل من قياس الفرع علىٰ الأصل في مسألة جزئية إلىٰ قياس بنية علىٰ بنية، ووظيفة علىٰ وظيفة، ومقصد علىٰ شبكة مؤسسية كاملة؟ وكيف يمكن للعقل الشافعي، بما فيه من صرامة، أن يمنع مشاريع التجديد من التحول إلىٰ خطابة مصلحية فضفاضة؟

إن واحدة من أعظم فوائد المدرسة الشافعية في مشروعنا أنها تقدم حاجزًا منهجيًا ضد نوعين من الانحراف: انحراف الجمود الذي يكتفي بتكرار الصور القديمة من غير فهم مناطاتها، وانحراف السيولة الذي يتحدث باسم المقاصد والمصلحة من غير ضبط الدليل. فالشافعي لا يسمح للأول بأن يزعم الفقه من غير اجتهاد، ولا يسمح للثاني بأن يزعم التجديد من غير أصل. ومن هنا تصبح المدرسة الشافعية ضرورية في كل مشروع يريد إعادة بناء الفقه الكلي؛ لأنها تذكّره بأن الكليات لا تُبنىٰ علىٰ الانطباعات، وأن المقاصد لا تعمل في فراغ، وأن الدولة لا

يجوز أن تستعمل المصلحة بوصفها ذريعة مفتوحة، وأن الواقع لا يملك أن يفرض حكمه إلا بعد أن يمر عبر ميزان النص والمقصد والعلة والمآل.

وفي ضوء هذا كله، يمكن أن نعيد قراءة موقع الشافعية في المصفوفة الأصولية على النحو الآتي: علوية النص عندهم هي أقوى عناصر البنية، لكنها ليست علوية لفظية، بل علوية بيانية واستدلالية؛ السنة عندهم ليست هامشًا، بل جزء من بنية الوحي التشريعية؛ الإجماع ضمانة ضد تفرد الفهم وانحرافه؛ القياس أداة تمديد الحكم إلى الواقع؛ المقصد حاضر داخل العلة والمعنى، وإن لم يتسع بوصفه نظرية مستقلة كما عند بعض المدارس الأخرى؛ الواقع معتبر في التنزيل، لكنه لا يتحول إلى أصل مستقل؛ الدولة حاضرة في الأحكام والولايات، لكنها ليست مركز النظرية؛ الكفاية موجودة في أبواب المال والرعاية، لكنها لم تُصغ معيارًا عامًا لفاعلية الدولة؛ المآلات معتبرة ضمنيًا، لكنها ليست بابًا حاكمًا بالاتساع المالكي؛ والاجتهاد المؤسسي لم يظهر بوصفه نظرية، وإن كانت صرامة المنهج الشافعي تفتح الطريق إليه إذا نُقل الاجتهاد من عقل الفرد إلى عقل المؤسسة.

والأهمية الكبرى لهذا التحليل أنه يمنعنا من القراءة التبجيلية والقراءة الإقصائية معًا. فالقراءة التبجيلية قد تجعل المدرسة الشافعية جوابًا كاملًا لكل أسئلة العصر، وهذا غير صحيح؛ لأن أسئلة العصر أوسع من الأسئلة التي واجهتها المدرسة في نشأتها. والقراءة الإقصائية قد تجعل صرامتها سببًا لاتهامها بالجمود، وهذا ظلم؛ لأن الصرامة ليست جمودًا بالضرورة، بل قد تكون شرطًا لحركة رشيدة. والصواب أن نرى المدرسة الشافعية بوصفها بنية ضبط تحتاج إلى توسيع، لا بوصفها بنية مغلقة يجب تجاوزها، ولا بوصفها بنية مكتملة يجب الوقوف عندها. فالعقل الفقهي المعاصر لا يستطيع أن يبني فقه الدولة والكفاية والمآلات من غير

مقاصد، لكنه لا يستطيع كذلك أن يبني ذلك كله من غير ميزان شافعي يحمي المقاصد من التسيب.

إن الشافعية، بهذا المعنىٰ، ليست مجرد مدرسة في الفروع، بل مدرسة في أخلاق الاستدلال. وأخلاق الاستدلال هنا تعني أن الفقيه لا يقول ما يشاء باسم الدين، ولا يترك الواقع بلا حكم، ولا يقف عند ظاهر الواقعة من غير بحث في مناطها، ولا يخلط بين المصلحة المتوهمة والمصلحة المعتبرة، ولا يجعل اختلاف البيئات ذريعة لهدم الثوابت، ولا يجعل الثوابت ذريعة لإنكار اختلاف البيئات. إنها أخلاق معرفية قبل أن تكون تقنية أصولية. ومن هنا كان انتقال الشافعي بين العراق ومصر شاهدًا عميقًا علىٰ أن المنهج لا يمنع التغير، بل يمنع العبث بالتغير؛ وأن الفقيه قد يغير قوله لا لأنه غيّر ولاءه للنص، بل لأنه رأىٰ من الواقع ما يقتضي تنزيلًا آخر، أو وقف علىٰ دليل، أو لاحظ مناطًا، أو تغير عنده وجه الترجيح.

وبذلك نستطيع أن نقول إن المدرسة الشافعية تقدم لمشروعنا درسًا مزدوجًا: درس الانضباط ودرس الحركة. فهي تعلمنا أن كل تجديد لا يبدأ من ضبط الأداة قد يتحول إلىٰ انطباع، وأن كل محافظة لا تدرك تغير المناط قد تتحول إلىٰ تعطيل. وهذه الثنائية هي جوهر ما نريده من إعادة قراءة البنية الفقهية الإسلامية؛ فنحن لا نريد أن نستبدل النص بالواقع، ولا أن نعزل النص عن الواقع، ولا أن نجعل المقصد فوق الدليل، ولا أن نحبس المقصد داخل حرفية ضيقة. نريد عقلًا فقهيًا كليًا يرىٰ الحكم داخل شبكة: النص، السنة، الإجماع، القياس، المقصد، الواقع، الدولة، الكفاية، المآل، والمؤسسة. والمدرسة الشافعية تمنح هذه الشبكة عمودها الاستدلالي الصلب، لكنها تحتاج إلىٰ أن تتكامل مع طاقات المدارس الأخرىٰ حتىٰ تكتمل صورة الفقه الكلي.

ولهذا فإن موقع المدرسة الشافعية داخل القسم الرابع ليس موقع مدرسة ندرسها بعد الحنفية والمالكية فحسب، بل موقع ضرورة منهجية في بناء النظرية العامة. فالحنفية يفتحون لنا أفق التعامل مع الواقع المركب والرأي المنضبط، والمالكية يفتحون أفق المصلحة والمآل والعمل الاجتماعي، والشافعية يمنحوننا قانون الاستدلال وميزان الدليل. ومن دون هذه العناصر الثلاثة لا يمكن بناء عقل فقهي كلي قادر على تجاوز الاختلال البنيوي الذي نبحثه في هذا الكتاب. إن المشكلة ليست في أن مدرسة واحدة قصّرت، بل في أن طاقات المدارس لم تُجمع في نظرية كلية واحدة، وظلت في كثير من الأحيان موزعة بين أبواب وفروع ومناهج متفرقة. ومهمة هذا الكتاب أن يختبر هذه الطاقات، لا لكي يلغي خصوصياتها، بل لكي يكشف إمكان تركيبها داخل مصفوفة أصولية أوسع.

ومن هنا فإن الشافعية لا تمنحنا جوابًا نهائيًا، بل تمنحنا شرطًا من شروط الجواب. وهذا الشرط هو أن كل بناء فقهي جديد يجب أن يسأل قبل أن يحكم: ما الدليل؟ وما مرتبته؟ وما علاقته بغيره؟ وما علته؟ وما مناطه؟ وما واقعه؟ وما مقصده؟ وما أثره؟ وما مآله؟ ومن الجهة القادرة على تنزيله؟ وهل هو فتوى فردية أم قرار مؤسسي؟ وهل يحفظ الكفاف فقط أم يبلغ الكفاية؟ وهل يعالج جزئية منعزلة أم يدخل ضمن نظام؟ بهذه الأسئلة يتحول الدرس الشافعي من تاريخ مذهبي إلى أداة معاصرة لإعادة بناء الفقه الكلي.

وبذلك تنتهي هذه المرحلة من تحليل المدرسة الشافعية إلى نتيجة مركزية: أن المدرسة الشافعية هي مدرسة سلطة الدليل داخل الفقه الإسلامي. لكنها ليست سلطة تلغي العقل، بل سلطة تنظمه؛ وليست سلطة تنفي الواقع، بل تضبط دخوله؛ وليست سلطة تعادي المقصد، بل تطلب اعتباره من داخل الدليل؛ وليست سلطة تمنع الدولة، بل تقيدها بالشرع؛ وليست سلطة تغلق الاجتهاد، بل تمنحه قانونًا. وإذا

كان مشروعنا يبحث عن بنية فقهية قادرة على الانتقال من الأحكام المتفرقة إلى النظام، فإن المدرسة الشافعية تذكرنا بأن النظام لا يولد من الرغبة في التجديد وحدها، بل يولد من اجتماع الرؤية الكلية بالانضباط المنهجي، ومن اتصال المقصد بالدليل، ومن حضور الواقع داخل ميزان لا يسمح له بأن يتحول إلى فوضى، ولا يسمح للميزان بأن يتحول إلى قيد على الحياة.

تقوم المدرسة الشافعية على لحظة معرفية دقيقة في تاريخ الفقه الإسلامي؛ لحظة لم يكن السؤال فيها متعلقًا بإنتاج حكم فقهي جديد فحسب، بل بتأسيس الشرط المنهجي الذي يجعل الحكم حكمًا شرعيًا، ويميّز بين الرأي المنضبط والرأي المرسل، وبين الاجتهاد المؤسس على الدليل والاجتهاد الذي تستولي عليه قوة الذوق أو ضغط الواقع أو اتساع العادة. ومن هنا اكتسبت المدرسة الشافعية خصوصيتها الكبرى، لأنها لم تتعامل مع الفقه بوصفه تراكمًا من الفروع، وإنما بوصفه نظامًا في الاستدلال، تتحدد قيمته بقدر ما ينجح في ضبط العلاقة بين النص والمعنى، وبين الدليل والعلة، وبين الأصل والفرع، وبين البيان والتنزيل، وبين ثبات المرجعية وحركة الوقائع. فالشافعية لم يضعوا النص في مركز البنية لإيقاف العقل، بل وضعوه هناك حتى لا يتحول العقل إلى سلطة منفلتة، ولم ينظموا القياس ليغلقوا باب الواقع، بل فعلوا ذلك حتى يدخل الواقع إلى الحكم من الباب المنهجي الصحيح، لا من باب الانفعال أو الاستحسان غير المحرر.

إن علوية النص في المدرسة الشافعية ليست علوية لفظية مجردة، بل علوية بنيوية، أي إن النص لا يحضر بوصفه شاهدًا لاحقًا على حكم سبق تقريره، وإنما بوصفه المصدر الذي تنبثق منه عملية الفهم، وتُقاس به مشروعية الاستدلال، وتُضبط في ضوئه حركة الاجتهاد. ولذلك كان الشافعي شديد العناية ببيان مراتب الأدلة، لا رغبة في ترتيب مدرسي جامد، بل لأن فساد ترتيب الأدلة يؤدي إلى فساد

إنتاج الحكم. فإذا تقدمت المصلحة غير المنضبطة على النص، تحولت إلى إرادة بشرية مكسوة بلغة شرعية، وإذا تقدّم الرأي على الدليل، فقد الاجتهاد صلته بمصدره، وإذا عُزلت السنة عن القرآن، تفككت البنية البيانية للوحي، وإذا استُعمل القياس من غير علة محررة، صار التشابه الظاهر بديلًا عن المعنى المؤثر، وإذا ادُّعي الإجماع من غير تحقق، أصبح الإغلاق المعرفي أقوى من البرهان. هذه الحساسية العميقة تجاه مصادر الحكم هي التي منحت المدرسة الشافعية مقامها التأسيسي في تاريخ العقل الأصولي.

ومن أكثر المواضع دلالة على هذه البنية موقع السنة في المدرسة الشافعية. فقد أعاد الشافعي تثبيت السنة في قلب النظام التشريعي، لا باعتبارها مجرد رواية تاريخية عن زمن النبوة، بل باعتبارها بيانًا للوحي، وتأسيسًا للتنزيل، ومصدرًا تشريعيًا لا يستقيم فهم القرآن ولا بناء الفقه من دونه. لم تكن السنة عنده هامشًا توضيحيًا، بل كانت جزءًا من البنية التي يتحول فيها الخطاب الإلهي إلى ممارسة مؤسسة للجماعة. فالقرآن يمنح الأصل، والسنة تكشف كيفية البيان، وتحدد صور الامتثال، وتفصل المجمل، وتخصص العام، وتقيد المطلق، وتؤسس في مواضع لا يرد فيها تفصيل قرآني مباشر. ومن هنا فإن إضعاف حجية السنة لا يؤدي إلى توسيع أفق الاجتهاد كما قد يتوهم بعض القراءات الحديثة، بل يؤدي في كثير من الأحيان إلى تفكيك الصلة بين النص وتجربته المؤسسة، وبين الوحي ومجاله العملي الأول.

غير أن مركزية السنة عند الشافعية لا تعني أن السنة تعمل في عزلة عن القرآن، ولا أنها تتحول إلى مصدر ينازع القرآن علوه، بل تعني أن الوحي في بنيته التشريعية قائم على وحدة البيان. فالرسول ليس مجرد ناقل للنص، بل هو المبيّن والمعلّم والمؤسس الأول للمجال العام الإسلامي. وما دامت السنة بيانًا، فإنها لا تُفهم خارج القرآن، كما أن القرآن في مواضع كثيرة لا يُنزّل في الفقه خارج بيانه النبوي. هذه

العلاقة بين القرآن والسنة تكشف عن وعي شافعي عميق بوحدة التشريع، حيث لا تُفصل القيمة عن صورتها العملية، ولا يُفصل الأمر عن كيفية امتثاله، ولا يُفصل الخطاب عن النموذج الذي جسّده في التاريخ. ومن هنا أصبح الدفاع عن السنة عند الشافعي دفاعًا عن بنية البيان ذاتها، لا مجرد دفاع عن مصدر إضافي للأحكام.

أما الإجماع في المدرسة الشافعية فيكشف عن حضور الأمة داخل بنية الحكم، ولكن حضورًا منضبطًا لا يجعل الأمة مصدرًا مستقلًا للتشريع خارج الوحي. فالإجماع ليس اجتماعًا عدديًا، ولا اتفاقًا اجتماعيًا عامًا، ولا إرادة جماعية تصنع الحكم بمعزل عن الدليل، بل هو حجة كاشفة عن استقرار الفهم الشرعي عند أهل العلم المؤهلين في موضع لا يجوز فيه الخروج على ما ثبت. وبذلك يتجلى الإجماع بوصفه ضمانة ضد الانفراد، وضد الشذوذ، وضد تفكيك المعنى الشرعي إلى آراء فردية لا يربطها رابط. إنه صورة من صور الذاكرة العلمية للأمة، لا بمعنى إلغاء الاجتهاد، بل بمعنى منع الاجتهاد من أن يتحول إلى تفرد معزول عن الجماعة العلمية الحافظة.

وقد أحاطت المدرسة الشافعية الإجماع بشروط صارمة، لأن التوسع في دعواه قد يؤدي إلى تعطيل الاجتهاد باسم اتفاق لم يثبت، كما أن التساهل في نقله قد يجعل الإجماع أداة لإغلاق المسائل لا لحفظ اليقين. ولهذا فإن العقل الشافعي لا يقبل الإجماع بوصفه شعارًا، بل يطلب تحققًا: من أجمع؟ وعلى ماذا وقع الإجماع؟ وبأي طريق نُقل؟ وهل ثبت خلاف سابق أو لاحق؟ هذه الصرامة لا تكشف عن تضييق معرفي، بل عن رغبة في حماية الحجة من الادعاء. فكما أن النص يحتاج إلى فهم، والسنة تحتاج إلى ثبوت ودلالة، والقياس يحتاج إلى علة، فإن الإجماع يحتاج إلى تحقق. وبهذا تتكامل عناصر الدليل داخل المدرسة الشافعية في نسق واحد يمنع الحكم من أن يُبنى على دعوى غير محررة.

أما القياس فهو المجال الذي يظهر فيه العقل الشافعي بوصفه عقلًا متحركًا داخل الضبط. فالقياس عند الشافعية ليس خروجًا علىٰ النص، بل امتداد لمعناه، وليس رأيًا حرًا، بل عقلًا عاملًا تحت سلطان الأصل. يقوم القياس علىٰ أن الحكم الشرعي لا يرتبط بصورة الواقعة وحدها، بل بعلة مؤثرة تصلح للانتقال من أصل منصوص إلىٰ فرع غير منصوص. وهذا الانتقال هو الذي يتيح للفقه أن يواجه تجدد الوقائع من غير أن يفقد صلته بالوحي. فمن دون القياس يصبح الفقه محصورًا في صور محدودة، ومن دون ضبط القياس يصبح الفقه مفتوحًا علىٰ تشابهات ظاهرة لا تكشف عن المعنىٰ المؤثر. ولذلك فإن القياس الشافعي يجمع بين الإيمان بأن النص كافٍ في أصوله، وبين الإقرار بأن الوقائع أوسع من الصور المنصوصة، وأن العقل لا بد أن يعمل في اكتشاف العلل والمناطات والروابط.

وتتجلىٰ مركزية الواقع في المدرسة الشافعية من خلال القياس والتنزيل، لا من خلال جعله أصلًا مستقلًا يفرض الحكم علىٰ الدليل. فالواقع حاضر بوصفه محلًا للحكم، ومجالًا لاختبار المناط، وموضوعًا يحتاج إلىٰ فهم دقيق قبل إصدار الحكم عليه. غير أن هذا الحضور لا يمنحه حق التحاكم الأعلىٰ، بل يجعله داخل شبكة الدليل. فالواقعة لا تُحكم بمجرد وصفها الخارجي، بل بما ينكشف فيها من معنىٰ مؤثر، وما يرتبط بها من علة، وما يترتب عليها من أثر. ومن هنا فإن المدرسة الشافعية لا تلغي الواقع، لكنها تمنع الواقع من أن يتحول إلىٰ قوة تشريعية عارية من الضبط. وهذا المعنىٰ بالغ الأهمية في القراءة المعاصرة؛ لأن كثيرًا من دعوات التجديد تقع بين طرفين: طرف يتجاهل الواقع فيكرر الأحكام من غير فقه للمحل، وطرف يجعل الواقع أصلًا حاكمًا علىٰ النص باسم التغير والمصلحة. أما الدرس الشافعي فيؤكد أن الواقع شرط في التنزيل، لا مصدر مستقل للتشريع.

ويكشف انتقال الشافعي بين العراق ومصر عن عمق هذه العلاقة بين المنهج والواقع. فتغير بعض اجتهاداته لا يدل على أن النص فقد مركزيته، ولا على أن المنهج تبدل جذريًا، بل يدل على أن الحكم الفقهي لا ينفصل عن معرفة المحل، وأن اختلاف البيئة والعرف وشبكة العلاقات الاجتماعية قد يكشف عن مناط جديد، أو يغير وجه الترجيح، أو يفتح للفقيه أفقًا آخر في فهم المسألة. فالقديم والجديد ليسا مجرد مرحلتين في السيرة العلمية، بل شاهدان على أن الانضباط المنهجي لا يمنع الحركة، وأن وفاء الفقيه للنص لا يقتضي تكرار الحكم في كل بيئة إذا اختلف المناط أو تغيرت المعطيات. هذه التجربة تؤسس لقاعدة كبرى في البنية الفقهية: الثبات في المصدر لا يلغي التغير في التنزيل، والتغير في التنزيل لا يبرر العبث بالمصدر.

وفي باب المقاصد، تبدو المدرسة الشافعية أقل اتساعًا في التعبير الاصطلاحي من المدرسة المالكية، لكنها ليست خالية من الوعي المقاصدي. فالمقصد عند الشافعية يعمل غالبًا من داخل العلة، ومن داخل مناسبة الحكم، ومن داخل بنية القياس، لا بوصفه خطابًا مستقلًا واسعًا يعلو على الدليل. وهذه نقطة دقيقة في فهم المذهب؛ لأن غياب التوسع اللفظي في المصلحة والمقصد لا يعني غياب المعنى، بل يعني أن المعنى يُطلب من طريق الدليل المنضبط. فالشافعية يتحفظون على المصلحة إذا انفصلت عن أصل معتبر، لكنهم لا ينكرون أن الأحكام معللة في مواضع كثيرة، وأن العلل تكشف عن مصالح، وأن الشريعة جاءت لحفظ مصالح العباد. إنهم لا يرفضون المقصد، بل يرفضون المقصد الذي يفقد نسبه إلى الدليل.

وهذا الموقف يمنح المدرسة الشافعية دورًا حاسمًا في أي بناء مقاصدي معاصر. فالمقاصد إذا انفصلت عن أدوات الضبط تحولت إلى خطاب مرن يمكن أن يحمل الشيء ونقيضه، وإذا حُبست داخل ظاهرية ضيقة فقدت قدرتها على بناء

النظام. ولذلك فإن العقل المقاصدي يحتاج إلىٰ صرامة شافعية تحميه من السيولة، كما أن العقل الشافعي يحتاج إلىٰ أفق مقاصدي واسع يمنعه من الانكفاء علىٰ الجزئيات. فالغاية ليست أن نختار بين الدليل والمقصد، بل أن نعيد بناء العلاقة بينهما: الدليل يمنح المقصد شرعيته، والمقصد يكشف أفق الدليل، والواقع يحدد محل التنزيل، والمآل يكشف أثر الحكم، والدولة تتحول إلىٰ مؤسسة تنفيذ وتقدير وحماية للمصلحة العامة.

أما فاعلية الدولة في المدرسة الشافعية فتبدو حاضرة من خلال الأبواب لا من خلال نظرية كلية مكتملة. فالدولة تظهر في الإمامة، والقضاء، والحدود، والجهاد، والفيء، والجزية، والولايات، وتنظيم بعض شؤون المجال العام، لكنها لا تتحول في البنية الأولىٰ للمذهب إلىٰ محور نظري مستقل تُعاد حوله صياغة العلاقات بين النص والمقصد والواقع والكفاية والعمران. وهذا لا يعني غياب الدولة، بل يعني أن مركز الثقل في المدرسة الشافعية كان منصبًا علىٰ بناء معيار الحكم أكثر من بناء نظرية الدولة. فالدولة عند الشافعية ليست خارج الفقه، لكنها غالبًا تظهر بوصفها جهة تنفيذ وحراسة وتنزيل، لا بوصفها مؤسسة مقصدية كبرىٰ تتكفل ببناء شروط الكفاية والعمران بالمعنىٰ الواسع.

ومع ذلك فإن الصرامة الشافعية تمنح فقه الدولة عنصرًا لا غنىٰ عنه: تقييد السلطة بالدليل. فالدولة، حين تتحرك باسم المصلحة العامة، تحتاج إلىٰ معيار يمنعها من تحويل المصلحة إلىٰ إرادة سياسية عارية من الضبط. والمدرسة الشافعية تسهم في بناء هذا المعيار لأنها تجعل الحكم مربوطًا بالنص، والسنة، والإجماع، والقياس، والعلة، ولا تتركه لمجرد تقدير السلطة. وهذا البعد بالغ الأهمية؛ لأن فقه الدولة لا يكتمل بتوسيع صلاحياتها فقط، بل يحتاج كذلك إلىٰ ضبط مشروعيتها. الدولة في الفقه الكلي ليست قوة تنفيذية مطلقة، بل مؤسسة مسؤولة داخل شبكة من

القيم والأحكام والمقاصد. وكلما توسعت وظائف الدولة في المال والاقتصاد والعمران والصحة والتعليم والأمن، ازدادت حاجتها إلىٰ معيار يحمي المجال العام من الاستبداد باسم المصلحة.

وفي قضية الكفاف والكفاية، لا تظهر المدرسة الشافعية بوصفها صاحبة تنظير مستقل لهذا المفهوم، غير أن مادته الفقهية حاضرة في أبواب الزكاة، والنفقات، والصدقات، والوقف، والفيء، والمصالح العامة، ومسؤوليات الإمام. فالكفاية ليست غائبة من حيث المادة، لكنها غير مصاغة بوصفها معيارًا كليًا لفاعلية الدولة. وهذا الأمر لا يخص الشافعية وحدهم، بل يكشف عن ظاهرة أوسع في التراث الفقهي؛ إذ كثيرًا ما تكون العناصر الكلية مبثوثة في الأبواب، لكنها لا ترتفع دائمًا إلىٰ مستوىٰ النظرية الجامعة. فالفقيه يعالج الفقير في باب الزكاة، والمحتاج في باب النفقات، والمصلحة العامة في باب الولايات، والمال العام في باب الفيء، لكنه لا يجمع ذلك كله دائمًا في مفهوم كلي يجعل الكفاية وظيفة بنيوية للدولة، لا مجرد مصرف من مصارف المال.

وتزداد أهمية هذا التحليل عند الانتقال إلىٰ أسئلة العصر؛ لأن الدولة الحديثة لم تعد مجرد حارسة للحدود أو منفذة للحدود أو جامعة للأموال، بل صارت جهازًا واسعًا لإدارة الصحة والتعليم والاقتصاد والبنية التحتية والأمن الاجتماعي. ومن هنا فإن القراءة المعاصرة للمدرسة الشافعية لا ينبغي أن تطلب منها جوابًا جاهزًا عن الدولة الحديثة، لكنها تستطيع أن تستخرج من منهجها معيارًا في الضبط، ومن أبوابها مادة في الرعاية، ثم تعيد تركيب ذلك داخل نظرية الكفاية. فحفظ النفس لا يقتصر علىٰ منع القتل، وحفظ المال لا يقتصر علىٰ منع السرقة، وحفظ العقل لا يقتصر علىٰ تحريم المسكر، بل تمتد هذه المقاصد في زمن الدولة المركبة إلىٰ سياسات التعليم والصحة والغذاء والسكن والعدالة التوزيعية وحماية الإنسان من الهشاشة الاجتماعية. وهذه الامتدادات تحتاج

إلىٰ عقل أصولي لا يكتفي بالشعارات، بل يحسن الانتقال من المقصد إلىٰ المؤسسة، ومن الحكم إلىٰ النظام.

أما المآلات، فإن حضورها في المدرسة الشافعية غالبًا ما يأتي ضمن القياس، والترجيح، وفهم العلل، وضبط التنزيل، لا من خلال باب مستقل واسع كما ظهر بقوة عند المالكية. فالشافعية لا يغفلون أثر الحكم، لكنهم يتحفظون علىٰ المآل إذا استُعمل من غير ضابط أو إذا صار طريقًا لتعطيل النصوص أو إسقاطها. وهذه الحساسية مفهومة داخل بنيتهم المنهجية، لكنها تكشف في الوقت نفسه عن حاجة الفقه الكلي المعاصر إلىٰ توسيع موقع المآلات من غير التفريط بالضبط. فقرار الدولة لا يتعلق بفرد واحد في واقعة بسيطة، بل قد يتعلق بأمة، وباقتصاد، وبسوق، وبأجيال لاحقة، وبأثر اجتماعي واسع. ومن هنا يصبح فقه المآلات ضرورة في الشأن العام، لا ترفًا اجتهاديًا. غير أن هذا الفقه لا يستغني عن الصرامة الشافعية، لأن المآل إذا لم يُضبط بالعلم والخبرة والدليل تحول إلىٰ تخمين سياسي أو خوف اجتماعي أو ذريعة سلطوية.

وتكشف المدرسة الشافعية كذلك عن حدود الاجتهاد الفردي في الوقائع المركبة. فالشافعي أسس عقلًا استدلاليًا عظيمًا، لكنه كان يتحرك في أفق الفقيه المجتهد الذي يمتلك أدوات النص واللغة والقياس. أما الوقائع المعاصرة فقد صارت أكثر تركيبًا: الاقتصاد يحتاج إلىٰ معرفة اقتصادية، والطب يحتاج إلىٰ خبرة طبية، والعمران يحتاج إلىٰ معرفة هندسية واجتماعية، والسياسة العامة تحتاج إلىٰ فهم مؤسسي، والمال العام يحتاج إلىٰ تحليل مالي وإداري. لذلك فإن المنهج الشافعي، إذا أُعيد تفعيله في العصر الحديث، لا يقود إلىٰ الاكتفاء بالمفتي الفرد، بل إلىٰ ضرورة الاجتهاد المؤسسي؛ لأن ضبط الدليل لا يكفي من غير ضبط الواقع، وضبط الواقع لم يعد ممكنًا بعقل فرد واحد في القضايا المركبة. إن الصرامة الشافعية

نفسها تقتضي اليوم توسيع بنية الاجتهاد، لا تضييقها؛ لأنها تطلب تحقق المناط، وتحرير العلة، وفهم المحل، وهذه كلها أصبحت في كثير من الوقائع شؤونًا لا تنفصل عن المعرفة التخصصية.

ومن هنا يمكن أن تتحول المدرسة الشافعية من مصدر لضبط الفروع إلىٰ رافعة لبناء فقه كلي معاصر. فالانتقال من الفتوىٰ الفردية إلىٰ قرار النظام لا يعني تجاوز الأصول، بل يعني إنزال الأصول في مستوىٰ أكثر تركيبًا. والدولة حين تقرر في قضايا الفقر، أو التضخم، أو الزكاة، أو الضرائب، أو الصحة العامة، أو التعليم، أو الاحتكار، أو التسعير، لا تتعامل مع واقعة بسيطة، بل مع شبكة من العلاقات. والحكم في الشبكة لا يصح أن يصدر من دليل مفرد بمعزل عن بقية عناصر المصفوفة: النص، المقصد، الواقع، الدولة، الكفاية، المآل، الحكم الوضعي، الحكم التكليفي، والمؤسسة القادرة علىٰ التقدير والتنزيل. إن الدرس الشافعي هنا لا يختفي، بل يزداد أهمية، لأنه يمنع هذا التوسع من أن يتحول إلىٰ فوضىٰ باسم الكلية.

وتتجلىٰ قيمة المدرسة الشافعية أيضًا في مقاومة نوعين متقابلين من الخلل: جمود يكرر الفروع من غير فهم عللها، وسيولة تتجاوز الأصول باسم المقاصد. فالجمود يظن أن الوفاء للتراث يعني إعادة إنتاج صوره كما هي، والسيولة تظن أن الوفاء للحياة يعني التحرر من القيود المنهجية. أما العقل الشافعي فيعلّم أن الوفاء للنص يقتضي فهمًا، وأن الوفاء للواقع يقتضي ضبطًا، وأن التجديد لا يكون شرعيًا بمجرد إعلان مقاصده، بل بقدرته علىٰ إقامة نسب صحيح بين المقصد والدليل. وهذه القاعدة بالغة الأهمية في زمن تتسارع فيه الوقائع، وتتضخم فيه سلطة الدولة، وتتداخل فيه المصالح، وتصبح فيه الشريعة معرضة إما للتضييق باسم المحافظة، أو للتفكيك باسم التجديد.

إن المدرسة الشافعية لا تقدم وحدها نظرية مكتملة في الدولة أو الاقتصاد أو العمران، لكنها تقدم الشرط المنهجي الذي لا غنىٰ عنه لأي نظرية من هذا النوع. فهي تمنح الفقه الكلي قانونًا في الاستدلال، وتحمي المصلحة من الانفلات، وتمنع الدولة من الاستقلال بالمشروعية، وتربط الواقع بالتحقيق لا بالانطباع، وتجعل القياس أداة عقلية لا ذوقًا مرسلًا. وإذا كانت بعض المدارس قد منحت العقل الفقهي سعة في اعتبار المصالح والمآلات، فإن الشافعية منحته قوة في ضبط الطريق إلىٰ تلك المصالح والمآلات. ولا يمكن للعقل الفقهي الكلي أن يستغني عن واحد من هذين البعدين؛ فالسعة من غير ضبط فوضىٰ، والضبط من غير سعة جمود.

وتكشف المصفوفة الأصولية عند تطبيقها علىٰ المدرسة الشافعية عن توزيع دقيق لعناصر القوة وحدود الامتداد. فالنص في أعلىٰ البنية، والسنة في قلب البيان، والإجماع حارس للمعنىٰ الجماعي المؤهل، والقياس أداة للامتداد المنضبط، والواقع محل للتنزيل لا أصل مستقل، والمقصد حاضر من داخل العلة والمعنىٰ لا بوصفه خطابًا حرًا، والدولة حاضرة في الأحكام والولايات لا بوصفها نظرية كلية، والكفاية مبثوثة في الأبواب لا مصاغة معيارًا جامعًا، والمآلات معتبرة ضمن أدوات الترجيح والتنزيل لا مستقلة بوصفها بابًا حاكمًا، والاجتهاد المؤسسي ممكن من داخل المنهج وإن لم يكن مصاغًا في صورته التاريخية. وهذا التوزيع لا يقلل من شأن المدرسة، بل يكشف طبيعتها: مدرسة بناء الدليل وضبط الاستدلال، لا مدرسة بناء النظرية السياسية أو الاقتصادية بالمعنىٰ الكلي.

ومن الإنصاف العلمي أن تُقرأ المدرسة الشافعية في ضوء مقصدها التاريخي والمعرفي. فهي لم تنشأ لتكون جوابًا كاملًا عن كل تحولات الدولة والمجتمع، بل نشأت لتضع قانونًا يمنع العقل الفقهي من الاضطراب في مصادره. وقد نجحت في ذلك نجاحًا عظيمًا، حتىٰ صار أثرها يتجاوز حدود المذهب إلىٰ علم الأصول كله.

غير أن هذا النجاح لا يغني عن استكمال البنية بعناصر أخرىٰ، ولا يسمح بتحويل لحظة التأسيس إلىٰ سقف نهائي للعقل الفقهي. فالمدرسة الشافعية تكون أقدر علىٰ خدمة الفقه الكلي حين تُفهم بوصفها طاقة منهجية قابلة للتركيب مع المقاصد والمآلات وفقه الدولة، لا حين تُختزل في صرامة مدرسية أو في فروع مذهبية مغلقة.

إن القيمة العميقة للمدرسة الشافعية تكمن في أنها تجعل السؤال عن الحكم سؤالًا عن الطريق إلىٰ الحكم. فما الدليل؟ وما مرتبته؟ وما وجه دلالته؟ وما علاقته بغيره؟ وما علته؟ وما مناطه؟ وما أثر تنزيله؟ وما حدود الرأي فيه؟ وما موضع الإجماع منه؟ وما صلة ذلك كله بالواقع؟ هذه الأسئلة لا تزال أسئلة حاكمة في كل تجديد فقهي جاد؛ لأن الأزمة المعاصرة ليست أزمة أحكام متفرقة فحسب، بل أزمة في نظام إنتاج الحكم، وفي القدرة علىٰ الربط بين النص والواقع والدولة والمقصد. ومن هنا يصبح استدعاء الشافعية في بناء الفقه الكلي استدعاءً للمنهج لا مجرد استدعاء للمذهب، واستدعاءً للميزان لا مجرد استدعاء للفروع.

وتظهر الحاجة إلىٰ هذا الميزان بصورة أشد في قضايا الشأن العام. فالشأن العام لا يحتمل فقه الانطباع، ولا يكفي فيه حسن النية، ولا تصلح فيه المصلحة المرسلة إذا لم تُضبط بأدلة ومعارف ومآلات. قرار الدولة في المال، أو التعليم، أو الصحة، أو الأمن، أو السوق، أو الضرائب، أو الفقر، أو توزيع الموارد، ليس فتوىٰ بسيطة تتعلق بفرد، بل هو تصرف في شبكة اجتماعية واسعة. وكل تصرف في الشبكة يحتاج إلىٰ عقل يضبط المصدر، ويفهم الواقع، ويقدر المآل، ويوازن بين الحقوق، ويحفظ الكفاية، ويمنع الاستبداد، ويصل الجزئي بالكلي. والمدرسة الشافعية تمنح هذا العقل شرط الانضباط، لكنها تحتاج إلىٰ أن تُقرأ مع غيرها حتىٰ تكتمل شروط السعة.

وبهذا المعنىٰ، لا تكون المدرسة الشافعية نقيضًا للفقه الكلي، بل أحد أعمدته الضرورية. فهي لا تكفي وحدها لبناء النظرية العامة، لكنها تمنع النظرية العامة من أن تفقد نسبها إلىٰ الوحي. وهي لا تعطي الدولة صلاحية مطلقة باسم المصلحة، لكنها لا تمنعها من العمل إذا كان عملها منضبطًا بالدليل والمقصد والمآل. وهي لا تصوغ الكفاية بوصفها نظرية مستقلة، لكنها تمنح أدوات لازمة لإدخالها في نظام شرعي محكم. وهي لا تجعل الواقع حاكمًا، لكنها تجعل فهمه شرطًا في التنزيل. وهي لا توسع المآلات كما توسعها غيرها، لكنها تذكّر بأن المآل لا يكون شرعيًا إذا انفصل عن الدليل. وهذه الموازنة هي التي تجعل المدرسة الشافعية طاقة لا يمكن تجاوزها في مشروع إعادة بناء العقل الفقهي الكلي.

إن قراءة المدرسة الشافعية من خلال المصفوفة الأصولية تضعها في موقع مدرسة سلطة الدليل؛ والدليل هنا ليس قيدًا علىٰ الحياة، بل حماية لها من العبث، وليس إلغاءً للمقصد، بل تأصيل له، وليس تعطيلًا للواقع، بل إدخالًا له في نظام الفهم، وليس تهميشًا للدولة، بل تقييدًا لوظيفتها بالشرعية. وكلما اتسع الشأن العام، وتعقدت الدولة، وتشابكت المصالح، ازدادت الحاجة إلىٰ هذا النوع من الصرامة؛ لأن الخطر في القضايا الكبرىٰ لا يأتي من غياب المقاصد فقط، بل يأتي أيضًا من مقاصد غير منضبطة، ومن مصالح غير محررة، ومن مآلات متخيلة، ومن سلطة تستعمل اللغة الشرعية لتوسيع نفوذها. والمدرسة الشافعية تقف في وجه ذلك كله بسؤالها الأول والدائم: ما الدليل، وكيف يدل، وأين يعمل، وبأي شرط ينزل؟

ومن هذا الموقع تصبح المدرسة الشافعية عنصرًا حاكمًا في أي محاولة للانتقال من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء النظام. فبناء النظام لا يعني إلغاء الفروع، بل يعني جمعها في شبكة أعلىٰ؛ ولا يعني تجاوز الدليل، بل يعني توسيع أفق الدليل ليعمل في العلاقات والمؤسسات والمآلات؛ ولا يعني أن المقاصد تحل محل

النصوص، بل يعني أن المقاصد تكشف المعمار الكلي للنصوص؛ ولا يعني أن الدولة تصنع الحكم، بل يعني أنها تتحمل مسؤولية التنزيل المؤسسي للحكم في الواقع المركب. وهذه العملية كلها تحتاج إلىٰ ميزان شافعي صارم، وإلىٰ أفق مقاصدي واسع، وإلىٰ معرفة واقعية دقيقة، وإلىٰ مؤسسة اجتهادية قادرة علىٰ الجمع بين العلم الشرعي والخبرة الإنسانية.

فالمدرسة الشافعية، في عمقها، ليست مجرد ذاكرة مذهبية، بل بنية عقلية قابلة للتجدد متىٰ فُهمت في مستواها المنهجي. لقد علمت الفقه أن السؤال عن الدليل سابق علىٰ السؤال عن النتيجة، وأن الاجتهاد لا يكتسب قيمته من جرأته وحدها، بل من صحة طريقه، وأن اختلاف البيئات لا يلغي وحدة المنهج، وأن وحدة المنهج لا تمنع اختلاف التنزيل، وأن النص لا يفقد سلطانه حين يتحرك العقل في فهمه، وأن العقل لا يفقد حريته حين ينضبط بالدليل. هذه المعادلة هي جوهر الإسهام الشافعي في البنية الفقهية الإسلامية، وهي أيضًا أحد الشروط الكبرىٰ لأي عقل فقهي يريد أن يكون كليًا، معاصرًا، أمينًا علىٰ النص، حاضرًا في الواقع، قادرًا علىٰ بناء الدولة والأمة والعمران.

الفصل الرابع
المدرسة الحنبلية

تحتل المدرسة الحنبلية موقعًا شديد الخصوصية داخل البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنها تمثل، في أحد أعمق وجوهها، استجابة معرفية وأخلاقية لخطر انفصال الحكم عن أثره المؤسس، وخطر تحوّل العقل الفقهي إلىٰ سلطة تأويلية واسعة قد تتجاوز النص باسم الرأي، أو تتوسع في القياس باسم المعنىٰ، أو تُدخل إلىٰ الدين ما لم تثبت صلته بوحي أو أثر أو سلف معتبر. ومن هنا لا يصح اختزال المدرسة الحنبلية في صورة الانغلاق أو الجمود، كما لا يصح تحويلها إلىٰ مجرد رد فعل علىٰ مدارس الرأي، بل ينبغي فهمها بوصفها محاولة كبرىٰ لحراسة مركزية النص، وصيانة ذاكرة التأسيس، ومنع الفقه من أن يتحول إلىٰ بناء عقلي مستقل عن مرجعيته الأولىٰ. فالحنبلية ليست عداءً للعقل من حيث هو عقل، وإنما هي مقاومة للعقل حين يستقل عن النص، وليست رفضًا للواقع من حيث هو واقع، وإنما هي تحفظ من الواقع حين يتحول إلىٰ ضغط يغير بنية الحكم أو يزاحم الدليل.

إن مركز المدرسة الحنبلية هو النص والأثر. والنص هنا لا يعني الآية والحديث فقط بمعناهما المجرد، بل يعني منظومة كاملة من المرجعية: القرآن، والسنة، وآثار الصحابة، وما استقر في فهم السلف من طرائق التلقي والعمل. فالمدرسة الحنبلية لا ترىٰ الحكم الشرعي مجرد نتيجة قياسية تُستخرج من علة مجردة، ولا تراه مجرد مصلحة تقدرها العقول بحسب اختلاف الأزمنة، بل تراه قبل ذلك امتدادًا لوحي محفوظ، وسنة متبعة، وأثر مؤسس. ومن هنا كان حضور الحديث في تكوينها حضورًا بنيويًا، لا حضورًا مساعدًا؛ إذ إن الإمام أحمد لم يكن فقيهًا منفصلًا عن

الحديث، ولا محدثًا منفصلًا عن الفقه، بل كان يمثل نموذج الفقيه الذي يرىٰ أن الفقه لا يكون فقهًا كاملًا إلا إذا ظل مشدودًا إلىٰ مادة الوحي والبيان الأول.

وتظهر علوية النص في المدرسة الحنبلية بصورة أكثر حدّة ووضوحًا من كثير من المدارس الأخرىٰ. فحيث تميل بعض المدارس إلىٰ توسيع أدوات الرأي والقياس والاستصلاح، تميل الحنبلية إلىٰ تضييق مجال القول ما لم يستند إلىٰ نص أو أثر أو أصل ثابت. وهذا التضييق لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه ضيقًا معرفيًا محضًا، بل بوصفه موقفًا من طبيعة الدين نفسه: هل الدين مجال مفتوح للعقل كي يعيد تشكيله بحسب ما يراه مناسبًا، أم هو وحي يُتلقىٰ أولًا، ثم يُفهم، ثم يُنزّل؟ في المدرسة الحنبلية يتقدم التلقي علىٰ الإنشاء، والاتباع علىٰ الابتداع، والأثر علىٰ الرأي، لا لأن العقل معدوم القيمة، بل لأن العقل لا يملك أن يكون حاكمًا علىٰ الوحي. فالعقل عندها خادم للفهم، لا مالك للمصدر؛ كاشف للمعنىٰ، لا منشئ للشرعية؛ معين علىٰ التنزيل، لا بديل عن النص.

ولهذا تبدو المدرسة الحنبلية شديدة الحساسية تجاه التأويل غير المنضبط. فالتأويل، حين ينفصل عن لسان النص وعن أثر السلف وعن مقتضىٰ الدليل، قد يتحول إلىٰ باب واسع لإعادة صناعة الدين داخل قوالب عقلية أو كلامية أو سياسية. ومن هنا كان موقف الحنابلة من علم الكلام، ومن النزعات العقلية المجردة، ومن التأويلات البعيدة، تعبيرًا عن هاجس أعمق: حماية النص من أن يُستولىٰ عليه باسم العقل. وهذه الحماية لا تعني إلغاء الفهم، لأن كل قراءة للنص تحتاج إلىٰ فهم، لكنها تعني رفض الفهم الذي يقطع النص عن بنيته البيانية وسياقه التأسيسي وفهم الأمة الأول له. فالمدرسة الحنبلية تقيم حاجزًا أمام تحويل الوحي إلىٰ مادة قابلة للتشكيل بحسب كل نسق عقلي طارئ.

وفي هـذا السـياق يتضـح أن أثـر الإمـام أحمـد في بنيـة المدرسـة لا يـرتبط بـالفروع وحـدها، بـل بموقفـه مـن السـلطة والمعرفـة والابـتلاء. فالمحنـة التـي ارتبطـت بمسـألة خلـق القـرآن لـم تكـن مجـرد خـلاف عقـدي، بـل كانـت لحظـة كاشـفة للعلاقـة بـين الـنص والدولـة والعقـل السـلطوي. حـين تتبنـىٰ السـلطة قـولًا عقـديًا وتريـد فرضـه علـىٰ الأمـة، يصـبح الفقيـه أمـام سـؤال وجـودي: هـل يظـل الـنص فـوق السـلطة، أم تتحـول السـلطة إلـىٰ حَكَـم في معنـىٰ الـنص؟ موقـف الإمـام أحمـد جعـل مـن ثبـات العـالم أمـام السـلطة جـزءًا مـن معنـىٰ الفقـه، لأن الفقـه لا يكـون حراسـة للأحكـام فقـط، بـل حراسـة لمصـدرية الـوحي أمـام الإكـراه السياسـي. ومـن هنـا اكتسـبت الحنبليـة بُعـدًا أخلاقيًـا عميقًـا: فهـي مدرسـة تـرىٰ أن الـدفاع عـن الـنص لـيس شـأنًا معرفيًـا مجـردًا، بـل موقـف مـن السـلطة حـين تريد أن تتدخل في تشكيل العقيدة والمعنىٰ.

وتكشـف هـذه الواقعـة عـن موقـع الدولـة داخـل الحـس الحنبلـي. فالدولـة ليسـت غائبـة، لكنهـا ليسـت فـوق الـدليل. والطاعـة ليسـت مطلقـة، لكنهـا محكومـة بحـدود الشـرع. والخـوف مـن الفتنـة حاضـر بقـوة، لكنـه لا يبـرر تحويـل السـلطان إلـىٰ مصـدر للحـق. وهـذا التـوازن شـديد الدقـة؛ لأن المدرسـة الحنبليـة، مـن جهـة، تحمـل حساسـية عاليـة تجـاه الفتنـة والخـروج واضـطراب الجماعـة، ومـن جهـة أخـرىٰ لا تمـنح الدولـة حـق الـتحكم في أصـول الـدين ومعـاني النصـوص. فالسـلطة عنـدها ضـرورة لحفـظ الجماعـة، لكنهـا إذا تجـاوزت حـدودها المعرفيـة والشـرعية فقـدت حقهـا في إلـزام الضـمير الـديني بمـا لا يقـوم عليـه دليـل. ومـن هنـا يمكـن فهـم أن الحنبليـة لا تبنـي فقهًـا ثوريًـا بـالمعنىٰ السياسـي، لكنهـا تبنـي فقـه مقاومة معرفية حين تستولي السلطة علىٰ الوحي.

أمـا في بـاب القيـاس، فـإن المدرسـة الحنبليـة لا تنفيـه نفيًـا مطلقًـا، لكنهـا لا تجعلـه في رتبـة الـنص أو الأثـر، ولا توسـع اسـتعماله حيـث يوجـد أثـر معتبـر. فالقيـاس عنـدها ضـرورة عنـد فقـد الـنص، لا طريقًـا لتقـديم المعنـىٰ المجـرد علـىٰ الخبـر. وهـذا يختلـف

عـن الصـورة الشـائعة التـي تتعامـل مـع الحنابلـة كـأنهم يلغـون العقـل القياسـي مطلقًـا. الحقيقـة أن المـذهب الحنبلـي مـارس القيـاس، وحـرر العلـل، واشـتغل بـالفروع، لكنـه فعـل ذلـك داخـل ترتيـب صـارم للأدلـة يجعـل الـنص والأثـر في المقدمـة. فـإذا وجـد الـنص امتنـع تجـاوزه، وإذا وجـد الأثـر القـوي ضـاق مجـال الـرأي، وإذا لـم يوجـد نـص ولا أثـر تحـرك القيـاس بضـوابطه. وهكـذا يكـون العقـل حاضـرًا، لكنـه عقـل مـؤخر عـن الـوحي، ومقيد بالأثر، وممنوع من التقدم حين يكون الدليل قائمًا.

وهـذه النقطـة مهمـة جـدًا في اختبـار المصـفوفة؛ لأن المدرسـة الحنبليـة تقـدم تصـورًا مختلفًـا للعلاقـة بـين الـنص والواقـع. فهـي لا تـرىٰ أن الواقـع يمـنح الحكـم شـرعيته، ولا أن تعقيـد الحيـاة يبـرر توسـيع الـرأي بـلا حـدود، بـل تـرىٰ أن الواقـع يُعـرض علـىٰ الـنص، وأن الفقيـه يبحـث عـن حكمـه في الـوحي والأثـر، ثـم في القيـاس عنـد الحاجـة. غيـر أن هـذا لا يعنـي غيـاب الواقـع عـن الفقـه الحنبلـي. فـالواقع حاضـر في تنزيـل الأحكـام، وفي فقـه المعـاملات، وفي السياسـة الشـرعية عنـد بعـض أعـلام المـذهب، وفي اعتبـار الضـرورة والحاجـة، وفي تقـدير المصـالح التـي لا تصـادم الـنص. لكنـه حضـور محكـوم لا حـاكم، ومحـل للتطبيـق لا مصـدر للتشـريع. والفـرق بـين الحضـور والحاكميـة هنـا فـرق جـوهري؛ إذ إن المدرسـة الحنبليـة لا تنكـر أن للوقـائع خصائصـها، لكنهـا تخشـىٰ أن تتحول خصائص الواقع إلىٰ ذريعة لإعادة ترتيب مراتب الأدلة.

وفي بـاب المقاصـد والمصـلحة، تبـدو المدرسـة الحنبليـة في صـورتها الأولـىٰ أقـرب إلـىٰ الـتحفظ، لكـن هـذا الـتحفظ لا يلغـي حضـور المعنـىٰ المقاصـدي داخلهـا. فالمـذهب الحنبلـي، وخاصـة في تطوراتـه اللاحقـة عنـد بعـض أعلامـه، عـرف اهتمامًـا واسـعًا بالمصـلحة، والسياسـة الشـرعية، ورفـع الحـرج، وسـد الـذرائع، واعتبـار المـآلات، بشـرط ألا يكـون ذلـك علـىٰ حسـاب الـنص. وهـذا يكشـف عـن خاصـية دقيقـة في المدرسـة: إنهـا تبـدأ مـن الحراسـة، لكنهـا لا تنتهـي بالضـرورة إلـىٰ الجمـود؛ تبـدأ مـن

النص، لكنها تستطيع أن تتحرك في الواقع إذا ظل النص محفوظًا في موقعه الأعلىٰ. ولذلك لا يصح أن تُقرأ الحنبلية من خلال لحظة واحدة، أو تيار واحد، أو صورة واحدة، بل ينبغي التمييز بين أصلها الأثري الحارس، وبين تطوراتها الفقهية والسياسية والمقاصدية اللاحقة.

وتتجلىٰ هذه القابلية في أعمال فقهاء حنابلة كبار جعلوا السياسة الشرعية والمصلحة والمآلات جزءًا من النظر الفقهي، من غير أن يقطعوا ذلك عن النص. فحين يتم الحديث عن تصرفات الإمام، أو الحسبة، أو التعزير، أو المال العام، أو منع الفساد، أو تنظيم السوق، أو حماية الجماعة، تظهر طاقة حنبلية واسعة في التعامل مع الشأن العام. غير أن هذه الطاقة لا تنبع من مصلحة مجردة، بل من تصور يرىٰ أن الشريعة جاءت لتحقيق العدل ورفع الظلم وحفظ الدين والنفس والمال والجماعة، وأن السلطان مأمور بذلك لا مخير فيه. وبهذا المعنىٰ يمكن القول إن المدرسة الحنبلية تحمل في داخلها توترًا خلاقًا بين الحراسة والانفتاح: حراسة المرجعية من التفكك، وانفتاح عملي علىٰ حاجات الاجتماع حين تُقرأ من داخل النص لا خارجه.

وتظهر فاعلية الدولة في المدرسة الحنبلية من خلال تصور مزدوج: الدولة ضرورة لحفظ النظام العام ومنع الفوضىٰ، لكنها خطر إذا استقلت عن الشرع أو تدخلت في تشكيل العقيدة أو استعملت المصلحة لإلغاء الحدود. وهذا التصور المزدوج يمنح الفقه الحنبلي قوة خاصة في نقد الاستبداد المعرفي، حتىٰ حين يكون حذرًا من الاضطراب السياسي. فالدولة ليست سلطة مطلقة، ولا هي مجرد جهاز إداري، بل هي جهة مسؤولة عن تنفيذ العدل وحماية الدين والجماعة، ولكنها لا تملك أن تجعل إرادتها معيارًا للحق. ومن هنا تتحدد العلاقة بين الدولة والفقه داخل

المدرسة الحنبلية: الفقه يضبط الدولة، والدولة تنفذ ما يقتضيه الشرع في المجال العام، ولا يجوز أن تنقلب العلاقة فيصير الفقه تابعًا لإرادة السلطان.

أما الكفاف والكفاية، فليسا في المدرسة الحنبلية عنوانين نظريين مستقلين، لكن حضورهما يتوزع داخل أبواب الزكاة والنفقات والصدقات والوقف والولايات والمظالم والحسبة. ويظهر في هذا المذهب حس قوي بمسؤولية الجماعة والدولة عن دفع الضرر والحاجة، وبوجوب رعاية الضعفاء، وبمنع أكل المال بالباطل، وبمحاربة الظلم في المعاملات. إلا أن هذا الحضور، كما في مدارس أخرىٰ، لم يرتفع دائمًا إلىٰ مستوىٰ نظرية اقتصادية كلية تجعل الكفاية معيارًا عامًا لفاعلية الدولة. ومع ذلك فإن المادة الحنبلية في أبواب السياسة الشرعية والحسبة والمال العام تمنح إمكانًا مهمًا لبناء هذا المفهوم، لأنها تجمع بين صرامة النص ووضوح المسؤولية العامة في منع الظلم والفساد والاحتكار والعدوان علىٰ أموال الناس.

وتتضح أهمية الحنبلية في فقه السوق خاصة؛ لأنها لا تنظر إلىٰ السوق بوصفه مجالًا حرًا خارج الرقابة الشرعية، ولا ترىٰ الملكية حقًا مطلقًا منفصلًا عن العدل، بل تجعل المعاملات محكومة بتحريم الغش والربا والظلم والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل. وفي الوقت نفسه، لا تجعل تدخل الدولة في السوق مفتوحًا بلا ضابط، بل تقيده بالحاجة والمصلحة الشرعية ورفع الضرر. وهذه الثنائية تكشف أن المدرسة الحنبلية لا تقع في إطلاق السوق ولا في إطلاق الدولة، بل تبحث عن توازن يقوم علىٰ منع الظلم، وصيانة الحقوق، وحفظ الرضا الحقيقي في التبادل، ومنع كل صورة يتحول فيها المال إلىٰ أداة استغلال. ومن هذا الباب يمكن قراءة الحسبة والتسعير والتعزير المالي وتنظيم المعاملات بوصفها أدوات لحماية المجال العام الاقتصادي، لا مجرد إجراءات جزئية.

أما المآلات فتظهر في المدرسة الحنبلية ضمن مساحة دقيقة. فالحذر من الفتنة، والاهتمام بسد أبواب الذرائع، والنظر في آثار التصرفات، كلها عناصر تكشف أن المذهب لا يعمل بمنطق النص المعزول عن نتائجه. غير أن المآل عند الحنابلة لا يجوز أن يتحول إلىٰ حجة لإبطال النص أو تعطيل الحكم الثابت. فالمآل معتبر حين يكون داخل الشرع، لا حين يكون بديلًا عنه. وهذا الموقف يمنح المدرسة قدرة علىٰ ضبط استعمال المآلات في الشأن العام؛ إذ إن السياسة كثيرًا ما تستعمل المستقبل ذريعة للحاضر، وتستعمل الخوف من النتائج لتبرير تعطيل الحقوق أو تثبيت السلطة أو تأجيل العدل. والفقه الحنبلي، بحساسيته للنص، يضع حاجزًا أمام هذا الاستعمال، لكنه في الوقت نفسه يدرك أن تجاهل المآلات قد يؤدي إلىٰ فساد أعظم.

وفي بنية الاجتهاد، يظهر الحنبلي بوصفه فقيهًا حذرًا لا يستعجل القول، ولا يستسهل الفتوىٰ، ولا يحب الانفراد بالرأي إذا وجد أثرًا أو قولًا سابقًا معتبرًا. وهذا الحذر ليس ضعفًا في القدرة، بل تعبير عن أخلاق الفتوىٰ. فالفتوىٰ ليست إعلان موقف شخصي، بل توقيع عن الشرع، وكلما عظم الإحساس بخطورة النسبة إلىٰ الدين ازداد الفقيه تحفظًا. ومن هنا كثر في تراث الإمام أحمد التوقف، وتعدد الروايات، واختلاف النقل عنه، لا لأن المذهب مضطرب، بل لأن الفقيه الذي يهاب القول في الدين قد يترك المسألة مفتوحة إذا لم يستبن له فيها وجه الدليل. وهذا البعد الأخلاقي مهم جدًا في زمن تميل فيه الفتوىٰ إلىٰ السرعة، ويميل فيه الشأن العام إلىٰ اختصار القضايا المركبة في أجوبة عاجلة.

إن المدرسة الحنبلية، من خلال هذا الحذر، تقدم درسًا في حدود المعرفة الفقهية. فليس كل ما يمكن للعقل أن يقوله يجوز أن ينسب إلىٰ الشرع، وليس كل مصلحة ظاهرة تكفي لبناء حكم، وليس كل واقع ضاغط يبرر تغيير الميزان، وليس

كل سلطان يملك أن يطلب من الفقه ما يخدم انتظام حكمه. وهذا الوعي بالحدود هو أحد أعمق عناصر المدرسة. فالحد هنا ليس تعطيلًا، بل حماية؛ حماية للنص من التسيب، وحماية للحكم من الانتحال، وحماية للأمة من أن يتكلم باسم دينها من لا يملك أداة القول، وحماية للسياسة من أن تستولي علىٰ المرجعية.

وعند اختبار المدرسة الحنبلية داخل المصفوفة الأصولية، يظهر أن علوية النص فيها تبلغ درجة عالية جدًا، وأن السنة والأثر يشكلان عصب البنية، وأن الواقع حاضر في التنزيل لا في التأسيس، وأن المقصد معتبر حين يثبت نسبه إلىٰ الدليل، وأن الدولة مقيدة بالشرع ومطالبة بحفظ الجماعة من غير أن تتحول إلىٰ مصدر للمعنىٰ، وأن الكفاية موجودة في صورة مسؤوليات متفرقة لا في صورة نظرية كلية مكتملة، وأن المآلات معتبرة في حدود لا تطيح بالنص، وأن الاجتهاد محكوم بأخلاق التوقف والحذر لا بمجرد القدرة علىٰ الترجيح. وهذه العناصر تجعل المدرسة الحنبلية مدرسة حراسة قبل أن تكون مدرسة توسع، ومدرسة ضبط قبل أن تكون مدرسة بناء نظام شامل، غير أن الحراسة نفسها تمثل وظيفة بنيوية لا غنىٰ عنها في أي فقه كلي.

فالفقه الكلي لا يحتاج فقط إلىٰ مدارس توسع أدواته في المصالح والواقع والمآلات، بل يحتاج أيضًا إلىٰ مدرسة تحرس مرجعيته من الذوبان. وكل مشروع يريد بناء فقه الدولة والأمة والعمران من غير عنصر حنبلي في الحراسة قد يقع في خطر تحويل الشريعة إلىٰ خطاب مصلحي عام، أو إلىٰ سياسة أخلاقية بلا أصول، أو إلىٰ نظام اجتماعي يستدعي النصوص للتزيين لا للتأسيس. وفي المقابل، فإن العنصر الحنبلي إذا انفصل عن الوعي المقاصدي والمؤسسي قد يتحول إلىٰ تضييق علىٰ حركة الفقه في التاريخ. ولذلك فالقيمة العميقة للمدرسة الحنبلية لا تظهر في عزلها عن غيرها، بل في إدخالها ضمن شبكة أوسع تحفظ للنص سلطانه، وللمقصد مجاله، وللواقع اعتباره، وللدولة وظيفتها، وللمآل أثره، وللكفاية حضورها.

إن الحنبلية ليست مجرد موقف من الرأي، بل موقف من علاقة الإنسان بالوحي. ففي عمقها خوف نبيل من أن يتقدم الإنسان على مصدر هدايته، ومن أن يجعل عقله حاكمًا على ما جاء ليهديه، ومن أن تتحول حاجات الاجتماع إلى سلطة تبتلع معنى الشرع. وهذا الخوف ليس خوفًا سلبيًا إذا أُحسن فهمه، بل هو وعي بحدود الإنسان أمام الوحي. غير أن هذا الوعي لا يلغي أن الإنسان مكلّف بالفهم والتنزيل والتقدير، وأن الواقع لا ينتظر نصًا خاصًا في كل صورة، وأن الدولة لا تستطيع أن تدار بمجرد حفظ النصوص من غير بناء مؤسسات وأحكام تفصيلية. ومن هنا تنشأ الخصوبة الحقيقية في المدرسة الحنبلية: إنها توتر بين الخشية من القول على الله بغير علم، والحاجة إلى القول حين تنزل الواقعة وتطلب حكمها.

وقد تكون هذه الخصوبة هي التي تفسر قدرة المدرسة الحنبلية على إنتاج تيارات مختلفة داخلها: تيار أثري شديد التمسك بظاهر النص والأثر، وتيار فقهي واسع الاشتغال بالفروع والقياس، وتيار سياسي شرعي اهتم بالمصلحة والحسبة والمظالم وتصرفات الإمام، وتيار إصلاحي لاحق جعل العودة إلى النص وسيلة لنقد التقليد والجمود. وهذه التعددية الداخلية تمنع اختزال الحنبلية في صورة واحدة. فالمدرسة التي تبدأ من الأثر لا تبقى بالضرورة عند حدود النقل الجزئي، بل قد تنتج، حين تتسع أدواتها، فقهًا قويًا في الشأن العام، بشرط أن يظل النص مركزها الأعلى.

وتتصل هذه المسألة اتصالًا وثيقًا بفكرة الشأن العام داخل البنية الفقهية. فالحنبلية لا تجعل الشأن العام مجالًا مباحًا للسلطة، ولا تجعله كذلك مجالًا محررًا من النص بحجة تعقيده، بل تلزمه بمعيار الشرع. ومعيار الشرع هنا لا يعني نصًا جزئيًا لكل إجراء، بل يعني أن السياسة والمال والقضاء والسوق والعقوبة والإدارة ينبغي أن تتحرك داخل حدود العدل ومنع الظلم وتحقيق المصالح المعتبرة ودرء

المفاسد، مع عدم مصادمة النصوص الثابتة. وهذه الصيغة تمنح الفقه الحنبلي قدرة علىٰ التعامل مع الدولة من دون أن يؤلهها، ومع الواقع من دون أن يخضع له، ومع المقاصد من دون أن يفصلها عن الدليل.

ولذلك فإن المدرسة الحنبلية، في قراءة بنيوية، تمثل وظيفة الحراسة داخل العقل الفقهي الإسلامي. والحراسة ليست وظيفة ثانوية، بل هي شرط من شروط سلامة النظام. فكما تحتاج البنية إلىٰ عقل يستنبط، وعقل يقيس، وعقل يراعي المصلحة، وعقل يقدر المآل، فإنها تحتاج إلىٰ عقل يقول: لا يصح أن تتقدم كل هذه الأدوات علىٰ الأصل الذي تستمد منه مشروعيتها. وإذا كان الفقه الإسلامي قد عرف في بعض مراحله اتساعًا كبيرًا في الفروع والرأي والمجادلات الكلامية والسياسات السلطانية، فإن الحنبلية ظلت تذكره بأن أصل قوته ليس في كثرة أدواته وحدها، بل في وفائه لمصدره.

لا تكتمل قراءة المدرسة الحنبلية إذا حُصرت في صورة الحراسة الأثرية للنص وحدها؛ لأن الحراسة، في عمقها، ليست امتناعًا عن البناء، بل شرطٌ لسلامته. فكل بناء فقهي لا يحرس أصله قد يتسع حتىٰ يفقد نسبه إلىٰ الوحي، وكل حراسة لا تتحول إلىٰ قدرة علىٰ التنزيل قد تنكمش حتىٰ تعجز عن ملاقاة الحياة. ومن هنا تظهر المدرسة الحنبلية في مستواها الأعمق بوصفها توترًا خلاقًا بين المحافظة علىٰ المرجعية والقدرة علىٰ الاشتغال داخل الواقع، بين الخوف من القول علىٰ الله بغير علم، وضرورة القول حين تنزل الواقعة وتطلب حكمها، بين صرامة الأثر واتساع السياسة الشرعية، بين مركزية النص وحاجة الدولة إلىٰ تقدير المصالح وتنظيم المجال العام.

إن فقه السياسة الشرعية داخل الفضاء الحنبلي يكشف أن المدرسة ليست مجرد امتناع عن الرأي، ولا مجرد التزام بحرفية النص، بل هي قدرة علىٰ جعل

النص أصلًا حاكمًا لحركة الدولة من غير أن تتحول الدولة إلىٰ كيان معطل بسبب غياب النص الجزئي في كل واقعة. فالدولة لا تواجه دائمًا مسائل منصوصة بأعيانها، بل تواجه مصالح عامة، ومفاسد متجددة، وخصومات مركبة، وأسواقًا متغيرة، وأموالًا عامة، وضرورات أمنية، وأحوالًا اجتماعية لا تنتهي. وفي مثل هذه الوقائع لا يكون السؤال: هل يوجد نص تفصيلي في كل إجراء؟ بل: هل يتحرك إجراء الدولة داخل مقاصد الشرع، ومن غير مصادمة لنص ثابت، وبما يحقق العدل، ويدفع الظلم، ويحفظ الجماعة، ويمنع الفساد، ويصون الحقوق؟

ومن هنا يتضح أن المدرسة الحنبلية، حين تُقرأ في ضوء السياسة الشرعية، لا تجعل النص قيدًا مشلًا للدولة، بل تجعله ميزانًا مانعًا من استبدادها. فالدولة تحتاج إلىٰ صلاحية التقدير والتنفيذ، لكنها لا تملك صلاحية إنشاء المشروعية من ذاتها. إنها تُقدّر، لكنها لا تشرّع بمعزل عن الوحي؛ وتتصرف، لكنها لا تتحول إلىٰ مصدر أعلىٰ للحق؛ وتدير، لكنها تظل محكومة بمعيار العدل والشرع. وهذا التصور يمنح الفقه الحنبلي قدرة خاصة علىٰ ضبط العلاقة بين السلطة والفقه؛ فالسلطة لا تُلغىٰ، لأن إلغاءها يفتح باب الفوضىٰ، ولا تُطلق، لأن إطلاقها يفتح باب الاستبداد، بل تُربط بوظيفة شرعية: حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والجماعة، ومنع الظلم والعدوان والفساد.

وتظهر هذه الرؤية في باب الحسبة ظهورًا واضحًا؛ فالحسبة في التصور الحنبلي ليست مجرد وعظ أخلاقي، ولا مراقبة سلوكية محدودة، بل وظيفة عامة لحماية انتظام المجال الاجتماعي والاقتصادي. فالسوق ليس مساحة منفصلة عن الشرع، والمال ليس قوة محايدة، والتبادل ليس فعلًا فرديًا صرفًا؛ إنما السوق مجال تتقاطع فيه الحاجة والربح والضعف والقوة والاحتكار والغش والغلاء والرضا الظاهر والإكراه الخفي. ولذلك لا يترك الفقه الحنبلي السوق لقانون المنفعة وحده، ولا

يجعل الدولة متحكمة فيه بلا ضابط، بل يضع بينهما ميزانًا قوامه منع الظلم وحفظ الرضا الحقيقي وصيانة المال العام والخاص من العدوان.

وفي هذا الباب تظهر دلالة التسعير والاحتكار والغش والنجش والتطفيف والتدليس. فالتسعير، حين يكون اعتداءً علىٰ حرية الناس في حال انتظام السوق، قد يكون ظلمًا، لكنه حين يكون وسيلة لرفع ظلم الاحتكار أو التلاعب أو استغلال حاجة العامة، قد يصبح من مقتضيات العدل. والاحتكار ليس مجرد تصرف فردي في ملك خاص، بل قد يتحول إلىٰ عدوان اجتماعي حين يجعل حاجة الناس رهينة لقوة مالك أو تاجر أو جماعة نافذة. والغش ليس خطأ تجاريًا محدودًا، بل إفساد للثقة العامة التي يقوم عليها التبادل. والنجش والتدليس والتطفيف ليست مخالفات جزئية فقط، بل صور من تفكيك العدالة السوقية. ومن هنا تصبح الحسبة أداة لحماية التوازن بين حرية المعاملة وعدالة المجال العام.

وتكشف هذه المسألة عن عنصر مهم في المصفوفة الأصولية، وهو أن الحكم الشرعي في الشأن العام لا يُفهم دائمًا بوصفه خطابًا موجهًا إلىٰ الفرد وحده، بل قد يكون جزءًا من نظام يمنع تراكم الضرر. فالتحريم الفردي للغش لا يكفي إذا تحولت السوق كلها إلىٰ بنية غش، وتحريم الاحتكار لا يحقق مقصده إذا لم توجد سلطة تملك كشفه ومنعه، والأمر بالعدل لا يصبح واقعًا إذا لم توجد مؤسسة قادرة علىٰ ردع الظلم. وهنا تتحول الدولة من جهة تنفيذية محايدة إلىٰ مؤسسة تقدير وتنزيل، وتتحول الحسبة من باب فقهي جزئي إلىٰ وظيفة بنيوية داخل فقه المجال العام.

غير أن المدرسة الحنبلية لا تسمح لهذه الوظيفة بأن تصبح ذريعة لتغول الدولة. فالدولة، وإن كانت تتدخل لمنع الظلم، لا تتدخل لمصادرة الحقوق بغير حق، ولا لتوسيع سلطانها باسم المصلحة، ولا لتبديل أحكام الشرع بحسب مقتضيات

الحكم. ولهذا فإن فقه الحسبة في البنية الحنبلية يقوم على توازن دقيق: لا إطلاق لحرية السوق إذا أفضت إلى ظلم العامة، ولا إطلاق لسلطة الدولة إذا أفضت إلى ظلم الأفراد. العدالة هنا ليست شعارًا عامًا، بل معيارًا يقاس به تصرف السوق وتصرف الدولة معًا.

وفي باب المال العام، يظهر الحس الحنبلي بالمسؤولية الشرعية عن أموال الأمة. فالمال العام ليس مال السلطان، ولا مال الإدارة، ولا ملكًا سياسيًا تتصرف فيه السلطة بحسب هواها، بل هو مال موضوع لمصالح الجماعة، محكوم بالأمانة والعدل والمصرف الشرعي. وهذا التصور يضع الدولة أمام مسؤولية مزدوجة: مسؤولية التحصيل المشروع، ومسؤولية الصرف العادل. فلا يجوز أن تُجبى الأموال بغير حق، ولا أن تُصرف في غير مصلحة معتبرة، ولا أن تتحول بيت المال إلى أداة للولاء السياسي أو الترف السلطاني أو تمويل الظلم. المال العام في التصور الفقهي ليس رقمًا إداريًا، بل أمانة متعلقة بحقوق الناس وحاجاتهم ومصالحهم.

ومن هذا الباب تتصل المدرسة الحنبلية بمفهوم الكفاية، وإن لم تصغه دائمًا بوصفه نظرية مستقلة. فالمادة الفقهية المتعلقة بالزكاة، والنفقات، والصدقات، والوقف، وحقوق الفقراء، ومصارف الأموال، ومسؤولية الإمام، تشير إلى أن الفقه لا يترك الحاجة الإنسانية خارج دائرة التكليف العام. الكفاية ليست مجرد إحسان اختياري، بل هي في أصلها واجب متعلق بحفظ الإنسان ومنع هلاكه وصيانة كرامته. فإذا عجز الفرد أو الأسرة أو الجماعة القريبة عن تحقيق الحد الأدنى من العيش الكريم، انتقلت المسؤولية إلى الجماعة والدولة بحسب القدرة والنظام والمصلحة. وهذا الانتقال لا ينبغي أن يُفهم بوصفه توسعًا حديثًا منفصلًا عن الفقه، بل بوصفه استخراجًا كليًا من أبواب متفرقة كان فيها المعنى حاضرًا وإن لم يصغ دائمًا في صورة نظرية جامعة.

وتتعمق هذه الدلالة حين ننظر إلىٰ الدولة بوصفها مسؤولة عن منع الضرر العام. فالجوع العام، والمرض المتفشي، والبطالة الساحقة، والجهل الواسع، وانعدام الأمن، واحتكار الضرورات، ليست وقائع فردية بسيطة، بل اختلالات في بنية الاجتماع. والفقه الذي يتعامل معها باعتبارها حالات منفصلة يفقد القدرة علىٰ إدراك مناطها الحقيقي. المدرسة الحنبلية، بما فيها من حس قوي بمنع الظلم ورفع الضرر وحماية الجماعة، تمنح أساسًا مهمًا لبناء فقه كفاية يتجاوز الصدقة الفردية إلىٰ السياسة العامة، بشرط أن يظل هذا البناء محكومًا بالدليل والمقصد والعدل، لا بالشعار السياسي أو المزاج الأيديولوجي.

وفي باب التعزير، تظهر قدرة الفقه الحنبلي علىٰ التعامل مع الجرائم والمخالفات التي لا تقف عند الحدود المنصوصة. فالتعزير ليس خروجًا علىٰ النص، بل أداة شرعية لسد منطقة لا تغطيها الحدود المقدرة، أو لمعالجة أفعال تختلف صورها ودرجاتها وآثارها. وهنا تتجلىٰ فاعلية الدولة بصورة واضحة؛ إذ تملك السلطة الشرعية أن تعاقب، وتردع، وتنظم، وتمنع، بحسب المصلحة المعتبرة، من غير أن تدعي أن لها أن تشرع ما يخالف الشرع. والتعزير يكشف عن أن الفقه الحنبلي ليس عاجزًا عن مواجهة المتغير، لكنه يشترط أن يكون المتغير داخل حدود الشرعية. فالعقوبة التعزيرية تتغير بحسب الجريمة والجاني والزمان والمصلحة والمآل، لكنها لا تتحول إلىٰ انتقام سلطوي أو أداة قمع بلا ميزان.

وتتضح أهمية المآلات في هذا المجال؛ لأن تصرف الدولة لا يقاس بنيته فقط، بل بنتيجته المتوقعة أيضًا. قد يكون الفعل في أصله مباحًا، لكنه يمنع إذا أفضىٰ إلىٰ فساد ظاهر؛ وقد يكون التدخل مطلوبًا إذا أدىٰ تركه إلىٰ ضرر عام؛ وقد يكون التشدد في موضع سببًا لفتنة أعظم؛ وقد يكون التساهل في موضع بابًا لانهيار الهيبة والحقوق. غير أن اعتبار المآلات داخل المدرسة الحنبلية يظل محكومًا بحد فاصل:

لا يجوز للمآل المتخيل أن يهدم النص المحكم، ولا للمصلحة المدعاة أن تفتح بابًا لإبطال الحكم الثابت. فالمآل هنا علم وتقدير ومسؤولية، وليس ذريعة مفتوحة. وهذا التمييز ضروري في فقه الدولة؛ لأن أخطر ما يقع في السياسة أن يُستعمل الخوف من النتائج لتبرير كل تجاوز، أو أن تُستعمل حرفية الحكم لإهمال نتائج كارثية كان يمكن تقديرها.

وتتصل المآلات بفكرة سد الذرائع في المدرسة الحنبلية. فالذريعة ليست مجرد احتمال بعيد، بل طريق يغلب علىٰ الظن أنه يفضي إلىٰ مفسدة. فإذا صار المباح وسيلة راجحة إلىٰ حرام أو ظلم أو فتنة أو فساد عام، جاز منعه أو تقييده. وهذا الباب يكشف عن أن المدرسة الحنبلية لا تقرأ الأفعال في عزلة عن آثارها، بل تنظر إلىٰ العلاقات التي تربط الفعل بنتيجته. غير أن سد الذرائع، كغيره من أبواب السياسة الشرعية، يحتاج إلىٰ ضبط شديد حتىٰ لا يتحول إلىٰ منع واسع للحياة باسم احتمالات متوهمة. فكلما اتسع باب الذرائع بغير معيار ضاق المجال العام، وكلما أُهمل كليةً فُتحت طرق الفساد. والفقه الرشيد هو الذي يميز بين الذريعة الراجحة والاحتمال البعيد، وبين المنع الشرعي والمنع السلطوي، وبين حماية المجتمع ومصادرة حريته.

أما علاقة المدرسة الحنبلية بالاجتهاد المؤسسي، فإنها تكشف عن إمكان مهم. فالحذر الحنبلي من القول بغير علم لا يقود في العصر الحديث إلىٰ إضعاف الاجتهاد، بل إلىٰ تقوية شروطه. فإذا كانت الوقائع العامة مركبة، وإذا كان تحقيق المناط يحتاج إلىٰ معرفة اقتصادية وطبية واجتماعية وإدارية، فإن الورع العلمي يقتضي ألا يستقل الفقيه الفرد بما لا يحيط به وحده. فالاجتهاد المؤسسي ليس خروجًا علىٰ منطق الفقه، بل هو تحقيق لأخلاقه في زمن التعقيد. وكلما كانت المدرسة الحنبلية أشد حساسية تجاه نسبة الحكم إلىٰ الشرع، كانت أكثر حاجة إلىٰ

مؤسسة علمية تجمع بين النص والخبرة، وبين الفقيه والمختص، وبين الحكم الشرعي وتحليل الواقع.

وهذا المعنىٰ يفتح أفقًا واسعًا في قراءة المدرسة الحنبلية. فالحنبلية لا تمنح الفقيه رخصة للقول السريع، بل تطلب منه تثبتًا. والتثبت في القضايا المعاصرة لا يقتصر علىٰ صحة الحديث أو تحرير الدلالة، بل يشمل صحة تشخيص الواقع. من لم يعرف بنية الاقتصاد لا يحسن الحكم في التضخم والضرائب والاحتكار والأسواق المركبة، ومن لم يعرف الطب لا يحسن تقدير أحكام الصحة العامة، ومن لم يعرف الاجتماع لا يحسن تنزيل الأحكام علىٰ الظواهر الجماعية، ومن لم يعرف الإدارة لا يحسن تصور وظيفة الدولة. وهكذا يتحول الورع الحنبلي من توقف فردي إلىٰ ضرورة مؤسسية؛ لأن الامتناع عن القول بغير علم يقتضي طلب العلم من أهله، لا الاكتفاء بما يملكه الفقيه من أدوات نصية.

وفي ضوء ذلك تصبح المدرسة الحنبلية قادرة علىٰ الإسهام في بناء فقه الدولة لا من خلال إطلاق يد السلطة، بل من خلال ضبطها بالشرع والخبرة والعدل. فالدولة في الفقه الكلي ليست مجرد سلطان يأمر وينهىٰ، بل مؤسسة مسؤولة عن تحقيق المصالح العامة ضمن حدود الشرع. وهذه المسؤولية تحتاج إلىٰ تقدير، والتقدير يحتاج إلىٰ معرفة، والمعرفة تحتاج إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة تحتاج إلىٰ معيار يمنعها من الانحراف. المدرسة الحنبلية توفر جزءًا مهمًا من هذا المعيار: لا شرعية بلا دليل، ولا مصلحة بلا اعتبار، ولا سياسة بلا عدل، ولا طاعة في معصية، ولا تصرف في المال العام بغير أمانة، ولا تدخل في السوق بغير حاجة، ولا ترك للسوق إذا تحولت الحرية إلىٰ ظلم.

وتزداد أهمية هذا الموقف حين نقرأ علاقة المدرسة الحنبلية بالطاعة والفتنة. فقد عُرف في الحس الحنبلي خوف شديد من الفتنة، وحذر من الخروج، وحرص

علىٰ وحدة الجماعة. غير أن هذا لا يعني تقديس السلطة أو إلغاء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو إسقاط حق الأمة في مقاومة الظلم بالوسائل المشروعة. الطاعة في هذا التصور ليست عبودية سياسية، بل وسيلة لحفظ النظام العام ما دامت لا تهدم أصل الشرع. والخوف من الفتنة ليس رخصة لتبرير الظلم، بل إدراك لخطورة الفوضىٰ حين تنفلت الجماعة من كل ضابط. ومن هنا يقوم التوازن الحنبلي علىٰ مقاومة المعصية من غير صناعة فوضىٰ أعظم، وعلىٰ إنكار الظلم من غير تمزيق الجماعة، وعلىٰ حفظ النظام من غير تحويل الحاكم إلىٰ مصدر للحق.

وهذه الصيغة تكشف عن مشكلة دقيقة في الفقه السياسي: كيف نحفظ الجماعة من الفتنة من غير أن نحول الخوف من الفتنة إلىٰ غطاء للاستبداد؟ وكيف نقاوم الظلم من غير أن يتحول الإنكار إلىٰ هدم للنظام العام؟ المدرسة الحنبلية لا تقدم دائمًا جوابًا واحدًا بسيطًا، لكنها تقدم حسًا مركبًا يرىٰ أن السياسة الشرعية ليست انفعالًا، بل موازنة بين مفاسد ومصالح، وأن الشجاعة لا تعني الاندفاع، وأن الصبر لا يعني الرضا بالباطل، وأن الجماعة لا تُحفظ بالظلم، كما أنها لا تُحفظ بالفوضىٰ. هذا الوعي بالمآل السياسي هو أحد أهم عناصرها في فقه الدولة.

وفي الجانب العقدي والمعرفي، تظل تجربة الإمام أحمد في المحنة دالة علىٰ أن الطاعة لا تعني surrender للسلطة حين تتدخل في أصل الدين. فقد رفض الإمام أن يجعل القول السلطاني معيارًا للاعتقاد، وامتنع عن الخضوع للإكراه في قضية تمس النص والمعنىٰ. وهذا الموقف يمنح الحنبلية بعدًا مقاومًا داخل بنيتها، لا مقاومة مسلحة بالضرورة، بل مقاومة معرفية وأخلاقية؛ مقاومة تحويل الدولة إلىٰ مرجعية دينية، ومقاومة تحويل العالم إلىٰ موظف عند السلطة، ومقاومة تحويل النص إلىٰ موضوع لإرادة الحاكم. ومن هنا تتضح العلاقة العميقة بين النص

والحرية؛ فحراسة النص تحمي ضمير الأمة من استبداد السلطة حين تريد أن تحتكر معنىٰ الدين.

وتتصل هذه المسألة بفقه القضاء أيضًا. فالقاضي في التصور الحنبلي لا يحكم بإرادته، ولا بإرادة السلطان، بل بالدليل والعدل. والقضاء وظيفة كبرىٰ لحفظ الحقوق ورد المظالم، لكنه يظل مقيدًا بالشرع. وإذا كان القاضي يُعيَّن من قبل السلطة، فإنه لا يستمد صحة حكمه من رغبة السلطة، بل من موافقته للحق. وهذا ينسجم مع الرؤية العامة للمدرسة: الدولة ضرورية للتنفيذ والتنظيم، لكنها ليست مصدر الحق؛ والمؤسسة لازمة لحفظ النظام، لكنها لا تملك أن تستبدل الشرع بإرادتها. ومن هنا يظهر القضاء والحسبة والتعزير والولاية بوصفها مؤسسات تضبط المجال العام، لا مجرد أحكام متفرقة.

وفي باب الحرية، لا تقدم المدرسة الحنبلية نظرية حديثة في الحرية، لكنها تقدم عناصر مهمة لحماية الضمير الديني والمال والحقوق من تغول السلطة أو السوق أو الأفراد. فالحرية ليست انفلاتًا من الشرع، لكنها كذلك ليست إلغاءً للإنسان باسم السلطة. وحين تمنع الشريعة الظلم والإكراه والغش وأكل المال بالباطل والاعتداء علىٰ النفس والعرض والمال، فإنها تؤسس لمساحة إنسانية مصونة. والمدرسة الحنبلية، بما فيها من صرامة في منع التعدي، تؤكد أن الإنسان لا يجوز أن يكون مادة لاستبداد السلطان أو طمع السوق أو عبث الأقوياء. غير أن هذه الحرية تبقىٰ داخل تصور تعبدي أخلاقي، لا داخل تصور فرداني مطلق.

وعند النظر إلىٰ الاقتصاد الكلي، يمكن استثمار المادة الحنبلية في بناء تصور أوسع من مجرد أحكام المعاملات. فالغش والاحتكار والربا والغرر والظلم والتطفيف والعدوان علىٰ المال العام ليست مسائل جزئية متفرقة، بل هي مؤشرات علىٰ رؤية شرعية ترىٰ الاقتصاد مجالًا أخلاقيًا ومؤسسيًا. والمال لا ينفصل عن العدل، والربح لا

ينفصل عن الرضا الحقيقي، والملكية لا تنفصل عن منع الضرر، والدولة لا تنفصل عن مسؤولية الحماية. فإذا أُعيد تركيب هذه العناصر أمكن بناء فقه اقتصادي يستفيد من الحنبلية في منع تحويل السوق إلىٰ سلطة متوحشة، ومنع تحويل الدولة إلىٰ مالك متسلط، ومنع تحويل الحاجة الإنسانية إلىٰ فرصة للاستغلال.

وتظهر الكفاية هنا بوصفها معيارًا يتجاوز مجرد سد الرمق. فالكفاف يمنع الهلاك، أما الكفاية فتحفظ الإنسان في حد كريم يليق بمقاصد الشرع. والمدرسة الحنبلية، حين تؤكد دفع الضرر، ورعاية المحتاج، ومنع الظلم، وتنظيم المال العام، توفر مادة مهمة للانتقال من الكفاف إلىٰ الكفاية. لكن هذا الانتقال يحتاج إلىٰ صياغة أصولية أوسع تجعل الكفاية جزءًا من مسؤولية الدولة والجماعة، لا مجرد أثر جانبي لأبواب الزكاة والنفقات. فالحاجة في المجتمع المركب لا تعالج فقط بعطاء فردي، بل بسياسات تمنع إنتاج الفقر، وتكافح الاحتكار، وتوفر الأمن الغذائي، وتحمي الصحة والتعليم والعمل. وهذه السياسات لا تصير شرعية بمجرد إعلان نيتها، بل بقدر اتصالها بالمقاصد والدليل والعدل والمآل.

والمدرسة الحنبلية، في قوتها وضعفها، تذكّر العقل الفقهي بأن كل توسع في وظيفة الدولة يجب أن يقابله توسع في ضبطها. فإذا قلنا إن الدولة مسؤولة عن الكفاية، وجب أن نسأل: بأي أموال؟ وبأي سلطة؟ وبأي معيار؟ ومن يراقبها؟ وكيف نمنع تحول الرعاية إلىٰ هيمنة؟ وكيف نمنع تحول المال العام إلىٰ أداة ولاء؟ وكيف نمنع تحول المصلحة إلىٰ شعار سلطوي؟ هذه الأسئلة تقع في صميم الحس الحنبلي؛ لأن الحنبلية لا تخاف فقط من فوضىٰ الأفراد، بل تخاف كذلك من تغول السلطة حين لا يردعها دليل ولا ورع ولا رقابة.

إن المدرسة الحنبلية تمنح الفقه الكلي وظيفة لا يستغني عنها: وظيفة الحراسة. وهي حراسة متعددة المستويات: حراسة النص من التأويل المنفلت، وحراسة السنة

من التهميش، وحراسة الأثر من القطيعة، وحراسة الدولة من الاستبداد المعرفي، وحراسة السوق من الظلم، وحراسة المال العام من العبث، وحراسة الفتوىٰ من الجرأة، وحراسة المصلحة من الادعاء، وحراسة المآل من التوظيف السياسي. وهذه الحراسة لا تكون مثمرة إلا إذا اقترنت بقدرة علىٰ البناء؛ لأن الحراسة التي لا تبني قد تتحول إلىٰ امتناع، والبناء الذي لا يُحرس قد يتحول إلىٰ انحراف. ومن هنا تأتي الحاجة إلىٰ إدخال المدرسة الحنبلية في تركيب أصولي أوسع، لا لإذابة خصوصيتها، بل لاستثمارها في حماية النظرية العامة.

وتكشف المقارنة الداخلية بين عناصر المصفوفة أن المدرسة الحنبلية قوية جدًا في علوية النص وحجية السنة والأثر، قوية في أخلاق الفتوىٰ والتثبت، قوية في مقاومة استيلاء السلطة علىٰ معنىٰ الدين، قوية في منع الظلم في السوق والمعاملات، قابلة لتطوير فقه واسع في الحسبة والسياسة الشرعية والتعزير، متحفظة في توسيع المقاصد إذا انفصلت عن الدليل، حذرة في المآلات إذا صارت ذريعة لتعطيل النص، أقل صياغة للكفاية بوصفها نظرية كلية، وأقل ميلًا إلىٰ بناء الدولة بوصفها مشروعًا عمرانيًا واسعًا في صورتها الأولىٰ. غير أن تطوراتها اللاحقة تكشف عن طاقة كبيرة في فقه الشأن العام عندما تُقرأ من داخل السياسة الشرعية والمصلحة المنضبطة.

ومن الإنصاف أن تُفهم المدرسة الحنبلية بوصفها مدرسة الخوف من العبث بالدين، لا بوصفها مدرسة الخوف من الحياة. فهي تخاف أن يُقال علىٰ الله بغير علم، وأن تُستعمل المصلحة لهدم النص، وأن تتحول الدولة إلىٰ مفسر رسمي للوحي، وأن يبتلع الرأي أثر النبوة، وأن يصير السوق مجالًا لافتراس الضعفاء، وأن يصبح المال العام غنيمة سياسية. هذه المخاوف ليست هامشية، بل هي مخاوف بنيوية في كل مشروع فقهي. وكل قراءة تجديدية لا تحمل شيئًا من هذا الخوف تقع في خطر شديد؛ لأن التجديد من غير خشية قد يتحول إلىٰ صناعة بشرية باسم الدين.

وفي المقابل، كل قراءة حنبلية لا ترىٰ حاجة الحياة إلىٰ الاجتهاد والتنظيم والمؤسسة قد تحول الخشية إلىٰ عجز.

ومن هنا تتحدد القيمة الكبرىٰ للمدرسة الحنبلية في بناء عقل فقهي كلي: إنها تمنح هذا العقل ذاكرة الأصل، وورع النسبة، وصلابة المعيار، وحساسية تجاه السلطة، وحذرًا من سيولة المقاصد، ووعيًا بخطورة المآلات غير المحررة. وهي، حين تقترن بوعي مقاصدي ومؤسسي، تستطيع أن تتحول إلىٰ قوة بنائية في فقه الدولة لا إلىٰ مجرد قوة مانعة. فالسياسة الشرعية عندها ليست حكم السلطان بما يشاء، بل تصرفه بما يحقق العدل داخل الشرع. والحسبة ليست تدخلًا أخلاقيًا عابرًا، بل حماية للانتظام العام. والتعزير ليس عقوبة مطلقة، بل أداة لضبط ما لا ينضبط بالحدود المقدرة. والمال العام ليس مال الدولة، بل مال الأمة. والطاعة ليست خضوعًا مطلقًا، بل حفظ للجماعة ضمن حدود الشرع. والفتنة ليست ذريعة لإسكات الحق، بل خطر يوزن بميزان المصالح والمفاسد.

إن الفقه الكلي الذي يبحث عن بناء الدولة والأمة والعمران يحتاج إلىٰ المدرسة الحنبلية حتىٰ لا ينسىٰ أن الدولة قد تتحول إلىٰ فتنة إذا لم تُضبط، وأن المصلحة قد تتحول إلىٰ فتنة إذا لم تُحرر، وأن المقاصد قد تتحول إلىٰ فتنة إذا انفصلت عن النص، وأن السوق قد يتحول إلىٰ فتنة إذا ترك بلا عدل، وأن الاجتهاد قد يتحول إلىٰ فتنة إذا فقد ورع النسبة إلىٰ الله. ولا تكون الحنبلية عائقًا أمام هذا الفقه إلا إذا قُرئت قراءة مغلقة تقف عند الحراسة ولا تنتقل إلىٰ البناء، أما إذا قُرئت في عمقها الأصولي والأخلاقي، فإنها تصبح إحدىٰ ضرورات العقل الفقهي الرشيد.

فالمدرسة الحنبلية تضع أمام البنية الفقهية سؤالًا لا يجوز تجاوزه: كيف نحفظ الأصل ونحن نبني النظام؟ وكيف نوسع وظيفة الدولة من غير أن نطلق سلطانها؟ وكيف نعتبر المصلحة من غير أن نجعلها بديلًا عن الدليل؟ وكيف نقدر المآل من

غير أن نحوله إلىٰ ذريعة سياسية؟ وكيف نحمي السوق من الظلم من غير أن نخنقه بالتحكم؟ وكيف نحفظ الجماعة من الفتنة من غير أن نمنح الظالم حصانة؟ وكيف نُعمل الاجتهاد من غير أن نفقد الورع؟ هذه الأسئلة تجعل الحنبلية جزءًا من المستقبل الفقهي لا مجرد تراث أثري؛ لأنها تمس جوهر الأزمة المعاصرة في العلاقة بين النص والدولة والواقع والمصلحة.

وتنتهي قراءة المدرسة الحنبلية، في ضوء المصفوفة الأصولية، إلىٰ أن قيمتها لا تكمن في إغلاق الفقه، بل في منع انفلاته؛ ولا في إضعاف الدولة، بل في ضبطها؛ ولا في إلغاء الواقع، بل في منع الواقع من احتلال موقع الوحي؛ ولا في رفض المقاصد، بل في طلب نسبها إلىٰ الدليل؛ ولا في إنكار المآلات، بل في حمايتها من التوظيف المتخيل؛ ولا في الاكتفاء بالكفاف، بل في توفير مادة فقهية يمكن أن ترتفع إلىٰ الكفاية حين تُعاد صياغتها في نظرية عامة. إنها مدرسة الحراسة التي لا بد أن تتحول إلىٰ بناء، ومدرسة الأثر التي لا بد أن تعمل داخل التاريخ، ومدرسة الورع التي لا بد أن تتصل بالمؤسسة، ومدرسة النص التي لا بد أن تظل حاضرة في قلب كل فقه يريد أن يكون كليًا وعادلًا وفاعلًا.

الفصل الخامس
المدرسة الظاهرية

تمثل المدرسة الظاهرية إحدىٰ أكثر التجارب الفقهية إثارة للأسئلة داخل تاريخ العقل الإسلامي؛ لأنها لم تكن مجرد اتجاه فقهي يختلف في عدد من الأحكام والفروع، بل كانت موقفًا معرفيًا عميقًا من طبيعة العلاقة بين الإنسان والنص، وبين اللغة والمعنىٰ، وبين الوحي والعقل، وبين حدود الفهم وحدود الإنشاء. فقد نشأت الظاهرية وهي تحمل هاجسًا مركزيًا يتمثل في حماية النص من الامتداد التأويلي الذي قد يجعل العقل شريكًا في إنتاج الحكم لا مجرد أداة لفهمه، وحماية الوحي من أن تدخل إليه احتمالات بشرية تُنسب إليه من خلال القياس أو الاستحسان أو التعليل الواسع. ومن هنا فإن جوهر المدرسة الظاهرية لا يُفهم إذا اختُزل في التمسك بحرفية اللفظ، بل ينبغي فهمه بوصفه محاولة لبناء نظرية في حدود سلطة الإنسان أمام النص: إلىٰ أي مدىٰ يملك العقل أن يتجاوز المنطوق؟ ومتىٰ يكون البحث عن المعنىٰ كشفًا عن مراد النص؟ ومتىٰ يتحول إلىٰ إضافة بشرية علىٰ النص؟

إن السؤال العميق الذي طرحته المدرسة الظاهرية هو سؤال الشرعية المعرفية قبل أن يكون سؤالًا فقهيًا: من أين يأتي الحكم؟ هل يأتي مما قاله النص صراحة، أم مما يراه العقل امتدادًا مناسبًا لمعنىٰ النص؟ وهل يملك الإنسان أن يقول إن علة الحكم كذا، ثم ينقل الحكم إلىٰ ما يشبهها؟ أم أن ذلك انتقال من منطقة الوحي المتيقنة إلىٰ منطقة الظن البشري؟ هذه الأسئلة جعلت الظاهرية تقف موقفًا شديد التحفظ من أدوات توسعية قبلتها مدارس أخرىٰ، وفي مقدمتها القياس. فالاعتراض الظاهري علىٰ القياس لم يكن رفضًا للعقل من حيث المبدأ، وإنما كان رفضًا لمنح

العقل سلطة إلحاق ما لم ينطق به النص بما نطق به اعتمادًا على علة يحددها المجتهد. فالظاهرية تخشى أن يكون ظاهر الأمر قياسًا على النص، بينما حقيقته إدخال حكم جديد باسم النص.

ومن هنا تبلغ علوية النص في المدرسة الظاهرية أقصى درجاتها. فالنص هو الأصل والمصدر والحد، وليس مجرد نقطة بداية ينطلق منها العقل إلى فضاءات واسعة من التعليل. النص عند الظاهرية لا يحتاج إلى حماية العقل له بإضافة ما لم يقله، بل يحتاج إلى أمانة العقل في فهم ما قاله. ولذلك جعلوا ظاهر الخطاب هو الطريق الأكثر أمنًا للوصول إلى الحكم، لأن الظاهر هو المساحة المشتركة التي يستطيع الناس الرجوع إليها، أما المعاني المستنبطة التي لا يدل عليها اللفظ دلالة واضحة فقد تختلف فيها العقول، وتتعدد فيها التصورات، وتدخل فيها المؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية. فالتمسك بالظاهر، في التصور الظاهري، ليس فقرًا في الفهم، بل محاولة لحماية الحكم من تحكم الفهم.

غير أن مفهوم الظاهر نفسه يحتاج إلى قراءة دقيقة؛ فالظاهر ليس مجرد الوقوف عند سطح اللفظ كما يُتصور أحيانًا، بل هو الالتزام بما تسمح به اللغة التي نزل بها الخطاب. فاللغة عند الظاهرية ليست وعاءً عابرًا للمعنى، بل هي الطريق الشرعي إليه. وما دام الله قد خاطب الإنسان باللغة، فإن الأصل أن هذه اللغة قادرة على حمل المراد من غير الحاجة إلى افتراض معانٍ غير منصوصة. ومن هنا جاء الاهتمام الظاهري بالدلالة اللغوية، وبحدود الألفاظ، وبما يقتضيه الخطاب في بنيته الظاهرة. فالظاهرية لا يلغون الفهم، وإنما يقيدونه بما يسمح به النص واللسان، ولا يلغون العقل، وإنما يمنعونه من مغادرة موقع الفهم إلى موقع التشريع.

وتظهر خصوصية هذه المدرسة بوضوح في موقفها من التعليل. فالمدارس الفقهية الكبرى غالبًا ما رأت أن الأحكام مرتبطة بعلل ومعانٍ يمكن للعقل إدراك

بعضها، وأن معرفة العلة تسمح بامتداد الحكم إلىٰ الوقائع الجديدة. أما الظاهرية فكانت أكثر تحفظًا، لأن القول بالعلة قد يعني الانتقال من الحكم الذي أخبر به الشارع إلىٰ تفسير بشري لسبب هذا الحكم، ثم بناء أحكام أخرىٰ علىٰ هذا التفسير. والسؤال عندهم ليس: هل للأحكام حكم ومعانٍ؟ بل: هل يملك الإنسان أن يجزم بأن هذه الحكمة أو هذه العلة هي مناط الحكم الذي أراده الشارع؟ فالخلاف هنا ليس حول حكمة الشريعة، بل حول قدرة العقل علىٰ تحويل إدراكه للحكمة إلىٰ أداة تشريع.

وهذا التمييز بالغ الأهمية في قراءة المدرسة الظاهرية؛ لأنها ليست مدرسة ترىٰ الشريعة بلا مقاصد أو معانٍ، وإنما تخشىٰ أن تتحول المقاصد التي يستخرجها الإنسان إلىٰ سلطة فوق النص. فالإنسان قد يرىٰ مصلحة في أمر، ثم يتغير تقديره، وقد يرىٰ علة في حكم، ثم تظهر له علة أخرىٰ، وقد يتأثر ببيئته وزمانه وسلطته وثقافته. أما النص، في التصور الظاهري، فهو الثابت الذي يمنع تغير الإنسان من تغيير الدين. ولذلك يمكن القول إن الظاهرية تقدم أقوىٰ صور الحذر من الذات البشرية في تعاملها مع الوحي. إنها لا تخاف من النص، بل تخاف علىٰ النص من الإنسان حين يظن أنه يحسن خدمته بإضافة ما لم يتضمنه.

وتظهر قوة هذا المنهج في مقاومة التوسع غير المنضبط. فكثير من الانحرافات الفكرية تبدأ من تأويل يبدو في ظاهره مقبولًا، ثم تتراكم التأويلات حتىٰ تصبح المسافة بين النص الأول والنتيجة الأخيرة واسعة جدًا. والمدرسة الظاهرية تقطع هذه السلسلة من بدايتها بسؤال حاسم: أين قال النص ذلك؟ وما الدليل علىٰ أن هذا المعنىٰ الذي أضفته هو مراد الشارع؟ وهذا السؤال يمثل وظيفة نقدية ضرورية داخل العقل الفقهي؛ لأنه يمنع أن تتحول الفتوىٰ إلىٰ انعكاس لرغبات الفقيه، أو مصالح

السلطة، أو ضغط المجتمع، أو تصورات العصر. فالظاهرية تذكر العقل الفقهي بأن النية الحسنة في طلب المصلحة لا تكفي إذا لم يكن الطريق إلىٰ الحكم مشروعًا.

لكن قوة المدرسة الظاهرية هي نفسها مصدر سؤالها الأصعب؛ لأن الحياة لا تتوقف عن إنتاج وقائع جديدة، والنصوص محدودة من حيث الألفاظ، بينما الحوادث غير محدودة من حيث الصور. فإذا ضاق مجال القياس والتعليل، ظهر السؤال: كيف ينتقل الفقه من النص المحدد إلىٰ الواقع المتجدد؟ وكيف يتعامل مع وقائع لم تكن موجودة بصورتها التاريخية؟ وكيف تُبنىٰ أحكام الدولة والاقتصاد والعلاقات المركبة إذا لم يُسمح للعقل باكتشاف الروابط والمعاني التي تتجاوز الصورة المنصوصة؟ هذه الأسئلة لا تلغي القيمة الحارسة للظاهرية، لكنها تكشف أن الحراسة وحدها لا تكفي لبناء نظام فقهي شامل قادر علىٰ إدارة الاجتماع الإنساني المركب.

وفي ضوء المصفوفة الأصولية، تبدو المدرسة الظاهرية في أعلىٰ درجات القوة عند معيار علوية النص، لكنها تواجه تحديًا عند معيار مركزية الواقع. فالواقع عندها لا يستطيع أن يفرض معنىٰ جديدًا علىٰ النص، ولا يستطيع أن ينشئ حكمًا من خلال المصلحة المجردة، وإنما يبقىٰ مجالًا لتطبيق النصوص. وهذه الرؤية تحمي من خضوع الدين لتقلبات التاريخ، لكنها تحتاج إلىٰ آلية دقيقة للتعامل مع التحولات التي لا تتعلق بتغير القيم فقط، بل بتغير بنية الأشياء نفسها. فالواقع الحديث لا يقدم دائمًا مسائل جديدة بأسماء جديدة فقط، بل يقدم علاقات ومؤسسات وأنظمة لم تكن موجودة، مثل الدولة المركبة، والاقتصاد العالمي، والأنظمة المالية الحديثة، والسياسات العامة الواسعة. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ أدوات قادرة علىٰ فهم البنية لا مجرد الصورة.

أمـا في علاقـة المدرسـة الظاهريـة بالمقاصـد، فـإن الإشـكال لـيس في قبـول أن للشـريعة غايـات، بـل في تحويـل هـذه الغايـات إلىٰ مصـدر مسـتقل لإنتـاج الحكـم. فالظاهريـة يمكـن أن تقبـل أن الشـريعة عادلـة، وأنهـا رحمـة، وأنهـا تحقـق مصـالح العبـاد، لكنهـا تـتحفظ مـن أن يقـول المجتهـد: هـذه مصـلحة، إذن هـذا هـو حكـم الشـريعة. فالمصـلحة عنـدهم تحتـاج إلىٰ نـص يـدل عليهـا، لا إلىٰ تقـدير عقلـي مجـرد. وهـذا الموقـف يمـنح المقاصـد حمايـة مـن السـيولة، لكنـه في الوقـت نفسـه يحـد مـن قـدرتها علـىٰ العمـل بوصـفها إطـارًا كليًـا لإدارة الـنظم والمؤسسـات. فالدولـة لا تواجـه فقـط سـؤال: مـا الحكـم الجزئـي؟ بـل تواجـه سـؤال: كيـف تبنـي نظامًـا يحقـق العـدل والكفايـة ويحفظ الإنسان ضمن شبكة واسعة من العلاقات؟

وتظهـر أهميـة المدرسـة الظاهريـة عنـد التعامـل مـع الدولـة والسـلطة؛ لأنهـا تضـع حـاجزًا قويًـا أمـام توظيـف المصـلحة السياسـية لتجـاوز الـنص. فالسـلطة عبـر التـاريخ كثيـرًا مـا احتاجـت إلىٰ خطـاب يبـرر قراراتهـا، وقـد يكـون بـاب المصـلحة أو الضـرورة أو التأويـل الواسـع مـدخلًا لـذلك. والمـنهج الظـاهري، بصـرامته النصـية، يقـف أمـام هـذا الاحتمـال، لأنـه لا يسـمح بتحويـل تقـدير الحـاكم إلىٰ حكـم شـرعي بمجـرد دعـوىٰ النفـع العـام. وهـذا يمثـل إضـافة مهمـة في فقـه الدولـة: فالدولـة لا تحتـاج فقـط إلـىٰ أدوات تمكنها من العمل، بل تحتاج إلىٰ حدود تمنعها من التوسع بلا معيار.

ومـع ذلـك، فـإن الدولـة لا تسـتطيع أن تعمـل بمنطـق النصـوص الجزئيـة وحـدها؛ لأنهـا بطبيعتهـا مؤسسـة تـدير علاقـات كليـة ومصـالح متداخلـة. فهـي تحتـاج إلـىٰ تقـدير المـآلات، وتنظـيم المـوارد، وبنـاء السياسـات، والتعامـل مـع احتمـالات المسـتقبل، وهـذه كلهـا مجـالات تحتـاج إلـىٰ عقـل تركيبـي. ولـذلك فـإن التحـدي لـيس في الاختيـار بـين الحراسـة الظاهريـة أو التوسـع المقاصـدي، بـل في بنـاء علاقـة تجعـل الحراسـة تمنـع

الانفلات، وتجعل المقاصد تمنع الجمود. فالفقه الذي يفقد الحراسة قد يذوب في التاريخ، والفقه الذي يفقد القدرة على البناء قد يعجز عن توجيه التاريخ.

وفي باب الكفاف والكفاية، تقدم المدرسة الظاهرية نموذجًا يلتزم بما قررته النصوص في أبواب الزكاة والنفقات والحقوق المالية، لكنها أقل ميلًا إلى تحويل هذه الأحكام إلى نظرية اجتماعية واسعة تعتمد على التوسع المقاصدي. فالكفاية، بوصفها بناءً كليًا يتعلق بوظيفة الدولة ومسؤوليتها عن الصحة والتعليم والسكن والأمن والحد الكريم للعيش، تحتاج إلى انتقال من الأحكام الجزئية إلى البنية العامة. والمنهج الظاهري يتحفظ بطبيعته على هذا الانتقال إذا لم يكن مستندًا إلى دلالة نصية واضحة. وهذا يكشف مرة أخرى عن طبيعة المدرسة: قوة عالية في حفظ الأصل، وتحفظ كبير في بناء الامتدادات.

غير أن هذا التحفظ ذاته يؤدي وظيفة مهمة داخل البنية الفقهية العامة. فليس كل توسع باسم الكفاية صحيحًا، وليس كل تدخل للدولة باسم العدالة مشروعًا، وليس كل تصور اجتماعي معاصر يمكن نسبته مباشرة إلى الشريعة. والمنهج الظاهري يفرض سؤالًا ضروريًا على كل مشروع كلي: أين الدليل؟ وكيف انتقلت من النص إلى النظام؟ وما الحد الفاصل بين مقصد الشارع وتصور المجتهد؟ هذه الأسئلة لا تهدم المشاريع الكلية، لكنها تطالبها بإثبات نسبها العلمي إلى الوحي.

وتظهر المدرسة الظاهرية، بهذا المعنى، كقوة مراجعة داخل العقل الفقهي. فهي لا تمنح دائمًا الأدوات الأوسع للبناء، لكنها تمنع البناء من فقدان أساسه. وهي لا تفتح أبواب التعليل كما تفعل مدارس أخرى، لكنها تكشف مخاطر التعليل حين يتحول إلى طريق غير مضبوط. وهي لا تجعل الواقع شريكًا في إنتاج الحكم، لكنها تذكر بأن الواقع قد يخدع الإنسان ويدفعه إلى تغيير المعيار بدل تغيير التطبيق. إنها

مدرسة السؤال الصارم قبل كل توسع: هل ما نقوله هو حكم النص، أم فهمنا نحن الذي أضفناه إلىٰ النص؟

وفي مجال المآلات، يظهر التوتر نفسه. فالمآلات ضرورية في الشأن العام؛ لأن الحكم لا يعيش في فراغ، والقرارات الكبرىٰ تُقاس بآثارها ونتائجها. لكن المدرسة الظاهرية تخشىٰ أن يصبح المآل المتوقع سببًا لتعطيل الحكم الثابت، أو أن يتحول الخوف من المستقبل إلىٰ سلطة فوق النص. وهذه الحساسية ليست بلا أساس؛ فقد استُعملت المآلات في تجارب كثيرة لتبرير ما تريده السلطة أو الجماعة أو المصلحة الوقتية. غير أن المآلات المنضبطة ليست خروجًا علىٰ النص، بل إدراك لآثار تنزيله. ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ الجمع بين السؤال الظاهري عن الدليل والسؤال المقاصدي عن الأثر.

إن المدرسة الظاهرية تكشف أحد أعظم التوترات داخل الفكر الفقهي: كيف يبقىٰ الوحي فوق التاريخ، وفي الوقت نفسه يعمل داخل التاريخ؟ كيف نحمي النص من الإنسان، ولا نعطل الإنسان عن فهم النص؟ كيف نمنع العقل من أن يصبح مشرعًا، ولا نمنعه من أن يكون مدركًا ومحللًا ومستنبطًا؟ هذه الأسئلة ليست أسئلة مدرسة واحدة، بل هي أسئلة كل مشروع فقهي يبحث عن التوازن بين الثبات والحركة. والظاهرية، بحدتها المنهجية، تجعل هذه الأسئلة أكثر وضوحًا؛ لأنها تدفع كل اتجاه آخر إلىٰ تبرير أدواته، وإثبات أن توسعه ليس خروجًا من النص بل فهمًا له.

ومن الإنصاف المعرفي أن تُقرأ المدرسة الظاهرية لا باعتبارها نقيضًا للعقل، بل باعتبارها نقدًا لطموح العقل غير المحدود. فالإنسان، مهما بلغت قدرته، يبقىٰ محكومًا بحدود معرفته وزمانه ولغته وتجربته. وكلما ازداد وعيه بهذه الحدود أصبح أكثر تواضعًا أمام الوحي. والظاهرية تمثل هذا التواضع في أقصىٰ صوره: الوقوف

حيث يقف النص، وعدم ادعاء معرفة مراد الشارع إلا بدليل. وقد يكون هذا الموقف ضيقًا في بعض تطبيقاته، لكنه يحمل قيمة كبرىٰ في زمن تتوسع فيه التأويلات، وتصبح فيه النصوص أحيانًا مادة لإثبات أفكار وُلدت خارجها.

إن موقع المدرسة الظاهرية داخل البنية الفقهية هو موقع الحارس للسؤال الأول: ماذا قال النص؟ وهذا السؤال يجب أن يبقىٰ حاضرًا قبل سؤال المصلحة، وقبل سؤال الواقع، وقبل سؤال الدولة، وقبل سؤال المآل. غير أن اكتمال البناء يحتاج بعد هذا السؤال إلىٰ أسئلة أخرىٰ: كيف يعمل النص في الواقع؟ وكيف تتحقق غايته؟ وكيف ينتقل من حكم إلىٰ نظام؟ وكيف تتعامل الأمة مع الوقائع التي تتغير صورتها وتتعقد علاقاتها؟ فالظاهرية تمنح الفقه ذاكرة البداية، لكنها تحتاج إلىٰ التكامل مع أدوات أخرىٰ حتىٰ تكتمل حركة البناء.

تظهر المدرسة الظاهرية في قضايا الشأن العام بوصفها مدرسة تضع الدولة، كما تضع الفرد، أمام حدّ النص. فالدولة لا تكتسب شرعيتها من قدرتها علىٰ الفعل، ولا من دعوىٰ المصلحة، ولا من اتساع سلطانها، بل من خضوعها لما ثبت من الوحي، ومن امتناعها عن أن تجعل إرادتها أو تقديرها السياسي بديلًا عن الدليل. وهذا الموقف يمنح المدرسة الظاهرية قيمة نقدية عالية في كل زمن تتوسع فيه السلطة باسم النظام، أو تتحرك باسم الضرورة، أو تستعمل المصلحة العامة لتبرير ما لا يقوم عليه نص أو بينة شرعية. فالظاهرية لا تخشىٰ فقط من فوضىٰ الرأي الفردي، بل تخشىٰ كذلك من فوضىٰ الدولة حين تصبح قادرة علىٰ تحويل الحاجة السياسية إلىٰ حكم ديني، أو تحويل تقديرها المؤقت إلىٰ شريعة ملزمة.

ومن هنا فإن ظاهرية النص في المجال السياسي لا تعني تعطيل الدولة، بل تعني منعها من احتلال مقام الشارع. فالسلطة تستطيع أن تنظم، وتدير، وتمنع الضرر، وتحفظ الأمن، وتنفذ الأحكام، لكنها لا تملك أن تنسب إلىٰ الشرع ما لم يدل عليه

الشـرع. وهـذا الفصـل بـين وظيفـة الدولـة ومصـدر الحكـم يمثـل أحـد أهـم دروس المدرسـة الظاهريـة؛ إذ إن أخطـر أشـكال الاسـتبداد لـيس أن تسـتعمل الدولـة القـوة فقـط، بـل أن تسـتعمل القـوة وهـي تـدعي احتكـار معنىٰ الـدين. والمـنهج الظـاهري، بصـرامته، يواجـه هـذا الخطـر بسـؤال لا تسـتطيع السـلطة تجـاوزه بسـهولة: أيـن الـنص؟ ومـا وجـه الدلالـة؟ وهـل هـذا الحكـم حكـم الله، أم هـو تقـدير سياسـي يـراد لـه أن يلـبس لبـاس الدين؟

غيـر أن الشـأن العـام لا يكتفـي بالحراسـة النصـية وحـدها؛ لأنـه ميـدان تتشـابك فيـه المصـالح، وتتـداخل فيـه المؤسسـات، وتتغيـر فيـه الوسـائل، وتتسـع فيـه النتـائج. فالدولـة لا تواجـه دائمًـا وقـائع فرديـة محـدودة، بـل تواجـه أنظمـة ماليـة، وأسـواقًا كبـرىٰ، وضـرائب، وسياسـات صـحية وتعليميـة، وعلاقـات دوليـة، وحاجـات جماعيـة، وقـرارات تمتـد آثارهـا إلـىٰ أجيـال. وهـذه الوقـائع لا تُفهـم بمجـرد معرفـة صـورتها الخارجيـة، بـل تحتـاج إلـىٰ تحليـل بنيتهـا، وعلاقاتهـا، ومآلاتهـا، ووظائفهـا. وهنـا تظهـر حـدود المدرسـة الظاهريـة إذا بقيـت عنـد ظـاهر الحكـم الجزئـي ولـم تنتقـل إلـىٰ فهـم بنيـة الواقعـة المركبـة. فـالواقع الحـديث لـيس مجـرد أفـراد يتصـرفون، بـل مؤسسـات وأنظمـة وشبكات، والحكم في الشبكة يحتاج إلىٰ وعي بالعلاقة لا بالصورة وحدها.

وتتضـح هـذه الحـدود في فقـه الاقتصـاد. فالظاهريـة قـادرة علـىٰ ضـبط المحرمـات المنصوصـة في المعـاملات: الربـا، والغـش، والظلـم، وأكـل المـال بالباطـل، والاعتـداء علـىٰ الحقـوق. وهـي قويـة في منـع التلاعـب باللغـة الشـرعية لتبريـر صـور واضـحة مـن العـدوان المـالي. لكنهـا تواجـه صـعوبة حـين تنتقـل المسـألة مـن فعـل مـالي جزئـي إلـىٰ بنيـة اقتصـادية كليـة، حيـث لا يظهـر الظلـم دائمًـا في عقـد واحـد، بـل في نظـام توزيـع، أو احتكـار مؤسسـي، أو سياسـة نقديـة، أو علاقـة إنتـاج، أو آليـة تسـعير، أو بنيـة ديـن عـام، أو

تضخم يلتهم القدرة الشرائية. هذه الوقائع تحتاج إلىٰ عقل فقهي قادر علىٰ رؤية الظلم حين يتخفىٰ في النظام، لا حين يظهر فقط في تصرف فردي مباشر.

ومن هنا فإن المدرسة الظاهرية تقدم حماية مهمة من توسيع الأحكام بلا دليل، لكنها لا تكفي وحدها لبناء فقه الاقتصاد الكلي. فالاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ الربط بين النص والمقصد والواقع والمآل والدولة، ويحتاج إلىٰ فهم كيف تتحول الأموال من أدوات تبادل إلىٰ قوىٰ اجتماعية، وكيف يصبح الاحتكار بنية لا مجرد فعل تاجر، وكيف يصير التضخم اعتداءً غير مباشر علىٰ أصحاب الدخل الثابت، وكيف تغدو السياسة المالية أداة عدل أو ظلم. والظاهرية، بما فيها من سؤال صارم عن النص، تمنع هذا التحليل من الانفلات، لكنها تحتاج إلىٰ أدوات أخرىٰ كي يرىٰ الفقه العلاقات التي لا تظهر في ظاهر التصرف المنفرد.

وفي قضية الكفاف والكفاية، يتجلىٰ التوتر نفسه. فالظاهرية تلتزم بالنصوص الواردة في الزكاة والنفقات والحقوق المالية والواجبات المحددة، وهي بذلك تمنع تحويل الرعاية الاجتماعية إلىٰ خطاب مفتوح لا ينضبط بالدليل. غير أن الكفاية، بوصفها معيارًا كليًا لفاعلية الدولة، تتجاوز مجرد تعداد المصارف والواجبات الجزئية؛ لأنها تتعلق بسؤال: هل يملك الإنسان الحد الضروري والكريم الذي يحفظ حياته وكرامته وقدرته علىٰ أداء تكليفه؟ وهل الدولة مسؤولة عن الصحة والتعليم والسكن والأمن الغذائي والعمل والحماية من الفقر البنيوي؟ هذه الأسئلة تحتاج إلىٰ انتقال من الحكم المفرد إلىٰ النظام، ومن النص الجزئي إلىٰ المقصد الكلي، ومن التكليف الفردي إلىٰ المسؤولية المؤسسية. والمنهج الظاهري يتحفظ بطبيعته علىٰ هذا الانتقال إذا لم تُبيَّن صلته الدلالية بالنص بيانًا محكمًا.

ومع ذلك، فإن الظاهرية لا تقف خارج مشروع الكفاية بالكامل؛ لأنها تمنح هذا المشروع شرطًا نقديًا لا غنىٰ عنه. فليس كل ما تسميه الدولة كفاية يكون شرعيًا،

وليس كل إنفاق عام عدلًا، وليس كل توسع في الضرائب مقبولًا، وليس كل تدخل في الملكية الخاصة جائزًا باسم المصلحة. فالمدرسة الظاهرية تفرض علىٰ نظرية الكفاية أن تبين حدودها ومصادرها وأدلتها، وأن تميز بين الواجب الشرعي والسياسة التقديرية، وبين حق الفقير واعتداء السلطة، وبين التكافل المشروع والمصادرة الظالمة. وهذا الضبط ضروري؛ لأن الرعاية إذا انفصلت عن العدل قد تتحول إلىٰ هيمنة، والسياسة الاجتماعية إذا انفصلت عن الشرعية قد تتحول إلىٰ أداة لشراء الولاء أو توسيع الدولة علىٰ حساب المجتمع.

وفي باب المآلات، تقوم المدرسة الظاهرية بدور الحارس من الإفراط في التوقع. فالمآلات، علىٰ أهميتها، قد تتحول إلىٰ باب واسع للظن، والخوف، والتقدير غير المحرر. وكثيرًا ما تستعمل السلطة أو الجماعات أو النخب خطاب المآلات لإسكات النص أو تأجيل الحق أو تسويغ الظلم. لذلك يرفض الحس الظاهري أن تكون النتائج المتوقعة سلطة تعلو علىٰ ظاهر الدليل. غير أن هذا الرفض، إذا بلغ حد إهمال أثر الفعل، قد يجعل الحكم منفصلًا عن الحياة. فالشأن العام لا يمكن أن يتجاهل النتائج؛ لأن قرار الدولة لا ينتهي عند لحظة صدوره، بل يمتد في المجتمع، وقد يفتح باب فساد أو يغلق باب مصلحة أو يغير بنية كاملة. فالمطلوب ليس إلغاء المآلات ولا إطلاقها، بل ضبطها؛ والظاهرية تمنح عنصر الضبط، لكنها تحتاج إلىٰ أن تقبل بأن فهم الأثر جزء من فهم محل الحكم.

أما الاجتهاد المؤسسي، فيبدو من منظور المدرسة الظاهرية محكومًا بسؤال بالغ الحساسية: هل المؤسسة أداة لفهم النص والواقع، أم سلطة جديدة تنتج أحكامًا باسم الجماعة والخبرة؟ فإذا كانت المؤسسة تجمع العلماء والمختصين لتحرير الدلالة وتشخيص الواقع وبيان ما يدخل تحت النص وما لا يدخل، فهي امتداد ضروري لواجب الفهم. أما إذا تحولت المؤسسة إلىٰ جهاز يمنح الشرعية لما تريده

الدولة أو السوق أو الرأي العام، فقد صارت خطرًا مضاعفًا. ومن هنا فإن الظاهرية، رغم بعدها عن صياغة نظرية حديثة في الاجتهاد المؤسسي، تقدم معيارًا مهمًا له: لا تكون المؤسسة شرعية إلا بقدر خضوعها للدليل، وشفافية منهجها، وقدرتها على التمييز بين النص والتقدير، وبين الحكم والسياسة، وبين الفتوى والمعرفة الفنية.

وتتصل هذه المسألة بعلاقة الفقيه بالخبرة. فالظاهرية لا تنكر الحاجة إلى معرفة الواقع، لكنها لا تسمح للخبرة أن تتحول إلى حكم شرعي بذاتها. فالطبيب يصف الواقع الطبي، والاقتصادي يبين بنية السوق، والاجتماعي يكشف آثار الظاهرة، والإداري يشرح إمكانات التنفيذ، لكن الحكم الشرعي لا يصدر من الخبرة وحدها. وهذا التمييز دقيق جدًا؛ لأن العصر الحديث يميل أحيانًا إلى استبدال سلطة النص بسلطة الخبير. والمنهج الظاهري يذكر بأن الخبرة تكشف محل الحكم ولا تنشئ مصدر الحكم، وأن المختص يساعد الفقيه على فهم الواقع لا على استبدال الشرع بمقتضيات العلم الجزئي. غير أن الفقيه، في المقابل، لا يستطيع أن يحكم في واقع لا يعرفه، وإلا وقع في ظاهرية الصورة لا ظاهرية النص.

ومن هنا يظهر أن المدرسة الظاهرية تحتاج، في القضايا المركبة، إلى توسيع مفهوم الظاهر نفسه. فظاهر النص لا يعمل في فراغ، بل يعمل على واقع معين، وإذا أخطأ الفقيه في فهم الواقع فقد يطبق النص على غير محله. فالتمسك بالظاهر لا يعفي من تحقيق المناط، بل يزيد الحاجة إليه. وإذا كان النص يقول بتحريم الظلم، فلا يكفي أن نبحث عن الظلم في الأفعال الصريحة، بل يجب أن نفهم كيف يتكون الظلم في البنى والمؤسسات. وإذا كان النص يأمر بالوفاء بالعقود، فلا بد من فهم طبيعة العقد الحديث وشروط الرضا والقوة التفاوضية والمخاطر الخفية. وإذا كان النص يقرر حقوق الفقراء، فلا بد من فهم كيف يُنتج الفقر، لا كيف يُعالج بعد

وقوعه فقط. وبهذا لا يكون تحليل الواقع خروجًا على الظاهر، بل شرطًا لإنزال الظاهر على محله الصحيح.

وفي فقه الدولة، تكشف الظاهرية عن قوة كبرى في تحديد حدود الشرعية. فالدولة لا يحق لها أن توسع العقوبة بلا دليل، ولا أن تأخذ المال بلا حق، ولا أن تقيد حرية الناس لمجرد تقدير سياسي، ولا أن تجعل الضرورة قاعدة عامة، ولا أن تحتكر تفسير الدين. وهذه القوة ضرورية في زمن الدولة الحديثة ذات القدرة الهائلة على التنظيم والرقابة والجباية والتوجيه. فكلما اتسعت أدوات الدولة، ازدادت الحاجة إلى عقل فقهي يسألها عن أصل سلطانها وحدوده. والمدرسة الظاهرية، بما تحمله من رفض للتوسع غير المنصوص، تصلح أن تكون قوة مقاومة لتغول الدولة حين تلبس إرادتها ثوب الشرع أو المصلحة.

لكن هذه المقاومة لا ينبغي أن تتحول إلى تعطيل لوظيفة الدولة في حفظ النظام العام. فالناس لا يعيشون بالنصوص مجردة عن مؤسسات تنفيذها، ولا تتحقق العدالة بمجرد إعلان القواعد من غير أدوات تطبيق، ولا تحفظ الحقوق من غير قضاء وإدارة وحسبة وتنظيم. لذلك فإن الدولة تحتاج إلى مساحة تقديرية في المباحات والإجراءات والسياسات، بشرط ألا تنسب هذه المساحة إلى التشريع القطعي، وألا تخالف نصًا، وألا تظلم. وهنا يمكن للظاهرية أن تسهم في التمييز بين الحكم الشرعي الثابت والتدبير الإداري المتغير. وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأنه يمنع تضخيم السياسة إلى دين، كما يمنع إلغاء السياسة باسم الدين.

وفي باب القضاء، تظهر قوة المنهج الظاهري في طلب البينة والالتزام بظاهر الأدلة وعدم الحكم بالظنون البعيدة. فالقضاء يحتاج إلى قواعد ظاهرة؛ لأن الحكم بين الناس لا يجوز أن يبنى على ما لا ينضبط. وهذا ينسجم مع روح المدرسة التي تفضل الواضح المشترك على المعنى الخفي المتنازع فيه. غير أن القضاء، خاصة في

الوقائع الحديثة، يحتاج كذلك إلىٰ فهم القرائن الفنية والخبرات والأنظمة المعقدة. فظاهر المستند قد لا يكشف حقيقة المعاملة، وظاهر العقد قد يخفي علاقة إذعان، وظاهر الرضا قد يخفي إكراهًا اقتصاديًا، وظاهر الملكية قد يخفي تحايلًا علىٰ الحقوق. ومن هنا فإن الاقتصار علىٰ ظاهر الصورة قد يضيع العدل إذا لم يقترن بتحقيق عميق لمناط الواقعة.

وتظهر المسألة نفسها في العقود والمعاملات. فالظاهرية تقوي احترام اللفظ والشرط والالتزام، وهذا أمر ضروري لاستقرار المعاملات. لكن العقود الحديثة كثيرًا ما تبنىٰ بلغة قانونية معقدة، وقد يكون ظاهرها رضائيًا بينما بنيتها غير متكافئة. فإذا اكتفىٰ الفقيه بظاهر العبارة من غير فهم للقوة التي صاغتها، فقد يحكم بصحة صورة تخفي ظلمًا. وهذا لا يعني التخلي عن ظاهر النص، بل يعني أن الظاهر المعتبر في الحكم ليس دائمًا ظاهر الورقة، بل حقيقة الواقعة كما تكشفها اللغة والقرائن والسياق. فالمدرسة الظاهرية، إذا أرادت أن تعمل في العالم المعاصر، تحتاج إلىٰ تمييز دقيق بين ظاهر النص الشرعي، وظاهر التصرف البشري الذي قد يكون قابلًا للتحايل والإخفاء.

وفي موضوع الحرية، يقدم المنهج الظاهري حماية مهمة من فرض القيود باسم مقاصد غير منصوصة أو مصالح عامة غير محررة. فالإنسان لا يجوز أن تُقيد أفعاله لمجرد أن السلطة ترىٰ في ذلك نفعًا عامًا، ولا أن تُصادر حقوقه باسم احتمالات بعيدة. وهذه القيمة تجعل الظاهرية قريبة من حماية المجال الفردي من تغول التقدير السلطوي. غير أن الحرية في التصور الشرعي لا تنفصل عن التكليف، ولا عن حدود الحلال والحرام، ولا عن حقوق الآخرين. ومن هنا فإن ظاهرية النص تمنع إطلاق السلطة، كما تمنع إطلاق الفرد إذا خالف النص أو اعتدىٰ علىٰ الحق. إنها لا تؤسس

حرية فردانية مطلقة، بل حرية محكومة بحدود ظاهرة لا تسمح للسلطان أو للفقيه أو للجماعة بإضافة قيود بلا دليل.

وفي المجال الاجتماعي، تقف الظاهرية ضد تحويل الأعراف إلىٰ مصادر تشريعية موازية. فالعرف قد يكون مفسرًا لبعض الوقائع أو محددًا لبعض المعاني، لكنه لا يملك أن يغير حكم النص. وهذه الحراسة ضرورية لأن الأعراف قد تحمل ظلمًا متوارثًا، أو تمييزًا اجتماعيًا، أو مصالح طبقية، ثم تُلبس لباس الشرع. غير أن العرف، في المقابل، ضروري لفهم كثير من التصرفات والعقود واللغات الاجتماعية. لذلك فإن الموقف المتوازن يميز بين العرف الذي يشرح محل الحكم، والعرف الذي يريد أن يستبدل الحكم. والمنهج الظاهري قوي في منع الثاني، لكنه يحتاج إلىٰ الاعتراف بدور الأول في تحقيق المناط.

وتكشف المدرسة الظاهرية، عند مقارنتها بالمدارس السابقة، عن توزيع خاص داخل المصفوفة. فهي تبلغ ذروة علوية النص، وتقوي الحذر من التأويل والقياس والتعليل غير المنضبط، وتمنح حماية قوية من تغول السلطة والمصلحة والعرف والرأي، لكنها تضعف في بناء الامتداد الكلي حين تتعقد الوقائع وتحتاج إلىٰ أدوات تركيبية. فهي مدرسة قوية في سؤال المصدر، قوية في سؤال الدلالة الظاهرة، قوية في نقد الادعاء، لكنها أقل قدرة علىٰ بناء فقه الدولة المركبة والاقتصاد الكلي والكفاية والمآلات إذا بقيت داخل حدودها الصارمة. وهذا لا يسقط قيمتها، بل يحدد وظيفتها داخل البناء العام: إنها قوة ضبط ومراجعة أكثر منها قوة تركيب شامل.

وتظهر قيمتها الكبرىٰ حين تكون جزءًا من عقل فقهي مركب. فالعقل الفقهي يحتاج إلىٰ الحنفية في فقه الواقع والرأي المنضبط، وإلىٰ المالكية في المصلحة والمآل، وإلىٰ الشافعية في ترتيب الدليل وبناء الاستدلال، وإلىٰ الحنبلية في حراسة الأثر والمرجعية، وإلىٰ الظاهرية في مساءلة كل امتداد: هل قال النص ذلك؟ وهل

الدلالة تحتمله؟ وهل هذا حكم شرعي أم تقدير بشري؟ هذه الوظيفة النقدية لا تقل أهمية عن وظائف البناء؛ لأن البناء الفقهي الكلي قد يتضخم من غير رقيب، وقد تستولي عليه اللغة المقاصدية أو السياسية أو الاجتماعية. والظاهرية تبقي الباب مفتوحًا لسؤال البرهان.

إن المدرسة الظاهرية لا تسمح للعقل أن يختبئ خلف النص وهو ينتج ما يشاء، ولا تسمح للسلطة أن تختبئ خلف المصلحة وهي تفعل ما تشاء، ولا تسمح للمجتمع أن يختبئ خلف العرف وهو يثبت ما اعتاده، ولا تسمح للمجدد أن يختبئ خلف المقاصد وهو يتجاوز الدلالة. وهذه الصرامة تجعلها مدرسة مزعجة لكل توسع غير محرر، لكنها في الوقت نفسه قد تصبح ضيقة إذا عجزت عن رؤية المعنىٰ حيث تدل عليه بنية الخطاب ومجموع النصوص ووظيفة الحكم. فليس كل تجاوز للحرف خروجًا علىٰ النص، كما أن ليس كل تمسك بالحرف وفاءً للمعنىٰ. والميزان الدقيق هو أن يُحفظ الظاهر من العبث، وأن يُفهم الظاهر داخل لسانه وسياقه ومقصده، من غير أن يتحول المقصد إلىٰ سلطة تلغي الظاهر.

وفي القضايا الحديثة، تظهر الحاجة إلىٰ هذا الميزان بصورة أكثر إلحاحًا. فالأنظمة المالية قد تخفي الربا في صور معقدة، والعقود قد تخفي الإكراه في لغة الرضا، والسياسات العامة قد تخفي الظلم في لغة التنمية، والدولة قد تخفي السيطرة في لغة المصلحة، والأسواق قد تخفي الاحتكار في لغة الحرية، والمؤسسات قد تخفي المسؤولية في شبكة الإجراءات. فإذا اكتفىٰ الفقيه بظاهر الصورة البشرية، ضاع الحكم؛ وإذا ترك ظاهر النص الشرعي، ضاع الأصل. ولذلك فإن الظاهرية بحاجة إلىٰ أن تُقرأ قراءة أعمق: ليس المراد أن نقف عند سطح الواقع، بل أن نقف عند ظاهر النص بعد أن نفهم الواقع فهمًا صحيحًا. فالظاهر الشرعي لا ينزل علىٰ الظاهر المخادع، بل علىٰ المحل المحقق.

وتمنح هذه القراءة المدرسة الظاهرية إمكانًا جديدًا في بناء الفقه الكلي. فبدل أن تكون ظاهرية اللفظ حجابًا عن البنية، يمكن أن تصبح ظاهرية الدليل حاجزًا أمام الفوضىٰ، مع فتح باب تحقيق المناط علىٰ أوسع وجه. فالعقل لا يضيف إلىٰ النص حكمًا من عنده، لكنه يبذل جهده في معرفة أين يعمل النص، وعلىٰ أي واقعة ينزل، وما حقيقة هذه الواقعة. وبهذا يمكن الجمع بين الصرامة الظاهرية والتحليل المؤسسي المعاصر: النص محفوظ في مرجعيته، والواقع مفهوم في تركيبه، والدولة مضبوطة في سلطانها، والمقصد غير منفصل عن الدلالة، والمآل غير منفصل عن العلم، والكفاية غير منفصلة عن العدل والدليل.

وتبقىٰ المدرسة الظاهرية، في جوهرها، تذكيرًا دائمًا بأن الفقه ليس ملكًا للفقيه، ولا للدولة، ولا للمجتمع، ولا للتاريخ. إنه محاولة لفهم خطاب الشارع، لا لتصنيع خطاب جديد باسمه. وكلما ضعف هذا الوعي تحولت الشريعة إلىٰ مادة قابلة للتأويل بحسب القوة الغالبة: قوة السلطان، أو قوة السوق، أو قوة العرف، أو قوة الثقافة، أو قوة النخبة. والمدرسة الظاهرية ترفض هذا المصير، وتعيد الحكم إلىٰ أصله الأول: النص ودلالته. وقد يكون هذا الرد إلىٰ الأصل غير كافٍ وحده لبناء كل شيء، لكنه ضروري حتىٰ لا يبنىٰ شيء علىٰ غير أساس.

وعند إدخال المدرسة الظاهرية في المصفوفة الأصولية، يتضح أنها لا تقدم نموذجًا مكتملًا للفقه الكلي، لكنها تقدم اختبارًا ضروريًا لكل نموذج كلي. فهي تسأل نظرية الدولة عن دليل سلطانها، وتسأل نظرية الكفاية عن حدود إلزامها، وتسأل فقه المآلات عن أساس توقعه، وتسأل المقاصد عن نسبها إلىٰ النص، وتسأل الاجتهاد المؤسسي عن خضوعه للبرهان، وتسأل فقه الواقع عن الفرق بين تشخيص المحل وإنشاء الحكم. وبهذه الأسئلة تتحول الظاهرية من مدرسة هامشية في تاريخ المذاهب إلىٰ وظيفة نقدية مركزية داخل العقل الفقهي.

وتكمن حدودها في أن السؤال عن النص لا يكفي إذا لم يصحبه سؤال عن محل النص، وأن الوقوف عند الدلالة لا يكفي إذا لم يصحبه فهم للواقع الذي ستعمل فيه الدلالة، وأن حماية الحكم من الإضافة لا تكفي إذا أدت إلىٰ العجز عن تنزيله علىٰ بنىٰ جديدة. وتكمن قوتها في أنها تمنع العقل الفقهي من أن ينسىٰ أن كل توسع يحتاج إلىٰ إذن معرفي، وأن كل بناء كلي يجب أن يبرر انتقاله من النص إلىٰ النظام، وأن كل مصلحة يجب أن تميز نفسها من الرغبة، وأن كل سياسة يجب أن تميز نفسها من الشرع. وبين القوة والحد تتحدد قيمة المدرسة الظاهرية: ليست مدرسة البناء الأعلىٰ، بل مدرسة السؤال الحارس عند باب البناء.

إن الحاجة إلىٰ المدرسة الظاهرية لا تنبع من قدرتها علىٰ تقديم أجوبة واسعة لكل قضايا الدولة والعمران، بل من قدرتها علىٰ منع الأجوبة الواسعة من أن تصبح بلا أصل. إنها تمثل ضمير النص داخل العقل الفقهي، ذلك الضمير الذي يسأل قبل كل استرسال: هل هذا من الوحي أم من الإنسان؟ هل هذه دلالة أم رغبة؟ هل هذه مصلحة معتبرة أم تقدير عابر؟ هل هذه سياسة شرعية أم سياسة تريد الشرعية؟ وهذا الضمير، إذا غاب، فقد الفقه توازنه، وإذا انفرد، فقد الفقه سعته. ولذلك لا بد أن يبقىٰ حاضرًا ضمن تركيب أوسع، يحرس ولا يعطل، يسأل ولا يمنع الفهم، يطلب البرهان ولا يغلق باب الحياة.

وتكشف المدرسة الظاهرية في خاتمة اختبارها عن أن البنية الفقهية الإسلامية ليست خطًا واحدًا، بل شبكة من الوظائف المعرفية. فبعض المدارس يوسع، وبعضها يضبط، وبعضها يقيس، وبعضها يرعىٰ المصلحة، وبعضها يحرس الأثر، وبعضها يحاكم الجميع إلىٰ ظاهر الدليل. والخلل لا يقع لمجرد اختلاف هذه الوظائف، بل يقع حين تنفصل إحداها عن الأخرىٰ، أو تدعي واحدة منها أنها تكفي وحدها. والظاهرية، حين تنفرد، تضيق عن التاريخ، لكنها حين تدخل في تركيب

كلي، تمنح التاريخ حدَّه الشرعي. فهي لا تغني عن المقاصد، لكنها تمنع المقاصد من السيولة؛ ولا تغني عن الدولة، لكنها تمنع الدولة من ادعاء التشريع؛ ولا تغني عن المآلات، لكنها تمنع المآلات من التوهم؛ ولا تغني عن الواقع، لكنها تمنع الواقع من أن يصبح وحيًا بديلًا.

ومن هذا الموقع تصبح المدرسة الظاهرية ضرورة منهجية في مشروع الفقه الكلي، لا لأنها تقدم وحدها نظرية الدولة أو الاقتصاد أو الكفاية، بل لأنها تمنح هذه النظريات سؤال الشرعية الأول. فكل فقه كلي لا يمر علىٰ ظاهرية الدليل معرض لأن يتحول إلىٰ فقه انطباعي، وكل ظاهرية لا تمر علىٰ الواقع والمقصد والمآل معرضة لأن تتحول إلىٰ فقه عاجز عن إدارة الحياة. والفقه الراشد هو الذي يأخذ من الظاهرية أمانة النص، ومن غيرها سعة التنزيل، فيجمع بين الوفاء للأصل والقدرة علىٰ البناء، وبين الخشية من الإضافة والجرأة علىٰ فهم الواقع، وبين حد الدلالة واتساع العمران.

الفصل السادس
المدرسة الجعفرية

تمثل المدرسة الجعفرية داخل التاريخ الفقهي الإسلامي بنية معرفية ذات خصوصية عالية؛ لأنها لا تتشكل من علاقة الفقيه بالنص وحدها، ولا من علاقة العقل بالدليل مجردة عن سؤال المرجعية، بل من تداخل عميق بين النص والإمامة والعقل والاجتهاد والذاكرة التاريخية للجماعة. فهي مدرسة لا يمكن فهمها إذا عُزلت عن مركزية أهل البيت في تلقي المعنىٰ الشرعي وحفظه وبيانه، ولا إذا اختزلت في فروع فقهية أو اختلافات مذهبية، ولا إذا قُرئت بوصفها بناءً فقهيًا منفصلًا عن سؤال الشرعية والسلطة والمعرفة. إن خصوصيتها الكبرىٰ أنها جعلت قضية البيان الشرعي مرتبطة بسؤال الإمامة، وجعلت الإمامة ليست مجرد عنوان سياسي، بل موقعًا معرفيًا في فهم الوحي، وحفظ السنة، وضبط الامتداد التاريخي للدين بعد النبوة. ومن هنا فإن اختبارها داخل المصفوفة الأصولية يقتضي قراءة علاقتها بالنص، وموقع العقل، وحدود الاجتهاد، وطبيعة المرجعية، وحضور الدولة، ومفهوم الشأن العام، من غير اختزال ولا تبسيط.

في المدرسة الجعفرية يحتل النص موقعًا أعلىٰ في البنية، لكنه لا يُقرأ بمعزل عن المرجعية البيانية التي تمثلها الإمامة. فالقرآن والسنة أصلان حاكمان، غير أن فهم السنة واتصالها وامتدادها لا ينحصر في الرواية العامة وحدها، بل يتصل بما صدر عن الأئمة من أهل البيت بوصفهم امتدادًا بيانيًا ومعرفيًا للنبوة في الوعي الجعفري. وهذا لا يعني أن الإمام يُنشئ وحيًا جديدًا، بل يعني أن موقعه في البنية المعرفية هو موقع الحافظ للبيان، والكاشف عن المعنىٰ، والضامن لعدم انفصال الفقه عن خط الهداية.

وبذلك تصبح الإمامة في التصور الجعفري ليست مجرد مؤسسة حكم، بل مؤسسة معنىٰ؛ ليست سلطة سياسية فحسب، بل مرجعية تفسيرية وتشريعية بالمعنىٰ البياني، تحفظ للنص امتداده وتمنع انقطاعه في التاريخ.

وهذا العنصر يميز المدرسة الجعفرية عن مدارس أخرىٰ جعلت الإجماع أو القياس أو عمل أهل المدينة أو الأثر أو ظاهر النص أدوات مركزية لضبط الفهم. فالمدرسة الجعفرية جعلت قول الإمام المعصوم، في بنيتها العقدية والأصولية، كاشفًا عن الحكم الشرعي، لا بوصفه رأيًا فقهيًا كبقية الآراء، بل بوصفه بيانًا متصلًا بمصدر الهداية. ولذلك فإن السنة في البناء الجعفري ليست السنة النبوية بمعناها المحدود فقط، بل تشمل ما صدر عن النبي وما بيّنه الأئمة في امتداد هذا البيان. ومن هنا تكتسب الرواية عن أهل البيت مركزية كبرىٰ في الفقه الجعفري، وتصبح شبكة النصوص أوسع من مجرد النقل الحديثي العام، لأنها تتضمن تراثًا بيانيًا طويلًا ينسب إلىٰ أئمة الهداية.

غير أن هذه المركزية لا تلغي العقل، بل تجعل موقعه أكثر دقة. فالمدرسة الجعفرية، ولا سيما في تطورها الأصولي، منحت العقل مقامًا معتبرًا في الاستدلال، حتىٰ صار العقل أحد الأدلة في بنائها الأصولي، لكن العقل هنا ليس عقلًا منفلتًا من النص، ولا عقلًا يستبدل البيان، بل عقلٌ كاشف، ومحلل، ومميز، وقادر علىٰ إدراك بعض الملازمات والقواعد الكلية. ومن هنا نشأ في الأصول الجعفرية حضور قوي للبحث العقلي، ولمباحث البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، ولتحليل القطع والظن والأمارات والأصول العملية، وهي مباحث تكشف أن العقل الجعفري لم يقف عند مستوىٰ تلقي النصوص، بل بنىٰ جهازًا معرفيًا دقيقًا للتعامل مع حالات العلم والشك، ومع غياب النص الخاص، ومع تعارض الأدلة، ومع الحاجة إلىٰ وظيفة عملية للمكلف عند عدم انكشاف الحكم الواقعي.

وهنا تظهر خصوصية دقيقة في المدرسة الجعفرية: إنها تجمع بين مرجعية نصية وإمامية عالية، وبين عقل أصولي شديد التطور في إدارة منطقة عدم العلم. فإذا كان النص والإمام يمثلان مصدر البيان، فإن الفقيه في عصر الغيبة يواجه واقعًا لا يكون فيه الاتصال بالإمام حاضرًا بصورة مباشرة، مما يجعل الاجتهاد ضرورة تاريخية ومعرفية. ومن هنا يتحول الفقه الجعفري، خاصة بعد اكتمال بنائه الأصولي، إلىٰ فقه يعيش بين قطبين: قطب الحكم الواقعي الذي يمثل مراد الشارع في ذاته، وقطب الحكم الظاهري أو الوظيفة العملية التي يعمل بها المكلف عند عدم الوصول إلىٰ الواقع. وهذا التمييز بين الواقع والظاهر، بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، يمنح المدرسة الجعفرية قدرة تحليلية عالية؛ لأنه يعترف بوجود مسافة بين ما هو عند الله في نفس الأمر، وما يستطيع الفقيه أو المكلف الوصول إليه عبر الأدلة والأمارات والأصول.

هذا الوعي بالمسافة المعرفية يجعل المدرسة الجعفرية شديدة الأهمية في مشروع المصفوفة الأصولية؛ لأنها لا تتعامل مع الحكم بوصفه نتيجة بسيطة، بل بوصفه ثمرة عملية معقدة تشمل مصدر الحكم، وطريق كشفه، ودرجة الوثوق به، ووظيفة المكلف عند الشك، وحدود حجية الظن، وموقع العقل في ملء الفراغ العملي. فالفقيه الجعفري لا يسأل فقط: ما الحكم؟ بل يسأل أيضًا: كيف ثبت الحكم؟ وهل الدليل قطعي أم ظني؟ وما وظيفة المكلف إذا لم يثبت الحكم؟ وهل الأصل هو البراءة أم الاحتياط؟ وما معنىٰ الحجية؟ وكيف تتحول الأمارة إلىٰ طريق معتبر؟ هذه الأسئلة تجعل المدرسة الجعفرية من أكثر المدارس اشتغالًا بفلسفة المعرفة الفقهية، لا بمجرد فروع الأحكام.

وفي ضوء علوية النص، تبدو المدرسة الجعفرية وفية لمركزية الوحي، لكنها توسع مفهوم البيان عبر الإمامة. فالقرآن أصل، والسنة أصل، وقول الإمام المعصوم

داخل المنظور الجعفري بيانٌ للحكم لا مجرد اجتهاد. وهذا يمنح البنية قوة في حفظ الاتصال بين النص والتفسير المأمون في نظرها، لكنه يطرح في الوقت نفسه سؤالًا منهجيًا يتعلق بموقع الرواية، وثبوت النقل، وتعارض الأخبار، وكيفية الترجيح بينها. ولذلك تطورت في المدرسة الجعفرية علوم الرجال والدراية والحديث والأصول لتضبط هذه العلاقة؛ لأن كثرة الروايات واتساع التراث المنقول يفرضان جهازًا نقديًا قادرًا علىٰ التمييز بين الصحيح والضعيف، وبين العام والخاص، وبين المطلق والمقيد، وبين المتعارضين، وبين الحكم الواقعي والوظيفة العملية.

أما في جانب العقل، فإن المدرسة الجعفرية تمتلك توازنًا خاصًا. فهي لا تجعل العقل مصدرًا تشريعيًا مستقلًا بالمعنىٰ الذي ينشئ الحكم من غير نسب إلىٰ الشرع، لكنها تقر بحجية العقل في مواضع الإدراك القطعي، وخاصة في الملازمات العقلية، وقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مجالها المعتبر. وهذا يكشف عن أن العقل ليس غريبًا عن البنية الجعفرية، بل هو جزء من جهازها الأصولي، لكنه عقل محكوم بالقطع لا بالظن المرسل. فهو لا يعمل حيث لا يملك يقينًا أو حجة معتبرة، ولا يتقدم علىٰ النص، ولا يحوّل الاحتمال إلىٰ حكم. ومن هنا تتلاقىٰ المدرسة الجعفرية مع الحس الحارس للنص، لكنها تختلف عنه في بناء جهاز عقلي أصولي شديد العمق لإدارة مناطق الشك والتكليف.

وتظهر مركزية الواقع في المدرسة الجعفرية من جهة مختلفة. ففقه الغيبة بطبيعته فقه يعيش في واقع تاريخي طويل لا يحضر فيه الإمام حضورًا مباشرًا، مما يجعل الفقيه أمام ضرورة تنزيل النصوص علىٰ وقائع متغيرة. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ تطور الاجتهاد وتوسع دور الفقيه، لا بوصفه منشئًا للحكم، بل بوصفه كاشفًا عنه أو محددًا للوظيفة العملية عند عدم كشفه. فالواقع ليس مصدرًا أعلىٰ، لكنه قوة ضاغطة تجعل الاجتهاد ضرورة. ومن هنا لا يمكن فهم المدرسة الجعفرية إلا من

خلال هذا التحول من حضور الإمام إلىٰ حضور المرجعية الفقهية، ومن البيان المعصوم المباشر إلىٰ الاجتهاد القائم علىٰ النص والعقل والأصول العملية.

وهذا التحول يطرح سؤال الدولة والسلطة بصورة مختلفة عن المدارس الأخرىٰ. ففي الوعي الجعفري تشغل الإمامة موقعًا تأسيسيًا في الشرعية، مما يجعل الدولة التاريخية موضع سؤال دائم: هل هي دولة الحق أم دولة التغلب؟ هل السلطة السياسية تمثل الامتداد الشرعي للإمامة أم انفصالًا عنها؟ هذه الحساسية التاريخية جعلت العلاقة بين الفقه الجعفري والدولة علاقة مركبة، إذ عاش الفقه الجعفري في مراحل طويلة خارج مركز السلطة السياسية، أو في موقع تحفظ منها، أو في ظل دول لا تمثل تصوره الكامل للشرعية. ومن هنا اكتسبت المرجعية الدينية والمجتمع الفقهي أهمية خاصة، لأن الفقه كان في كثير من الأحيان يبني حياة الجماعة من خارج الدولة أو علىٰ هامشها، لا من داخل جهاز الحكم الرسمي.

وهذا الوضع التاريخي ترك أثرًا عميقًا في بنية الفقه الجعفري. فحين لا تكون الدولة هي الحامل الطبيعي للفقه، يزداد حضور المرجعية، والفتوىٰ، والقضاء الأهلي أو شبه الأهلي، والحقوق المالية الخاصة بالمذهب، وشبكات التقليد، والنيابة العامة أو الخاصة بحسب التصورات الأصولية والفقهية. وبذلك يتشكل نمط مختلف من فقه الشأن العام؛ ليس فقه دولة مركزية دائمًا، بل فقه جماعة دينية ذات مرجعية علمية، تعيش أحيانًا داخل دولة لا تعبر عن كامل تصورها العقدي للشرعية. وهذا لا يعني غياب الشأن العام، بل يعني أن الشأن العام قد يتشكل خارج الدولة، أو في مواجهة الدولة، أو في مساحة مستقلة عنها.

ومن هنا تظهر خصوصية مفهوم المرجعية في المدرسة الجعفرية. فالمرجع ليس مفتيًا فرديًا بالمعنىٰ البسيط، بل هو امتداد مؤسسي وعلمي لدور الفقيه في عصر الغيبة، يجمع بين الإفتاء، والتعليم، وإدارة بعض الحقوق، وتوجيه الجماعة، وحفظ الهوية، وفي

بعض التصورات ممارسة بعض وظائف الولاية العامة أو الخاصة. وهذا يجعل المدرسة الجعفرية ذات قابلية خاصة للاجتهاد المؤسسي، ولو أن صورته التاريخية لم تكن دائمًا مؤسسة جماعية بالمعنىٰ الحديث، بل تمحورت حول المرجع الأعلم وشبكة العلماء والوكلاء والحوزات. ومع ذلك، فإن طبيعة الأسئلة التي يتعامل معها الفقه الجعفري، وخاصة في العصر الحديث، تدفعه نحو مزيد من التنظيم المؤسسي؛ لأن المرجعية لا تواجه مسائل عبادية فردية فقط، بل قضايا دولة، واقتصاد، ومجتمع، وسياسة، ومال عام، وحقوق، وحريات، ونظام دولي.

وفي جانب المقاصد، تبدو المدرسة الجعفرية أقل استعمالًا تاريخيًا للغة المقاصد بالمعنىٰ الذي اشتهر في بعض المدارس السنية، لكنها ليست غائبة عن المعاني الكلية. فالعدل يحتل موقعًا مركزيًا في الرؤية الكلامية والأصولية، والعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم، والشريعة لا تنفصل عن الحكمة، والأحكام لا يمكن أن تكون عبثية. وهذا يمنح البنية الجعفرية أساسًا عقليًا وأخلاقيًا قويًا لاستحضار المقاصد، وإن لم تُصغ دائمًا في لغة المقاصد التقليدية. فحضور العدل، وكرامة الإنسان، ورفض الظلم، وحفظ النظام، ومسؤولية الأمة، كلها عناصر قابلة لأن تتحول إلىٰ بنية مقاصدية داخل الفقه الجعفري إذا أعيد تركيبها في ضوء المصفوفة الكلية.

لكن المدرسة الجعفرية، كغيرها، واجهت تحدي الانتقال من المعنىٰ الكلي إلىٰ النظرية العامة. فالمادة الفقهية غنية في العبادات والمعاملات والحقوق والأموال والقضاء والولايات، والأصول غنية في تحليل الدليل والشك والحجية، والكلام غني في العدل والإمامة، لكن السؤال البنيوي هو: هل جُمعت هذه العناصر في نظرية فقهية كلية للدولة والأمة والعمران والكفاية؟ في مراحل كثيرة بقيت هذه العناصر موزعة، وإن وجدت محاولات لاحقة لتوسيع فقه الدولة والولاية والنظام العام. وهذا

يكشف أن المدرسة الجعفرية تملك مادة كبرىٰ لبناء فقه كلي، لكنها تحتاج إلىٰ تركيب بين أصولها المعرفية، ورؤيتها للعدل، وتجربتها المرجعية، وحاجات الدولة الحديثة.

أما في باب الكفاف والكفاية، فإن المدرسة الجعفرية تحتوي علىٰ عناصر مالية واجتماعية مهمة: الزكاة، والخمس، والصدقات، والنفقات، والوقف، وحقوق الفقراء، ومسؤولية المجتمع، وبعض وظائف الحاكم الشرعي في الأموال العامة أو الحقوق الشرعية. والخمس تحديدًا يعطي البنية الجعفرية بعدًا ماليًا مميزًا في تنظيم علاقة المكلف بالمرجعية وبمصارف الحقوق. غير أن سؤال الكفاية يتجاوز وجود الموارد إلىٰ كيفية تحويلها إلىٰ سياسة عامة تحفظ الإنسان من الفقر والحاجة والهشاشة. فإذا بقيت الأموال الشرعية في دائرة المصارف الجزئية، لم تتحول إلىٰ نظرية في العدالة الاجتماعية؛ وإذا أُعيدت قراءتها ضمن وظيفة الكفاية، أمكن أن تصبح جزءًا من تصور أوسع لمسؤولية الجماعة والمرجعية والدولة عن حفظ الإنسان.

وتتصل هذه المسألة بموقع الدولة. فإذا كانت الدولة الشرعية في التصور الجعفري الكامل مرتبطة بالإمامة، فإن عصر الغيبة يطرح سؤالًا حادًا: ما حدود وظيفة الفقيه؟ وما حدود وظيفة الدولة القائمة؟ وكيف تُدار المصالح العامة؟ وهل تكون المرجعية بديلًا عن الدولة، أم رقيبًا عليها، أم شريكًا في توجيهها، أم مصدرًا لشرعيتها في بعض التصورات؟ هذه الأسئلة لا تنتمي إلىٰ السياسة وحدها، بل إلىٰ بنية الفقه؛ لأن الحكم في الشأن العام لا يكتمل إذا لم تتضح الجهة التي تقدره وتنفذه وتتحمل مسؤوليته. ومن هنا أصبحت قضايا ولاية الفقيه، والحسبة، والأمور العامة، والحقوق الشرعية، والقضاء، وإقامة النظام، من أهم مفاتيح فهم المدرسة الجعفرية في بعدها العام.

وتظهر المآلات في المدرسة الجعفرية من خلال أبواب متعددة، وإن لم تكن دائمًا مصاغة في عنوان مستقل. فالعقل الأصولي الذي يميز بين الوظيفة العملية والحكم الواقعي، وبين البراءة والاحتياط، وبين الضرر والحرج، يمتلك حسًا عاليًا بأثر الحكم علىٰ المكلف. كما أن التجربة التاريخية للجماعة، بما فيها من عيش تحت سلطات مختلفة، جعلت الفقه الجعفري شديد الوعي بنتائج المواقف السياسية والدينية. والتقية، بوصفها مفهومًا مركزيًا في بعض المراحل، تكشف عن اعتبار المآل في حفظ النفس والدين والجماعة، لكنها في الوقت نفسه تطرح سؤالًا عن العلاقة بين حفظ الوجود وحضور الشهادة، بين دفع الضرر وحفظ الهوية، بين الصبر علىٰ الواقع والعمل علىٰ تغييره. وهذا يجعل المآلات في المدرسة الجعفرية مشحونة ببعد تاريخي ووجودي لا يقتصر علىٰ تقدير مصلحة جزئية.

وفي ضوء الحكم الوضعي والتكليفي والمقاصدي، تملك المدرسة الجعفرية جهازًا دقيقًا لتحليل التكليف، ولا سيما في الأصول العملية. فالبراءة، والاحتياط، والاستصحاب، والتخيير، ليست مجرد قواعد فنية، بل هي تعبير عن فلسفة في التعامل مع الجهل بالحكم: متىٰ يُعذر المكلف؟ متىٰ يجب عليه الاحتياط؟ متىٰ يستصحب الحالة السابقة؟ متىٰ يخيَّر؟ هذه الأسئلة تكشف عن حس عميق بموقع الإنسان أمام التكليف، وبحدود العلم، وبعلاقة اليقين بالعمل. وهذا البعد يمكن أن يثري المصفوفة الأصولية كثيرًا؛ لأنه يربط الحكم لا بالنص وحده، بل بدرجة انكشاف النص، وبوظيفة المكلف حين لا ينكشف الحكم.

وتكمن قوة المدرسة الجعفرية في أنها لا تفصل الفقه عن سؤال الهداية. فالفقه ليس مجرد تنظيم خارجي للأفعال، بل امتداد لرؤية ترىٰ الدين نظامًا للحق والعدل والولاء والمعنىٰ. ولذلك تحمل المدرسة في داخلها بعدًا قيميًا عميقًا، يتصل بمفهوم العدل، والإمامة، والحق، ومظلومية أهل البيت، ورفض الشرعية المغتصبة، وحفظ

الجماعة المؤمنة. وهذا البعد القيمي يمنح الفقه حساسية عالية تجاه الظلم، لكنه قد يضعه أحيانًا أمام تحدي تحويل الذاكرة التاريخية إلىٰ نظرية عامة تصلح لإدارة الدولة والمجتمع في ظروف متغيرة. فالذاكرة تمنح الهوية والاتجاه، لكنها تحتاج إلىٰ عقل مؤسسي كي تتحول إلىٰ سياسة عدل لا مجرد موقف وجداني.

ومن الإنصاف العلمي أن تُقرأ المدرسة الجعفرية بوصفها مدرسة مركبة: نصية في أصلها، إمامية في مرجعيتها البيانية، عقلية في أصولها التحليلية، اجتهادية في عصر الغيبة، مرجعية في تنظيمها الاجتماعي، وحساسة تجاه الدولة بسبب تاريخ الشرعية والسلطة. هذه التركيبة تجعلها من أغنىٰ المدارس في اختبار المصفوفة؛ لأنها لا تقف عند عنصر واحد، بل تجمع عناصر تبدو أحيانًا متوترة: النص والعقل، الإمامة والاجتهاد، الغيبة والمرجعية، الحذر من السلطة والحاجة إلىٰ الدولة، الحكم الواقعي والوظيفة الظاهرية، الذاكرة التاريخية والواقع المتغير. ومن خلال هذا التوتر تتولد طاقة فقهية كبيرة، لكنها تحتاج دائمًا إلىٰ ضبط وتركيب حتىٰ لا يغلب عنصر علىٰ آخر.

وعند مقارنة المدرسة الجعفرية بالمدارس السابقة تظهر فروق دقيقة. فالحنفية أبرزوا قدرة الرأي المنضبط علىٰ التعامل مع الواقع، والمالكية أبرزوا المصلحة والمآل والعمل الاجتماعي، والشافعية ضبطوا سلطة الدليل ومنهج الاستدلال، والحنبلية حرسوا النص والأثر أمام توسع الرأي والسلطة، والظاهرية دفعت حراسة الظاهر إلىٰ أقصىٰ حدودها. أما الجعفرية فتضيف إلىٰ هذه الشبكة بعدًا آخر: المرجعية البيانية للإمامة، والعقل الأصولي في إدارة الشك، والاجتهاد في زمن الغيبة، وبنية المرجعية الدينية بوصفها حاملًا اجتماعيًا للفقه. وهذه الإضافة لا تجعلها خارج البنية الإسلامية العامة، بل تجعلها تكشف وجهًا مختلفًا من سؤال واحد:

كيف يبقىٰ الفقه متصلًا بالوحي بعد انقطاع زمن النبوة، وكيف تُحفظ الهداية في التاريخ؟

إن موقع النص في المدرسة الجعفرية لا ينفصل عن سؤال الحفظ، وموقع العقل لا ينفصل عن سؤال الحجية، وموقع المرجعية لا ينفصل عن سؤال الغيبة، وموقع الدولة لا ينفصل عن سؤال الشرعية، وموقع المقاصد لا ينفصل عن سؤال العدل، وموقع الكفاية لا ينفصل عن سؤال الحقوق الشرعية ومسؤولية الجماعة. ولذلك فإن قراءتها قراءة فقهية مجردة من هذه الخلفيات تظلم بنيتها الحقيقية. فهي ليست مجموعة أحكام، بل نظام علاقة بين الوحي والتاريخ، بين الإمام والفقيه، بين الجماعة والدولة، بين النص والعقل، بين الحق والسلطة.

وتكشف المدرسة الجعفرية عن إمكان عميق في بناء فقه كلي معاصر إذا جرىٰ وصل عناصرها الكبرىٰ بعضها ببعض. فالعقل الأصولي الدقيق قادر علىٰ ضبط منهج الاستدلال، ومبدأ العدل قادر علىٰ منح البنية مقصدًا أخلاقيًا حاكمًا، ونظام المرجعية قادر علىٰ توفير حامل اجتماعي للاجتهاد، والخبرة التاريخية مع السلطة قادرة علىٰ إنتاج حس نقدي تجاه الدولة، والحقوق المالية قادرة علىٰ الإسهام في تصور للعدالة والكفاية، وفقه الغيبة قادر علىٰ فتح سؤال المؤسسة والنيابة والمسؤولية العامة. غير أن هذا الإمكان لا يتحقق بمجرد وجود العناصر، بل بتحويلها إلىٰ نظرية كلية تعيد ترتيب العلاقة بين الفقه والدولة والمجتمع والاقتصاد والإنسان.

وفي هذا السياق يظهر أن المدرسة الجعفرية لا يمكن أن تُفهم بوصفها مدرسة فقه فردي فقط، رغم غنىٰ أبواب العبادات والمعاملات فيها، ولا بوصفها مدرسة دولة فقط، رغم أهمية سؤال الإمامة والولاية، بل هي مدرسة تتوزع بين الفرد والجماعة والدولة والمرجعية. وهذا التوزع يمنحها قدرة واسعة علىٰ التفكير في

المجال العام من زاوية غير مألوفة: فالشأن العام ليس حكرًا على الدولة، بل قد يكون للمرجعية والجماعة والمؤسسات الدينية والاجتماعية دور في حفظه. غير أن اتساع هذا الدور يفرض سؤالًا عن التنظيم والمساءلة والمعيار، حتى لا تتحول المرجعية من وظيفة هداية إلى سلطة اجتماعية غير مضبوطة، وحتى لا تتحول الدولة من أداة عدل إلى جهاز يستعمل الدين لمشروعيته.

وتظل قيمة المدرسة الجعفرية في المصفوفة الأصولية أنها توسع مفهوم الحاكمية المعرفية للنص من خلال الإمامة، وتوسع مفهوم الاجتهاد من خلال أصول دقيقة في الحجية والشك، وتوسع مفهوم الشأن العام من خلال المرجعية والغيبة والحقوق، وتعيد طرح سؤال الدولة من زاوية الشرعية لا من زاوية القدرة وحدها. وهي بذلك تضيف إلى مشروع الفقه الكلي طاقة خاصة: طاقة الربط بين الحكم والمعنى، بين النص والحافظ البياني، بين الفقه والعدالة، بين المؤسسة والمرجعية، بين التاريخ والحق. وهذه الطاقة تحتاج إلى قراءة هادئة لا تنحاز إلى الجدل المذهبي، بل تنظر إلى المدرسة بوصفها بنية فقهية كبرى تستحق الاختبار والتحليل.

تبلغ المدرسة الجعفرية أقصى خصوصيتها حين ينتقل النظر من مصادر الحكم وأصول الاستدلال إلى سؤال الدولة والمرجعية والشأن العام؛ لأن هذه المدرسة لم تتشكل في التاريخ بوصفها فقهًا يعمل دائمًا من داخل السلطة، بل بوصفها فقهًا عاش طويلًا في ظل سؤال الشرعية، وفي ظل تمييز عميق بين الدولة القائمة ودولة الحق، وبين السلطان المتغلب والإمام الهادي، وبين جهاز الحكم السياسي والمرجعية الدينية الحافظة للمعنى. ومن هنا لم تكن علاقة المدرسة الجعفرية بالدولة علاقة بسيطة، ولا يمكن اختزالها في قبول أو رفض، بل هي علاقة مركبة، يتداخل فيها الفقه بالعقيدة، والاجتهاد بالتاريخ، والمرجعية بالاجتماع، والشرعية بالعدالة. فالدولة في

هـذا التصـور ليسـت مجـرد سـلطة نافـذة، بـل سـؤال عـن الحـق؛ وليسـت مجـرد مؤسسـة إدارة، بـل امتحـان لمصـدر المشـروعية؛ وليسـت جهـازًا سياسـيًا محايـدًا، بـل موضـع اختبار دائم بين العدل والتغلب.

إن مفهـوم الإمامـة تـرك أثـرًا عميقًـا في تشـكيل فقـه الدولـة داخـل المدرسـة الجعفريـة. فالإمامـة، في بنيتهـا الأصـلية، ليسـت منصبًا إداريًـا، ولا رئاسـة سياسـية عاديـة، بـل مقـام هدايـة وعـدل وبيـان وحفـظ للنظـام الشـرعي. ولـذلك فـإن غيـاب الإمـام المعصـوم لا يتـرك فراغًـا سياسـيًا فقـط، بـل يفـتح سـؤالًا معرفيًـا ومؤسسـيًا: مـن يبـيّن الحكـم؟ ومـن يتـولىٰ شـؤون الجماعـة؟ ومـن يـدير الحقـوق؟ ومـن يحفـظ النظـام؟ ومـن يملـك القضـاء؟ ومـن يتصـرف في الأمـوال العامـة أو الحقـوق الشـرعية؟ ومـن يحـدد وظيفـة المكلفـين في القضـايا التـي تتجـاوز الفـرد إلـىٰ الجماعـة؟ هـذه الأسـئلة أنتجـت داخـل المدرسـة الجعفريـة مسـاحات واسـعة مـن النظـر في النيابـة، والمرجعيـة، والحسـبة، وولاية الفقيه، والقضاء، والأموال، وإدارة الشأن العام.

وتظهـر المرجعيـة هنـا بوصـفها ظـاهرة فقهيـة واجتماعيـة في آن واحـد. فهـي ليسـت مجـرد منصـب علمـي لإصـدار الفتـوىٰ، بـل بنيـة ثقـة تـربط المكلـف بالفقيـه، والجماعـة بالعـالم، والحـق الشـرعي بالمؤسسـة العلميـة. والمرجـع، في صـورته التاريخيـة، لا يقـوم فقـط بوظيفـة بيـان الحكـم الفـردي، بـل قـد يتـولىٰ إدارة الحقـوق الشـرعية، وتوجيـه المواقـف العامـة، وحفـظ هويـة الجماعـة، والتـدخل في قضـايا الشـأن العـام عنـد الحاجـة، وبنـاء شـبكات تعليميـة وخيريـة واجتماعيـة. وهـذا يجعـل المرجعيـة، في التجربـة الجعفريـة، حـاملًا مـن حوامـل الفقـه خـارج الدولـة أو معهـا أو في مواجهتهـا، بحسـب طبيعـة المرحلـة والسـلطة والسـياق. ومـن هنـا يمكـن القـول إن المدرسـة الجعفريـة تقـدم نموذجًـا مهمًـا لفقـه المجـال العـام غيـر المختـزل في الدولـة؛ إذ قـد يتشـكل الشـأن العـام

أحيانًا من خلال المرجعية والجماعة والمؤسسة العلمية، لا من خلال جهاز الحكم وحده.

غير أن هذا الاتساع يطرح سؤال الضبط. فإذا كانت المرجعية تحمل وظيفة البيان والتوجيه، فبأي معيار تمارس تأثيرها العام؟ وإذا كانت تتصرف في الحقوق الشرعية، فما حدود هذا التصرف؟ وإذا كانت تملك توجيهًا اجتماعيًا أو سياسيًا، فكيف يُضبط هذا التوجيه بالدليل والمصلحة والمآل؟ وإذا كان الناس يتبعون المرجع تقليدًا، فما حدود التقليد في القضايا العامة المركبة؟ هذه الأسئلة لا تقلل من قيمة المرجعية، بل تكشف ضرورة انتقالها من البنية الفردية إلىٰ البنية المؤسسية؛ لأن الشأن العام، في العالم الحديث، لم يعد يحتمل الاجتهاد المنعزل أو القرار الفردي مهما علا مقام صاحبه العلمي. القضايا العامة تحتاج إلىٰ فقيه، وخبير، ومؤسسة، ومعلومات، وتقدير مآلات، وآليات مراجعة، ووعي بالواقع المركب.

وتظهر هذه الحاجة بوضوح في موضوع ولاية الفقيه. فهذا الموضوع ليس مسألة سياسية مجردة، بل نقطة التقاء بين الفقه والدولة والغيبة والشرعية. فإذا قيل بسعة ولاية الفقيه، أصبح الفقيه أو المؤسسة الفقهية في موقع إدارة الشأن العام باسم النيابة والحفظ والوظيفة الشرعية. وإذا قيل بضيقها، بقيت الدولة موضع سؤال، وبقيت المرجعية تمارس وظائف محددة في الإفتاء والقضاء والحسبة والأموال وبعض المصالح. وفي الحالين لا يمكن الهروب من سؤال الدولة؛ لأن حياة الناس لا تنتظم من غير سلطة عامة، ولا تتحقق المصالح الكبرىٰ من غير مؤسسة قادرة علىٰ التنفيذ. لذلك فإن الخلاف في حدود الولاية يكشف عن سؤال أعمق: كيف تُمارس الشرعية في زمن الغيبة؟ وكيف تُبنىٰ الدولة حين يكون الأصل الكامل للشرعية غير حاضر حضورًا مباشرًا؟

والقيمة المعرفية لهذا السؤال أنه يضع المدرسة الجعفرية أمام أحد أعقد التوترات في الفقه السياسي: الحاجة إلىٰ الدولة مع الحذر من الدولة. فالتجربة التاريخية علمت الوعي الجعفري أن الدولة قد تكون أداة تغلب وظلم وإقصاء، لكنها في الوقت نفسه لا غنىٰ عنها لحفظ النظام والحقوق والأمن والمال العام. وهذا التوتر يمكن أن ينتج فقهًا عميقًا إذا لم يتحول إلىٰ رفض مطلق للدولة أو إطلاق مطلق لها. فالدولة المطلوبة ليست مجرد دولة قوية، بل دولة عادلة؛ وليست مجرد دولة تنفذ الأحكام، بل دولة تحفظ الإنسان؛ وليست مجرد دولة تستند إلىٰ شعار ديني، بل دولة تضبطها الشريعة والعقل والمصلحة والمآل والمساءلة. ومن هنا يمكن للمدرسة الجعفرية أن تسهم في بناء نظرية دقيقة في تقييد السلطة، لأنها تنطلق من ذاكرة نقدية تجاه التغلب، ومن مركزية العدل في أصل الرؤية الكلامية والفقهية.

وتتصل هذه المسألة بفقه القضاء. فالقضاء في المدرسة الجعفرية لا ينفصل عن سؤال الشرعية؛ لأن القاضي يحتاج إلىٰ إذن معتبر، وإلىٰ علم، وإلىٰ قدرة علىٰ الحكم بالحق. وفي عصر الغيبة برزت وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في القضاء والفتوىٰ، مما جعل القضاء جزءًا من نيابة الفقيه أو ولايته في بعض التصورات. وهذا يمنح القضاء بعدًا مؤسسيًا مهمًا؛ فهو ليس مجرد فصل في الخصومات، بل ممارسة للعدل داخل جماعة ترىٰ أن الحكم لا يكون صحيحًا إلا إذا استند إلىٰ حق شرعي. غير أن القضاء في الدولة الحديثة لم يعد وظيفة فردية بسيطة، بل صار نظامًا كاملًا من المحاكم والإجراءات والاختصاصات والضمانات. وهنا يحتاج الفقه الجعفري إلىٰ تحويل شرط العدالة والعلم والإذن الشرعي إلىٰ بنية قضائية تضمن الاستقلال والنزاهة والكفاءة، لا إلىٰ مجرد صفات فردية في القاضي.

وفي باب الحسبة والأمور العامة، تكشف المدرسة الجعفرية عن مساحة واسعة لدور الفقيه أو الحاكم الشرعي في كل ما لا يرضىٰ الشارع بإهماله. فالأمور الحسبية

تعني أن هناك مصالح وحقوقًا لا يجوز تركها بلا متولٍ: رعاية القاصرين، حفظ الأوقاف، إدارة بعض الأموال، حماية حقوق الغائبين، التدخل عند تعطل من يقوم بالواجب، وصيانة مصالح لا تنهض بها الإرادة الفردية. وهذا الباب بالغ الأهمية في بناء فقه الشأن العام؛ لأنه يثبت أن الفقه لا يقف عند حدود التكليف الفردي، بل يعترف بوجود مصالح عامة أو حقوق ضعيفة تحتاج إلىٰ جهة رعاية. غير أن هذا الباب يحتاج إلىٰ تطوير نظري؛ لأن الدولة الحديثة وسعت نطاق الأمور التي لا يجوز إهمالها، مثل الصحة العامة، والتعليم، والبيئة، والبنىٰ التحتية، والضمان الاجتماعي، وحماية الفئات الهشة. فإذا أُعيدت قراءة الحسبة والأمور العامة قراءة كلية، أمكن أن تصبح مدخلًا مهمًا لفقه الدولة والكفاية.

وتحتل الأموال الشرعية موقعًا خاصًا في المدرسة الجعفرية. فالزكاة والخمس والصدقات والأوقاف والنفقات ليست مجرد موارد مالية متفرقة، بل شبكة حقوق تحمل معنىٰ اجتماعيًا وروحيًا ومؤسسيًا. والخمس، بوجه خاص، منح المرجعية موقعًا ماليًا وتنظيميًا في حياة الجماعة، إذ صار أداة لتمويل العلم الديني، ورعاية المحتاجين، وحفظ المؤسسات، وإسناد الوظائف العامة داخل المجتمع المذهبي. وهذا المورد، حين يُقرأ قراءة كلية، يكشف عن أن الفقه الجعفري يمتلك تصورًا عمليًا لربط المال بالدين، والجماعة بالمرجعية، والحق الفردي بالوظيفة العامة. غير أن السؤال البنيوي يبقىٰ قائمًا: هل تُدار هذه الأموال بوصفها مصارف تقليدية، أم بوصفها جزءًا من سياسة كفاية وتنمية وعدالة اجتماعية؟ وهل تكفي آليات الثقة الشخصية، أم تحتاج إلىٰ مؤسسات شفافة ومحاسبة وضبط إداري؟

إن مفهوم الكفاية داخل المدرسة الجعفرية يمكن أن يجد أساسًا قويًا في مبدأ العدل، وفي حقوق الفقراء، وفي الأموال الشرعية، وفي مسؤولية الحاكم الشرعي أو الدولة عن حفظ النظام ودفع الضرر. فالكفاية ليست ترفًا اقتصاديًا، بل وجه من

وجوه حفظ الإنسان. ولا يكفي أن يُترك الفقير لتبرعات متفرقة إذا كان الفقر نتيجة بنية اجتماعية أو اقتصادية تنتج الحرمان باستمرار. والفقه الذي يجعل العدل أصلًا لا يستطيع أن يكتفي بإغاثة آثار الظلم من غير معالجة أسبابه. ومن هنا تصبح الكفاية معيارًا لاختبار فاعلية الدولة والمرجعية والمجتمع معًا: هل تُصرف الأموال حيث تحفظ الإنسان؟ هل تتحول الحقوق إلىٰ تنمية للقدرة لا إلىٰ إعانة عابرة فقط؟ هل يُنظر إلىٰ الفقير بوصفه مصرفًا ماليًا، أم بوصفه إنسانًا يجب أن يسترد شروط الكرامة والعمل والمعرفة والأمن؟

وتتسع الكفاية في زمن الدولة الحديثة لتشمل الصحة والتعليم والسكن والأمن والعمل وحماية الإنسان من الهشاشة. وهذه المجالات لا تكفي فيها النية الخيرية، بل تحتاج إلىٰ سياسة، وتخطيط، وخبرة، ومؤسسات. وهنا تبرز ضرورة الاجتهاد المؤسسي داخل المدرسة الجعفرية. فالمرجع أو الفقيه لا يستطيع وحده أن يقدر آثار السياسة الصحية أو التعليمية أو الاقتصادية من غير خبراء. والعقل الأصولي الجعفري، بما يمتلكه من دقة في الحجية وتشخيص الوظيفة العملية، يستطيع أن يوفر أساسًا نظريًا لهذا الاجتهاد المؤسسي؛ لأن الحكم في القضايا المركبة لا يتوقف علىٰ معرفة النص وحده، بل علىٰ تشخيص الموضوع، وفهم المآل، وتقدير القدرة، ومعرفة آثار القرار. فإذا كان تشخيص الموضوع جزءًا من صحة الحكم، فإن الخبرة تصبح ضرورة شرعية لا مسألة إدارية.

وتظهر المآلات في المدرسة الجعفرية بصورة خاصة من خلال العلاقة بين حفظ الجماعة والشهادة للحق. فالتقية، والاحتياط، وحفظ النفس، ودرء الضرر، والصبر التاريخي، كلها عناصر كشفت عن وعي عميق بأثر الموقف علىٰ بقاء الجماعة وهويتها. لكن الوعي بالمآل لا ينبغي أن يتحول إلىٰ خوف دائم يشل الفعل العام، كما أن الشهادة للحق لا ينبغي أن تتحول إلىٰ اندفاع يهدر الجماعة.

وهـذا التـوازن بـين الحفـظ والحضـور، بـين الصـبر والمقاومـة، بـين دفـع الضـرر وإقامـة العـدل، يمثـل أحـد أعقـد عناصـر الفقـه الجعفـري. ففـي السياسـة والاجتمـاع، ليسـت كـل مواجهـة عـدلًا، وليسـت كـل مهادنـة حكمـة، وليسـت كـل تقيـة حفظًـا، وليسـت كـل تضـحية بنـاءً. والمـآل الشـرعي يحتـاج إلـىٰ عقـل يـزن، لا إلـىٰ عاطفـة تنـدفع أو خوف ينسحب.

وفي الاقتصـاد والسياسـة والحقـوق، يكـون فقـه المـآلات ضـروريًا أيضًـا. فـالقرار المـالي قـد يحفـظ مؤسسـة ولكنـه يضـر الفقـراء، والسياسـة العامـة قـد تحقـق نفعًـا عـاجلًا وتنـتج ظلمًـا بعيـدًا، وموقـف المرجعيـة قـد يحمـي الجماعـة في لحظـة ويضـعف قـدرتها في المسـتقبل، والدولـة قـد ترفـع شـعار العدالـة ثـم تنـتج بيروقراطيـة فاسـدة. ومـن هنـا لا بـد مـن جعـل المـآلات جـزءًا مـن بنيـة الحكـم، لا مجـرد ملاحظـة لاحقـة. والمدرسـة الجعفريـة، بمـا تمتلكـه مـن تـراث في الاحتيـاط والضـرر والحـرج والوظيفـة العمليـة، قـادرة علـىٰ تطـوير فقـه مـآلات دقيـق، بشـرط ألا يبقـىٰ محصـورًا في مسـتوىٰ الفـرد، بـل يمتد إلىٰ النظام والمؤسسة والدولة.

أمـا العلاقـة بـين الحكـم التكليفـي والحكـم الوضـعي والحكـم المقاصـدي، فتظهـر في المدرسـة الجعفريـة علـىٰ نحـو غنـي. فالأصـول العمليـة تحـدد وظيفـة المكلـف عنـد الشـك، والأحكـام الوضـعية تضـبط الأسـباب والشـروط والموانـع والصـحة والـبطلان، والمقاصـد الأخلاقيـة الكبـرىٰ مثـل العـدل ورفـع الظلـم وحفـظ النظـام تمـنح البنيـة أفقًـا كليًـا. غيـر أن التحـدي يكمـن في تركيـب هـذه المسـتويات. فقـد يكـون الحكـم التكليفـي علـىٰ الفـرد واضـحًا، لكـن أثـره المؤسسـي يحتـاج إلـىٰ حكـم وضـعي يـنظم الصـلاحيات والمسـؤوليات. وقـد تكـون المصـلحة العامـة ظـاهرة، لكـن تحويلهـا إلـىٰ سياسـة يحتـاج إلـىٰ سـبب وشـرط ومـانع وإجـراء. وقـد يكـون العـدل مقصـدًا حاكمًـا، لكـن تنزيلـه يحتـاج

إلىٰ معرفة بنية الظلم في الواقع. وهذا التركيب هو جوهر الفقه الكلي الذي تحتاج المدرسة الجعفرية إلىٰ تطويره من داخل أصولها نفسها.

وتمنح المدرسة الجعفرية لمسألة الاجتهاد مكانة عالية، خصوصًا بعد غلبة الاتجاه الأصولي فيها. فالاجتهاد ليس خروجًا علىٰ النص، بل طريق إلىٰ كشف الحكم أو تحديد الوظيفة العملية. والتقليد ليس تعطيلًا للعقل العام، بل علاقة بين غير المتخصص والمتخصص، تقوم علىٰ الثقة العلمية. غير أن القضايا العامة تطرح سؤالًا عن حدود التقليد؛ لأن المكلف قد يقلد في عباداته ومعاملاته الفردية، أما في الشأن العام فالأمر يتعلق بمصائر جماعية ومصالح مركبة وقرارات سياسية واقتصادية. وهنا لا يكفي أن يكون المرجع أعلم في الفقه النصي فقط، بل تحتاج الجماعة إلىٰ مؤسسة تقدير تجمع العلم الشرعي بالمعرفة الواقعية. وبذلك يتحول الاجتهاد من ملكة فردية، وإن بلغت الذروة، إلىٰ بنية تشاورية مؤسسية، تحفظ للمرجع موقعه ولا تختزل الواقع في فرد.

وتبرز الحوزة العلمية، في هذا السياق، بوصفها مؤسسة معرفية مركزية. فهي ليست مدرسة تعليمية فقط، بل حاضنة لإنتاج الفقيه، وتراكم الخبرة الأصولية، وحفظ التراث، وتكوين المرجعية. غير أن الحوزة، إذا أرادت أن تسهم في فقه الدولة والأمة والعمران، تحتاج إلىٰ توسيع علاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية، من غير أن تفقد استقلالها العلمي أو تخضع لمنطق الدولة. فالاستقلال العلمي قيمة كبرىٰ في التجربة الجعفرية؛ لأنه يحمي الفقه من السلطة، لكن الاستقلال لا يعني الانغلاق عن المعرفة. والحوزة القادرة علىٰ بناء فقه كلي هي التي تجمع بين صرامة الدرس الأصولي، ووعي التاريخ، وتحليل الواقع، ومعرفة الدولة الحديثة، وفهم الاقتصاد والمجتمع.

وفي بـاب الدولـة، يمكـن للمدرسـة الجعفريـة أن تقـدم إسـهامًا مهمًـا في نقـد الشـرعية السياسـية. فالسـلطة ليسـت مشـروعة لمجـرد غلبتهـا، ولا لمجـرد قـدرتها علىٰ حفـظ النظـام، بـل بقـدر اتصـالها بالعـدل والحـق وحفـظ الإنسـان. وهـذا المعنىٰ، المتصـل بمركزيـة الإمامـة والعـدل، يمـنح الفقـه الجعفـري حسًـا نقـديًا تجـاه الدولـة المتغلبـة. غيـر أن النقـد وحـده لا يبنـي نظامًـا. فـلا بـد مـن الانتقـال مـن رفـض التغلـب إلـىٰ بنـاء معـايير الدولـة العادلـة: مـا حـدود السـلطة؟ مـا حقـوق الأمـة؟ مـا موقـع الشـورىٰ أو المشـاركة؟ مـا معنـىٰ ولايـة الفقيـه أو إشـراف المرجعيـة في دولـة مركبـة؟ كيـف تُحمـىٰ الحريـات؟ كيـف يُـدار المـال العـام؟ كيـف يُمنـع اسـتبداد الدولـة باسـم الـدين؟ كيـف تُفصـل الوظيفـة العلميـة للمرجعيـة عـن الإغـراء السياسـي للسـلطة؟ هـذه الأسـئلة تحـدد قـدرة المدرسـة علـىٰ الانتقـال مـن ذاكـرة المظلوميـة إلـىٰ نظريـة العدل المؤسسي.

وتتصـل هـذه الأسـئلة بالمـال العـام. فـإذا كانـت الأمـوال الشـرعية ذات بعـد مرجعـي، فـإن المـال العـام في الدولـة الحديثـة أوسـع بكثيـر: الضـرائب، المـوارد الطبيعيـة، الموازنـة، الـدين العـام، الإنفـاق، الخـدمات، الرواتـب، البنيـة التحتيـة، السياسـات الاقتصـادية. والفقـه الجعفـري، لكـي ينتقـل إلـىٰ فقـه الدولـة، يحتـاج إلـىٰ ربـط مفهـوم الأمانـة والعـدل وحرمـة أمـوال النـاس بآليـات حديثـة للشـفافية والمحاسـبة والرقابـة. فـلا يكفـي أن يقـال إن المـال العـام أمانـة؛ بـل يجـب أن تُبنـىٰ مؤسسـات تمنـع خيانتـه. ولا يكفـي أن يقـال إن الدولـة مسـؤولة عـن الفقـراء؛ بـل يجـب أن تُصـاغ سياسـات تمنـع إنتـاج الفقـر. ولا يكفـي أن يقـال إن العدالـة مقصـد؛ بـل يجـب أن يظهـر أثرهـا في توزيـع المـوارد والفرص.

وهنـا تتجلـىٰ أهميـة مفهـوم حفـظ النظـام، وهـو مـن المفـاهيم القابلـة لأن يلعـب دورًا واسـعًا في الفقـه الجعفـري. حفـظ النظـام لا يعنـي تثبيـت أي نظـام قـائم، ولا تبريـر السـلطة

القائمة، بل يعني حفظ انتظام الحياة الاجتماعية التي لا تقوم مصالح الناس إلا بها. فإذا فُهم هذا المفهوم فهمًا كليًا، أمكن أن يدخل في الصحة العامة، والتعليم، والأمن، والقضاء، والاقتصاد، والبيئة، وحماية المؤسسات، ومنع الانهيار الاجتماعي. لكنه يحتاج إلىٰ ضبط حتىٰ لا يتحول إلىٰ شعار لتبرير كل تدخل سلطوي. فحفظ النظام يجب أن يقترن بحفظ العدل، وإلا صار النظام قهرًا منظمًا؛ ويجب أن يقترن بحفظ الإنسان، وإلا صار الإنسان أداة لاستمرار الدولة؛ ويجب أن يقترن بالمقاصد، وإلا صار مجرد انتظام إداري.

وفي علاقة المدرسة الجعفرية بالواقع، يظهر أن تحقيق المناط يحتل أهمية كبرىٰ. فالأحكام لا تنزل علىٰ عناوين مجردة فقط، بل علىٰ موضوعات خارجية يجب تشخيصها. وإذا تغير الموضوع تغير الحكم تبعًا له، لا لأن الحكم تبدل اعتباطًا، بل لأن محله لم يعد هو المحل نفسه. وهذا يفتح بابًا مهمًا للتجديد المنضبط؛ إذ كثير من القضايا المعاصرة لا تحتاج إلىٰ تغيير الحكم، بل إلىٰ إعادة فهم الموضوع: ما حقيقة البنك الحديث؟ ما طبيعة النقود الورقية والرقمية؟ ما معنىٰ الدولة الوطنية؟ ما طبيعة العقد المركب؟ ما حدود الملكية الفكرية؟ ما معنىٰ الضرر البيئي؟ ما طبيعة الاحتكار المؤسسي؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها الفقيه من النص وحده، بل يحتاج فيها إلىٰ معرفة الموضوع. ومن هنا يصبح الواقع جزءًا من بنية الاجتهاد، لا لأنه مصدر للحكم، بل لأنه محل الحكم.

وتتميز المدرسة الجعفرية بقدرتها علىٰ التفريق بين الحكم الواقعي والوظيفة الظاهرية، وهو تفريق يمكن استثماره في القضايا العامة. فقد لا ينكشف الحكم الواقعي بصورة قطعية، لكن الدولة أو المرجعية تحتاج إلىٰ وظيفة عملية لإدارة الواقع. وهذا لا يعني تحويل الظن إلىٰ يقين، بل يعني العمل بحجة معتبرة أو أصل عملي أو تقدير مؤسسي يرفع الحيرة العملية. وفي الدولة الحديثة، لا يمكن تعليق

القرارات العامة إلىٰ أن يبلغ العلم درجة القطع في كل شيء؛ بل لا بد من العمل علىٰ وفق أفضل المعطيات والحجج والخبرات، مع إبقاء باب المراجعة مفتوحًا. وهذا قريب من روح الأصول العملية، إذا نُقلت من مستوىٰ الفرد إلىٰ مستوىٰ المؤسسة مع مراعاة الفارق بينهما.

وتكشف المدرسة الجعفرية، من خلال هذا كله، عن طاقة بنيوية مهمة في بناء الفقه الكلي. فهي تمتلك مفهومًا قويًا للمرجعية، وأصولًا متقدمة في الحجية، وحسًا عميقًا بالعدل، وتجربة تاريخية نقدية تجاه السلطة، وموارد مالية خاصة، ومفهومًا واسعًا للأمور الحسبية، وقدرة علىٰ تمييز الحكم الواقعي عن الوظيفة العملية، ووعيًا بالحاجة إلىٰ الفقيه في زمن الغيبة. غير أن هذه العناصر قد تبقىٰ متفرقة إذا لم تُجمع في نظرية عامة: نظرية تربط الإمامة بالعدل لا بالماضي فقط، والمرجعية بالمؤسسة لا بالفرد وحده، والاجتهاد بالخبرة لا بالنص فقط، والأموال بالكفاية لا بالمصارف التقليدية فقط، والدولة بحفظ الإنسان لا بحفظ السلطة، والمآلات بالعلم لا بالخوف أو الانفعال.

وتتحدد حدود المدرسة الجعفرية في أن ثقلها التاريخي والعقدي قد يجعل بعض قراءاتها مشدودة إلىٰ سؤال الشرعية أكثر من سؤال الإدارة، وإلىٰ سؤال الإمامة أكثر من سؤال الدولة الحديثة، وإلىٰ سؤال المرجعية أكثر من سؤال المؤسسة العامة. وهذه الحدود لا تنقص من عمق المدرسة، لكنها تكشف حاجتها إلىٰ استكمال بنيوي. فالدولة الحديثة لا تُدار بالشرعية الرمزية وحدها، ولا بالفتوىٰ وحدها، ولا بالذاكرة وحدها؛ بل تحتاج إلىٰ قانون، وإدارة، واقتصاد، ومؤسسات، ومشاركة، ورقابة، وخبرة. والمدرسة الجعفرية تستطيع أن تسهم في ذلك إذا حولت مبدأ العدل إلىٰ معيار مؤسسي، وحولت المرجعية إلىٰ عقل تشاوري، وحولت الحقوق المالية إلىٰ سياسة كفاية، وحولت نقد التغلب إلىٰ نظرية مساءلة.

وتكمن قوتها، في المقابل، في أنها لا تسمح للسلطة أن تستقر بوصفها أمرًا واقعًا خارج سؤال الحق. وهذا عنصر عميق في كل فقه سياسي رشيد؛ لأن أخطر ما يصيب الفقه أن يتصالح مع الغلبة حتىٰ يجعلها شرعية كاملة. الوعي الجعفري، بما يحمله من مركزية الإمامة والعدل، يبقي سؤال الحق حاضرًا أمام السلطة. وقد لا يكفي هذا السؤال وحده لبناء الدولة، لكنه يمنع الدولة من التحول إلىٰ قدر لا يُسأل. وكل فقه كلي يحتاج إلىٰ هذا السؤال: ليست الدولة شرعية لأنها موجودة، بل لأنها عادلة، حافظة للإنسان، خاضعة للحق، مؤدية للوظيفة التي من أجلها وجدت.

وعند وضع المدرسة الجعفرية داخل المصفوفة الأصولية، يظهر أن علوية النص فيها قوية، لكنها تمر عبر بنية الإمامة والبيان؛ وأن العقل حاضر بقوة في الحجية والأصول العملية والملازمات؛ وأن الواقع حاضر من خلال تحقيق الموضوع وفقه الغيبة وحاجة المرجعية إلىٰ التنزيل؛ وأن الدولة حاضرة بوصفها سؤال شرعية وعدل ووظيفة، لا بوصفها سلطة مفروغًا منها؛ وأن الكفاية ممكنة البناء من خلال العدل والحقوق الشرعية والأموال ومسؤولية الحاكم الشرعي؛ وأن المآلات حاضرة في التقية والضرر والحرج وحفظ النظام، وتحتاج إلىٰ توسيع مؤسسي؛ وأن الاجتهاد المؤسسي ضرورة كامنة في بنية المرجعية وإن لم تكتمل دائمًا صورته الحديثة. وهذا التوزيع يجعل المدرسة الجعفرية واحدة من أكثر المدارس قدرة علىٰ إثراء الفقه الكلي إذا جرىٰ تحرير عناصرها من التبعثر وإعادة تركيبها في نسق عام.

إن الفقه الجعفري، في عمقه، يضع الإنسان أمام ثلاث مرجعيات متداخلة: مرجعية النص، ومرجعية الإمام بوصفه حافظ البيان، ومرجعية العقل في كشف الحجية والوظيفة. وفي عصر الغيبة تبرز المرجعية الفقهية بوصفها محاولة لحفظ هذا التداخل من الانقطاع. وهذه البنية لا تخلو من توتر، لكنها غنية بالإمكان. فالنص يمنع الانفلات، والإمامة تمنح المعنىٰ بعدًا هاديًا، والعقل يمنع الجمود، والمرجعية

تحفظ الاستمرار، والعدل يمنح الحكم غايته، والواقع يطلب التنزيل، والدولة تفرض سؤال المؤسسة. وحين تجتمع هذه العناصر في عقل واحد، يمكن أن ينتج فقهًا لا يكتفي بالحكم الفردي، بل يسعىٰ إلىٰ بناء نظام عادل.

وتظل المدرسة الجعفرية محتاجة إلىٰ قراءة تتجاوز السجال المذهبي إلىٰ التحليل البنيوي. فليست المسألة أن نقارنها بالمدارس الأخرىٰ لإثبات تفوق أو نقص، بل أن نعرف وظيفتها داخل الخريطة الفقهية العامة. إنها تضيف إلىٰ الخريطة سؤال الإمامة والمرجعية والغيبة والعدل. وهذه الأسئلة لا توجد بالقوة نفسها في المدارس الأخرىٰ، ولذلك فهي تثري المصفوفة وتكشف أن الفقه الإسلامي لم يكن يتعامل مع النص فقط، بل مع مشكلة استمرار الهداية في التاريخ، ومع علاقة الحق بالسلطة، ومع كيفية حفظ الجماعة حين لا تكون الدولة تعبيرًا كاملًا عن الشرعية. ومن هذه الزاوية تصبح المدرسة الجعفرية ركنًا مهمًا في فهم البنية الفقهية الإسلامية لا هامشًا مذهبيًا.

إن بناء فقه كلي معاصر من داخل المدرسة الجعفرية يتطلب أن يتسع الاجتهاد من الفرد إلىٰ المؤسسة، وأن تتسع المرجعية من الإفتاء إلىٰ إنتاج الرؤية العامة من غير أن تتحول إلىٰ استبداد ديني، وأن تتسع الأموال الشرعية من المصارف الجزئية إلىٰ الكفاية والتنمية، وأن يتسع حفظ النظام إلىٰ حفظ العدالة، وأن يتسع نقد السلطة إلىٰ بناء الدولة العادلة، وأن يتسع مبدأ العدل من أصل كلامي إلىٰ معيار تشريعي ومؤسسي. هذا الاتساع لا يكون خروجًا علىٰ المدرسة، بل وفاءً لطاقتها الكامنة؛ لأن مدرسة جعلت العدل أصلًا، والعقل حجة، والمرجعية ضرورة، لا يصح أن تبقىٰ عاجزة عن بناء رؤية كلية للإنسان والدولة والعمران.

وتنتهي القراءة البنيوية إلىٰ أن المدرسة الجعفرية تقدم للمصفوفة عنصرًا بالغ الأهمية: الربط بين الشرعية والمعنىٰ. فليست الشرعية مجرد صحة إجرائية، وليست

الدولة مجرد قدرة، وليست الفتوىٰ مجرد جواب، وليست الأموال مجرد مصارف، وليست المآلات مجرد خوف، وليست المرجعية مجرد مقام اجتماعي. كل ذلك يجب أن يعود إلىٰ معنىٰ أعلىٰ: العدل، الهداية، حفظ الإنسان، وصيانة الحق. وبقدر ما تستطيع المدرسة الجعفرية تحويل هذه المعاني إلىٰ مؤسسات وأحكام وسياسات، تكون قادرة علىٰ الإسهام في بناء فقه كلي لا ينفصل عن النص ولا عن التاريخ، ولا عن الإنسان ولا عن الدولة، ولا عن الذاكرة ولا عن المستقبل.

الفصل السابع
المدرسة الإباضية

تمثل المدرسة الإباضية داخل الخريطة الفقهية الإسلامية نموذجًا خاصًا في تداخل الفقه بالعقيدة والسياسة والجماعة؛ فهي ليست مدرسة فروع فقهية فحسب، ولا مجرد امتداد تاريخي لاتجاه عقدي مبكر، بل بنية فقهية ومعرفية تشكلت في قلب سؤال الشرعية، وسؤال الإمامة، وسؤال الجماعة المؤمنة، وسؤال العدل في مواجهة التغلب والاستبداد والانحراف. ولذلك لا يمكن فهمها من خلال الأحكام الجزئية وحدها، ولا من خلال نسبتها التاريخية العامة إلىٰ الخوارج كما جرىٰ في بعض التصنيفات التقليدية، بل ينبغي قراءتها بوصفها محاولة لبناء فقه يقوم علىٰ مركزية النص، وصرامة المسؤولية الأخلاقية، ورفض احتكار السلطة، وربط الإمامة بالشورىٰ والاختيار والعدل، وجعل الجماعة شريكة في حفظ الدين والنظام العام. ومن هنا تكتسب المدرسة الإباضية قيمة خاصة في اختبار المصفوفة الأصولية؛ لأنها تكشف وجهًا من وجوه الفقه الإسلامي ظل مشدودًا بقوة إلىٰ سؤال: كيف تُحفظ الشرعية من الانقلاب إلىٰ ملك أو تغلب أو عصبية؟

تقوم المدرسة الإباضية في أصلها علىٰ علوية النص، لكنها لا تفصل النص عن المسؤولية العملية للجماعة. فالقرآن والسنة يمثلان المصدر الأعلىٰ، غير أن هذا المصدر لا يتحول عندها إلىٰ مرجعية صامتة تحتكر السلطة تفسيرها، بل إلىٰ ميزان تُقاس به الأفعال والولايات والمواقف. ولذلك يغلب علىٰ الحس الإباضي التوجه الأخلاقي الصارم، حيث لا تنفصل العقيدة عن العمل، ولا الإيمان عن مقتضياته، ولا الولاية عن العدل، ولا الإمامة عن الاستقامة. إن النص، في هذا الوعي، ليس

مجـرد أصـل للاسـتدلال الفقهـي، بـل معيـار للمحاسـبة التاريخيـة والسياسـية، وميـزان للحكـم علىٰ السـلطة والجماعـة والفـرد معًـا. وبـذلك تصـبح علويـة الـنص علويـة عمليـة، لا علويـة نظريـة فقـط؛ أي إن الـنص لا يُسـتدعىٰ لتقريـر الأحكـام الفرديـة وحـدها، بـل لتحديد مشروعية السلوك العام والسلطة والموقف من الانحراف.

وتظهـر خصوصـية المدرسـة الإباضـية في قضـية الإمامـة. فالإمامـة عنـدها ليسـت حقًـا وراثيًـا، ولا امتيـازًا قبليًـا، ولا منصـبًا يسـتمد شـرعيته مـن الغلبـة، بـل وظيفـة شـرعية تقـوم علىٰ الاختيـار والشـورىٰ والعـدل والكفـاءة. وهـذا التصـور يضـعها في موقـع متميـز داخـل تـاريخ الفقـه السياسـي الإسـلامي؛ لأنهـا قاومـت مبكـرًا فكـرة تحـول السـلطة إلـىٰ ملـك عضـوض أو حـق خـاص في بيـت أو قبيلـة أو عصـبية. فالإمـام، في الرؤيـة الإباضـية، لا يكـون إمامًـا لمجـرد أنـه قهـر النـاس أو اسـتولىٰ علـىٰ الدولـة، بـل لأنـه يسـتجمع شـروطًا أخلاقيـة وعلميـة وسياسـية تجعلـه أهـلًا لحمـل أمانـة الجماعـة. وإذا فقـد مقتضـيات العـدل والاسـتقامة، لـم تبـقَ شـرعيته مجـردة مـن المسـاءلة. وهنـا يظهـر عمـق الارتبـاط بـين الفقـه والسياسـة والأخـلاق في المدرسـة الإباضـية؛ فالسـلطة ليسـت تقنيـة حكـم، بـل أمانـة مشروطة.

وهـذا التصـور يجعـل الشـورىٰ عنصـرًا بنيويًـا لا تزيينيًـا. فالشـورىٰ ليسـت مجـرد نصـيحة للحـاكم بعـد اكتمـال سـلطانه، ولا إجـراءً شـكليًا لتلطيـف الاسـتبداد، بـل جـزء مـن صـناعة الشـرعية نفسـها. فالاختيـار، والمشـاورة، وأهـل الحـل والعقـد، ومراقبـة الإمـام، كلهـا عناصـر تمنـع السـلطة مـن الانفصـال عـن الجماعـة. وهـذه النقطـة بالغـة الأهميـة في المصـفوفة الأصـولية؛ لأن فاعليـة الدولـة لا تُقـاس بمجـرد قـدرتها علـىٰ التنفيـذ، بـل بمصـدر مشـروعيتها وطريقـة ارتباطهـا بالأمـة. فالمدرسـة الإباضـية تمـنح فقـه الدولـة بعـدًا رقابيًـا قويًـا: الدولـة لا تُحفـظ بـالقوة وحـدها، ولا بالطاعـة المجـردة، بـل باستمرار الصلة بين السلطة والعدل والجماعة.

غير أن هذا التصور لا يعني فوضىٰ سياسية أو سهولة في نقض الإمامة، بل يعني أن السلطة محكومة بشروط. فالمدرسة الإباضية، بحكم تجاربها التاريخية، أدركت خطر الفوضىٰ كما أدركت خطر الاستبداد. ومن هنا ميزت بين الإمامة القائمة بالعدل، وبين حالات الكتمان أو الظهور، وبين إمكانات الجماعة وظروفها، وبين الموقف الأخلاقي والقدرة السياسية. وهذا التمييز يكشف أن الفكر الإباضي ليس مجرد رفض للسلطة المنحرفة، بل محاولة لتنظيم علاقة الجماعة بالسلطة بحسب القدرة والمآل والظرف. فالعدل مطلوب، لكن تحقيقه يحتاج إلىٰ جماعة قادرة؛ والإنكار واجب، لكن صورته تختلف باختلاف الحال؛ والشرعية معيار، لكن الانتقال إلىٰ الفعل العام يحتاج إلىٰ تقدير للمصلحة والمفسدة.

وتحضر الجماعة في المدرسة الإباضية حضورًا كثيفًا. فالجماعة ليست جمهورًا سلبيًا يتلقىٰ أوامر الإمام، بل كيان أخلاقي مسؤول عن حفظ الدين والنظام والعدل. ومن هنا يظهر مفهوم الولاية والبراءة بوصفه أحد المفاهيم المركزية في الوعي الإباضي؛ فهو لا يتعلق بالعاطفة الدينية فقط، بل بتنظيم الانتماء الأخلاقي للجماعة. الولاية تعني الانحياز إلىٰ الحق وأهله، والبراءة تعني رفض الباطل والانحراف، لكن هذا المفهوم حين يُقرأ قراءة بنيوية يكشف عن رغبة في ألا يكون الانتماء الديني مجرد هوية اسمية، بل موقفًا أخلاقيًا له آثار في الحياة العامة. ومع ذلك فإن هذا المفهوم يحتاج دائمًا إلىٰ ضبط حتىٰ لا يتحول من معيار أخلاقي إلىٰ أداة إقصاء اجتماعي أو توتر دائم داخل الجماعة.

وفي ضوء مركزية الواقع، تبدو المدرسة الإباضية ذات حس عملي واضح؛ لأنها عاشت في بيئات مختلفة، وفي جماعات كثيرًا ما كانت خارج مركز الخلافة الكبرىٰ، أو في أطراف جغرافية وسياسية، أو في كيانات محلية تحتاج إلىٰ تنظيم ذاتي. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ بناء فقه جماعة قادر علىٰ إدارة الحياة الدينية والاجتماعية في

ظروف القوة والضعف، الظهور والكتمان، الدولة والمجتمع. هذه الخبرة التاريخية منحت المدرسة وعيًا بأن الفقه لا يعيش في فراغ، وأن الجماعة تحتاج إلىٰ نظام، وتعليم، وقضاء، وقيادة، وأموال، وتكافل، وموقف سياسي. فالواقع ليس أصلًا مستقلًا، لكنه مجال يفرض علىٰ الفقه أن يصوغ أدوات للبقاء والاستمرار والعدل.

وتتصل هذه المسألة بموقع الدولة في المدرسة الإباضية. فالدولة ليست مجرد قوة حراسة، بل تجسيد نسبي للعدل إذا قامت علىٰ شروط الإمامة الصحيحة. وهي ليست مقدسة بذاتها، ولا تستمد مشروعيتها من دوامها، بل من أدائها لوظيفة الشرع في حفظ الدين والنفس والمال والجماعة والعدل. ولهذا فإن المدرسة الإباضية قريبة، في جوهرها السياسي، من فكرة أن الدولة وظيفة لا ذات؛ فإذا أدت الوظيفة استحقت الطاعة، وإذا انحرفت دخلت في دائرة النقد والمحاسبة. وهذه الرؤية تمنح الفقه السياسي الإباضي طاقة معيارية عالية؛ لأنه لا يذوب في الأمر الواقع، ولا يحول التغلب إلىٰ شرعية كاملة، ولا يجعل الطاعة قيمة مطلقة منفصلة عن العدل.

غير أن المدرسة الإباضية لا تُفهم بوصفها ثورة دائمة علىٰ كل سلطة ناقصة. فقد أنتجت عبر التاريخ أشكالًا من الواقعية السياسية المرتبطة بإمكان الجماعة وقدرتها ومصالحها. فهناك فرق بين المعيار الأعلىٰ والقدرة التاريخية علىٰ تحقيقه. ومن هنا تظهر قيمة مفاهيم الظهور والكتمان، والقعود، وتنظيم الجماعة في حال عدم القدرة علىٰ إقامة الإمامة الكاملة. هذه المفاهيم تكشف وعيًا بالمآلات، لأن الجماعة لا تستطيع أن تجعل المثال سببًا لفنائها، ولا أن تجعل الواقعية سببًا لتخليها عن معيارها. إنها تسعىٰ إلىٰ حفظ الحق بقدر الوسع، وحفظ الجماعة من الانهيار، وحفظ الإمكان التاريخي للعدل حين تتوفر شروطه.

أما في باب العقل والاجتهاد، فإن المدرسة الإباضية لم تكن مدرسة ظاهرية مغلقة، ولا مدرسة رأي منفلت، بل سعت إلىٰ الجمع بين النص والفهم، وبين الأثر

والنظر، وبين الاستدلال والالتزام. وقد نشأت لها منظومة فقهية وأصولية ذات خصوصية، تقوم على الاستدلال بالنصوص، والاعتناء بالإجماع، والنظر في المصالح وفق ضوابط، والاشتغال بالفروع العملية التي تحتاجها الجماعة. غير أن خصوصيتها لا تظهر في كثرة الأدوات الأصولية وحدها، بل في الروح الأخلاقية التي تحكم الاستدلال. فالفقه الإباضي شديد الارتباط بسؤال الاستقامة؛ إذ لا يكون الحكم مجرد تقنية، بل جزءًا من بناء الإنسان والجماعة على الطاعة والعدل والنقاء الأخلاقي.

وهنا تظهر حاكمية المقصد بصورة غير مطابقة تمامًا للمدارس المقاصدية المعروفة. فالإباضية قد لا تصوغ المقاصد دائمًا في لغة نظرية واسعة، لكنها تحمل مقصدًا مركزيًا واضحًا هو إقامة العدل والاستقامة وحفظ الجماعة المؤمنة من الانحراف. وهذا المقصد يعمل في السياسة والفقه والاجتماع. فالإمامة تُطلب للعدل، والشورى تمنع الاستبداد، والولاية تحفظ الانتماء الأخلاقي، والبراءة تمنع تمييع الحق، والجماعة تحفظ النظام، والفقه ينظم الحياة على مقتضى النص. ومن هنا فإن المدرسة الإباضية تملك بعدًا مقاصديًا عمليًا، وإن لم يكن دائمًا مصاغًا في منظومة اصطلاحية شبيهة بمقاصد الشاطبي مثلًا.

وفي باب الكفاف والكفاية، يمكن قراءة المدرسة الإباضية من خلال طبيعة الجماعة التي تحتاج إلى التكافل والاستقلال والقدرة على الصمود. فالمدرسة التي عاشت كثيرًا في بيئات طرفية أو جماعات متماسكة أدركت أن حفظ الجماعة لا يتم بالعقيدة وحدها، بل يحتاج إلى اقتصاد أخلاقي، ورعاية للفقراء، وعدالة في الموارد، ونظام في الأموال، ومؤسسات اجتماعية وتعليمية تحفظ الاستمرار. وإن لم تظهر الكفاية عنوانًا نظريًا مستقلًا في كثير من التراث الإباضي، فإن روح الجماعة تجعل الحاجة إلى الكفاية حاضرة؛ لأن الجماعة التي لا تحقق الحد الأدنى من الاستقرار

المعيشي والمعرفي والأمني لا تستطيع أن تحفظ دينها ولا أن تمارس شورىٰ حقيقية ولا أن تقيم إمامة عادلة.

وتكشف المدرسة الإباضية عن علاقة خاصة بين الفقه والهوية. فحين تكون الجماعة أقلية أو خارج المركز السياسي العام، يصبح الفقه ليس مجرد تنظيم للأفعال، بل حافظًا للهوية والمعنىٰ والحدود. وهذا له أثر مزدوج: فمن جهة يمنح الفقه قوة في بناء التماسك والانضباط والاستمرارية؛ ومن جهة أخرىٰ قد يجعله حذرًا من الذوبان في المحيط أو من التوسع في أدوات قد تهدد خصوصيته. ولذلك فإن قراءة المدرسة الإباضية تحتاج إلىٰ تمييز بين الحراسة الهوياتية الضرورية لحفظ الجماعة، وبين الانغلاق الذي قد يمنعها من بناء فقه كلي أوسع. فالحراسة لا تكون عيبًا إذا حفظت الأصل، لكنها تحتاج إلىٰ أفق كلي حتىٰ لا تتحول إلىٰ حدود ضيقة.

وتتصل هذه المسألة بمفهوم الأمة والدولة. فالمدرسة الإباضية تقدم نموذجًا لا يجعل الأمة مجرد كتلة عاطفية، ولا الدولة مجرد جهاز قهري، بل يرىٰ الجماعة السياسية بوصفها جماعة أخلاقية مسؤولة. فالأمة لا تكون أمة كاملة بمجرد الاجتماع العددي، بل بالالتزام بالحق والعدل. والدولة لا تكون دولة شرعية بمجرد القدرة، بل بالاختيار والاستقامة. وهذا يقترب من مفهوم الأمة المقصدية؛ أي الأمة التي تتحدد لا بالعرق ولا بالغلبة ولا بالمجرد الاسمي، بل بالقيام بوظيفة الهداية والعدل. وفي هذا المعنىٰ تقدم الإباضية عنصرًا مهمًا لمشروع الفقه الكلي: إعادة ربط السياسة بالأخلاق من غير أن تتحول الأخلاق إلىٰ وعظ منفصل عن المؤسسة.

وفي باب الطاعة والفتنة، تقف المدرسة الإباضية في موضع مختلف عن كثير من التصورات التي غلب عليها الخوف من الاضطراب حتىٰ وسعت طاعة المتغلب. فهي أكثر تشددًا في مساءلة السلطة من جهة الشرعية والعدل، لكنها في الوقت نفسه لا تستطيع تجاهل مآلات الفوضىٰ. ولذلك فإن السؤال الإباضي ليس: كيف نحفظ

الطاعة بأي ثمن؟ ولا: كيف ننقض السلطة عند كل انحراف؟ بل: كيف نبقي الشرعية مرتبطة بالعدل، ونحفظ الجماعة من الانهيار؟ هذه الصيغة تكشف عن أن الفتنة ليست مفهومًا يستعمل لتجميد الحق، ولا الحق مفهومًا يستعمل لتفجير الجماعة، بل كلاهما يحتاج إلىٰ تقدير. فالفتنة خطر، والاستبداد خطر، والانحراف خطر، والفوضىٰ خطر، والفقه الراشد هو الذي يزن هذه الأخطار في ضوء النص والعدل والمآل.

وعند النظر إلىٰ المدرسة الإباضية داخل المصفوفة الأصولية، يظهر أن علوية النص فيها قوية، وأن مقصد العدل حاضر بقوة، وأن الدولة تُفهم بوصفها إمامة مشروطة لا سلطة مطلقة، وأن الشورىٰ عنصر من عناصر الشرعية، وأن الجماعة ليست هامشًا بل حامل للفقه والسياسة، وأن الواقع حاضر من خلال خبرة الظهور والكتمان والعيش خارج المركز، وأن الكفاية قابلة للاستخراج من فقه الجماعة والتكافل، وأن المآلات حاضرة في تقدير القدرة والضعف وحفظ الجماعة، وأن الاجتهاد المؤسسي يمكن أن يجد أساسًا في فكرة الجماعة وأهل العلم والشورىٰ. وهذا التوزيع يجعل المدرسة الإباضية ذات قيمة كبيرة في بناء فقه الشأن العام، لأنها لا تفصل الحكم عن الجماعة ولا السلطة عن العدل ولا الطاعة عن الشرعية.

وتظهر أهمية الإباضية في أنها تقدم نقدًا مبكرًا وعميقًا للشرعية القائمة علىٰ النسب أو الغلبة. فالإمام لا يكون إمامًا لأنه من بيت معين، ولا لأنه تغلب بالسيف، ولا لأن الناس اعتادوا طاعته، بل لأنه أهل للقيام بالحق، مختار من الجماعة أو أهلها، قائم بالعدل. وهذا التصور يفتح بابًا مهمًا في فقه الدولة؛ لأن كثيرًا من التراث السياسي الإسلامي اضطر، تحت ضغط التاريخ، إلىٰ التعامل مع التغلب بوصفه أمرًا واقعًا، ثم حاول ضبطه أو تبريره أو تقليل مفاسده. أما الإباضية فحافظت علىٰ قوة السؤال المعياري: هل السلطة عادلة؟ هل جاءت من اختيار معتبر؟ هل تخضع

للمحاسبة؟ هل الإمام قائم بوظيفته؟ وهذا السؤال المعياري ضروري لأي نظرية عامة في الدولة.

لكن قوة السؤال المعياري قد تواجه تحدي بناء الدولة المركبة. فرفض التغلب لا يكفي لبناء المؤسسات، والقول بالشورىٰ لا يكفي لصياغة آلياتها، والاشتراط الأخلاقي في الإمام لا يكفي لضمان عدالة النظام كله، والرقابة علىٰ السلطة تحتاج إلىٰ مؤسسات مستقرة لا إلىٰ موقف أخلاقي فقط. ومن هنا فإن المدرسة الإباضية، مثل غيرها، تحتاج إلىٰ الانتقال من المعايير الكبرىٰ إلىٰ البنية المؤسسية: كيف تُختار القيادة؟ كيف تُحاسب؟ كيف تُعزل؟ كيف تُدار الأموال؟ كيف يُضمن القضاء؟ كيف تُحمىٰ الحقوق؟ كيف تُمنع العصبية الداخلية؟ كيف تتحول الجماعة الأخلاقية إلىٰ دولة عادلة من غير أن تفقد روحها؟ هذه الأسئلة تكشف الإمكان والحد معًا.

وتتميز المدرسة الإباضية بأنها لا تفصل العلم عن العمل في تصورها للقيادة. فالإمام ليس مجرد مدير دولة، بل حامل لمسؤولية دينية وأخلاقية. وهذا يمنح السلطة معنىٰ، لكنه قد يجعل شروطها عالية بما يصعب تحققها في التاريخ. ولذلك احتاجت التجربة الإباضية إلىٰ تصورات عملية للتعامل مع حال عدم تحقق الإمامة الكاملة. وهذا يذكرنا بأن الفقه السياسي لا يعيش في عالم المثال وحده، ولا في عالم الضرورة وحدها، بل في المسافة بينهما. وكل مدرسة تستطيع أن تحافظ علىٰ المثال من غير أن تنكر الواقع تملك طاقة فقهية مهمة. والإباضية تملك هذه الطاقة حين تميز بين المعيار والقدرة، وبين الحق ومراحله، وبين الجماعة في قوتها والجماعة في ضعفها.

وفي علاقة المدرسة الإباضية بالمجال العام، تظهر روح التكليف الجماعي. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ الاستقامة، واختيار الإمام، ومراقبة

السلطة، وحماية الجماعة، كلها ليست وظائف منفصلة عن عامة الأمة. وهذا يختلف عن تصورات تجعل المجال العام شأن الحاكم وحده أو الفقيه وحده. فالمدرسة الإباضية تميل إلىٰ جعل الجماعة شريكة في حمل المسؤولية. وهذا العنصر يمكن أن يغني الفقه الكلي المعاصر؛ لأن الدولة الحديثة، حين تستحوذ علىٰ كل وظائف المجال العام، تضعف المجتمع، وحين ينسحب المجتمع من المسؤولية، تتضخم الدولة. والتوازن المطلوب هو أن تكون الدولة مؤسسة، والجماعة رقيبًا وحاملًا أخلاقيًا، والعلماء ضميرًا معرفيًا، والنص معيارًا أعلىٰ.

أما في باب القضاء والعدل، فإن التصور الإباضي للسلطة المشروطة يقتضي قضاءً يحفظ الحقوق ولا يكون تابعًا للهوىٰ السياسي. فالعدل ليس فضيلة فردية للحاكم فقط، بل وظيفة مؤسسية يجب أن تظهر في الفصل بين الخصومات، وحماية الضعفاء، ومنع الظلم. وإن كانت التجارب التاريخية تختلف في درجة اكتمال مؤسساتها، فإن المعنىٰ البنيوي واضح: لا شرعية لإمامة لا تقيم العدل، ولا قيمة لسلطة لا تحمي الحقوق. وهذا يضع القضاء في قلب فقه الدولة، لا علىٰ هامشه. فالدولة التي لا يطمئن الناس فيها إلىٰ عدالة القضاء تفقد جزءًا جوهريًا من معناها الشرعي، ولو رفعت شعارات دينية.

وتكشف المدرسة الإباضية عن حس خاص تجاه المال والسلطة؛ لأن المال، إذا ارتبط بالإمامة، قد يكون أداة عدل أو أداة فساد. والسلطة التي لا تُراقب في المال تتحول إلىٰ تغلب اقتصادي ولو كانت شرعيتها السياسية معلنة. لذلك فإن فقه المال العام، وإن لم يصغ دائمًا في نظرية اقتصادية واسعة، يدخل في صميم الرؤية الإباضية للعدل. فبيت المال، والجباية، والإنفاق، وحقوق الفقراء، ومصالح الجماعة، كلها ينبغي أن تخضع لمعيار الأمانة. ومن هنا يمكن استخراج مفهوم للكفاية من داخل فقه الإمامة نفسه: الإمام العادل لا يحفظ الحدود السياسية فقط، بل يحفظ شروط

بقاء الجماعة وقدرتها وعدالتها، ومن هذه الشروط ألا يترك الضعفاء للضياع، ولا المال للنهب، ولا الموارد للاحتكار.

وفي هذا السياق تظهر العلاقة بين الكفاف والكفاية. فالكفاف حد البقاء، أما الكفاية فهي حد القدرة على العيش الكريم والمشاركة في الجماعة. والمدرسة الإباضية، بما تمنحه للجماعة من مركزية، لا تستطيع أن تقف عند الكفاف وحده؛ لأن الجماعة التي يعيش أفرادها عند حد البقاء لا تكون قادرة على الشورى، ولا على العلم، ولا على الدفاع عن الحق، ولا على إقامة العدل. فالكفاية هنا ليست مطلبًا اقتصاديًا فقط، بل شرط سياسي وأخلاقي لحياة الجماعة. وكل فقه يريد أن يجعل الأمة شريكة في المسؤولية لا بد أن يجعل كفايتها جزءًا من بنية الحكم، لا إحسانًا هامشيًا.

وتكمن القيمة الفلسفية للمدرسة الإباضية في أنها تنقل سؤال الفقه من علاقة الفرد بالحكم إلى علاقة الجماعة بالحق. فالفقه ليس مجرد ما يصح به فعل المكلف، بل ما تستقيم به جماعة المؤمنين في التاريخ. وهذا الانتقال يجعل مفاهيم الإمامة والشورى والولاية والبراءة والعدل والكفاية والمآل مفاهيم متداخلة. فإذا ضعفت الشورى اختلت الإمامة، وإذا اختلت الإمامة ضعفت الجماعة، وإذا ضعفت الجماعة تعطل المعروف، وإذا تعطلت الكفاية ضعفت القدرة على الاستقامة، وإذا غاب العدل انقلبت الدولة إلى سلطة، وإذا غاب النص انقلبت الجماعة إلى عصبية. هذه الشبكة هي ما يجعل المدرسة الإباضية ذات بعد بنيوي مهم.

ومن الإنصاف أن تُقرأ المدرسة الإباضية بعيدًا عن الاختزالات التاريخية التي حجبت كثيرًا من طاقتها الفقهية والسياسية. فهي مدرسة تحمل حسًا قويًا بالمسؤولية، وترفض التساهل في الشرعية، وتربط الإيمان بالعمل، وتمنح الجماعة دورًا في حفظ الحق، وتفهم الإمامة بوصفها وظيفة عدل لا امتيازًا سلطويًا. وهذه

العناصر، في زمن الدولة الحديثة، يمكن أن تتحول إلىٰ أدوات مهمة في نقد الاستبداد، وبناء الشورىٰ، وتعزيز المساءلة، وتقييد السلطة، وإحياء المجتمع بوصفه شريكًا لا تابعًا. غير أن ذلك يحتاج إلىٰ توسيع أدواتها المؤسسية حتىٰ لا تبقىٰ الشورىٰ قيمة عامة من غير نظام، ولا العدل شرطًا أخلاقيًا من غير آليات، ولا الجماعة حاملًا للحق من غير مؤسسات.

وتكشف المدرسة الإباضية في مستوىٰ المآلات عن وعي بالزمن السياسي. فالجماعة قد تكون في حال قوة فتقيم الإمامة، وقد تكون في حال ضعف فتحفظ نفسها، وقد تعيش في حال كتمان فتدير وجودها بحذر، وقد تدخل في حال ظهور فتتحمل مسؤولية السلطة. هذا التنوع في الأحوال يكشف أن الفقه الإباضي لا يختزل الواجب السياسي في صورة واحدة مطلقة، بل يربطه بالقدرة والظرف والمصلحة. وهذا قريب من منطق المآلات، وإن جاء بلغة تاريخية مذهبية خاصة. فالواجب لا ينفصل عن الاستطاعة، والموقف لا ينفصل عن أثره، والجماعة لا تُكلف بما يؤدي إلىٰ فنائها إذا لم تكن قادرة علىٰ تحقيق مقصودها.

ومع ذلك، يبقىٰ التحدي في تحويل هذه الخبرة إلىٰ نظرية عامة في السياسة الشرعية. فمفاهيم الظهور والكتمان والقعود يمكن أن تُقرأ بوصفها استجابات تاريخية، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة صياغة كلية: كيف تتصرف الجماعة المسلمة حين تكون أقلية؟ كيف تحفظ هويتها من غير انغلاق؟ كيف تشارك في دولة لا تطابق تصورها الكامل؟ كيف توازن بين الشهادة والمصلحة؟ كيف تبني مؤسساتها من غير أن تصطدم بالمجال العام؟ هذه الأسئلة تجعل التجربة الإباضية ذات أهمية تتجاوز تاريخها الخاص؛ لأنها تمس وضع جماعات كثيرة في العالم المعاصر.

وفي ضوء الاجتهاد المؤسسي، تملك المدرسة الإباضية أساسًا مهمًا من خلال مركزية الجماعة والشورىٰ وأهل العلم. فالاجتهاد في الشأن العام لا يصح أن يكون

فرديًا محضًا إذا كان أثره متعلقًا بالأمة. والشورىٰ، حين تُنقل من السياسة إلىٰ الاجتهاد، يمكن أن تصبح أساسًا لمؤسسة فقهية تشاركية تجمع بين العلماء والخبراء وممثلي المصالح العامة. وهذا متسق مع الروح الإباضية التي لا تجعل السلطة الفردية مطلقة. فإذا كانت الإمامة نفسها مشروطة بالشورىٰ والاختيار، فأولىٰ أن يكون الاجتهاد العام مشروطًا بالتشاور وتعدد الخبرات، خاصة في قضايا الاقتصاد والصحة والتعليم والمال العام.

وتظهر المدرسة الإباضية في المصفوفة بوصفها مدرسة توازن بين الحراسة الأخلاقية والبناء الجماعي. فهي لا تكتفي بحراسة النص كما تفعل بعض المدارس النصية، ولا تتوسع في المصلحة علىٰ نحو قد يضعف المرجعية، بل تجعل النص معيارًا، والعدل مقصدًا، والجماعة حاملًا، والشورىٰ آلية، والإمامة وظيفة. وهذه الصيغة تمنحها قدرة علىٰ إثراء فقه الدولة؛ لأنها تضع السلطة داخل شبكة من القيود: النص، الشورىٰ، العدل، الجماعة، المحاسبة، المآل. وكل سلطة لا تدخل في هذه الشبكة معرضة لأن تتحول إلىٰ تغلب، ولو لبست ثوب الشرعية.

إن المدرسة الإباضية تؤكد أن الفقه لا يكون كليًا إذا عجز عن مساءلة السلطة، ولا يكون سياسيًا إذا نسي الأخلاق، ولا يكون أخلاقيًا إذا عجز عن بناء المؤسسة، ولا يكون جماعيًا إذا ترك الناس بلا كفاية، ولا يكون نصيًا إذا جعل النص شاهدًا بعديًا علىٰ إرادة الحاكم. ومن هذه الزاوية يصبح حضورها داخل اختبار المدارس ضروريًا؛ لأنها تذكّر العقل الفقهي بأن سؤال الإمامة لم يكن سؤال من يحكم فقط، بل سؤال كيف يحكم، وبأي شرعية، ولأي مقصد، وتحت أي رقابة، ومع أي التزام بالعدل. وهذا السؤال لا يزال من أكثر الأسئلة إلحاحًا في بنية الفقه الإسلامي المعاصر.

وتظل قوة المدرسة الإباضية في صرامتها الأخلاقية ورفضها للتغلب، وفي تصورها للإمامة بوصفها عقدًا ومسؤولية، وفي جعل الشورىٰ جزءًا من الشرعية، وفي إحياء دور الجماعة. وتظل حدودها في حاجتها إلىٰ مزيد من الصياغة المؤسسية الحديثة، وإلىٰ نقل قيمها السياسية من مستوىٰ الجماعة التاريخية إلىٰ مستوىٰ الدولة المركبة، وإلىٰ بناء نظرية أوسع في الاقتصاد والكفاية والمواطنة والتعدد. غير أن هذه الحدود لا تلغي قيمتها، بل تحدد مجال تطويرها. فالمدرسة التي جعلت العدل شرطًا في السلطة يمكن أن تسهم بعمق في بناء فقه الدولة العادلة، إذا استطاعت أن تحول الشرط الأخلاقي إلىٰ نظام مؤسسي، وأن تجعل الشورىٰ آليات، والمحاسبة إجراءات، والكفاية سياسات، والجماعة مواطنة مسؤولة.

وتكشف القراءة البنيوية للمدرسة الإباضية عن أن الشأن العام عندها لا يبدأ من الدولة وحدها، بل من جماعة واعية بالنص، ملتزمة بالعدل، قادرة علىٰ اختيار قيادتها ومحاسبتها، حريصة علىٰ وحدتها من غير أن تقدس السلطة. وهذه الرؤية تمنح الفقه الإسلامي أفقًا مهمًا: الدولة لا تكون قوية لأنها تملك أدوات القهر، بل لأنها تنبثق من جماعة أخلاقية وتخضع لمعيار. وإذا انفصلت الدولة عن الجماعة صارت استبدادًا، وإذا انفصلت الجماعة عن النص صارت عصبية، وإذا انفصل النص عن العدل صار شعارًا، وإذا انفصل العدل عن المؤسسة صار أمنية. المدرسة الإباضية، في صورتها العميقة، تحاول أن تمنع هذه الانفصالات كلها، وأن تحفظ العلاقة بين النص والجماعة والإمامة والعدل.

ولهذا يمكن النظر إلىٰ المدرسة الإباضية بوصفها مدرسة الشرعية المشروطة. فالشرعية لا تُعطىٰ مرة واحدة ثم تبقىٰ بلا اختبار، ولا تُستمد من أصل عرقي أو تاريخي أو غلبة، بل تُحفظ بالأداء العادل والاستقامة والشورىٰ. وهذه الفكرة وحدها تمثل إسهامًا كبيرًا في بناء الفقه الكلي؛ لأنها تقاوم ميل التاريخ إلىٰ تحويل

السلطة إلىٰ قدر، وميل الفقه إلىٰ تكييف الأمر الواقع، وميل الجماعات إلىٰ الخضوع باسم الخوف من الفتنة. وفي الوقت نفسه، فإن الشرعية المشروطة تحتاج إلىٰ عقل مآلي ومؤسسي حتىٰ لا تتحول إلىٰ اضطراب دائم. فالمحاسبة لا تعني الهدم، والشورىٰ لا تعني الفوضىٰ، ورفض الظلم لا يعني إضاعة الجماعة، وحفظ الجماعة لا يعني قبول الظلم.

وتنتهي القراءة الأولىٰ للمدرسة الإباضية إلىٰ أن هذه المدرسة تقدم للمصفوفة الأصولية عنصرًا نادرًا: ربط الشرعية بالشورىٰ والعدل والجماعة في صيغة فقهية مبكرة. فهي تقف عند النص، لكنها لا تحبسه في الفرد؛ وتؤمن بالإمامة، لكنها لا تجعلها ملكًا؛ وتؤكد الجماعة، لكنها لا تجعلها قطيعًا؛ وتطلب الطاعة، لكنها لا تفصلها عن الاستقامة؛ وتخاف الفتنة، لكنها لا تجعل الخوف بابًا لتبرير التغلب. وهذه العناصر تجعلها مدرسة ذات طاقة بنيوية عالية في فقه الدولة، بشرط أن تُستكمل بأدوات العصر ومؤسسات العدل والمحاسبة والكفاية.

تتجلىٰ المدرسة الإباضية في فقه الدولة بوصفها مدرسة تجعل الشرعية مشروطة لا مطلقة، وتجعل السلطة وظيفة لا امتيازًا، وتجعل الإمامة تكليفًا لا غلبة، وتجعل الجماعة طرفًا أصيلًا في حفظ العدل لا مجرد موضوع للطاعة. وهذا التصور لا يقف عند حدود التنظير السياسي، بل ينعكس علىٰ فهم الدولة والمؤسسة والمال العام والقضاء والكفاية والمآلات؛ لأن الدولة التي لا تستمد مشروعيتها من العدل والشورىٰ والاستقامة تفقد معناها الشرعي، ولو امتلكت القوة، والدولة التي لا تحوّل هذه المعاني إلىٰ مؤسسات تبقىٰ محكومة بالنية الأخلاقية من غير ضمانات عملية. فالمسألة ليست أن يكون الإمام عادلًا في ذاته فقط، بل أن توجد بنية تمنع الظلم، وتراقب المال، وتحفظ القضاء، وتضمن الشورىٰ، وتصون الجماعة من الاستبداد والانقسام.

إن الدولة في التصور الإباضي لا تقوم على فكرة الحاكم المطلق، بل على فكرة الإمام المسؤول. والمسؤولية هنا ليست وعظًا أخلاقيًا، بل شرط في استمرار الشرعية. فالإمام لا يحكم لأنه فوق الجماعة، بل لأنه مختار لحفظ أمرها والقيام بالعدل فيها. ومن هنا لا تنفصل الطاعة عن المحاسبة، ولا تنفصل الجماعة عن السلطة، ولا تنفصل الإمامة عن الوظيفة. وهذه الصيغة تمنح المدرسة الإباضية قدرة على مقاومة تحوّل الدولة إلى ذات مقدسة؛ إذ لا قداسة للسلطة من حيث هي سلطة، ولا طاعة مجردة لمن هدم أساس الطاعة، ولا شرعية لقوة لا تخدم الحق. فالسلطة محكومة دائمًا بسؤال: هل تؤدي الوظيفة التي من أجلها وُجدت؟

غير أن تحويل هذا المبدأ إلى نظام يحتاج إلى أدوات مؤسسية. فالعدل لا يتحقق بمجرد اشتراطه في الإمام، والشورى لا تكفي إذا بقيت نصيحة غير ملزمة، والمحاسبة لا تعمل إذا لم توجد آليات واضحة، والمال العام لا يُصان بمجرد الثقة الشخصية، والقضاء لا يستقل بمجرد صلاح القاضي. ومن هنا يظهر التحدي البنيوي أمام المدرسة الإباضية: كيف تتحول شرعية الشورى والعدل إلى بنية دولة؟ وكيف تنتقل الإمامة من شرط أخلاقي إلى نظام مؤسسي؟ وكيف تُصاغ العلاقة بين الإمام وأهل الحل والعقد والجماعة والقضاء والمال العام في شبكة تمنع الاستبداد قبل وقوعه، لا تكتفي بإدانته بعد وقوعه؟

وفي هذا المستوى تظهر أهمية الشورى بوصفها مؤسسة لا قيمة عامة فقط. فإذا كانت الشورى جزءًا من أصل الشرعية، وجب أن يكون لها أثر في الاختيار والمراقبة والتوجيه والعزل عند الإخلال الجوهري. والشورى هنا ليست نقيضًا للحسم، بل طريق إلى شرعية الحسم؛ وليست تعطيلًا للدولة، بل حماية لها من الانفراد؛ وليست استرضاءً للجماعة، بل اعترافًا بأن الحق العام لا يحتكره فرد. غير أن الشورى تحتاج إلى تحديد: من أهلها؟ وما حدودها؟ وما موضوعاتها؟ ومتى تكون ملزمة؟ وكيف تمنع العصبية أو

سيطرة النخبة أو استغلال الدين؟ هذه الأسئلة تجعل المدرسة الإباضية قابلة لأن تسهم في بناء فقه دستوري إسلامي، إذا أُعيدت قراءة الشورىٰ فيها بوصفها آلية لصناعة القرار العام، لا مجرد فضيلة سياسية.

ويحتل القضاء موقعًا جوهريًا في هذا البناء. فالإمام العادل لا يكفي إذا كان القضاء تابعًا له تبعية تلغي الحق، ولا معنىٰ للشورىٰ إذا لم يجد المظلوم بابًا مستقلًا للإنصاف. والقضاء، في المنظور الإباضي، ينبغي أن يكون أداة لحفظ العدل لا امتدادًا لرغبة الحاكم. فإذا كانت الإمامة وظيفة عدل، فالقضاء هو الاختبار العملي لهذا العدل. ولذلك فإن بناء دولة عادلة يحتاج إلىٰ قضاء مستقل في وظيفته، عالم في أحكامه، قادر علىٰ رد المظالم، محصّن من ضغط السلطة والعصبية والمال. والفقه الإباضي، بما يحمله من حس عميق بمساءلة السلطة، يستطيع أن يؤسس لفهم للقضاء بوصفه حاجزًا بين القوة والحق، لا مجرد جهاز من أجهزة الدولة.

أما المال العام، فهو أحد أخطر مواضع اختبار الشرعية. فالسلطة قد تعلن العدل في اللسان، لكنها تنكشف في المال: كيف تجمعه؟ ومن أين تأخذه؟ وعلىٰ من تنفقه؟ ولمن تمنحه؟ ومن يراقب التصرف فيه؟ المال العام في الدولة العادلة ليس ملكًا للإمام، ولا موردًا لعصبته، ولا أداة لشراء الولاء، بل أمانة متعلقة بحقوق الجماعة ومصالحها. ومن هنا فإن المدرسة الإباضية، بتأكيدها علىٰ الإمامة المشروطة والعدل والشورىٰ، تضع أساسًا قويًا لفقه المال العام؛ لأن السلطة التي لا تُحاسب في المال تنقلب إلىٰ تغلب اقتصادي، ولو حافظت علىٰ صورة الشورىٰ في الخطاب.

وتتصل قضية المال العام بالكفاف والكفاية اتصالًا مباشرًا. فإذا كانت الدولة مسؤولة عن حفظ الجماعة، فإن هذا الحفظ لا يقتصر علىٰ الأمن السياسي، بل يمتد إلىٰ شروط الحياة التي تجعل الجماعة قادرة علىٰ أداء وظيفتها الأخلاقية والدينية.

فالجماعة الجائعة لا تمارس شورىٰ ناضجة، والجماعة الجاهلة لا تراقب السلطة، والجماعة الخائفة لا تحفظ العدل، والجماعة الممزقة بالفقر لا تقيم إمامة راشدة. ومن هنا فإن الكفاية ليست مطلبًا اقتصاديًا منفصلًا عن السياسة، بل شرط من شروط الإمامة العادلة. فالإمام الذي يحفظ حدود الدولة ولا يحفظ كرامة الناس لم يستكمل معنىٰ الولاية، والدولة التي تضبط الأمن ولا تضبط الظلم الاجتماعي لم تحقق العدل الذي تقوم عليه شرعيتها.

والكفاف، في هذا السياق، يمثل حد النجاة من الهلاك، أما الكفاية فتمثل حد القدرة علىٰ الحياة الكريمة والمشاركة في الجماعة. والفرق بينهما فرق بنيوي؛ لأن دولة الكفاف تمنع الموت، أما دولة الكفاية فتصون الإنسان. فإذا جعل الفقه هدف الدولة مجرد منع الانهيار، بقي في مستوىٰ الضرورة، أما إذا جعل الكفاية معيارًا للعدل، فإنه ينتقل إلىٰ فقه العمران. والمدرسة الإباضية، بما تجعل للجماعة من مركزية، تمتلك قابلية قوية لهذا الانتقال؛ لأن الجماعة لا تكون جماعة فاعلة إلا إذا امتلك أفرادها الحد اللازم من العلم والأمن والمعاش والكرامة. وهذا يجعل الكفاية جزءًا من فقه الشورىٰ نفسه، لا مجرد باب من أبواب الإحسان.

وتظهر هذه العلاقة في التعليم علىٰ نحو خاص. فالجماعة التي تُحمّل مسؤولية حفظ الدين والعدل تحتاج إلىٰ علم، وإلىٰ مؤسسات تعليم، وإلىٰ قدرة علىٰ إنتاج الفقه والوعي. ومن هنا لا تكون المعرفة شأنًا فرديًا، بل وظيفة اجتماعية. فإذا ضعفت المعرفة، ضعفت الشورىٰ، وإذا ضعفت الشورىٰ، انفردت السلطة، وإذا انفردت السلطة، اختل العدل. وهذا التسلسل يكشف أن الكفاية المعرفية جزء من الكفاية العامة. فليست الكفاية طعامًا وسكنًا فقط، بل قدرة علىٰ الفهم والمشاركة والمحاسبة. والدولة العادلة لا تكتفي بإطعام الجائع، بل تمنع صناعة الجهل الذي يجعل الجماعة عاجزة عن معرفة حقوقها وواجباتها.

وفي الاقتصاد، تقدم المدرسة الإباضية أساسًا مهمًا لرفض ترك السوق بلا معيار أخلاقي. فالمال لا ينفصل عن العدل، والتبادل لا ينفصل عن الأمانة، والثروة لا تنفصل عن مسؤولية الجماعة. وإذا كانت السلطة السياسية تخضع للمساءلة، فإن السلطة الاقتصادية ينبغي أن تخضع كذلك لضوابط تمنع الاحتكار والظلم والاستغلال. فالغلبة لا تكون بالسيف وحده، بل قد تكون بالمال، والسوق قد ينتج تغلبًا اجتماعيًا حين تتحول الحاجة إلىٰ أداة إخضاع. ومن هنا فإن فقه المال في المدرسة الإباضية يمكن أن يتسع ليشمل فقه العدالة الاقتصادية، لا بوصفه خطابًا حديثًا ملحقًا بالفقه، بل بوصفه امتدادًا لمبدأ العدل الذي تقوم عليه الإمامة.

وفي باب المآلات، تبدو المدرسة الإباضية غنية بخبرة تاريخية خاصة؛ لأنها عاشت حالات متعددة من القوة والضعف، والظهور والكتمان، والقدرة والعجز، والدولة والجماعة. وهذه الخبرة أنتجت حسًا سياسيًا يدرك أن الحكم الشرعي في الشأن العام لا ينفصل عن القدرة والمآل. فالموقف الذي يكون حقًا في ذاته قد يختلف تنزيله باختلاف قدرة الجماعة علىٰ حمله، والإنكار الذي يكون مشروعًا قد يفضي في ظرف معين إلىٰ مفسدة أعظم، والصبر الذي يكون حكمة في حال قد يتحول إلىٰ تخلٍّ عن الحق في حال آخر. وهذا الوعي بالمآل ليس تنازلًا عن المعيار، بل حماية للمعيار من أن يُستعمل خارج شروطه فيؤدي إلىٰ عكس مقصوده.

وتبرز هنا أهمية التمييز بين المثال والمرحلة. فالإمامة العادلة مثال مطلوب، لكن التاريخ قد لا يقدمه كاملًا. والشورىٰ أصل، لكن آلياتها قد تختلف. والحق واجب، لكن القدرة علىٰ إظهاره تتفاوت. والجماعة مطالبة بالاستقامة، لكنها قد تعيش في ظروف تضطرها إلىٰ حفظ ذاتها أولًا. هذا التمييز يمنع الفقه من الوقوع في مثالية عاجزة أو واقعية مستسلمة. فالمدرسة الإباضية تحمل معيارًا عاليًا، لكنها تعرف أن تنزيله يحتاج إلىٰ زمن وقدرة وجماعة. ومن هنا يمكن استخراج فقه

مآلات سياسي متقدم، يوازن بين حفظ الحق وحفظ الجماعة، وبين مقاومة الظلم ومنع الفوضىٰ، وبين الشهادة الأخلاقية والتدبير التاريخي.

وفي علاقة المدرسة الإباضية بالاجتهاد المؤسسي، يظهر أن مركزية الشورىٰ والجماعة تفتحان طريقًا طبيعيًا نحو المؤسسية. فإذا كانت الإمامة لا تنعقد بمعزل عن أهل الاختيار، وإذا كانت الجماعة طرفًا في الشرعية، فإن الاجتهاد في الشأن العام لا ينبغي أن ينفرد به عقل واحد. فالوقائع العامة تحتاج إلىٰ شورىٰ فقهية وخبرة واقعية. وهذا لا ينتقص من مقام الفقيه، بل يحقق مقصود الفقه؛ لأن الفقيه لا يستطيع أن يحكم في الاقتصاد من غير فهم الاقتصاد، ولا في الصحة العامة من غير أهل الطب، ولا في الدولة من غير معرفة الإدارة والسياسة والمؤسسات، ولا في المال العام من غير أدوات المحاسبة والرقابة. والشورىٰ هنا لا تكون سياسية فقط، بل معرفية أيضًا.

وهذا ينسجم مع طبيعة المدرسة الإباضية التي لا تميل إلىٰ تقديس الفرد في السلطة. فإذا كان الحاكم نفسه محكومًا بالشورىٰ والمحاسبة، فإن المفتي أو الفقيه في القضايا العامة ينبغي أن يعمل ضمن عقل جماعي. وبهذا يمكن للمدرسة الإباضية أن تقدم أساسًا مهمًا للاجتهاد المؤسسي: النص معيار، والعالم مفسر، والجماعة معنية، والخبرة لازمة، والشورىٰ آلية، والمآل معتبر. وهذه العناصر إذا اجتمعت أنتجت فقهًا أكثر قدرة علىٰ التعامل مع الدولة الحديثة، حيث لا تكفي الفتوىٰ الفردية في مسائل تتعلق بالموازنات العامة، والسياسات الاقتصادية، والعلاقات الدولية، والتعليم، والصحة، والبيئة، والحقوق المدنية.

وتكشف المدرسة الإباضية كذلك عن أهمية الرقابة الأخلاقية علىٰ السلطة. فالمحاسبة ليست خروجًا علىٰ الجماعة، بل حفظ لها؛ والنصيحة ليست ضعفًا في الطاعة، بل شرط لصحتها؛ والإنكار ليس فوضىٰ إذا انضبط بالعلم والمآل؛ والطاعة ليست فضيلة إذا صارت غطاء للظلم. هذه المعاني تمنح فقه الدولة بعدًا حيويًا، لأن

الدولة بلا رقابة تتحول إلىٰ قوة، والقوة بلا أخلاق تتحول إلىٰ قهر، والقهر إذا لبس لباس الشرع صار أخطر من القهر الصريح. والمدرسة الإباضية، بحسها الحاد تجاه الانحراف السياسي، تبقي هذا الخطر حاضرًا في الوعي الفقهي.

غير أن الرقابة نفسها تحتاج إلىٰ نظام. فإذا تُركت لكل فرد بحسب تقديره، تحولت إلىٰ اضطراب؛ وإذا احتكرتها السلطة، فقدت معناها؛ وإذا احتكرتها نخبة مغلقة، ضعفت صلتها بالجماعة. ولذلك تحتاج المدرسة الإباضية إلىٰ تطوير مفهوم مؤسسي للرقابة: مجالس شورىٰ، قضاء مستقل، محاسبة مالية، أهل علم، آليات عزل أو تصحيح، وحق جماعي في النصح والمساءلة. وبهذا يتحول المبدأ الأخلاقي إلىٰ بنية سياسية. فالأخلاق من غير مؤسسة قد تبقىٰ صوتًا، والمؤسسة من غير أخلاق قد تتحول إلىٰ شكل. والفقه الكلي هو الذي يجمع بينهما.

وفي باب العلاقة مع المختلف، تطرح المدرسة الإباضية سؤالًا مهمًا حول حدود الجماعة والانفتاح. فمفهوم الولاية والبراءة يحفظ هوية الجماعة الأخلاقية، لكنه يحتاج في الدولة المركبة إلىٰ صياغة تميز بين الانتماء العقدي الخاص والحقوق العامة المشتركة. فالدولة الحديثة قد تضم مذاهب وأديانًا ومكونات متعددة، ولا يمكن أن يُدار المجال العام بمنطق إقصائي. فإذا بقي مفهوم الجماعة محصورًا في الهوية الضيقة، ضاقت الدولة؛ وإذا ذاب تمامًا في حياد بلا معنىٰ، فقدت الجماعة خصوصيتها. ومن هنا تحتاج المدرسة الإباضية إلىٰ تطوير فقه مواطنة يحفظ خصوصية الجماعة من غير أن يهدر حقوق المختلف، ويجعل العدل أساس التعامل العام، لا مجرد الانتماء الخاص.

وهذا التطوير متصل بالمقاصد. فالعدل لا يكون عدلًا إذا اقتصر علىٰ من يشارك الجماعة هويتها، والشورىٰ لا تكتمل إذا غابت عنها مكونات المجتمع، والكفاية لا تكون كفاية إذا استثنت فئات بحجة الاختلاف. وإذا كان النص هو

المعيار الأعلىٰ، فإن من مقاصده إقامة القسط ومنع الظلم. ومن هنا يستطيع الفقه الإباضي أن يتسع إلىٰ رؤية عامة في الدولة العادلة المتعددة، إذا جعل العدل أصلًا في التعامل مع الإنسان من حيث هو محل للكرامة والتكليف والحق، مع حفظ الخصوصيات العقدية والفقهية للجماعة.

وتتصل هذه المسألة بفقه الأمة. فالأمة ليست مجرد جماعة مذهبية، ولا مجرد كتلة سياسية، بل فضاء أوسع من الانتماء الإسلامي والإنساني. والمدرسة الإباضية، بحكم تجربتها كجماعة ذات خصوصية، تستطيع أن تقدم درسًا في حفظ الذات داخل الأمة من غير قطع الصلة بها. وهذا مهم في بناء الفقه الكلي؛ لأن المدارس الفقهية إذا تحولت إلىٰ جزر مغلقة أضعفت الأمة، وإذا ذابت بلا خصوصية أضعفت غناها المعرفي. والتوازن هو أن تحتفظ المدرسة بوظيفتها ومعيارها، مع أن ترىٰ نفسها جزءًا من البنية الإسلامية العامة. وهذا ما يجعل اختبار المدارس ليس تصنيفًا للمذاهب، بل بحثًا عن الوظائف التي تضيفها كل مدرسة إلىٰ العقل الفقهي الكلي.

وعند مقارنة المدرسة الإباضية بغيرها، يظهر أن قوتها الأساسية ليست في بناء جهاز أصولي بالغ التعقيد كالجهاز الجعفري أو الشافعي، ولا في توسعة المصالح مثل المالكية، ولا في القياس والرأي مثل الحنفية، ولا في حراسة الأثر مثل الحنبلية، ولا في ظاهر النص مثل الظاهرية، بل في ربط الفقه بالشرعية السياسية والأخلاق الجماعية والشورىٰ والإمامة المشروطة. إنها مدرسة تعيد السياسة إلىٰ سؤال المسؤولية، وتعيد الجماعة إلىٰ موقع الفاعل، وتعيد الطاعة إلىٰ شرط العدل، وتعيد الإمامة إلىٰ أصل الوظيفة. وهذه الوظيفة داخل المصفوفة لا تقل أهمية عن وظائف الاستدلال الأخرىٰ؛ لأن الفقه الكلي لا يبنىٰ بالأدلة فقط، بل يبنىٰ كذلك بتحديد من يحمل الحكم، ومن ينفذه، ومن يراقبه، وبأي شرعية يفعل ذلك.

وتظهر حدود المدرسة الإباضية في أن مثاليتها الأخلاقية العالية قد تحتاج دائمًا إلىٰ ترجمة مؤسسية دقيقة حتىٰ لا تبقىٰ في مستوىٰ الشرط المعياري. فاشتراط العدل في الإمام لا يكفي إذا لم توجد آليات تمنع الظلم، والقول بالشورىٰ لا يكفي إذا لم تحدد بنيتها، ورفض التغلب لا يكفي إذا لم توضع بدائل عملية للانتقال السياسي، ومركزية الجماعة لا تكفي إذا لم تُحمَ حقوق الفرد والمختلف. وهذه الحدود ليست نقصًا خاصًا بها وحدها، بل هي تحدٍ عام في التراث السياسي الإسلامي كله، حيث حضرت القيم الكبرىٰ بقوة، بينما بقيت الصياغة المؤسسية في كثير من المواضع دون مستوىٰ تلك القيم.

ومع ذلك فإن المدرسة الإباضية تمتلك مادة غنية لتجاوز هذا الحد. فالشورىٰ قابلة للتحول إلىٰ مؤسسات تمثيلية ورقابية، ومفهوم الإمامة المشروطة قابل للتحول إلىٰ نظرية في المسؤولية العامة، ومركزية الجماعة قابلة للتحول إلىٰ مشاركة اجتماعية، والعدل قابل للتحول إلىٰ قضاء مستقل وسياسات كفاية، والولاية الأخلاقية قابلة للتحول إلىٰ تضامن اجتماعي، والمآلات قابلة للتحول إلىٰ فقه تخطيط وحفظ للمجتمع. فإذا أُعيد تركيب هذه العناصر في ضوء الدولة الحديثة، أمكن أن تسهم المدرسة الإباضية في بناء فقه سياسي واجتماعي يتجاوز ثنائية الاستبداد والفوضىٰ.

وتكتسب الكفاية، في هذا التركيب، موقعًا حاكمًا. فالدولة التي تنبثق من الجماعة وتخدمها لا تستطيع أن تترك شروط حياة الجماعة للصدفة. والكفاية ليست توزيعًا ماليًا فقط، بل بناء قدرة: قدرة علىٰ التعلم، والعمل، والمشاركة، والمحاسبة، وحفظ الكرامة. ومن هنا فإن فقه الكفاية في المدرسة الإباضية يمكن أن يقوم علىٰ أن العدل السياسي لا يكتمل من غير عدل اجتماعي، وأن الشورىٰ لا تصح في مجتمع مسحوق بالحاجة، وأن مراقبة السلطة لا تكون حقيقية إذا كان الناس خاضعين

اقتصاديًا لمن يملك قوتهم. هذه الرؤية تربط الاقتصاد بالسياسة، وتجعل الكفاية شرطًا للحرية الجماعية.

وفي هذا المستوىٰ يظهر معنىٰ الدولة بوصفها أداة عمران لا مجرد أداة حكم. فالإمامة العادلة لا تحفظ الناس من الفوضىٰ فقط، بل تبني قدرتهم علىٰ الحياة المستقيمة. والعمران هنا ليس توسعًا ماديًا مجردًا، بل بناء للإنسان والجماعة والمؤسسة والعدل. فإذا انفصل العمران عن الاستقامة، صار قوة بلا هداية؛ وإذا انفصلت الاستقامة عن العمران، صارت مثالًا بلا قدرة. والمدرسة الإباضية، بما تحمل من توتر بين الأخلاق والسياسة، قادرة علىٰ أن تقدم فهمًا للعمران بوصفه انتظامًا عادلًا للجماعة تحت معيار النص.

وتنتهي القراءة البنيوية للمدرسة الإباضية إلىٰ أن قيمتها في المصفوفة الأصولية تكمن في ثلاثة عناصر كبرىٰ: الشرعية المشروطة، والجماعة المسؤولة، والشورىٰ المؤسسة. الشرعية المشروطة تمنع السلطة من التحول إلىٰ قدر مقدس، والجماعة المسؤولة تمنع المجال العام من أن يحتكره الحاكم، والشورىٰ المؤسسة تمنع العدل من أن يبقىٰ فضيلة فردية. وتلتقي هذه العناصر مع علوية النص، ومركزية العدل، واعتبار المآلات، وإمكان بناء الكفاية، لتنتج مدرسة ذات طاقة عالية في فقه الدولة والشأن العام. غير أن هذه الطاقة لا تبلغ تمامها إلا حين تنتقل من اللغة الأخلاقية والسياسية العامة إلىٰ البناء المؤسسي التفصيلي.

إن المدرسة الإباضية تذكّر العقل الفقهي بأن الأمة لا تُحفظ بالطاعة وحدها، وأن الدولة لا تُبنىٰ بالقوة وحدها، وأن الفقه لا يكتمل بالحكم الفردي وحده، وأن العدل لا يتحقق بالموعظة وحدها. لا بد من جماعة واعية، وإمامة مشروطة، وشورىٰ فاعلة، ومال عام مصون، وقضاء مستقل، وكفاية تحفظ الإنسان، ومآلات تقدر أثر القرار، واجتهاد مؤسسي يجمع النص والخبرة. وبهذا المعنىٰ لا تقف المدرسة الإباضية عند

كونها مذهبًا من مذاهب الفقه، بل تصبح إحدىٰ الوظائف الضرورية في بناء عقل فقهي كلي، وظيفة مساءلة السلطة وربطها بالعدل والجماعة والشورىٰ.

وموقعها بين المدارس يكشف أن البنية الفقهية الإسلامية لم تكن فقيرة في سؤال الدولة، لكنها لم تجمع دائمًا طاقاتها في نظرية واحدة. فالمدرسة الإباضية تمتلك حس الشرعية والمحاسبة، والمالكية تمتلك أفق المصلحة والمآل، والحنفية تمتلك قدرة التعامل مع الواقع المركب، والشافعية تمتلك ميزان الدليل، والحنبلية تمتلك حراسة النص والأثر، والظاهرية تمتلك سؤال الدلالة، والجعفرية تمتلك عمق المرجعية والعدل والغيبة. وإذا اجتمعت هذه الوظائف في مصفوفة واحدة أمكن الانتقال من فقه المدارس إلىٰ فقه النظرية العامة، ومن تعدد المناهج إلىٰ تكاملها، ومن الأحكام المتفرقة إلىٰ النظام.

وتظل المدرسة الإباضية، في صورتها الأعمق، مدرسة لا ترضىٰ أن تكون السلطة فوق السؤال. وهذا وحده عنصر حاسم في كل فقه للدولة. فالسلطة إذا خرجت من السؤال صارت غلبة، وإذا خرجت الغلبة من النقد صارت قدرًا، وإذا صار القدر سياسيًا ماتت الشورىٰ، وإذا ماتت الشورىٰ ضعفت الجماعة، وإذا ضعفت الجماعة صار الفقه خادمًا للاستقرار لا للعدل. والإباضية تعيد فتح السؤال: من يحكم؟ وبأي حق؟ ولأي مقصد؟ وتحت أي رقابة؟ وبأي التزام؟ وهذا السؤال، حين يدخل المصفوفة، يمنع فقه الدولة من أن يتحول إلىٰ فقه طاعة فقط، ويمنعه كذلك من أن يتحول إلىٰ فقه اعتراض بلا بناء. إنه سؤال الشرعية التي تريد أن تكون عادلة وقادرة ومؤسسية في آن واحد.

الفصل الثامن
مقارنة المدارس في الشأن العام

إن النظر إلىٰ المدارس الفقهية الإسلامية من زاوية الشأن العام يكشف عن حقيقة منهجية عميقة، وهي أن الاختلاف بينها لم يكن مجرد اختلاف في الأحكام والفروع، ولا مجرد تباين في أدوات الاستدلال، بل كان في جانب مهم منه اختلافًا في ترتيب عناصر البنية الفقهية نفسها: النص، والعقل، والواقع، والمصلحة، والجماعة، والدولة، والسلطة، والمال، والمآل. فالمدارس لم تكن نسخًا متكررة من عقل فقهي واحد، وإنما كانت استجابات معرفية مختلفة لسؤال مركزي: كيف ينتقل الوحي من كونه خطاب هداية إلىٰ نظام يحكم حركة الإنسان والمجتمع والدولة؟ وكيف يتحول الحكم الشرعي من جواب علىٰ واقعة فردية إلىٰ رؤية تنظم المجال العام؟

إن الشأن العام هو الاختبار الأصعب لأي منظومة فقهية؛ لأن الحكم فيه لا يتعلق بفرد منعزل، بل بشبكة واسعة من العلاقات والمصالح والمؤسسات والنتائج. فالعبادة الفردية قد يكتمل تصورها من خلال علاقة المكلف بالنص، أما قضايا الدولة والاقتصاد والقضاء والسياسة والمال العام والعمران فإنها تحتاج إلىٰ إدراك العلاقات المركبة بين الحكم والواقع. ولذلك فإن قياس المدارس الفقهية في هذا المجال لا ينبغي أن يقوم علىٰ سؤال: أي مدرسة أكثر حضورًا؟ بل علىٰ سؤال أعمق: ما الوظيفة التي أدتها كل مدرسة داخل البناء الكلي للعقل الفقهي الإسلامي؟

فالمدرسة الحنفية قدمت للشأن العام عنصرًا بالغ الأهمية، وهو قدرة الفقه علىٰ التعامل مع الواقع المركب. لقد نشأت في بيئة الدولة والإدارة واتساع العمران، وواجهت مشكلات مجتمع لم يعد محدودًا في صورته الأولىٰ، بل صار مجتمعًا

واسع العلاقات، متعدد الأعراف، متنوع الوقائع. ومن هنا كان حضور الرأي والقياس والاستحسان ليس خروجًا على النص، بل محاولة لإيجاد أدوات تسمح للنص بأن يعمل داخل واقع متحرك. فالحنفية أدركوا مبكرًا أن النصوص لا تواجه مجرد أفعال فردية، بل تواجه أنظمة وعلاقات وأسواقًا ومصالح متغيرة. ولذلك كان للشأن العام عندهم ارتباط قوي بفكرة الإدارة والتنظيم والقدرة على إيجاد حلول عملية.

وتظهر أهمية هذا الاتجاه في أن الدولة لا تستطيع أن تتحرك فقط من خلال الأحكام الجزئية المنفصلة. فهي تحتاج إلى قواعد، وإلى تقدير للمصلحة، وإلى اختيار بين البدائل، وإلى تنظيم لما لم يرد فيه نص تفصيلي مباشر. ومن هنا جاء الاستحسان في جانب من جوانبه تعبيرًا عن وعي بأن القياس الظاهر قد يؤدي أحيانًا إلى نتيجة لا تحقق مقصود الحكم في الواقع، وأن الفقيه يحتاج إلى إدراك أعمق للعلاقة بين الصورة والمعنى. وهذا البعد منح المدرسة الحنفية قدرة كبيرة على مرافقة الدولة، لكنه طرح في المقابل سؤالًا دائمًا: كيف يبقى الاقتراب من الواقع منضبطًا بالنص؟ وكيف لا يتحول فقه الدولة إلى مجرد تكيّف مع حاجات السلطة؟

أما المدرسة المالكية فقد أضافت إلى فقه الشأن العام عنصرًا آخر، وهو مركزية المصلحة والمآل والواقع الاجتماعي. فالفقه المالكي لم ينظر إلى المجتمع بوصفه مجموعة أفراد فقط، بل بوصفه كيانًا له انتظام وعرف وحاجات ومصالح. ولذلك كان حضور عمل أهل المدينة، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والنظر في النتائج، تعبيرًا عن عقل فقهي يرى أن الحكم لا ينفصل عن أثره. فالسؤال ليس فقط: هل الصورة موافقة للدليل؟ بل أيضًا: ماذا ينتج تطبيق هذه الصورة؟ وهل تحقق مقصود الشرع أو تفتح بابًا إلى نقيضه؟

وهـذا الـوعي جعـل المدرسـة المالكيـة ذات قـدرة عاليـة علـىٰ التفكيـر في المجـال العـام؛ لأن الدولـة بطبيعتهـا تتحـرك في عـالم المـآلات. فالسياسـات العامـة لا تُقـاس بلحظتهـا فقـط، بـل بنتائجهـا البعيـدة. والقـانون لا يُنظـر إليـه مـن حيـث صـحته الشـكلية فقـط، بـل مـن حيـث أثـره في العدالـة والاسـتقرار وحفـظ المجتمـع. ومـن هنـا كـان الفكـر المـالكي قريبًـا مـن بنـاء فقـه العمـران؛ لأنـه أدرك أن الشـريعة لا تهـدف إلـىٰ إنتـاج أحكـام منفصـلة، بـل إلـىٰ حفـظ نظـام حيـاة. غيـر أن قـوة المصـلحة تحتـاج دائمًـا إلـىٰ معيـار يحفظهـا مـن التحـول إلـىٰ تقـدير بشـري منفصـل عـن الـوحي، ولهـذا ظـل التـوازن بـين النص والمصلحة أحد أهم أسئلة هذه المدرسة.

أمـا المدرسـة الشـافعية فقـد قـدمت وظيفـة مختلفـة داخـل الشـأن العـام: وظيفـة ضـبط المـنهج وحراسـة الطريـق إلـىٰ الحكـم. فقـد كـان الهـم الشـافعي الأكبـر ألا يتحـول التعامـل مـع الواقـع إلـىٰ توسـع غيـر منضـبط، وألا يصـبح الـرأي بـديلًا عـن الـدليل، وألا تتعـدد مصـادر التشـريع بطريقـة تفقـد الـنص مركزيتـه. ولـذلك جـاءت عنايـة المدرسـة الشـافعية بأصـول الاسـتدلال، وترتيـب الأدلـة، وضـبط علاقـة القـرآن بالسـنة، وتحديـد حجيـة المصـادر، بوصفها محاولة لبناء نظام معرفي يحمي الحكم قبل إنتاجه.

ومـن زاويـة الشـأن العـام، قـد يبـدو هـذا الاتجـاه أقـل توسـعًا في المجـال السياسـي أو الإداري مقارنـة بغيـره، لكنـه أدىٰ وظيفـة أساسـية: حمايـة الدولـة والمجتمـع مـن أن يتحـول الاجتهـاد إلـىٰ قـرار نفعي مجـرد. فالدولـة تحتـاج إلـىٰ المرونـة، لكنهـا تحتـاج قبـل ذلـك إلـىٰ معيـار. وتحتـاج إلـىٰ المصـلحة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ معرفـة مـا الـذي يجعـل المصـلحة شـرعية. وتحتـاج إلـىٰ الحركـة، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ حـدود تمنعهـا مـن تحويـل الضـرورة إلـىٰ قاعـدة دائمـة. وهنـا تظهـر قيمـة المدرسـة الشـافعية: إنهـا لـم تقـدم فقـط أحكامًا، بل قدمت هندسة معرفية للسؤال الفقهي نفسه.

أما المدرسة الحنبلية فقد أدت وظيفة الحراسة النصية والأخلاقية أمام اتساع السلطة والرأي. فقد نشأت في سياق كان الخوف فيه من أن تؤدي التحولات السياسية والفكرية إلىٰ إضعاف مركزية النص. ولذلك كان التشديد علىٰ الأثر والاتباع والاحتياط للنقل تعبيرًا عن موقف أعمق: لا يجوز أن تصبح الدولة أو العقل أو الواقع قوة تعيد تشكيل الدين بعيدًا عن مصدره الأول. فالحنبلية وضعت حاجزًا أمام ذوبان النص داخل حركة التاريخ.

غير أن هذه الحراسة لم تعنِ غياب الشأن العام. فالمدرسة الحنبلية أنتجت لاحقًا رؤىٰ واسعة في السياسة الشرعية، خصوصًا عندما أُعيد التفكير في علاقة النص بالمصلحة والسلطة والواقع. وظهر بوضوح أن حماية النص لا تعني تعطيل الدولة، وأن الالتزام بالأثر لا يعني العجز عن معالجة النوازل. بل يمكن للنص أن يكون مصدرًا لحركة إصلاحية واسعة إذا فُهمت مقاصده وعلاقته بالواقع. ومن هنا تكشف التجربة الحنبلية أن التوتر بين النص والواقع ليس ضرورة دائمة؛ فقد يكون النص نفسه قوة لإعادة بناء الواقع.

أما المدرسة الظاهرية فقد مثلت الحد الأعلىٰ في الدفاع عن ظاهر النص وحدود الدلالة. وقدمت للشأن العام سؤالًا مهمًا: إلىٰ أي مدىٰ يحق للعقل أن يتجاوز ظاهر الخطاب باسم المصلحة أو القياس أو المقصد؟ فالظاهرية، رغم ما تعرضت له من نقد بسبب تضييق مساحة القياس والتعليل، أدت وظيفة معرفية مهمة، وهي تذكير العقل الفقهي بأن النص ليس مادة مفتوحة بلا حدود، وأن المعنىٰ لا يجوز أن ينفصل تمامًا عن اللفظ. وهذا السؤال ضروري حتىٰ في فقه الدولة؛ لأن السلطة كثيرًا ما تميل إلىٰ توسيع التأويل لمصلحة القوة.

غير أن الشأن العام يحتاج إلىٰ التعامل مع وقائع لا تنتهي، ولذلك تظهر حدود المنهج الظاهري حين ينتقل الفقه من المسائل المحددة إلىٰ بناء الأنظمة. فالدولة

تحتاج إلىٰ فهم العلاقات والعلل والمآلات، لا إلىٰ الوقوف عند الصورة المباشرة فقط. ومع ذلك فإن الوظيفة الظاهرية تبقىٰ مهمة داخل العقل الكلي؛ لأنها تمنع توسع المقاصد والمصالح حتىٰ تفقد اتصالها بالنص. فهي تمثل قوة ضبط، وإن لم تكن وحدها كافية لبناء كل المجال العام.

أما المدرسة الجعفرية فقد أضافت إلىٰ سؤال الشأن العام عنصر المرجعية والشرعية والعدل. فقد تشكلت علاقتها بالدولة من خلال سؤال الإمامة، ومن خلال التمييز بين السلطة بوصفها قدرة والسلطة بوصفها حقًا. ولذلك لم يكن سؤال الدولة عندها إداريًا فقط، بل كان سؤالًا عن مصدر الشرعية. وهذا منحها حسًا نقديًا تجاه التغلب، وربط الحكم بالعدل والهداية، ومنع اختزال الدولة في مجرد السيطرة.

وفي عصر الغيبة تطورت أهمية المرجعية والاجتهاد، وأصبح الفقيه أمام تحدي إدارة العلاقة بين النص والواقع والجماعة من غير حضور مباشر للإمام. وهذا أنتج تجربة خاصة في الشأن العام: تجربة تجعل المؤسسة العلمية والجماعة الدينية عنصرًا مؤثرًا بجانب الدولة أو خارجها. وهنا تظهر قيمة الجعفرية في أنها طرحت سؤالًا لا يمكن تجاوزه: هل يكفي وجود الدولة لتكون شرعية؟ أم أن الدولة تحتاج إلىٰ معيار أعلىٰ يحاكمها؟ وفي المقابل بقي التحدي في تحويل مفهوم الشرعية والعدل إلىٰ مؤسسات سياسية وإدارية قادرة علىٰ إدارة التعقيد الحديث.

أما المدرسة الإباضية فقد وضعت في مركز الشأن العام قضية الشورىٰ والإمامة المشروطة ومسؤولية الجماعة. فالسلطة ليست حقًا مغلقًا، ولا إرثًا سياسيًا، ولا نتيجة غلبة، بل وظيفة تقوم علىٰ الاختيار والعدل والاستقامة. ومن هنا كان الحس الإباضي قريبًا من فكرة تقييد السلطة ومساءلتها. فالجماعة ليست موضوعًا للحكم فقط، بل شريك في إنتاج الشرعية وحفظها.

وهـذا البعـد يمـنح المدرسـة الإباضـية أهميـة خاصـة في فقـه الدولـة؛ لأنهـا تـذكر بـأن المشـكلة ليسـت فقـط في معرفـة الحكـم، بـل في معرفـة مـن يملـك تنفيـذه وبـأي حـق. فالفقـه إذا أنـتج أحكامًـا عظيمـة ثـم سـلمها إلـىٰ سـلطة غيـر مقيـدة، بقـي نـاقص البنـاء. ولـذلك فـإن سـؤال الشـورىٰ والمحاسـبة لـيس سـؤالًا سياسـيًا خـارج الفقـه، بـل جـزء مـن بنيـة تنزيـل الحكـم. غيـر أن هـذا التصـور، مثـل غيـره، يحتـاج إلـىٰ تحويـل القـيم الكبـرىٰ إلىٰ مؤسسات تفصيلية تضمن استمرار العدل بعد تغير الأشخاص.

ومـن خـلال المقارنـة تظهـر حقيقـة مركزيـة: لـم تكـن أي مدرسـة وحـدها تحمـل كـل عناصـر الشـأن العـام بصـورة مكتملـة، لكنهـا كانـت تحمـل وظيفـة مـن وظـائف البنـاء الكلـي. فالحنفيـة أعطـت الواقـع والتنظـيم مسـاحة واسـعة، والمالكيـة عمقـت المصـلحة والمـآل، والشـافعية ضـبطت المـنهج، والحنبليـة حرسـت الـنص، والظاهريـة شـددت علـىٰ حـدود الدلالـة، والجعفريـة ركـزت علـىٰ الشـرعية والمرجعيـة والعـدل، والإباضـية أبـرزت الشـورىٰ ومسـاءلة السـلطة. وهـذه الوظـائف إذا قُرئـت متفرقـة بـدت اختلافـات مذهبيـة، لكنهـا إذا قُرئـت ضـمن المصـفوفة الكليـة ظهـرت بوصـفها عناصـر تكامـل داخل العقل الفقهي الإسلامي.

إن المشـكلة التاريخيـة لـم تكـن في غيـاب عناصـر فقـه الشـأن العـام، بـل في عـدم اجتمـاع هـذه العناصـر دائمًـا داخـل نظريـة واحـدة. فقـد وُجـد الـنص، ووُجـدت المصـلحة، ووُجـدت الدولـة، ووُجـدت الجماعـة، ووُجـدت العدالـة، ووُجـدت أدوات الاجتهـاد، لكـن كـل مدرسـة أبـرزت جانبًـا بحسـب ظـروف نشـأتها وأسـئلتها الكبـرىٰ. ولـذلك فـإن بنـاء الفقـه الكلـي لا يبـدأ بإلغـاء المـدارس أو تجاوزهـا، بـل بإعـادة اكتشـاف الوظـائف التـي حملتهـا، ثـم تركيبهـا داخـل بنيـة أوسـع تجعـل الـنص حاكمًـا، والمقصـد موجهًا، والواقع حاضرًا، والدولة فاعلة، والجماعة شريكة، والمآلات معتبرة.

والشأن العام هو المجال الذي تظهر فيه الحاجة إلىٰ هذا التركيب أكثر من غيره؛ لأن الدولة لا تستطيع أن تعمل بمنهج واحد منعزل. فهي تحتاج إلىٰ دقة الشافعي في المنهج، وواقعية الحنفي في التعامل مع المتغير، ومقاصدية المالكي في تقدير المصالح، وحراسة الحنبلي للنص، وتنبيه الظاهري إلىٰ حدود التأويل، وسؤال الجعفري عن الشرعية والعدل، وسؤال الإباضي عن الشورىٰ والمحاسبة. وبهذا لا تكون المدارس جزرًا متقابلة، بل روافد متعددة لنهر واحد هو بناء عقل فقهي قادر علىٰ إدارة الحياة لا مجرد الإجابة عن مسائلها.

حين يُقرأ الشأن العام في ضوء المدارس الفقهية مجتمعة، يتبين أن الفقه الإسلامي لم يكن عاجزًا عن إنتاج عناصر نظرية عامة للدولة والمجتمع، ولكنه كثيرًا ما أبقىٰ هذه العناصر موزعة بين مدارس وأبواب ومناهج، من غير أن ترتفع دائمًا إلىٰ بنية كلية جامعة. فقد تكلمت مدرسة من زاوية النص، وأخرىٰ من زاوية الواقع، وثالثة من زاوية المصلحة، ورابعة من زاوية الأثر، وخامسة من زاوية الظاهر، وسادسة من زاوية الشرعية والمرجعية، وسابعة من زاوية الشورىٰ والجماعة. وهذه الزوايا ليست متناقضة في أصلها، بل تصبح متناقضة حين ينفرد كل عنصر بنفسه ويطلب أن يكون هو الفقه كله. أما إذا قُرئت بوصفها وظائف متكاملة، فإنها تكشف عن إمكان بناء عقل فقهي كلي قادر علىٰ تحويل الاختلاف المذهبي من ساحة مفاضلة إلىٰ فضاء تركيب.

والدولة هي أكثر المفاهيم التي تكشف هذا التوزع. فالمدرسة الحنفية تقرأ الدولة غالبًا من زاوية الحاجة إلىٰ التنظيم والتصرف والإدارة في واقع واسع، فتمنح الفقه قدرة علىٰ مرافقة السلطة في شؤون القضاء والمعاملات والمال والنظام العام. والمدرسة المالكية تقرأ الدولة من زاوية المصلحة والمآل وحماية النظام الاجتماعي، فتجعل تصرفها مشروطًا بتحقيق مقصد معتبر ومنع مفسدة راجحة.

والمدرسة الشافعية تقرأ الدولة من زاوية الدليل والضبط، فلا تسمح بأن تتحول السياسة إلىٰ مصدر مستقل للحكم. والمدرسة الحنبلية تقرأ الدولة من زاوية الحراسة والحدود، فتمنعها من الاستيلاء علىٰ النص أو توظيفه. والمدرسة الظاهرية تقرأ الدولة من زاوية حدود الدلالة، فتسائلها عن سند كل توسع. والمدرسة الجعفرية تقرأ الدولة من زاوية الشرعية والعدل والمرجعية، فتضع سؤال الحق فوق سؤال القدرة. والمدرسة الإباضية تقرأ الدولة من زاوية الشورىٰ والإمامة المشروطة، فتجعل السلطة وظيفة خاضعة للمحاسبة لا غلبة مستقرة.

وهذا التعدد يكشف أن الدولة في الفقه الإسلامي ليست مفهومًا واحدًا بسيطًا. فهي سلطة تنفيذية عند بعض الأبواب، ومؤسسة عدل عند أبواب أخرىٰ، وحارس للنظام العام في كتب السياسة، ومحل مساءلة في مدارس الشرعية، وأداة تحقيق مصلحة في منطق المقاصد، وخطر محتمل في المدارس التي تخاف من تغول السلطان. ومن هنا فإن بناء فقه الدولة لا يصح أن يختار زاوية واحدة ويلغي البقية. فالدولة التي تقرأ من زاوية التنظيم وحدها قد تتحول إلىٰ جهاز إداري بلا معنىٰ قيمي، والدولة التي تقرأ من زاوية المصلحة وحدها قد تتحول إلىٰ سلطة تقديرية واسعة، والدولة التي تقرأ من زاوية النص وحده قد تعجز عن إدارة التعقيد، والدولة التي تقرأ من زاوية الشرعية وحدها قد تبقىٰ في مستوىٰ السؤال المعياري من غير أدوات، والدولة التي تقرأ من زاوية الشورىٰ وحدها تحتاج إلىٰ مؤسسات وضمانات وإجراءات. الدولة الشرعية الكلية هي التي تجمع بين هذه العناصر: مصدرية النص، وحاكمية المقصد، وفهم الواقع، وفاعلية المؤسسة، وضبط السلطة، ومساءلتها، وحفظ الإنسان.

وتظهر أهمية هذا التركيب في المال العام. فالمال العام ليس مسألة مالية فقط، بل هو نقطة التقاء بين الدولة والعدالة والثقة والمصلحة والسلطة. فالحنفية يقدمون

في هـذا المجـال خبـرة في التعامـل مـع الأمـوال والجبايـات والمعـاملات ضـمن واقـع إداري واسـع، والمالكيـة يقـدمون معيـار المصـلحة والمـآل في التصـرف المـالي، والشـافعية يقـدمون ضـبط مصـدر الحكـم وحـدود التصـرف، والحنبليـة تشـدد علىٰ الأمانـة ومنـع الظلـم والتغـول، والظاهريـة تـرفض التوسـع في أخـذ المـال بـلا دليـل واضـح، والجعفريـة تطـرح سـؤال الحقـوق الشـرعية والمرجعيـة والعـدل، والإباضـية تـربط المـال بمسـؤولية الإمامـة والشـورىٰ والمحاسـبة. وإذا جُمعـت هـذه العناصـر، ظهـر أن المـال العـام في الفقـه الكلـي لا يكـون مـال الحـاكم، ولا مـال الدولـة بمعنىٰ الملـك المطلـق، ولا مـالًا إداريًـا محايـدًا، بـل أمانـة جماعيـة محكومـة بمصـدر مشـروع، ومصـرف عـادل، ورقابة مؤسسية، ومقصد اجتماعي.

والخلـل في المـال العـام لا يكـون في السـرقة المباشـرة وحـدها، بـل في كـل بنيـة تجعـل المـال أداة للـولاء أو الاسـتبداد أو التمييـز أو إنتـاج الفقـر. فالفقـه الجزئـي قـد يعـالج حكـم أخـذ مـال بغيـر حـق، لكـن الفقـه الكلـي يسـأل عـن نظـام الجبايـة والإنفـاق والتوزيـع والرقابـة. هـل تُجمـع الأمـوال مـن مواضـعها المشـروعة؟ هـل تـوزع علىٰ المصـالح الحقيقيـة؟ هـل تُصـان حقـوق الفقـراء؟ هـل تُـدار المـوارد بمـا يحفـظ الأجيـال؟ هـل تتحـول الدولـة إلىٰ جهـاز يأخـذ أكثـر ممـا يعطـي؟ هـل يصـبح المـال العـام غنيمـة للسـلطة أو طبقـة قريبـة منهـا؟ هـذه الأسـئلة لا تجيـب عنهـا مدرسـة واحـدة وحـدها، بـل تحتـاج إلىٰ تركيـب بـين حراسـة الـنص، وفقـه المصـلحة، وعدالـة التوزيـع، ومحاسـبة السلطة، وخبرة الواقع الاقتصادي.

ومـن المـال العـام ينفـتح سـؤال الكفـاف والكفايـة. وقـد ظهـر في المـدارس كلهـا حضـور لمـادة الكفـاف والكفايـة، وإن بـدرجات وصـيغ مختلفـة. فالزكـاة والنفقـات والصـدقات والوقـف والفـيء والخـراج والأمـوال الشـرعية وحقـوق الفقـراء كلهـا تـدل علىٰ أن الإنسـان المحتـاج لـم يكـن خـارج المجـال الفقهـي. غيـر أن الفـرق الجـوهري هـو

بين أن تكون هذه الأحكام مصارف متفرقة، وأن تتحول إلىٰ نظرية في مسؤولية الدولة والجماعة عن حفظ الإنسان. فالكفاف يجيب عن سؤال النجاة من الهلاك، أما الكفاية فتجيب عن سؤال الحياة الكريمة. والكفاف يعالج الضرورة، أما الكفاية فتبني القدرة. والكفاف يمنع السقوط، أما الكفاية فتمنح الإنسان شروط المشاركة في الدين والجماعة والعمران.

ومن خلال المقارنة يتضح أن بعض المدارس تمنح أدوات قوية لبناء الكفاية من جهة المصلحة والمآل، وبعضها يمنح أدوات قوية لضبطها حتىٰ لا تتحول إلىٰ ذريعة لاعتداء الدولة علىٰ الأموال، وبعضها يربطها بالعدل والشرعية، وبعضها يربطها بالجماعة والشورىٰ، وبعضها يربطها بالحقوق المالية الخاصة. وهذا يعني أن الكفاية لا ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ العاطفة الاجتماعية وحدها، ولا علىٰ تدخل الدولة غير المحدود، ولا علىٰ صدقات فردية متفرقة، بل علىٰ مصفوفة كاملة: النص يقرر أصل الحق والواجب، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يكشف بنية الحاجة، والدولة تنشئ السياسة، والجماعة تشارك في الحفظ، والمال العام يوفر الأداة، والمآل يختبر النتائج، والاجتهاد المؤسسي يضمن صحة التشخيص والتنزيل.

وفي هذا المعنىٰ تصبح الكفاية معيارًا لفاعلية الدولة، لا مجرد فضيلة اجتماعية. فالدولة التي تملك سلطة الجباية والتنظيم والقضاء والأمن لا يجوز أن تتبرأ من مسؤولية الفقر البنيوي والجهل والمرض وانعدام السكن والأمن الغذائي. وليس معنىٰ ذلك أن تتحول الدولة إلىٰ مالك مطلق أو راعٍ متسلط، بل أن تتحمل مسؤوليتها في بناء الشروط العامة التي تحفظ كرامة الإنسان وقدرته. فإذا كانت الشريعة قد حفظت النفس، فإن حفظ النفس في العصر الحديث يتضمن الصحة والغذاء والأمن. وإذا حفظت العقل، فإن حفظ العقل يتضمن التعليم ومحاربة الجهل والتضليل. وإذا حفظت المال، فإن حفظ المال يتضمن منع التضخم الظالم

والاحتكار والفساد والعدوان المؤسسي. وإذا حفظت النسل، فإن حفظه يتضمن السكن والأسرة والاستقرار. وإذا حفظت الدين، فإن حفظه يتضمن تحرير الإنسان من الحاجة القاتلة التي تفسد اختياره وكرامته.

وتظهر المآلات بوصفها العنصر الذي يمنع فقه الشأن العام من أن يكون شكليًا. فالحكم في المجال العام لا يُقاس بمجرد صحة صيغته، بل كذلك بما ينتجه في الواقع. وقد أبرزت المالكية هذا العنصر بقوة، وحضر عند الحنابلة من خلال سد الذرائع والسياسة الشرعية، وعند الجعفرية في الضرر والحرج والتقية وحفظ النظام، وعند الإباضية في تقدير حال الجماعة بين الظهور والكتمان والقوة والضعف، وعند الحنفية في مرونة التعامل مع الواقع، وإن تحفظت الشافعية والظاهرية على المآل إذا انفصل عن الدليل. وهذا التوزع يدل على أن المآلات ضرورية، لكنها خطرة؛ ضرورية لأن الحكم لا يعيش في فراغ، وخطرة لأنها قد تتحول إلى ذريعة لتجاوز النص أو تثبيت السلطة أو تعطيل الحقوق.

والفقه الكلي يحتاج إلى مآلات منضبطة لا مآلات متخيلة. فليس كل خوف مآلًا، وليس كل توقع علمًا، وليس كل مصلحة مزعومة مقصدًا، وليس كل ضرر محتمل سببًا لتعطيل حكم. المآل في الشأن العام يجب أن يقوم على معرفة وخبرة ودليل وقرائن، وأن يخضع للمراجعة، وأن يميز بين المصلحة القريبة والمصلحة البعيدة، وبين الضرر الجزئي والضرر العام، وبين حفظ النظام وتبرير الاستبداد، وبين منع الفتنة ومنع الإصلاح. وهنا تظهر الحاجة إلى الاجتهاد المؤسسي؛ لأن تقدير المآلات في الاقتصاد والصحة والسياسة والتعليم والأمن لا يقدر عليه فقيه منفرد مهما بلغ علمه بالنصوص. إنه يحتاج إلى عقل جماعي يجمع الفقيه بالخبير، والدليل بالواقع، والمقصد بالقدرة.

والاجتهاد المؤسسي هو النتيجة الطبيعية للمقارنة بين المدارس في الشأن العام. فالحنفية يذكرون بأن الواقع واسع، والمالكية بأن المصلحة والمآل لا يقدرهما عقل منعزل، والشافعية بأن المنهج لا بد أن يضبط العمل، والحنبلية بأن النص لا يجوز أن يضيع في المؤسسات، والظاهرية بأن الدلالة يجب أن تبقىٰ حاضرة، والجعفرية بأن المرجعية تحتاج إلىٰ تنظيم في زمن الغيبة والتعقيد، والإباضية بأن الشورىٰ والجماعة جزء من الشرعية. فإذا جُمعت هذه العناصر صار الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية لا رفاهًا إداريًا. فالشأن العام ليس فتوىٰ في واقعة شخصية، بل قرار في نظام. والقرار في النظام يحتاج إلىٰ معرفة النظام.

ولا يعني الاجتهاد المؤسسي إلغاء الفقيه أو تذويب الحكم الشرعي في الخبرة الفنية، بل يعني إعادة توزيع الوظائف المعرفية. الفقيه يضبط الدليل والمقصد والحد الشرعي، والخبير يكشف الواقع وآثاره، والمؤسسة تجمع المعطيات، وتوازن البدائل، وتراجع النتائج، وتمنع الانفراد، وتوثق أسباب القرار. وبهذا يصبح الحكم أقرب إلىٰ الصواب؛ لأنه لا يكتفي بدليل صحيح علىٰ موضوع مشوش، ولا بتحليل واقعي دقيق بلا معيار شرعي. فالخطأ في الشأن العام قد يأتي من ضعف الدليل، وقد يأتي من سوء فهم الواقع، وقد يأتي من تقدير خاطئ للمآلات، وقد يأتي من ضغط السلطة أو الجمهور أو السوق. والاجتهاد المؤسسي هو محاولة لحماية الحكم من هذه الأخطاء مجتمعة.

وفي المقارنة بين المدارس يظهر أن الشأن العام يحتاج إلىٰ الانتقال من فقه الحكم المنعزل إلىٰ فقه العلاقة. فالحكم في الدولة لا يعمل وحده، بل ضمن شبكة: حكم المال مرتبط بحكم السوق، وحكم السوق مرتبط بالكفاية، والكفاية مرتبطة بالمال العام، والمال العام مرتبط بالجباية والرقابة، والرقابة مرتبطة بالشورىٰ، والشورىٰ مرتبطة بشرعية الدولة، وشرعية الدولة مرتبطة بالعدل، والعدل مرتبط

بـالنص والمقصـد والمـآل. ومـن هنـا لا يكفـي أن نعـرف حكمًـا في بـاب واحـد إذا لـم نعـرف موقعـه داخـل الشـبكة. وهـذا هـو الفـرق بـين الفقـه الجزئـي والفقـه الكلـي: الأول يجيب عن المسألة، والثاني يرىٰ النظام الذي تتحرك فيه المسألة.

وهـذا لا ينـتقص مـن الفقـه الجزئـي، بـل يضـعه في موضـعه. فـلا يمكـن بنـاء الفقـه الكلـي مـن غيـر أحكـام جزئيـة منضـبطة، كمـا لا يمكـن بنـاء الدولـة مـن غيـر قـوانين وإجـراءات. لكـن الجزئـي إذا انفصـل عـن الكلـي صـار قـابلاً للتنـاقض؛ فقـد يحقـق حكمًـا صـحيحًا في موضـع ويهـدم مقصـدًا في موضـع آخـر، أو يحفـظ حقًـا فرديًـا ويغفـل أثـره العـام، أو يمنـع مفسـدة صـغيرة ويفـتح مفسـدة أكبـر. والكلـي إذا انفصـل عـن الجزئـي صـار خطابًـا عامًـا بـلا قـدرة علىٰ العمـل. والمـدارس الفقهيـة، في اختلافهـا، تقـدم إمكـان الجمع بين الاثنين: ضبط الجزئي بمنهج، وربطه بالمقصد والمآل والواقع والدولة.

وتبـرز في الشـأن العـام قضـية الطاعـة والفتنـة بوصـفها مثـالًا علىٰ حاجـة الفقـه إلىٰ التركيـب. فالمدرسـة الحنبليـة شـددت علىٰ خطـر الفتنـة وحفـظ الجماعـة، والإباضـية شـددت علىٰ مسـاءلة السـلطة وعـدم تحويـل التغلـب إلىٰ شـرعية، والجعفريـة أبقـت سـؤال الحـق والعـدل حاضـرًا أمـام الدولـة، والمالكيـة والحنفيـة تعاملتـا بواقعيـة مـع انتظـام المجتمـع والدولـة، والشـافعية والظاهريـة شـددتا علىٰ الـدليل والحـدود. فـإذا انفـرد منطـق الطاعـة، نشـأ فقـه يبـرر الاسـتبداد باسـم الجماعـة. وإذا انفـرد منطـق الاعتـراض، نشـأ فقـه قـد يفـتح بـاب الفوضـىٰ باسـم الحـق. وإذا انفـرد منطـق المصـلحة، قـد يضـيع الـدليل. وإذا انفـرد منطـق الـنص مـن غيـر مـآل، قـد يغيـب أثـر الفعـل. والفقـه الكلـي هـو الـذي يجعـل الطاعـة وسـيلة لحفـظ النظـام لا غطـاء للظلـم، ويجعـل مقاومـة الظلـم واجبًـا منضـبطًا لا انـدفاعًا يهـدم الجماعـة، ويجعـل الفتنـة مفهومًـا موزونًـا لا أداة لإسـكات كـل إصلاح.

وتظهر القضية نفسها في السوق. فالحنفية بما لديهم من فقه معاملات واسع يقدمون قدرة على التعامل مع صور العقود، والمالكية يقدمون سد الذرائع والمصلحة، والحنبلية يقدمون حس الحسبة ومنع الظلم، والظاهرية تذكر بحدود النص والرضا الظاهر، والجعفرية تضيف سؤال العدل والحقوق المالية، والإباضية تربط الاقتصاد بمسؤولية الجماعة. فإذا جُمعت هذه العناصر ظهر أن السوق ليس مجالًا متروكًا للربح وحده، ولا مجالًا تبتلعه الدولة باسم العدالة، بل مجال عام اقتصادي يحتاج إلى قواعد تمنع الربا والغش والاحتكار والتدليس والتطفيف والاستغلال، وتمنع في الوقت نفسه مصادرة الملكية أو تعطيل المبادرة بلا حق. وهذه الرؤية لا تبنى بمدرسة واحدة، بل بتكامل وظائف المدارس.

وفي القضاء أيضًا يظهر التكامل. فالشافعية تقدم ضبط الدليل والإجراء، والحنفية خبرة في القضاء والإدارة، والمالكية نظرًا في المصلحة والعرف والعمل، والحنبلية حراسة للحق والأثر، والظاهرية طلبًا للبينات الظاهرة، والجعفرية سؤالًا عن الشرعية والعدالة في منصب القضاء، والإباضية ربطًا للقضاء بمحاسبة السلطة. ومن هذه العناصر يمكن أن يتشكل فقه قضاء لا يرى القاضي موظفًا عند الدولة فقط، ولا فقيهًا معزولًا عن المجتمع، بل مؤسسة عدل تحفظ الحقوق وتمنع تغول السلطة والمال والعصبية. والقضاء في الفقه الكلي ليس بابًا من أبواب الخصومات فحسب، بل أحد أعمدة الشأن العام؛ لأن الدولة التي لا يستقل فيها ميزان العدل تفقد مضمون شرعيتها.

وعند جمع نتائج المدارس في الشأن العام، يتضح أن كل مدرسة تحمل خطرها الخاص إذا انفردت، وتحمل قيمتها الكبرى إذا دخلت في تركيب. فالحنفية إذا انفردوا قد يقترب الفقه من حاجات الدولة أكثر مما ينبغي، لكنهم إذا دخلوا في التركيب منحوا الفقه واقعية عملية. والمالكية إذا انفردوا قد تتسع المصلحة، لكنهم

في التركيب يمنحون الفقه قدرة على تقدير المآل. والشافعية إذا انفردوا قد يغلب الضبط على السعة، لكنهم في التركيب يمنحون الفقه ميزان الدليل. والحنبلية إذا انفردوا قد تضيق الحركة، لكنهم في التركيب يحرسون الأصل من الذوبان. والظاهرية إذا انفردوا قد يعجز الفقه عن البناء، لكنهم في التركيب يمنعون الانفلات التأويلي. والجعفرية إذا انفردت قد يثقل سؤال الشرعية على سؤال الإدارة، لكنها في التركيب تمنح الفقه حس العدل والمرجعية. والإباضية إذا انفردت قد تبقى الشروط الأخلاقية بحاجة إلى تفصيل مؤسسي، لكنها في التركيب تمنح الفقه قوة الشورى ومساءلة السلطة.

وهذا المعنى يقود إلى أن الفقه الكلي ليس مذهبًا جديدًا يلغي المذاهب، بل مستوى أعلى من القراءة يستخرج من كل مدرسة وظيفتها البنيوية. فالمقصود ليس جمع الأقوال بطريقة انتقائية، ولا تلفيق الأحكام، ولا البحث عن الأيسر أو الأشهر، بل إعادة بناء العلاقات بين العناصر التي حفظتها المدارس: النص، الدليل، العلة، المصلحة، الواقع، الدولة، الجماعة، الكفاية، المال، المآل، الاجتهاد. وعند هذا المستوى لا تكون المقارنة بين المدارس منافسة، بل تحليلًا لأدوارها داخل بنية أوسع.

والشأن العام يحتاج إلى هذه القراءة لأنه لا يحتمل فقه الانطباع ولا فقه التجزئة. ففي قضايا الدولة والاقتصاد والسياسة والمال العام لا يكفي أن يُقال إن في المسألة قولًا فقهيًا، بل لا بد من معرفة موقع هذا القول داخل النظام. وقد يكون القول صحيحًا في واقعة فردية، لكنه يحتاج إلى إعادة نظر إذا تحول إلى سياسة عامة. وقد يكون الحكم مناسبًا في زمن معين، لكنه يختلف إذا تغير الموضوع أو المآل أو قدرة الدولة أو بنية السوق. وهذا لا يعني نسبية الحكم، بل يعني أن الحكم الشرعي

لا يعمل إلا على موضوع محقق، وفي شبكة مفهومة، وبأثر مقدر. فالخلل لا يكون دائمًا في الدليل، بل قد يكون في تنزيل الدليل على غير محله.

ومن هنا تصبح المصفوفة الأصولية أداة ضرورية لاختبار الشأن العام. فهي لا تسمح للنص أن يغيب، ولا للمقصد أن ينفلت، ولا للواقع أن يُجهل، ولا للدولة أن تستبد، ولا للجماعة أن تُهمش، ولا للكفاية أن تتحول إلى شعار، ولا للمآلات أن تكون ظنونًا مرسلة، ولا للاجتهاد أن يبقى فرديًا في وقائع مؤسسية. إنها أداة جمع بين المدارس لأنها تسأل كل مدرسة عما حفظته وعما أهملته، ثم تسعى إلى بناء علاقة لا تبتلع الفروق، بل توظفها. وبهذا يتحول التراث الفقهي من مخزون أقوال إلى مخزون وظائف معرفية.

وتكشف هذه المقارنة أن أزمة الفقه في الشأن العام ليست أزمة نصوص، ولا أزمة مدارس، بل أزمة تركيب. فالنص حاضر، والمصلحة حاضرة، والعدل حاضر، والدولة حاضرة، والجماعة حاضرة، لكن غياب التركيب يجعل كل عنصر يعمل وحده أو يُستدعى عند الحاجة. فإذا احتاجت السلطة إلى الطاعة استدعت فقه الطاعة، وإذا احتاجت إلى المصلحة استدعت فقه المصلحة، وإذا احتاج المعارض إلى الشرعية استدعى فقه الشورى والمحاسبة، وإذا احتاج المحافظ إلى المنع استدعى ظاهر النص، وإذا احتاج المجدد إلى التوسع استدعى المقاصد. أما الفقه الكلي فلا يسمح بهذا الاستدعاء الانتقائي، بل يضع الجميع داخل شبكة واحدة تحكمها علاقات واضحة.

والنتيجة البنيوية أن الشأن العام في الفقه الإسلامي لم يكن غائبًا، لكنه لم يكن دائمًا متكامل النظرية. وسبب ذلك أن التاريخ السياسي كثيرًا ما فصل بين الفقه والدولة، أو جعل الفقه تابعًا لحاجات الدولة، أو دفع المدارس إلى التركيز على حفظ الذات والمنهج أكثر من بناء نظرية عامة. كما أن التخصص الفقهي أدى إلى

نمو الأبواب الجزئية بصورة كبيرة، بينما بقيت العلاقات الكلية بين الدولة والمال والكفاية والمآل والاجتهاد أقل انتظامًا. وهذا لا يعني قصورًا في الوحي ولا فقرًا في التراث، بل يعني أن طاقات التراث تحتاج إلىٰ إعادة تركيب.

وفي ضوء هذا التركيب، يصبح الشأن العام هو المجال الذي تختبر فيه المدارس لا بوصفها مذاهب مغلقة، بل بوصفها ذاكرة عقلية للأمة. فالمدرسة الحنفية تذكر الأمة بأن الواقع لا يُدار بالجمود، والمالكية تذكرها بأن الحكم لا ينفصل عن المآل، والشافعية تذكرها بأن الطريق إلىٰ الحكم جزء من الحكم، والحنبلية تذكرها بأن النص لا يذوب في السياسة، والظاهرية تذكرها بأن الدلالة حد لا يجوز تجاوزه بلا برهان، والجعفرية تذكرها بأن الشرعية ليست قدرة بل حق وعدل، والإباضية تذكرها بأن السلطة لا تكون شرعية بلا شورىٰ ومحاسبة. وهذه الذاكرة المتعددة هي التي يمكن أن تنقذ الفقه من الاختزال.

وتنتهي المقارنة في الشأن العام إلىٰ أن بناء النظرية العامة لا يكون بالبحث عن مدرسة واحدة تحمل الجواب كله، بل بتأسيس عقل تركيبي يأخذ من كل مدرسة وظيفتها ويحاكمها بالمصفوفة. فالنص بلا واقع قد يعجز عن التنزيل، والواقع بلا نص قد يتحول إلىٰ تشريع بشري، والمقصد بلا دليل قد يصير سيولة، والدليل بلا مقصد قد يصير شكلًا، والدولة بلا مساءلة قد تصير استبدادًا، والجماعة بلا مؤسسة قد تصير عاطفة، والكفاية بلا عدل قد تصير إحسانًا متقطعًا، والمآل بلا علم قد يصير وهمًا، والاجتهاد بلا مؤسسة قد يقصر عن الوقائع المركبة. والفقه الكلي هو جمع هذه العناصر في نظام واحد يظل أمينًا علىٰ الوحي وقادرًا علىٰ إدارة الحياة.

ومن هنا يظهر أن مقارنة المدارس في الشأن العام لا تنتهي إلىٰ ترجيح مدرسة علىٰ أخرىٰ، بل إلىٰ اكتشاف الحاجة إلىٰ مدرسة كبرىٰ داخل المدارس، أو عقل كلي فوق المذاهب لا يلغيها، بل يستثمرها. وهذا العقل لا يتعامل مع التراث بوصفه

ماضيًا منتهيًا، ولا بوصفه سلطة مغلقة، بل بوصفه مادة بنائية ضخمة تحتاج إلىٰ هندسة جديدة. والمدارس الفقهية، في هذا السياق، ليست عوائق أمام التجديد، بل هي مصادره العميقة إذا قُرئت قراءة بنيوية. فالتجديد الحقيقي لا يبدأ من الفراغ، ولا من القطيعة، ولا من الانطباع، بل من إعادة ترتيب ما أنجزه العقل الفقهي، واكتشاف ما بقي مبثوثًا فيه من طاقات لم تتحول بعد إلىٰ نظرية عامة.

الفصل التاسع
مقارنة المدارس في فاعلية الدولة

تكشف مقارنة المدارس الفقهية في فاعلية الدولة أن الدولة لم تكن في الوعي الفقهي الإسلامي مجرد جهاز قهر أو إدارة، كما لم تكن دائمًا نظرية مكتملة في العمران والكفاية والعدالة المؤسسية. لقد حضرت الدولة داخل الفقه بأكثر من صورة: حارسة للدين والجماعة، منفذة للأحكام، قائمة بالقضاء، جامعة للمال العام، ضابطة للسوق، مانعة للفتنة، راعية لبعض المصالح، ومحلًا لسؤال الشرعية والعدل. غير أن هذا الحضور لم يكن متساويًا في المدارس، ولم يكن دائمًا مصاغًا في مفهوم كلي واحد. فبعض المدارس جعلت الدولة مجالًا للتنظيم والتصرف، وبعضها جعلتها خادمة للمصلحة، وبعضها قيدتها بالدليل، وبعضها حذرت من تغولها على النص، وبعضها سألت عن شرعيتها قبل فاعليتها، وبعضها جعلت الشورى والمحاسبة شرطًا في قيامها. ومن هنا فإن فاعلية الدولة لا تُفهم بمجرد سؤال: ماذا تفعل الدولة؟ بل بسؤال أعمق: بأي شرعية تفعل؟ وبأي أدوات؟ وضمن أي حدود؟ ولتحقيق أي مقصد؟

فالفاعلية ليست مرادفة للقوة. قد تكون الدولة قوية في الجباية والعقوبة والضبط، لكنها ضعيفة في العدل والكفاية والمآل. وقد تكون واسعة السلطة، لكنها فقيرة الشرعية. وقد تكون حاضرة في التفاصيل، لكنها عاجزة عن بناء الإنسان. ولذلك فإن الفقه الكلي لا يقيس الدولة بقدرتها على الأمر والنهي وحدها، بل بقدرتها على تحويل الحكم الشرعي إلى نظام عادل، وتحويل المال العام إلى مصلحة عامة، وتحويل القضاء إلى إنصاف، وتحويل السوق إلى مجال منضبط،

وتحويل الطاعة إلىٰ انتظام لا استعباد، وتحويل الشورىٰ إلىٰ مشاركة لا زينة، وتحويل النص والمقصد إلىٰ سياسة تحفظ الإنسان والجماعة.

وفي المدرسة الحنفية تظهر الدولة بوصفها واقعًا حاضرًا بقوة. فقد نشأ الفقه الحنفي في بيئة الدولة الواسعة، حيث تتعدد الأقضية، وتتسع المعاملات، وتظهر الحاجة إلىٰ قواعد عملية قادرة علىٰ التعامل مع الإدارة والمال والأراضي والعقود والذمم. ومن هنا بدت فاعلية الدولة عند الحنفية مرتبطة بالقدرة علىٰ التنظيم، وبناء المخارج، ومراعاة العرف، وتقدير الحاجات، واستعمال القياس والاستحسان حيث يحقق العدل أو يرفع الحرج. الدولة في هذا المنظور ليست مجرد منفذ آلي لحكم سابق، بل جهة تحتاج إلىٰ فقه يساعدها علىٰ تنزيل الأحكام في واقع متنوع.

وهذه القوة الحنفية تمنح فقه الدولة عنصر الواقعية العملية. فالدولة التي لا تفهم الواقع تعطل الحكم ولو رفعت النص، والدولة التي لا تمتلك أدوات تصرف مرنة تعجز عن إدارة شؤون الناس، والدولة التي لا تراعي العرف والحاجة قد توقع الناس في ضيق لا تقصده الشريعة. غير أن اقتراب الفقه الحنفي من واقع الدولة يطرح خطرًا دائمًا: أن تتحول فاعلية الدولة إلىٰ معيار مستقل، وأن يصبح نجاح الإدارة سببًا لتوسيع صلاحياتها خارج حدود النص والمقصد. ولذلك تحتاج الواقعية الحنفية إلىٰ رقابة أصولية ومقاصدية تمنع الدولة من أن تجعل الحاجة الإدارية مبررًا دائمًا لتجاوز العدل.

أما المدرسة المالكية فتقدم تصورًا لفاعلية الدولة مرتبطًا بالمصلحة والمآل. فالدولة الفاعلة ليست التي تنفذ الحكم في صورته الظاهرة فقط، بل التي تدرك أثر الحكم في الجماعة وتمنع الذرائع المؤدية إلىٰ الفساد وتحمي النظام الاجتماعي من التفكك. ومن هنا تظهر أهمية السياسة الشرعية، والحسبة، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، في بناء تصور مالكي لدولة تتدخل حين يكون الترك مؤديًا إلىٰ فساد، وتمنع

حين يكون الإباحة الظاهرة طريقًا إلىٰ ضرر عام، وتنظم حين يتوقف حفظ المصلحة علىٰ التنظيم. ففاعلية الدولة هنا تتجاوز التنفيذ إلىٰ الوقاية والتقدير.

وتكشف المدرسة المالكية أن الدولة لا تكون شرعية بمجرد التزامها بحرف الحكم إذا أهملت المآلات. فالحكم حين يتحول إلىٰ سياسة عامة ينتج آثارًا تتجاوز الفرد، وقد يؤدي إهمال النتائج إلىٰ إفساد المقصد. لذلك فإن الدولة المالكية النزعة لا تكتفي بسؤال الجواز الظاهر، بل تسأل: ماذا يترتب علىٰ هذا التصرف؟ هل يفتح باب احتكار؟ هل يؤدي إلىٰ غرر عام؟ هل يهدم ثقة السوق؟ هل يضعف الجماعة؟ هل يحفظ المصلحة أو يفضي إلىٰ مفسدة؟ وهذه الأسئلة تجعل الدولة مؤسسة تقدير لا مجرد آلة تنفيذ. غير أن تقدير المصلحة يحتاج إلىٰ ضبط شديد؛ لأن الدولة تستطيع أن توسع سلطانها باسم المصلحة، كما تستطيع أن تصادر الحقوق باسم الوقاية. ومن هنا لا تكتمل المالكية إلا إذا قُرنت بسؤال الدليل والحدود والمساءلة.

أما المدرسة الشافعية فتجعل فاعلية الدولة مشروطة بسلطة الدليل. فليست الدولة فاعلة لأنها قادرة علىٰ التصرف، ولا لأنها تعلن المصلحة، بل لأنها تعمل داخل نظام من الأدلة والمراتب والقيود. وهذا التصور يمنع الفقه السياسي من الانزلاق إلىٰ النفعية. فالدولة التي تتصرف بلا دليل قد تبدو عملية، لكنها تفقد شرعيتها المعرفية. والدولة التي تستعمل المصلحة من غير نسب إلىٰ دليل معتبر قد تتحول إلىٰ سلطة تقديرية عارية. ومن هنا فإن المدرسة الشافعية تضيف إلىٰ فاعلية الدولة عنصرًا حاسمًا: صحة الطريق إلىٰ الحكم.

غير أن الضبط الشافعي، إذا انفرد، قد يجعل فاعلية الدولة أضيق من حاجات الواقع المركب. فالدولة لا تواجه نصًا وواقعة فقط، بل نظامًا ومؤسسات ومآلات. لذلك فإن قيمة الشافعية الكبرىٰ ليست في أن تقدم وحدها نظرية كاملة للدولة، بل في أن تمنح الدولة ميزانًا يمنعها من تحويل الضرورة إلىٰ أصل، والمصلحة إلىٰ تشريع،

والسلطة إلىٰ مصدر للحكم. فالدولة تحتاج إلىٰ قوة المالكية في المصلحة، وإلىٰ واقعية الحنفية في التنظيم، لكنها تحتاج كذلك إلىٰ صرامة الشافعية في ضبط الدليل. وبهذا يصبح الدليل حارسًا لفاعلية الدولة، لا مانعًا من حركتها.

وفي المدرسة الحنبلية تظهر الدولة من خلال توتر عميق بين ضرورة حفظ الجماعة وخطر تغول السلطة. فالحنبلية تدرك حاجة الناس إلىٰ إمام وجماعة ونظام، وتخشىٰ الفتنة والانفلات، لكنها في الوقت نفسه لا تمنح السلطة حق التحكم في النص أو العقيدة أو الفتوىٰ. وقد تجسد هذا الحس في الموقف من المحنة، حيث لم تكن القضية مجرد خلاف علمي، بل اختبارًا لمن يملك معنىٰ الدين: النص أم الدولة؟ العالم أم السلطان؟ ومن هنا فإن فاعلية الدولة عند الحنبلية محدودة بحد لا يجوز تجاوزه: الدولة تنفذ وتحفظ النظام، لكنها لا تملك أن تصنع الحق الديني بإرادتها.

ومع ذلك لم تبق الحنبلية عند حدود التحفظ، بل أنتجت في تطورها فقهًا واسعًا في السياسة الشرعية والحسبة والتعزير وتنظيم السوق ومنع الظلم. وهذا يكشف أن الحراسة الحنبلية للنص لا تعني تعطيل الدولة، بل تعني تقييدها. فالدولة الحنبلية الفاعلة هي التي تمنع الظلم، وتحفظ الحقوق، وتقيم العدل، وتردع الفساد، لكنها لا تستقل عن الشرع ولا تستعمل المصلحة لإلغاء النص. وهذا التصور مهم جدًا في زمن تتوسع فيه الدولة؛ لأن توسع وظائفها في الاقتصاد والتعليم والصحة والأمن يحتاج إلىٰ حراسة تمنع تحول الرعاية إلىٰ هيمنة، وتحول التنظيم إلىٰ قهر، وتحول السياسة الشرعية إلىٰ إرادة سلطانية.

أما المدرسة الظاهرية فتدفع سؤال حدود الدولة إلىٰ أقصىٰ درجات الصرامة. فالدولة لا يجوز لها أن تأخذ من الناس، أو تقيد أفعالهم، أو تنسب حكمًا إلىٰ الشرع إلا بدليل ظاهر. وهذا الموقف، وإن بدا ضيقًا في بناء السياسات العامة، يؤدي وظيفة

نقدية عالية؛ لأنه يمنع الدولة من التوسع باسم تقديرات غير منضبطة. فالسلطة بطبيعتها تميل إلىٰ توسيع صلاحياتها، وتحب أن تجد لكل تصرف غطاء شرعيًا، والظاهرية تقف أمامها بسؤال قاطع: أين الدلالة؟ وما النص؟ وهل هذا حكم شرعي أم تدبير سياسي؟

لكن فاعلية الدولة لا يمكن أن تبنىٰ علىٰ ظاهرية الدلالة وحدها. فالدولة تحتاج إلىٰ إدارة ما لم يرد فيه نص تفصيلي، وتحتاج إلىٰ تنظيم المصالح المرسلة، وتحتاج إلىٰ تقدير مآلات لا تظهر كلها في منطوق اللفظ. ولذلك فإن المدرسة الظاهرية، في فقه الدولة، ليست كافية للبناء الكامل، لكنها ضرورية لمنع الانفلات. إنها لا تمنح الدولة كل أدوات الحركة، لكنها تمنعها من ادعاء الشرعية بلا برهان. ومن هنا تكون قيمتها في المصفوفة قيمة رقابية: كل توسع في فاعلية الدولة يجب أن يمر علىٰ سؤال الظاهرية عن حدود الدلالة، حتىٰ لا تتحول الدولة إلىٰ شارح مطلق للوحي باسم المصلحة.

وفي المدرسة الجعفرية يظهر سؤال فاعلية الدولة من خلال سؤال الشرعية. فالدولة ليست فاعلة شرعيًا لمجرد أنها قائمة، ولا لأنها تحفظ النظام، بل بقدر اتصالها بالحق والعدل ومصدر الإمامة أو النيابة أو المرجعية. وهذا يمنح الفقه الجعفري حسًا نقديًا تجاه الدولة المتغلبة، ويمنع الخضوع لفكرة أن الأمر الواقع يصنع الشرعية. فاعلية الدولة هنا ليست تقنية فقط، بل أخلاقية ومعرفية؛ إذ يجب أن تكون الدولة حاملة للعدل لا مجرد حاملة للسلطة.

وفي عصر الغيبة، يصبح السؤال أكثر تعقيدًا: كيف تمارس الدولة وظائفها في غياب الإمام؟ وما حدود ولاية الفقيه؟ وما دور المرجعية؟ وهل الفقيه يباشر الدولة أو يراقبها أو يمنحها شرعية أو يحفظ المجتمع من خارجها؟ هذه الأسئلة تجعل المدرسة الجعفرية واحدة من أكثر المدارس حساسية تجاه علاقة الدولة بالمرجعية.

فهي لا تكتفي بالقول إن الدولة ضرورة، بل تسأل عن مصدر ولايتها وحدودها وموقع الفقيه منها. وهذا يثري فقه الدولة لأنه يمنع اختزال الدولة في الإدارة، لكنه يحتاج إلىٰ استكمال مؤسسي حتىٰ لا يبقىٰ سؤال الشرعية معلقًا فوق سؤال التنظيم والاقتصاد والقضاء والحقوق.

أما المدرسة الإباضية فتقدم تصورًا لفاعلية الدولة قائمًا علىٰ الإمامة المشروطة والشورىٰ ومحاسبة السلطة. فالدولة الفاعلة ليست التي تغلب، بل التي تُختار وتُراقب وتقوم بالعدل. والإمام ليس مالكًا للجماعة، بل موظف شرعي عام، قائم بوظيفة، مشروط باستقامته. وهذا التصور يمنح فقه الدولة عنصرًا سياسيًا مؤسسيًا مهمًا: السلطة لا تكون شرعية إلا إذا بقيت قابلة للسؤال. والطاعة لا تنفصل عن العدل. والجماعة ليست موضوعًا للحكم فقط، بل شريك في الشرعية.

غير أن هذا التصور يحتاج إلىٰ آليات تفصيلية حتىٰ لا يبقىٰ في مستوىٰ الشرط الأخلاقي العام. فالشورىٰ تحتاج إلىٰ مؤسسة، والمحاسبة تحتاج إلىٰ إجراءات، وعزل الظالم يحتاج إلىٰ ميزان يمنع الفوضىٰ، والعدل يحتاج إلىٰ قضاء ومال عام وسياسات كفاية. ولذلك فإن المدرسة الإباضية تمنح فقه الدولة روح المساءلة، لكنها تحتاج إلىٰ تركيب مع خبرة الإدارة والاقتصاد والمآل حتىٰ تتحول هذه الروح إلىٰ نظام. ومع ذلك فإن وظيفتها داخل المصفوفة جوهرية؛ لأنها تمنع فاعلية الدولة من أن تقاس بالقوة وحدها، وتربطها بالرضا والشورىٰ والاستقامة.

ومن خلال هذه المقارنة يتبين أن فاعلية الدولة في المدارس الفقهية ليست مفهومًا واحدًا، بل شبكة من المعاني. عند الحنفية هي قدرة علىٰ التنظيم والتعامل مع الواقع. عند المالكية هي تحقيق المصلحة ومنع المفسدة ومراعاة المآل. عند الشافعية هي تصرف مضبوط بالدليل. عند الحنبلية هي حفظ للجماعة مع حراسة النص من السلطان. عند الظاهرية هي التزام بحدود الدلالة وعدم التوسع بلا نص. عند الجعفرية

هي اتصال بالشرعية والعدل والمرجعية. عند الإباضية هي إمامة مشروطة بالشورىٰ والمحاسبة. وإذا انفرد معنىٰ واحد من هذه المعاني اختلت صورة الدولة، وإذا اجتمعت أمكن بناء تصور كلي لدولة فاعلة ومقيدة في آن واحد.

فالدولة التي تنظم بلا مقصد قد تتحول إلىٰ إدارة باردة، والدولة التي تراعي المصلحة بلا دليل قد تتحول إلىٰ سلطة واسعة، والدولة التي تلتزم الدليل بلا فهم للواقع قد تعجز عن تحقيق الحكم، والدولة التي تحرس النص بلا مؤسسات قد تبقىٰ في موقع المنع لا البناء، والدولة التي تقف عند حدود الظاهر بلا تقدير للنظم قد تضيق عن الحياة، والدولة التي تسأل الشرعية بلا إدارة قد تعجز عن الفعل، والدولة التي تشترط الشورىٰ بلا مؤسسات قد تبقىٰ في مستوىٰ المبدأ. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ دولة تجمع: شرعية المصدر، وضبط الدليل، ووعي الواقع، وتقدير المصلحة، وحراسة النص، ومساءلة السلطة، وفاعلية المؤسسة.

وهذا الجمع لا يعني تركيبًا انتقائيًا عشوائيًا، بل بناء علاقة بين وظائف المدارس. فالنص يحدد الأصل، والدليل يضبط الطريق، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يحدد المحل، والدولة تنشئ الأداة، والجماعة تمنح الرقابة والمشاركة، والمال العام يوفر الوسيلة، والمآل يكشف أثر القرار، والاجتهاد المؤسسي يجمع الخبرات. وإذا غاب عنصر من هذه العناصر اختل فعل الدولة. فالنص بلا أداة يبقىٰ مبدأ، والأداة بلا نص تتحول إلىٰ قوة، والمقصد بلا واقع يصبح شعارًا، والواقع بلا مقصد يصبح ضغطًا، والدولة بلا جماعة تصبح استبدادًا، والجماعة بلا مؤسسة تصبح عاطفة، والمآل بلا علم يصبح وهمًا.

وتظهر قضية فاعلية الدولة بوضوح في القضاء. فالمدارس كلها تقر بأهمية القضاء، لكنها تختلف في الخلفية التي تمنحه معناه. فالقضاء عند الحنفية يتصل بخبرة الدولة والإدارة، وعند الشافعية بضبط الدليل والإجراء، وعند الحنبلية بحماية

الحق من السلطان والرأي، وعند الجعفرية بسؤال إذن الفقيه والشرعية، وعند الإباضية بموقع العدل ومحاسبة السلطة، وعند المالكية بالمصلحة والعرف والعمل، وعند الظاهرية بالبينة والظاهر. فإذا جمعنا هذه العناصر ظهر أن القضاء ليس مجرد فصل في الخصومة، بل مؤسسة مركزية لفاعلية الدولة؛ لأنه يحول العدل من قيمة إلىٰ حكم ملزم. والدولة التي لا تقيم قضاءً عادلًا لا تكون فاعلة بالمعنىٰ الشرعي، ولو امتلكت قدرة واسعة علىٰ الضبط.

وتظهر كذلك في الحسبة والسوق. فالدولة الفاعلة لا تترك السوق يتحول إلىٰ مجال للغش والاحتكار والتلاعب، ولا تخنق السوق بتدخل غير مشروع. والمدارس تمنحنا هنا عناصر متعددة: الحنفية في فقه المعاملات والمرونة، والمالكية في سد الذرائع والمآلات، والحنبلية في الحسبة ومنع الظلم، والشافعية في ضبط الدليل، والظاهرية في منع التوسع بلا نص، والجعفرية في العدل والحقوق، والإباضية في مسؤولية الجماعة والسلطة. ومن هذه العناصر يمكن بناء تصور لدولة تضبط السوق بوصفه مجالًا عامًا، لا بوصفه ملكًا للتجار وحدهم ولا مجالًا للسلطة وحدها. ففاعلية الدولة الاقتصادية تقاس بقدرتها علىٰ حماية الرضا الحقيقي، ومنع الظلم، وحفظ الضرورات، وصيانة المال العام، من غير مصادرة المبادرة والملكية بغير حق.

وتظهر فاعلية الدولة أيضًا في الكفاية. فالمدارس الفقهية عالجت الفقر والحاجة بأبواب متعددة، لكن الدولة الحديثة تجعل السؤال أكثر اتساعًا: هل الدولة مسؤولة عن الحد الكريم للعيش؟ وهل يدخل التعليم والصحة والسكن والأمن الغذائي في وظيفة الدولة؟ وإذا كانت الدولة تملك سلطة الجباية والتنظيم، فهل يجوز أن تترك الفقر البنيوي خارج مسؤوليتها؟ هنا تظهر الحاجة إلىٰ تجاوز الفهم التنفيذي الضيق للدولة. فالدولة ليست منفذة حدود وأحكام فقط، بل مؤسسة حفظ للإنسان. والكفاية ليست

مجرد مصرف مالي، بل معيار لنجاح الدولة في أداء وظيفتها الشرعية. غير أن بناء الكفاية يحتاج إلىٰ ضوابط المدارس جميعًا: لا كفاية بلا دليل، ولا كفاية بلا مصلحة، ولا كفاية بلا واقع، ولا كفاية بلا مال عام أمين، ولا كفاية بلا مآل، ولا كفاية بلا رقابة تمنع الرعاية من التحول إلىٰ هيمنة.

ومن هنا فإن فاعلية الدولة في الفقه الكلي تعني القدرة علىٰ تحويل القيم إلىٰ مؤسسات. فالعدل لا يكون فاعلًا إلا إذا صار قضاءً ورقابة وسياسة توزيع. والشورىٰ لا تكون فاعلة إلا إذا صارت آليات اختيار ومحاسبة. والكفاية لا تكون فاعلة إلا إذا صارت سياسات صحة وتعليم وعمل وسكن. وحفظ المال لا يكون فاعلًا إلا إذا صار نظامًا للجباية والإنفاق والرقابة. وحفظ السوق لا يكون فاعلًا إلا إذا صار منعًا للاحتكار والغش والربا والظلم. وحفظ الدين لا يكون فاعلًا إلا إذا صار حماية للحرية المسؤولة والوعي والتعليم والكرامة. فالدولة الفاعلة هي الدولة التي تجعل المقاصد قابلة للتحقق من غير أن تنفصل عن النص.

وتظهر خطورة الدولة حين تنفصل فاعليتها عن مشروعيتها. فقد تكون الدولة قادرة علىٰ تحقيق بعض المصالح، لكنها إذا فقدت الضبط تحولت إلىٰ سلطة مصلحية مطلقة. وقد تكون قادرة علىٰ حفظ الأمن، لكنها إذا جعلت الأمن فوق العدل صنعت قهرًا مستقرًا. وقد تكون قادرة علىٰ إدارة المال، لكنها إذا غابت الرقابة جعلت المال العام غنيمة. وقد تكون قادرة علىٰ تنظيم الدين، لكنها إذا تدخلت في معنىٰ النص أفسدت المرجعية. ولذلك فإن المدارس التي تبدو حارسة أو متحفظة ليست عائقًا أمام فاعلية الدولة، بل شرط لحمايتها من الانحراف. فالحنبلية والظاهرية والشافعية، بما فيها من ضبط وحراسة، تمنع الدولة من ابتلاع الشرع، كما أن الحنفية والمالكية تضيفان القدرة علىٰ الحركة، والجعفرية والإباضية تضيفان سؤال الشرعية والمحاسبة.

وتتحدد المشكلة البنيوية في أن التراث كثيرًا ما عرف الدولة من خلال وظائفها المتفرقة أكثر مما عرفها من خلال نظرية موحدة. فالقضاء في باب، والمال في باب، والحسبة في باب، والإمامة في باب، والزكاة في باب، والسياسة الشرعية في باب، والطاعة والفتنة في باب. وهذا التوزع أنتج ثراءً كبيرًا، لكنه جعل مفهوم فاعلية الدولة غير مكتمل التركيب. فالدولة في بعض المواضع جهة تنفيذ، وفي أخرىٰ جهة تقدير، وفي أخرىٰ موضع طاعة، وفي أخرىٰ موضع مساءلة، وفي أخرىٰ حارس للمال، وفي أخرىٰ أداة للمصلحة. والمطلوب في الفقه الكلي هو جمع هذه الوظائف في بنية واحدة: الدولة مؤسسة شرعية مسؤولة عن تنزيل الحكم، وتحقيق العدل، وحفظ الكفاية، وضبط المال، ورعاية المآلات، والخضوع للرقابة.

والفرق بين الدولة بوصفها سلطة والدولة بوصفها وظيفة فرق حاسم. السلطة تميل إلىٰ البقاء والتوسع، أما الوظيفة فتقاس بالأداء. السلطة تطلب الطاعة، أما الوظيفة تطلب الشرعية. السلطة تملك الأدوات، أما الوظيفة تربط الأدوات بالمقاصد. وحين تُقرأ الدولة بوصفها وظيفة، يصبح الحاكم أو الإمام أو ولي الأمر أو المؤسسة العامة خادمًا لغرض شرعي أعلىٰ، لا مالكًا للمجال العام. وهذا المعنىٰ حاضر بدرجات مختلفة في المدارس كلها، لكنه يحتاج إلىٰ صياغة جامعة. فالحنفية يمدون الوظيفة بأداة التنظيم، والمالكية بالمصلحة، والشافعية بالدليل، والحنبلية بالحراسة، والظاهرية بالحدود، والجعفرية بالشرعية والعدل، والإباضية بالشورىٰ والمحاسبة.

وتنتهي المقارنة الأولىٰ في فاعلية الدولة إلىٰ أن الدولة المطلوبة فقهيًا ليست دولة ضعيفة تعجز عن حفظ الحقوق، ولا دولة مطلقة تبتلع المجتمع، ولا دولة شكلية تنفذ بعض الأحكام من غير بناء للعدالة، ولا دولة مصلحية تتجاوز النص باسم النفع العام، ولا دولة نصية جامدة تعجز عن فهم الواقع. إنها دولة مقيدة وفاعلة

في الوقت نفسه: مقيدة بالنص والدليل والعدل والشورىٰ والمساءلة، وفاعلة في القضاء والمال والكفاية والسوق والعمران. وكل مدرسة من المدارس الكبرىٰ تسهم في بناء أحد هذين الجانبين: جانب القيد وجانب الفعل. والفقه الكلي لا يختار بينهما؛ لأنه يعلم أن القيد بلا فعل عجز، والفعل بلا قيد استبداد.

لا تبلغ فاعلية الدولة معناها الفقهي العميق إلا حين تنتقل من كونها سلطة تنفيذ إلىٰ كونها مؤسسة حفظ وبناء. فالتنفيذ وحده لا يصنع دولة شرعية كاملة، والقدرة وحدها لا تكفي لإثبات العدل، والطاعة وحدها لا تضمن سلامة النظام، والجباية وحدها لا تدل علىٰ حسن الرعاية. الدولة التي يطلبها الفقه الكلي ليست جهازًا يملك أن يأمر وينهىٰ فقط، بل بنية مسؤولة عن تحويل القيم الشرعية إلىٰ واقع مؤسسي: عدل في القضاء، أمانة في المال، إنصاف في السوق، كفاية في العيش، حماية للضعيف، ضبط للقوي، تقدير للمآلات، وحفظ للإنسان في دينه ونفسه وعقله وماله وكرامته. ومن هنا فإن السؤال عن فاعلية الدولة لا ينفصل عن سؤال الكفاية والعمران؛ لأن الدولة التي لا تحفظ شروط الحياة الكريمة تبقىٰ ناقصة الوظيفة، ولو حفظت الحدود الظاهرة للنظام.

إن المدارس الفقهية، حين تُقرأ مجتمعة، تكشف أن الكفاية لم تكن غائبة من المادة الفقهية، لكنها لم ترتفع دائمًا إلىٰ مستوىٰ معيار حاكم لفاعلية الدولة. فالزكاة، والنفقات، والوقف، والفيء، والخراج، والصدقات، والحقوق الشرعية، والحسبة، ومنع الاحتكار، وتحريم الغش والربا والظلم، كلها تشير إلىٰ أن الشريعة لم تترك الحاجة الإنسانية خارج مجال الحكم. غير أن حضور هذه الأحكام في الأبواب لا يعني بالضرورة تشكل نظرية كلية للكفاية. فالفقه الكلي لا يكتفي بأن يسأل: ما حكم إعطاء الفقير؟ بل يسأل: كيف تُبنىٰ دولة لا تنتج الفقر؟ ولا يكتفي بأن يسأل: ما مصرف الزكاة؟ بل يسأل: كيف تتحول الموارد إلىٰ قدرة اجتماعية تحفظ الإنسان

من الهشاشة؟ ولا يكتفي بأن يسأل: ما حكم الاحتكار؟ بل يسأل: كيف تُصمم سياسة سوق تمنع الاحتكار قبل أن يستفحل؟

وهنا يظهر الفرق بين الكفاف والكفاية. فالكفاف يرد الإنسان من حافة الهلاك، أما الكفاية فتمنحه حدًا كريمًا من القدرة علىٰ العيش والمشاركة والعمل والتعلم والعبادة والمسؤولية. والكفاف علاج اضطراري، أما الكفاية فهي سياسة بنائية. والكفاف قد يتحقق بعطاء محدود، أما الكفاية فلا تتحقق إلا بنظام: تعليم، صحة، عمل، أمن، سكن، غذاء، سوق عادل، مال عام أمين، قضاء يحمي الحقوق. ولذلك فإن الدولة التي تقف عند الكفاف قد تمنع الانهيار، لكنها لا تبني العمران. أما الدولة التي تجعل الكفاية معيارًا، فإنها تنتقل من إغاثة المحتاج إلىٰ بناء شروط الحياة التي تمنع الحاجة من أن تتحول إلىٰ قدر دائم.

وتمنح المدرسة الحنفية لهذا التصور قدرة عملية من خلال فقه الواقع والمعاملات والتنظيم. فهي تساعد الدولة علىٰ التعامل مع الأدوات المتغيرة والأساليب الإدارية والحاجات المتجددة، وتفتح للفقه بابًا لفهم أن الكفاية لا تتحقق من خلال النصوص المالية وحدها، بل من خلال إدارة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. غير أن هذه القدرة تحتاج إلىٰ مقصد يوجهها حتىٰ لا تتحول الإدارة إلىٰ مجرد تقنية. فالحنفية يعطون الدولة فقه الحركة، لكن الحركة لا تكون شرعية بمجرد نجاحها، بل بقدر ما تخدم العدل وتحفظ الإنسان.

وتمنح المدرسة المالكية الدولة أفق المصلحة والمآل، وهو أفق حاسم في بناء الكفاية. فلا معنىٰ لسياسة تعلن رعاية الفقراء ثم تنتج اعتمادًا دائمًا أو فسادًا أو ظلمًا في التوزيع. ولا معنىٰ لتدخل اقتصادي يريد منع الضرر ثم يفتح ضررًا أكبر. فالكفاية تحتاج إلىٰ نظر في النتائج: هل تنقل الإنسان من الحاجة إلىٰ القدرة؟ هل تحفظ السوق من التلاعب؟ هل تمنع تراكم الثروة في يد قلة؟ هل تصون الرضا الحقيقي في

العقـود؟ هـل تعـالج جـذور الفقـر أم مظـاهره؟ وهـذا الـوعي المـالكي بالمـآل يجعـل الدولة مسؤولة عن أثر سياساتها، لا عن نيتها فقط.

وتمـنح المدرسـة الشـافعية الكفايـة شـرط الضـبط المنهجـي. فـلا يجـوز أن تتحـول الكفايـة إلـىٰ شـعار مفتـوح يبـرر كـل تـدخل، ولا أن تتحـول المصـلحة الاجتماعيـة إلـىٰ سـلطة فـوق الـدليل. فالدولـة قـد تأخـذ المـال باسـم الفقـراء، ثـم تظلـم المـالكين، وقـد تتـدخل باسـم العدالـة، ثـم تهـدم الحريـة الاقتصـادية، وقـد توسـع سـلطتها باسـم الرعايـة، ثـم تجعـل المجتمـع تابعًـا لهـا. ولـذلك فـإن فقـه الكفايـة يحتـاج إلـىٰ سـؤال شـافعي دائـم: مـا أصـل الإلـزام؟ ومـا دليـل التصـرف؟ ومـا حـد السـلطة؟ ومـا الفـرق بـين الواجـب الشـرعي والسياسـة التقديريـة؟ وبهـذا لا يكـون الضـبط عائقًـا أمـام الكفايـة، بـل حمايـة لهـا من التسييس والاعتداء.

وتمـنح المدرسـة الحنبليـة الدولـة حـس الحراسـة والـورع تجـاه المـال والسـلطة. فالمـال العـام أمانـة، والسـوق لا يجـوز أن يتحـول إلـىٰ مجـال للظلـم، والدولـة لا يجـوز أن تسـتعمل المصـلحة لتجـاوز الـنص أو مصـادرة الحقـوق. وهـذا البعـد ضـروري جـدًا في فقـه الكفايـة؛ لأن الرعايـة الاجتماعيـة قـد تسـتعملها الدولـة لتوسـيع هيمنتهـا، وقـد تسـتعملها النخـب لتبريـر الجبايـة، وقـد تتحـول إلـىٰ غطـاء لفسـاد إداري. فـالحس الحنبلـي يطلـب أن تبقـىٰ الكفايـة مرتبطـة بالعـدل، وأن يبقـىٰ تـدخل الدولـة مقيـدًا بالحاجة والشرع، وأن تُمنع السلطة من ابتلاع المجال العام باسم الإصلاح.

وتمـنح المدرسـة الظاهريـة فقـه الكفايـة سـؤال الحـدود. فهـي تسـأل الدولـة: هـل لـك حـق في هـذا الأخـذ؟ وهـل لـك حـق في هـذا المنـع؟ وهـل الدلالـة تحتمـل هـذا الإلـزام؟ وهـذه الأسـئلة تمنـع أن تتحـول الكفايـة إلـىٰ خطـاب عـام بـلا ضـوابط. غيـر أن الظاهريـة وحـدها لا تكفـي لبنـاء سياسـة كفايـة؛ لأن الكفايـة تحتـاج إلـىٰ فهـم بنيـوي للفقـر، وإلـىٰ

تقدير للأنظمة الاقتصادية، وإلىٰ نظر في المآلات. لكنها تبقىٰ ضرورية بوصفها قوة مراجعة، تمنع توسع الدولة في الأموال والحقوق بلا دليل ظاهر أو أصل معتبر.

وتمنح المدرسة الجعفرية فقه الكفاية عنصر العدل والحقوق والمرجعية. فالمال في الوعي الجعفري ليس مجرد مورد اقتصادي، بل حق مرتبط بالجماعة والشرع والمسؤولية. والخمس والزكاة والحقوق الشرعية والأموال العامة يمكن أن تُقرأ بوصفها أدوات لبناء قدرة اجتماعية، لا مجرد مصارف تقليدية. كما أن مبدأ العدل، بما له من مركزية كلامية وفقهية، يمنح الكفاية بعدًا أخلاقيًا عميقًا: لا يكفي أن يُعطىٰ الفقير ما يسد حاجته العابرة، بل ينبغي أن تُرفع عنه بنية الظلم التي تعيد إنتاج فقره. غير أن هذا يتطلب انتقال المرجعية من إدارة المصارف إلىٰ بناء الرؤية، ومن الفتوىٰ الفردية إلىٰ المؤسسة القادرة علىٰ التخطيط والمراجعة.

وتمنح المدرسة الإباضية فقه الكفاية بعد الجماعة والشورىٰ. فالجماعة التي تريد أن تكون مسؤولة عن الشأن العام لا بد أن تمتلك الحد الأدنىٰ من القدرة والوعي والاستقلال. لا شورىٰ حقيقية مع جوع ساحق، ولا محاسبة حقيقية مع فقر يجعل الناس أسرىٰ لمن يملك رزقهم، ولا جماعة أخلاقية من غير تعليم وعدالة وأمن. لذلك فإن الكفاية في المنظور الإباضي الممكن ليست مجرد مساعدة للضعفاء، بل شرط لقيام الجماعة بوظيفتها السياسية والأخلاقية. والدولة التي لا تحقق الكفاية تضعف أساس الشورىٰ من داخله، لأن الإنسان المحروم لا يملك حرية كاملة في المشاركة والمساءلة.

ومن خلال هذا التكامل يتضح أن الكفاية لا تُبنىٰ من مدرسة واحدة، بل من جمع وظائف المدارس. فهي تحتاج إلىٰ واقعية حنفية في فهم الوسائل، ومقاصدية مالكية في تقدير الأثر، وضبط شافعي في الدليل، وحراسة حنبلية في منع تغول السلطة، وسؤال ظاهري في حدود الإلزام، وعدل جعفري في مركزية الحق، وشورىٰ إباضية في ربط

الكفاية بالجماعة. وبهذا تتحول الكفاية من فكرة أخلاقية إلىٰ معيار فقهي مؤسسي، تقاس به الدولة لا في نيتها، بل في قدرتها علىٰ حفظ الإنسان.

أما العمران، فهو الوجه الأوسع لفاعلية الدولة. فالعمران لا يعني البناء المادي فقط، ولا كثرة الأسواق والطرق والمؤسسات، بل يعني انتظام الحياة علىٰ نحو يحفظ الإنسان والمعنىٰ والعدل والقدرة. وقد تكون الدولة عمرانية في ظاهرها، لكنها مفرغة من العدل، فيكون عمرانها عمران قهر. وقد تكون متدينة في خطابها، لكنها عاجزة عن بناء الصحة والتعليم والاقتصاد، فيكون تدينها غير قادر علىٰ حفظ الإنسان. والفقه الكلي يرفض هذين الانحرافين معًا: عمران بلا قيم، وقيم بلا عمران. الدولة الفاعلة هي التي تجعل القيم قادرة علىٰ البناء، وتجعل البناء خاضعًا للقيم.

وفي هذا الموضع تظهر الحاجة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي بأوضح صورها. فالدولة التي تتعامل مع الكفاية والعمران لا تواجه مسائل بسيطة، بل تواجه أنظمة مركبة: اقتصادًا له أدوات معقدة، صحة عامة تعتمد علىٰ معرفة طبية، تعليمًا يحتاج إلىٰ تخطيط طويل، سوقًا يتأثر بعوامل داخلية وخارجية، بيئة وموارد، موازنة عامة، ضرائب، تضخمًا، بطالة، هجرة، فقرًا بنيويًا، وتفاوتًا اجتماعيًا. وهذه الوقائع لا يكفي فيها أن يعرف الفقيه الحكم العام، بل لا بد أن يعرف حقيقة الموضوع، ومآلات القرار، وحدود القدرة، وأثر السياسة في طبقات المجتمع. ولذلك فإن الاجتهاد الفردي، مهما علا شأنه، لا يكفي في القضايا العامة المركبة.

والاجتهاد المؤسسي لا يلغي الفقه، بل يحميه من الخطأ في تنزيله. فقد يكون الدليل واضحًا، لكن الموضوع غير مفهوم؛ وقد يكون المقصد عظيمًا، لكن الوسيلة تفضي إلىٰ عكسه؛ وقد تكون السياسة حسنة في ظاهرها، لكنها تفتح باب فساد أو تبعية أو ظلم. ومن هنا يجب أن يجتمع في مؤسسة الاجتهاد العام الفقيه،

والاقتصادي، والطبيب، والاجتماعي، والإداري، والقانوني، وأهل الخبرة في المآلات. لا ليصير الحكم الشرعي نتاج تصويت فني، بل ليكون تنزيل الحكم قائمًا علىٰ معرفة صحيحة. فالحكم الشرعي لا يعمل في الفراغ، والخطأ في الواقع قد يساوي الخطأ في الدليل من حيث النتيجة العملية.

وتقدم المدارس الفقهية نفسها أساسًا لهذا الاجتهاد المؤسسي. فالحنفية يؤكدون أهمية فهم الواقع والعرف، والمالكية أهمية المصلحة والمآل، والشافعية أهمية ضبط المنهج، والحنبلية أهمية الورع في القول والحذر من الانفلات، والظاهرية أهمية الدلالة والبرهان، والجعفرية أهمية الحجية والمرجعية وتنظيم الاجتهاد، والإباضية أهمية الشورىٰ والجماعة. فإذا أُعيد تركيب هذه العناصر، ظهر الاجتهاد المؤسسي لا بوصفه وافدًا حديثًا علىٰ الفقه، بل بوصفه امتدادًا طبيعيًا لما تقتضيه أصول الفقه عندما تصبح الواقعة مركبة والقرار عامًا.

وفي حدود تدخل الدولة في السوق، تظهر الحاجة إلىٰ هذا العقل المركب. فالسوق مجال حرية ومبادلة، لكنه أيضًا مجال ظلم محتمل. قد يظهر العقد في صورته رضائيًا، لكنه يخفي احتكارًا أو إذعانًا أو معلومات غير متكافئة. وقد تبدو الأسعار نتيجة عرض وطلب، لكنها تكون ثمرة تلاعب أو احتكار أو هيمنة مؤسسية. وقد تبدو الملكية الخاصة حقًا مطلقًا، لكنها إذا استُعملت لإفقار العامة أو التحكم في الضرورات دخلت في دائرة الضرر العام. ومن هنا لا يجوز أن تقف الدولة موقف المتفرج باسم حرية السوق، كما لا يجوز أن تبتلع السوق باسم العدالة. التدخل الشرعي هو الذي يرفع الظلم، ويحفظ الرضا الحقيقي، ويمنع الاحتكار، ويصون الضرورات، من غير عدوان علىٰ الملكية والمبادرة.

وفي هذا المجال تظهر قيمة الحسبة بوصفها وظيفة دولة لا مجرد باب أخلاقي. فالحسبة تعني أن المجال العام، وخاصة السوق، لا يترك لقوة المال وحدها. وهي

تـربط الاقتصـاد بـالأخلاق، والحريـة بالعـدل، والمعاملـة بالثقـة. وقـد عرفـت مـدارس متعـددة أشـكالًا مـن هـذا المعنىٰ، لكـن الفقـه الكلـي يحتـاج إلـىٰ رفعـه مـن مسـتوىٰ الرقابـة الجزئيـة إلـىٰ مسـتوىٰ السياسـة الاقتصـادية: منـع الاحتكـار المؤسسـي، ضـبط التلاعـب بالأسـعار، حمايـة المسـتهلك، منـع الغـش المـنظم، مراقبـة جـودة السـلع، حمايـة المنافسـة، ومنـع اسـتعمال المـال لإفسـاد القـرار العـام. وهـذه كلهـا امتـدادات معاصـرة لمعنىٰ الحسبة إذا قُرئت بوصفها وظيفة لحفظ عدالة السوق.

أمـا المـال العـام، فهـو مجـال آخـر لا تختبـر فيـه فاعليـة الدولـة فقـط، بـل تختبـر أخلاقهـا. فالمـال العـام يكشـف حقيقـة الدولـة أكثـر ممـا يكشـف خطابهـا. الدولـة العادلـة لا تقـيس المـال العـام بمـا يـدخل خزينتهـا فقـط، بـل بمـا يعـود علـىٰ النـاس مـن حفـظ وكفايـة وعـدل. والمـال العـام إذا خـرج عـن الرقابـة صـار بابًـا للاسـتبداد، وإذا أُديـر بـلا رؤيـة صـار بابًـا للهـدر، وإذا جُبـي بـلا عـدل صـار بابًـا للظلـم، وإذا وُزع بـلا معيـار صـار بابًـا للـولاء والفسـاد. ولـذلك فـإن فاعليـة الدولـة الماليـة تحتـاج إلـىٰ أربعـة شـروط: مشـروعية التحصـيل، وعدالـة التوزيـع، وشـفافية الإدارة، ومقاصـدية الإنفـاق. وكـل شـرط مـن هـذه الشروط يجد ما يسنده في وظائف المدارس المختلفة.

ولا يمكـن بنـاء فقـه المـال العـام مـن غيـر مسـاءلة الدولـة. فالدولـة التـي تجمـع المـال باسـم الأمـة يجـب أن تخضـع لرقابـة الأمـة، والدولـة التـي تنفـق باسـم المصـلحة يجـب أن تبـين وجـه المصـلحة، والدولـة التـي تقتـرض باسـم المسـتقبل يجـب أن تراعـي حـق الأجيـال، والدولـة التـي تفـرض الضـرائب يجـب أن تراعـي العـدل والقـدرة والضـرورة. وهنـا تظهـر قيمـة الشـورىٰ الإباضـية، والعـدل الجعفـري، والضـبط الشـافعي، والحراسـة الحنبليـة، والحـد الظـاهري، والمصـلحة المالكيـة، والواقعيـة الحنفيـة. فالمـال العـام يحتـاج إلـىٰ هـذه العناصـر كلهـا حتـىٰ لا يتحـول إلـىٰ مـال بـلا صـاحب حقيقـي، أو مـال يملكه الأقوياء باسم الدولة.

وتتصل فاعلية الدولة كذلك بمفهوم الحرية. فالحرية في الفقه الكلي ليست انفلاتًا من التكليف، ولا مجرد إذن فردي، بل شرط من شروط الكرامة والمسؤولية. والدولة الفاعلة لا تصادر الحرية باسم النظام إلا بحق، ولا تترك الحرية تتحول إلىٰ ظلم باسم الاختيار. فالإنسان لا يكون مكلفًا كاملًا إذا كان مسحوقًا بالخوف أو الجوع أو الجهل أو الإكراه. ومن هنا تدخل الحرية في بنية الكفاية؛ لأن الكفاية لا تعني سد الحاجة المادية فقط، بل تحرير الإنسان من الشروط التي تجعله عاجزًا عن الاختيار المسؤول. وهذا المعنىٰ يحتاج إلىٰ دولة قوية بالعدل، لا قوية بالقهر؛ دولة تحفظ المجال العام، لا تحتكره.

وفي العلاقة بين الدولة والجماعة يظهر أن الدولة لا ينبغي أن تبتلع المجتمع. فالمدارس التي شددت علىٰ الجماعة والشورىٰ والمرجعية والأمر بالمعروف تذكر بأن المجال العام ليس ملك الدولة وحدها. فالمجتمع له وظائف: رقابة، نصح، تكافل، علم، أخلاق، مؤسسات مستقلة، وقف، تعليم، مبادرات. وإذا احتكرت الدولة كل وظائف الشأن العام ضعفت الأمة، وإذا انسحبت الدولة انسحبت الحماية. والتوازن هو أن تكون الدولة مؤسسة للكفاية والعدل، وأن تبقىٰ الجماعة شريكة في المسؤولية والمساءلة. وهذا التوازن لا يتحقق إلا إذا ضُبطت الدولة بالشورىٰ والرقابة، وضُبط المجتمع بالقانون والعدل، وضُبط الجميع بالنص والمقصد.

أما في المآلات الكبرىٰ، فإن الدولة لا تُحاسب فقط علىٰ نتائجها العاجلة، بل علىٰ ما تزرعه في التاريخ. فقد تنجح سياسة ما في تهدئة ظرف مؤقت، لكنها تصنع تبعية طويلة. وقد يحقق الإنفاق العام رضًا سريعًا، لكنه يراكم دينًا يثقل الأجيال. وقد يحقق الأمن القاسي استقرارًا ظاهرًا، لكنه يقتل الثقة والحرية. وقد يحفظ الدعم العشوائي الكفاف، لكنه يمنع التنمية. ولذلك فإن فقه المآلات في الدولة يجب أن

يكون تاريخيًا لا لحظيًا؛ ينظر إلىٰ الجيل القادم كما ينظر إلىٰ الجيل الحاضر، وإلىٰ بنية المجتمع كما ينظر إلىٰ الفرد، وإلىٰ أثر القرار في الأخلاق والثقة والمؤسسات كما ينظر إلىٰ أثره المالي المباشر.

وهذا يفرض علىٰ فقه الدولة أن يخرج من ضيق الفتوىٰ اللحظية إلىٰ أفق التخطيط الشرعي. والتخطيط هنا ليس بديلًا عن التوكل ولا عن النص، بل هو صورة من صور تقدير المآل. الدولة التي لا تخطط تترك الناس للمصادفة، والدولة التي تخطط بلا قيم تحول الإنسان إلىٰ رقم. والفقه الكلي يريد تخطيطًا محكومًا بالعدل والكفاية والحرية والمسؤولية. فالصحة والتعليم والموارد والاقتصاد والبيئة ليست مسائل إدارية محايدة، بل أبواب لحفظ الإنسان والعمران. وإذا لم يدخل الفقه هذه الأبواب بعقل مؤسسي، بقيت الدولة الحديثة تعمل بمنطق مستورد أو نفعي، ثم يُطلب من الفقه أن يعلق عليها من الخارج.

وتكشف المقارنة بين المدارس أن فاعلية الدولة لا تكتمل إلا إذا انتقلت من فقه السلطان إلىٰ فقه المؤسسة. ففقه السلطان يركز علىٰ الحاكم وطاعته وصلاحياته وحدوده، أما فقه المؤسسة فيسأل عن الأنظمة التي تحفظ العدل حتىٰ لو ضعف الأشخاص. الفقه القديم، بحكم سياقه التاريخي، ركز كثيرًا علىٰ الإمام والقاضي والمحتسب والعامل، أما الدولة الحديثة فهي شبكات ومؤسسات وقوانين وميزانيات ووزارات وهيئات. ولذلك لا يكفي أن نعيد أحكام الإمام كما هي، بل يجب أن نستخرج منها وظائف: وظيفة العدل، وظيفة الرقابة، وظيفة الجباية، وظيفة الإنفاق، وظيفة الحسبة، وظيفة القضاء، وظيفة الكفاية، وظيفة المآل. ثم تُعاد صياغتها في مؤسسات.

وهذا الانتقال من الشخص إلىٰ المؤسسة هو أحد أكبر تحديات الفقه المعاصر. فالمدارس الفقهية كانت غنية في تحديد صفات القاضي والإمام والمفتي،

لكنها أقل تفصيلًا في بناء الضمانات المؤسسية الحديثة. ومع ذلك، فإن روحها تسمح بهذا البناء. فاشتراط العدالة في القاضي يمكن أن يتحول إلىٰ نظام استقلال قضائي ومساءلة مهنية. واشتراط الأمانة في العامل يمكن أن يتحول إلىٰ أجهزة رقابة وشفافية. والشورىٰ يمكن أن تتحول إلىٰ مؤسسات مشاركة ومحاسبة. والحسبة يمكن أن تتحول إلىٰ هيئات حماية السوق والمستهلك. وبيت المال يمكن أن يتحول إلىٰ نظام مالية عامة. والكفاية يمكن أن تتحول إلىٰ سياسات عامة. والاجتهاد يمكن أن يتحول إلىٰ مجالس علمية تخصصية.

ومن هنا فإن الدولة الفاعلة في الفقه الكلي هي دولة مؤسسية لا شخصانية. لا تعتمد علىٰ صلاح الحاكم وحده، وإن كان صلاحه مهمًا، ولا علىٰ ورع المفتي وحده، وإن كان الورع شرطًا، ولا علىٰ أمانة الموظف وحده، وإن كانت الأمانة واجبة، بل تبني من القيم أنظمة تمنع الفساد وتقلل أثر الضعف البشري. فالشريعة لا تخاطب الإنسان المثالي وحده، بل تقيم نظامًا يراعي ضعف الإنسان وقابليته للهوىٰ. ولذلك فإن تحويل القيم إلىٰ مؤسسات ليس خروجًا علىٰ الفقه، بل تعميق له.

وتتضح النتيجة البنيوية عند جمع وظائف المدارس: لا فاعلية للدولة من غير واقع حنفي، ولا رشد من غير مآل مالكي، ولا شرعية معرفية من غير ضبط شافعي، ولا أمان من تغول السلطة من غير حراسة حنبلية، ولا حدود للتوسع من غير سؤال ظاهري، ولا عدل ومرجعية من غير الحس الجعفري، ولا شورىٰ ومحاسبة من غير الروح الإباضية. فإذا دخلت هذه الوظائف في مصفوفة واحدة، نشأ تصور لدولة شرعية فاعلة: دولة لا تخاف من العمل، لكنها تخاف من الظلم؛ لا تتردد في حماية الضعيف، لكنها لا تعتدي علىٰ الحقوق؛ لا تترك السوق للفوضىٰ، لكنها لا تصادره؛ لا تنفق بلا حساب، ولا تجمع بلا حق؛ لا تختبئ خلف النص لتعطيل العمران، ولا تختبئ خلف العمران لتجاوز النص.

وتصبح فاعلية الدولة، وفق هذا التصور، قائمة على خمسة أركان متداخلة: الشرعية، والقدرة، والعدل، والكفاية، والمساءلة. الشرعية تمنع الدولة من أن تكون قوة عارية. والقدرة تمنعها من أن تكون مثالًا عاجزًا. والعدل يمنع القدرة من أن تتحول إلى قهر. والكفاية تجعل العدل معاشًا لا شعارًا. والمساءلة تحفظ الجميع من الانحراف. وهذه الأركان ليست مستوردة من خارج التراث، بل مبثوثة في مدارسه وأبوابه، غير أنها تحتاج إلى جمع وترتيب. فالمصفوفة الأصولية لا تضيف إلى الفقه شيئًا غريبًا عنه، بل تكشف علاقات كانت موجودة ومبعثرة.

إن الدولة، في هذا الأفق، ليست نقيض الأمة ولا بديلًا عنها، بل أداة من أدواتها الكبرى. وليست فوق الفقه، بل موضوعًا من موضوعاته. وليست منفذة ميكانيكية للأحكام، بل مؤسسة تقدير وتنزيل. وليست مصدر الشرعية النهائي، بل خاضعة للنص والعدل والمقصد. وليست مسؤولة عن الأمن وحده، بل عن شروط الحياة التي تجعل الإنسان قادرًا على أداء وظيفته. وكل مدرسة من المدارس الفقهية تقدم جزءًا من هذا الفهم، أما الفقه الكلي فيجمعها في نظرية عامة: الدولة وظيفة شرعية مؤسسية، غايتها حفظ الإنسان والجماعة والعمران، ووسيلتها العدل والكفاية، وحدودها النص والمقصد والشورى والمساءلة.

وتنتهي المقارنة في فاعلية الدولة إلى أن السؤال المعاصر ليس هل للدولة وظيفة في الفقه الإسلامي، بل ما حدود هذه الوظيفة وما معيار نجاحها. والدولة لا تنجح لأنها أكثر حضورًا، بل لأنها أحسن تحقيقًا للمقاصد ضمن حدود الشرع. ولا تفشل لأنها أقل تدخلًا، بل لأنها تترك ما لا يجوز تركه أو تتدخل فيما لا يجوز التدخل فيه. والمعيار ليس حجم الدولة، بل عدلها وكفايتها ورشدها ومساءلتها. فقد تكون الدولة الصغيرة ظالمة إذا تركت الضعفاء للسوق، وقد تكون الدولة الكبيرة ظالمة إذا ابتلعت المجتمع، وقد تكون الدولة الرشيدة هي التي تعرف متى

تتدخل ومتىٰ تمتنع، ومتىٰ تنظم ومتىٰ تترك، ومتىٰ تمنع ومتىٰ تبيح، وفق نص ومقصد وواقع ومآل.

وهكذا يتحدد موقع الدولة داخل البنية الفقهية بوصفها إحدىٰ أعقد أدوات التنزيل. فهي ليست أصلًا فوق النص، ولا مجرد تابع سلبي له، بل مؤسسة تعمل بين النص والواقع. تحتاج إلىٰ الفقيه حتىٰ لا تنفلت من الشرع، وتحتاج إلىٰ الخبير حتىٰ لا تجهل الواقع، وتحتاج إلىٰ الجماعة حتىٰ لا تستبد، وتحتاج إلىٰ المال حتىٰ تعمل، وتحتاج إلىٰ الرقابة حتىٰ لا تفسد، وتحتاج إلىٰ المآل حتىٰ لا تهدم ما تريد بناءه. وكلما وُضعت الدولة داخل هذه الشبكة، اقتربت من معنىٰ الفاعلية الشرعية؛ وكلما خرجت منها، تحولت إما إلىٰ سلطة عاجزة، أو سلطة غاشمة، أو إدارة بلا روح، أو وعظ بلا مؤسسة.

الفصل العاشر
مقارنة المدارس في الكفاف والكفاية والمقاصد

يكشف مفهوم الكفاف والكفاية عن أحد أعمق الأسئلة في البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنه لا يتعلق بحكم مالي جزئي، ولا بمصرف من مصارف الزكاة فحسب، بل يتعلق بصورة الإنسان الذي يتوجه إليه التكليف، وبحدود مسؤولية الجماعة والدولة تجاهه، وبالعلاقة بين حفظ الحياة وحفظ الكرامة، وبين منع الهلاك وبناء القدرة، وبين الفقه بوصفه علاجًا للحاجة والفقه بوصفه هندسة لشروط الحياة. فإذا كان الكفاف هو الحد الذي يمنع الإنسان من السقوط في الهلاك أو العجز أو الضرورة القاتلة، فإن الكفاية هي الحد الذي يخرجه من أسر الحاجة إلىٰ أفق القدرة، ومن مجرد البقاء إلىٰ إمكان المشاركة، ومن تلقي الإحسان إلىٰ ممارسة المسؤولية. ومن هنا لا تكون الكفاية مفهومًا اقتصاديًا ضيقًا، بل مفهومًا فقهيًا ومقاصديًا وسياسيًا؛ لأنها تحدد ما إذا كان المجتمع والدولة يكتفيان بإنقاذ الإنسان من الموت، أم يعملان علىٰ تمكينه من الحياة التي تليق بكونه مكلفًا ومكرمًا ومسؤولًا.

إن الفرق بين الكفاف والكفاية هو الفرق بين فقه الضرورة وفقه العمران. فالكفاف ينتمي إلىٰ منطق الإسعاف، والكفاية تنتمي إلىٰ منطق البناء. الكفاف يسأل: كيف لا يهلك الجائع؟ أما الكفاية فتسأل: كيف لا ينتج النظام جوعًا دائمًا؟ الكفاف يسأل عن الحد الأدنىٰ من الطعام والستر، أما الكفاية فتسأل عن الصحة والتعليم والسكن والعمل والأمن والقدرة علىٰ حفظ الدين والعقل والكرامة. الكفاف يواجه الحاجة بعد ظهورها، أما الكفاية فتبحث في الشروط التي تمنع الحاجة من أن تتحول إلىٰ بنية اجتماعية مستمرة. ولذلك فإن المقارنة بين المدارس في هذا الباب لا ينبغي

أن تقف عند مقدار ما يقرر كل مذهب للفقير أو المحتاج، بل يجب أن تتجه إلىٰ السؤال البنيوي: هل تمتلك المدرسة أدوات للانتقال من علاج الحاجة إلىٰ بناء القدرة؟

وتكشف المدرسة الحنفية عن حضور قوي لهذا الانتقال من جهة فقه الواقع والمعاملات والمال. فهي مدرسة عاشت في بيئات الدولة الواسعة، وتعاملت مع أسواق، وأراضٍ، وضرائب، وذمم، وعقود، وأعراف، وحاجات مركبة. ولذلك فإن الكفاية، وإن لم تُصغ دائمًا بعنوان نظري مستقل، تجد في العقل الحنفي أدوات عملية مهمة: اعتبار العرف، وفهم الحاجة، واستعمال الاستحسان عند ضيق القياس الظاهر، والتعامل مع الوقائع المالية المتجددة. فالحنفية يمنحون فقه الكفاية قدرة علىٰ الحركة داخل الواقع الاقتصادي؛ لأن الفقر والحاجة لا ينشآن دائمًا من غياب العطاء، بل قد ينشآن من خلل في العقود، أو ظلم في السوق، أو عجز في نظام المال، أو جمود في تنزيل الحكم علىٰ واقع متغير.

ومن هذه الزاوية يمكن القول إن المدرسة الحنفية تساعد علىٰ فهم الكفاية بوصفها مسألة نظام لا مسألة إحسان فردي فقط. فالإنسان قد يعطىٰ صدقة ثم يبقىٰ أسير بنية اقتصادية تنتج فقره، وقد تُسد حاجته الآنية ثم يعود إلىٰ العجز إذا لم تُفهم أسباب الحاجة. والفقه الحنفي، بما يمتلكه من مرونة في المعاملات وفهم للعادات والحاجات، يفتح بابًا لتفكير اقتصادي فقهي لا يقف عند المصارف، بل يدرس السوق والعقد والملكية والدين والتبادل. غير أن هذه القدرة العملية تحتاج إلىٰ أفق مقاصدي واضح حتىٰ لا تتحول المرونة إلىٰ مجرد تيسير جزئي، أو إلىٰ مرافقة لحركة السوق والدولة من غير سؤال عن العدالة العميقة.

أما المدرسة المالكية فتقدم للكفاية أحد أهم عناصرها، وهو المصلحة المرسلة والنظر في المآلات وسد الذرائع. فالكفاية ليست مجرد مقدار من المال، بل

مصلحة عامة تتعلق بحفظ الإنسان والجماعة. وقد يكون الحكم في صورته الجزئية صحيحًا، لكنه إذا أدىٰ في نظامه العام إلىٰ توسيع الفقر أو تمكين الاحتكار أو إضعاف الضعفاء، احتاج إلىٰ إعادة نظر في تنزيله وآثاره. ومن هنا فإن المالكية يملكون قدرة خاصة علىٰ تحويل الكفاية إلىٰ مقصد عام؛ لأنهم ينظرون إلىٰ ما يفضي إليه الفعل، لا إلىٰ صورته وحدها. فالمعاملة التي تبدو مباحة قد تصبح ذريعة إلىٰ ظلم اقتصادي، والسياسة التي تبدو نافعة قد تفضي إلىٰ اختلال في التوزيع، والتصرف المالي الذي يحقق مصلحة عاجلة قد ينتج ضررًا بعيدًا.

ويظهر البعد المقاصدي المالكي في أن الحاجة الإنسانية لا تُقرأ منفصلة عن بنية المجتمع. فالفقير ليس مجرد فرد ناقص المال، بل هو موقع داخل شبكة من العلاقات: سوق، وأسرة، ودولة، وموارد، وفرص، وتعليم، وصحة، وأمن. وإذا كان المقصد حفظ النفس، فإن النفس لا تحفظ بمجرد منع القتل، بل بحفظ الغذاء والعلاج والمسكن والأمن. وإذا كان المقصد حفظ العقل، فإن العقل لا يحفظ بمجرد تحريم المسكر، بل بالتعليم والمعرفة ومنع التضليل والجهل الساحق. وإذا كان المقصد حفظ المال، فإن المال لا يحفظ بمجرد تحريم السرقة، بل بمنع كل نظام يؤدي إلىٰ أكل أموال الناس بالباطل. وهذه القراءة المقاصدية تجعل الكفاية جزءًا من بنية المقاصد، لا بابًا من أبواب الإحسان وحده.

أما المدرسة الشافعية فتمنح فقه الكفاية شرط الانضباط المنهجي. فالمقاصد والكفاية والمصلحة لا يجوز أن تتحول إلىٰ عناوين واسعة يدخل فيها كل تقدير بشري. والدولة قد ترفع شعار الكفاية لتوسيع سلطانها، وقد تُفرض الأموال باسم الفقراء من غير دليل معتبر، وقد تُصادر الحقوق باسم العدالة، وقد تختلط السياسة الاجتماعية بالمصلحة الحزبية أو السلطوية. ولذلك فإن المدرسة الشافعية تضع أمام فقه الكفاية سؤالًا لا غنىٰ عنه: ما الدليل؟ وما وجه الإلزام؟ وما حدود التصرف؟ وما

العلاقة بين الحكم الجزئي والمقصد الكلي؟ وما الفرق بين ما يجب شرعًا وما يجوز سياسةً وتدبيرًا؟ هذه الأسئلة لا تهدم مشروع الكفاية، بل تمنعه من الانفلات.

وتكشف الشافعية أن بناء الكفاية يحتاج إلىٰ منهج لا إلىٰ عاطفة. فالفقر يستدعي الرحمة، لكن الرحمة لا تكفي لصناعة الحكم. والحاجة تستدعي العون، لكن العون لا يحدد وحده حدود السلطة. والمقصد يكشف الغاية، لكنه يحتاج إلىٰ دليل يربطه بالشريعة وإلىٰ واقع يحدد موضوعه. ومن هنا فإن قيمة المدرسة الشافعية أنها تمنع الكفاية من أن تصبح خطابًا أخلاقيًا عامًا بلا ضوابط، وتعيدها إلىٰ شبكة الدليل والعلة والمناط. فهي تسأل عن طريق الانتقال من النص إلىٰ السياسة، وعن مشروعية الوسيلة، وعن حدود الإلزام. وبهذا يصبح الانضباط الشافعي شرطًا لبناء كفاية عادلة لا كفاية متغولة.

أما المدرسة الحنبلية فتقدم للكفاية حسًا قويًا بالورع في المال وحراسة النص ومنع الظلم. فالمال العام ليس مجالًا لتصرف الدولة بلا حدود، وحقوق الناس لا تُؤخذ باسم المصلحة إلا بحق، والسوق لا يُترك للغش والاحتكار والعدوان، والدولة لا يجوز أن تستعمل الحاجة ذريعة لتجاوز الشرع. وفي الوقت نفسه فإن الحنبلية، في أبواب الحسبة والسياسة الشرعية والتعزير ومنع الاحتكار والغش، تمنح أدوات مهمة لحماية الكفاية من جهة السوق والمجال العام. فالإنسان لا يحتاج فقط إلىٰ عطاء، بل يحتاج إلىٰ سوق لا ينهبه، وسلطة لا تظلمه، وتاجر لا يحتكره، وعقد لا يخدعه، ومال عام لا يُسرق باسمه.

وتظهر قوة الحنبلية في أن الكفاية عندها لا تنفصل عن منع الظلم. فالفقر ليس دائمًا قدرًا طبيعيًا، بل قد يكون نتيجة ظلم في المعاملات أو فساد في السلطة أو احتكار للضرورات أو أكل للمال بالباطل. ولذلك فإن رعاية الكفاية لا تكون فقط بتوزيع المال علىٰ المحتاجين، بل بإزالة أسباب الحاجة الظالمة. ومن هنا فإن

الحسبة الحنبلية، حين تُقرأ قراءة كلية، تصبح أداة لحماية الكفاية؛ لأنها تمنع السوق من أن يتحول إلىٰ قوة تسحق الضعيف. غير أن هذا الحس الحارس يحتاج إلىٰ أفق عمراني أوسع حتىٰ لا يظل في مستوىٰ المنع والردع، بل ينتقل إلىٰ بناء السياسات التي تمنع الفقر وتنتج القدرة.

أما المدرسة الظاهرية فتؤدي وظيفة نقدية دقيقة في باب الكفاية والمقاصد. فهي تسأل عن حدود الدلالة، وترفض أن تُنسب إلىٰ الشريعة إلزامات لا يدل عليها نص أو أصل واضح. وهذه الصرامة ضرورية لأن خطاب الكفاية قد يتوسع حتىٰ يصبح كل مطلب اجتماعي واجبًا شرعيًا مباشرًا، وقد يصبح كل تصور سياسي للعدالة منسوبًا إلىٰ الدين، وقد تتحول المقاصد إلىٰ لغة عامة تُستعمل لتبرير ما يريده الفقيه أو الدولة أو المجتمع. فالظاهرية تذكّر بأن الشريعة ليست ملكًا للنيات الطيبة، وأن القول باسم المقصد يحتاج إلىٰ برهان.

لكن الظاهرية، إذا انفردت، تضيق عن بناء نظرية واسعة للكفاية؛ لأن الكفاية تحتاج إلىٰ فهم علل وبنىٰ ومآلات وعلاقات لا تظهر كلها في ظاهر اللفظ. فالفقير في النظام الحديث لا يكون محتاجًا بسبب غياب مال فوري فقط، بل بسبب بنية تعليمية أو صحية أو اقتصادية أو سوقية. وإذا لم يمتلك الفقه أدوات لفهم هذه البنىٰ، فقد يسد بعض الحاجات من غير أن يبني القدرة. ولذلك فإن وظيفة الظاهرية ليست أن تبني نظرية الكفاية وحدها، بل أن تحرسها من أن تفقد صلتها بالدليل. إنها تسأل دائمًا: هل هذا من النص، أم من تقديرنا؟ وهذا السؤال ضروري، لكنه لا يغني عن سؤال آخر: كيف يعمل النص في بنية الواقع؟

أما المدرسة الجعفرية فتمنح مفهوم الكفاية عمقًا متصلًا بالعدل والحقوق الشرعية والمرجعية. فمركزية العدل في الرؤية الجعفرية تجعل الحاجة الإنسانية ليست مجرد نقص اقتصادي، بل موضع اختبار أخلاقي للسلطة والجماعة

والمرجعية. وإذا كان الظلم قبيحًا عقلًا وشرعًا، فإن ترك الإنسان في بنية تنتج حرمانه ليس مجرد تقصير اجتماعي، بل خلل في إقامة العدل. كما أن وجود الخمس والزكاة والحقوق الشرعية والأوقاف والنفقات يضع في يد الجماعة والمرجعية أدوات مالية يمكن أن تسهم في بناء الكفاية إذا أعيد توجيهها من المصارف الجزئية إلىٰ الرؤية الاجتماعية الكلية.

وتطرح المدرسة الجعفرية أيضًا سؤالًا مهمًا: من يحمل مسؤولية الكفاية في زمن تتعدد فيه الدولة والمرجعية والجماعة؟ هل الدولة وحدها؟ أم المرجعية؟ أم المجتمع؟ أم الجميع ضمن توزيع وظائف؟ هذا السؤال بالغ الأهمية؛ لأن الكفاية لا تتحقق إذا تُركت للمبادرات الفردية وحدها، ولا إذا احتكرتها الدولة وحدها، ولا إذا بقيت المرجعية في مستوىٰ التصرفات التقليدية من غير رؤية مؤسسية. ومن هنا يمكن للمدرسة الجعفرية أن تقدم نموذجًا غنيًا في الجمع بين المال الشرعي والمرجعية الأخلاقية والدولة العادلة، بشرط أن تتحول هذه العناصر إلىٰ مؤسسات شفافة قادرة علىٰ التخطيط والمحاسبة وتحقيق المآل.

أما المدرسة الإباضية فتربط الكفاية بالجماعة والشورىٰ والاستقامة. فالإنسان المحتاج ليس فردًا ناقص الموارد فقط، بل عضو في جماعة يفترض أن تشاركه المسؤولية والقرار والرقابة. وإذا كانت الجماعة مسؤولة عن الإمامة والشورىٰ والعدل، فإن كفاية أفرادها شرط لفاعليتها. لا شورىٰ حقيقية مع الجوع، ولا محاسبة مع التبعية الاقتصادية، ولا استقامة عامة مع فقر يذل الإنسان ويدفعه إلىٰ الخضوع. ولذلك فإن الكفاية في المنظور الإباضي الممكن ليست مجرد واجب رحمة، بل شرط سياسي وأخلاقي لحياة الجماعة.

وتظهر قيمة هذا المنظور في أنه يمنع اختزال الكفاية في علاقة بين الدولة والفقير فقط. فالكفاية كذلك علاقة بين الجماعة وأعضائها، وبين الشورىٰ والقدرة، وبين

العدل والمعاش. فالجماعة التي لا تضمن لأفرادها حدًا كريمًا من الحياة لا تستطيع أن تطلب منهم مسؤولية كاملة في المجال العام. ومن هنا تصبح الكفاية جزءًا من فقه الشرعية؛ لأن السلطة التي تقوم علىٰ الشورىٰ تحتاج إلىٰ مواطن قادر علىٰ الشورىٰ، لا إنسان مسحوق بالحاجة أو الجهل. وهذا يوسع مفهوم الكفاية من الاقتصاد إلىٰ السياسة والأخلاق.

ومن خلال هذه المقارنة يظهر أن المقاصد ليست عنصرًا واحدًا متساوي الحضور في المدارس، بل تتخذ صورًا مختلفة. عند المالكية تظهر المقاصد في المصلحة والمآل وسد الذرائع. عند الحنفية تظهر في الاستحسان والحاجة والمرونة الواقعية. عند الشافعية تظهر من داخل العلة والدليل وضبط القياس. عند الحنبلية تظهر في منع الظلم وحفظ النص من التلاعب، وفي السياسة الشرعية المنضبطة. عند الظاهرية تُحرس المقاصد من الذوبان في تقدير البشر. عند الجعفرية تتصل المقاصد بالعدل والحقوق والهداية. عند الإباضية تتصل بالشورىٰ والاستقامة والجماعة. وهذا يعني أن المقاصد ليست مذهبًا واحدًا، بل أفق يمكن أن تستوعبه المدارس بطرائق مختلفة.

والمشكلة لا تكمن في أن بعض المدارس لم تستعمل لفظ المقاصد كثيرًا، بل في أن القراءة المعاصرة قد تحصر المقاصد في مدرسة أو اصطلاح، مع أن المعاني المقاصدية مبثوثة في التراث كله. فكل مدرسة تبحث عن العدل بطريقتها، وتحفظ النص بطريقتها، وتراعي الواقع بطريقتها، وتخاف من الانحراف بطريقتها. والمطلوب ليس تحويل الجميع إلىٰ لغة واحدة، بل اكتشاف البنية المقاصدية العميقة في كل مدرسة. فالمقصد قد يظهر في لفظ المصلحة، أو في قاعدة رفع الحرج، أو في منع الظلم، أو في حفظ النظام، أو في الحسبة، أو في الشورىٰ، أو في

العدل، أو في الورع عن أخذ أموال الناس بلا حق. وحين تُجمع هذه المعاني، تظهر المقاصد بوصفها روح النظام الفقهي، لا مجرد باب اصطلاحي.

غير أن المقاصد تحتاج إلىٰ تمييز دقيق بين ثلاث درجات: مقصد كلي حاكم، ومصلحة معتبرة في واقعة، وتقدير سياسي أو اجتماعي قد يصيب أو يخطئ. الخلط بين هذه الدرجات هو أحد أخطر أبواب الاضطراب. فقد يُجعل التقدير السياسي مقصدًا، فتتوسع الدولة بلا حدود. وقد تُجعل المصلحة الظنية حكمًا قطعيًا، فيضيع الدليل. وقد يُحصر المقصد في صورة قديمة، فيعجز الفقه عن رؤية صورته الجديدة. ولذلك فإن المدارس كلها تحتاج إلىٰ مصفوفة تضبط حركة المقاصد: النص يحدد الأصل، والعقل يفهم العلاقة، والواقع يحدد الموضوع، والمآل يختبر النتيجة، والدولة تنفذ ضمن الحدود، والجماعة تراقب، والمؤسسة تجمع الخبرة.

وفي ضوء ذلك يصبح مفهوم الكفاية اختبارًا عمليًا للمقاصد. فمن السهل أن يقال إن الشريعة جاءت لحفظ النفس والمال والعقل والدين، لكن السؤال الصعب هو: ما صورة هذا الحفظ في دولة معاصرة؟ هل حفظ النفس يشمل النظام الصحي؟ هل حفظ العقل يشمل التعليم العام ومقاومة الجهل؟ هل حفظ المال يشمل حماية القدرة الشرائية ومنع الاحتكار والفساد؟ هل حفظ الدين يشمل تحرير الإنسان من الحاجة التي تفسد اختياره؟ هل حفظ النسل يشمل السكن والعمل والاستقرار الأسري؟ إن الكفاية تكشف ما إذا كانت المقاصد بقيت عناوين عامة أم تحولت إلىٰ سياسات عادلة.

وهنا تظهر ضرورة الانتقال من الفقر بوصفه حالة فردية إلىٰ الفقر بوصفه بنية. فالفقيه قد يعرف حكم الصدقة والزكاة والنفقة، لكن الدولة تحتاج إلىٰ معرفة أسباب الفقر: البطالة، الجهل، المرض، احتكار الموارد، سوء توزيع الثروة، فساد الإدارة، ضعف التعليم، الديون، التضخم، الحروب، تفكك الأسرة. فإذا لم يُفهم الفقر في

بنيته، بقيت الأحكام تعالج نتائجه لا أسبابه. وهذا لا يعني أن الفقه يتحول إلىٰ علم اقتصاد، بل يعني أنه يحتاج إلىٰ علم الاقتصاد والاجتماع والإدارة لفهم موضوع الحكم. ومن هنا تصبح الكفاية مجالًا طبيعيًا للاجتهاد المؤسسي.

والاجتهاد المؤسسي في الكفاية ليس ترفًا، بل ضرورة؛ لأن تقدير الحاجة، وتحديد الحد الكريم للعيش، وتوزيع الموارد، ووضع السياسات، ومعرفة آثار الدعم والضرائب والإنفاق، كلها مسائل مركبة. لا يكفي فيها فقيه منفرد، ولا اقتصادي منفرد، ولا إداري منفرد. الفقيه يحدد المعيار الشرعي، والاقتصادي يشرح بنية الموارد، والاجتماعي يكشف أثر الفقر في الجماعة، والطبيب يحدد حاجات الصحة، والتربوي يحدد شروط التعليم، والإداري يبين إمكانات التنفيذ. ومن اجتماع هذه الخبرات يمكن تحويل الكفاية من شعار إلىٰ نظام.

وتؤكد المقارنة بين المدارس أن الكفاية لا تنفصل عن المال العام. فالمال العام هو الأداة الأساسية لتحويل الكفاية إلىٰ سياسة. غير أن المال العام يحتاج إلىٰ شرعية في التحصيل وعدل في التوزيع ورقابة في الإدارة ومقصد في الإنفاق. وهذه العناصر مبثوثة في المدارس: الواقعية الحنفية في التعامل مع الموارد، المصلحة المالكية في تحديد الإنفاق، الضبط الشافعي في أصل الإلزام، الورع الحنبلي في حفظ الأموال، السؤال الظاهري عن حدود الأخذ، العدل الجعفري في الحقوق، الشورىٰ الإباضية في الرقابة. ومن دون هذا الجمع قد تتحول الكفاية إلىٰ باب فساد، أو إلىٰ ذريعة لزيادة الجباية، أو إلىٰ سياسة قاصرة لا تبني الإنسان.

وتظهر العلاقة بين الكفاية والحرية في أن الحاجة الشديدة تقيد الإنسان من الداخل، حتىٰ لو لم تقيده السلطة من الخارج. فالفقير الذي لا يجد غذاءه أو علاجه أو تعليم أبنائه ليس حرًا بالمعنىٰ العميق، وإن كان في الظاهر غير مقيد. ولذلك فإن الكفاية ليست نقيض الحرية، بل شرط لها. غير أن الكفاية إذا تحولت إلىٰ تبعية

كاملة للدولة قد تهدد الحرية أيضًا. ومن هنا يجب بناء توازن دقيق: دولة تضمن الشروط العامة للحياة الكريمة، ومجتمع يشارك في التكافل، وسوق منضبط يتيح العمل والمبادرة، ورقابة تمنع تحويل الرعاية إلىٰ سيطرة. هذه الصيغة لا تنتجها مدرسة واحدة، بل تنتجها المصفوفة الجامعة.

وتتصل الكفاية بالكرامة. فالإنسان في الفقه الإسلامي ليس مجرد جسد يحتاج إلىٰ طعام، بل كائن مكرم يحتاج إلىٰ معنىٰ وأمن وستر وعلم وعمل. وإذا حُصر الفقه الاجتماعي في سد الرمق، فقد اختزل الإنسان إلىٰ جسد. أما إذا ارتقىٰ إلىٰ الكفاية، فإنه يعترف بأن التكليف نفسه يحتاج إلىٰ شروط إنسانية. فالذي لا يملك قوت يومه يضعف اختياره، والذي لا يتعلم يضعف عقله، والذي يمرض بلا علاج تضعف نفسه، والذي لا يجد سكنًا يضطرب كيانه الأسري، والذي يعيش تحت إذلال الحاجة يصعب أن يؤدي وظيفة الشهادة والعمران. ومن هنا تصبح الكفاية ترجمة عملية لتكريم الإنسان.

وفي العلاقة بين الكفاية والمقاصد يظهر أن المقاصد لا تكتمل إذا ظلت في مستوىٰ الحفظ السلبي. فحفظ النفس ليس فقط منع إزهاقها، بل تمكينها من الحياة. وحفظ العقل ليس فقط منع ما يفسده، بل بناء ما ينميه. وحفظ المال ليس فقط منع أخذه بغير حق، بل بناء نظام يتيح اكتسابه وحفظه وتداوله بعدل. وحفظ الدين ليس فقط حماية الشعائر، بل توفير شروط الاختيار الحر والمسؤول. وحفظ النسل ليس فقط منع الاعتداء، بل حماية الأسرة من أسباب الانهيار المادي والاجتماعي. وهذه القراءة تنقل المقاصد من الحد الأدنىٰ إلىٰ الأفق البنائي، ومن منطق المنع إلىٰ منطق الإنشاء.

غير أن الانتقال إلىٰ الأفق البنائي يجب ألا يلغي حدود الفقه. فليس كل ما تراه الدولة نافعًا يصبح واجبًا شرعيًا، وليس كل تصور اقتصادي حديث يصلح أن يُنسب

إلىٰ الشريعة، وليس كل مطلب اجتماعي يتحول إلىٰ حق ملزم بالمعنىٰ الفقهي. ولذلك فإن المقاصد تحتاج إلىٰ مراتب، والكفاية تحتاج إلىٰ ضوابط، والدولة تحتاج إلىٰ رقابة، والاجتهاد يحتاج إلىٰ مؤسسة. وهذا ما تمنحه المقارنة بين المدارس؛ فهي تمنع تحويل الكفاية إلىٰ خطاب انفعالي، كما تمنع حبسها في مصارف جزئية. إنها تجمع بين الحماية والبناء، بين النص والواقع، بين الحاجة والقدرة، بين الفرد والجماعة.

وتتضح النتيجة البنيوية في أن الكفاف والكفاية ليسا مجرد درجتين في مقدار العطاء، بل رؤيتان لدور الفقه. ففقه الكفاف يعالج الضرورة بعد وقوعها، وفقه الكفاية يسعىٰ إلىٰ بناء نظام يمنع تحول الضرورة إلىٰ قدر اجتماعي. فقه الكفاف يكتفي بالسؤال عن مصرف المال، وفقه الكفاية يسأل عن إنتاج المال وتوزيعه وحمايته ومآله. فقه الكفاف يخاطب المحسن والفقير، وفقه الكفاية يخاطب الدولة والجماعة والسوق والمؤسسة. فقه الكفاف يخفف الألم، وفقه الكفاية يبني القدرة. وكلاهما ضروري، لكن الاكتفاء بالأول يترك البنية المنتجة للحاجة كما هي.

ومن هنا فإن المدارس الفقهية، حين تُجمع وظائفها، تستطيع أن تنتج فقهًا للكفاية لا ينفصل عن المقاصد. فالحنفية يمنحونه فهم الواقع، والمالكية يمنحونه المصلحة والمآل، والشافعية تمنحه الضبط، والحنبلية تمنحه حراسة المال والحقوق، والظاهرية تمنحه سؤال الدلالة والحدود، والجعفرية تمنحه العدل والمرجعية والحقوق، والإباضية تمنحه الجماعة والشورىٰ. وهذه العناصر إذا بقيت متفرقة بقيت الكفاية بابًا مبثوثًا في أبواب، وإذا اجتمعت صارت معيارًا لفاعلية الدولة والأمة.

وتكشف المقارنة أيضًا أن الكفاية ليست مسؤولية الدولة وحدها، وإن كانت الدولة أقدر الجهات علىٰ تحويلها إلىٰ نظام. فالجماعة مسؤولة، والوقف مسؤول،

والأسرة مسؤولة، والسوق مسؤول بضوابطه، والمرجعية أو العلماء مسؤولون في التوجيه، والأغنياء مسؤولون في الحقوق الواجبة والمندوبة. غير أن تعدد المسؤولين لا يعني تضييع المسؤولية؛ بل يحتاج إلىٰ تنظيم. فإذا تركت الكفاية للوعظ العام ضاعت بين الأطراف، وإذا احتكرتها الدولة ضعفت مبادرات المجتمع. ولذلك فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ توزيع وظائف: الدولة تنظم وتضمن، الجماعة تتكافل وتراقب، السوق يعمل ضمن العدالة، والمؤسسات العلمية تضبط الرؤية، والمال العام يترجم السياسة، والوقف والصدقات يمدان المجال الاجتماعي بطاقة مستقلة.

وتظهر أهمية الوقف في هذا السياق بوصفه أداة بين الدولة والمجتمع. فالوقف يستطيع أن يحفظ التعليم والصحة والرعاية والمعرفة من الاحتكار الكامل للدولة أو السوق. وهو أحد الجسور الكبرىٰ بين الكفاية والمجتمع؛ لأنه يحول المال الخاص إلىٰ منفعة عامة مستمرة. وإذا أُعيد بناء فقه الوقف في ضوء الكفاية، أمكن أن يصبح من أدوات العمران لا مجرد عمل خيري محدود. وهذا يحتاج إلىٰ إدارة وشفافية ورؤية، حتىٰ لا يتحول الوقف إلىٰ مال جامد أو إدارة ضعيفة. وهنا تلتقي المقاصد بالمؤسسة مرة أخرىٰ: النية الصالحة لا تكفي من غير نظام صالح.

إن الكفاية في نهاية المطاف ليست مجرد إجابة عن سؤال الفقر، بل إجابة عن سؤال الإنسان. أي إنسان تريد البنية الفقهية أن تحفظ؟ إنسان لا يموت فقط، أم إنسان يملك شروط الحياة الكريمة؟ إنسان يتلقىٰ الصدقة، أم إنسان قادر علىٰ المشاركة؟ إنسان يظل تابعًا لحاجة دائمة، أم إنسان يتحرر من الضرورة إلىٰ المسؤولية؟ هذا السؤال هو الذي يجعل الكفاية مفهومًا مركزيًا في الفقه الكلي. فالتكليف يفترض حدًا من القدرة، والكرامة تفترض حدًا من الصيانة، والعمران يفترض حدًا من التعليم والصحة والأمن والعمل، والدولة الشرعية تفترض حدًا من العدالة الاجتماعية.

ومن خلال هذا كله يتضح أن المقاصد لا تكون حاكمة حقًا إلا إذا استطاعت أن تعيد ترتيب الفقه حول الإنسان. فالإنسان هو محل التكليف، وموضوع الحفظ، وغاية الكفاية، وفاعل العمران. وإذا انفصلت الأحكام عن الإنسان صارت صورًا، وإذا انفصلت المقاصد عن الأحكام صارت شعارات. والفقه الكلي هو الذي يعيد وصل الحكم بالإنسان من خلال النص والمقصد والواقع والدولة والجماعة والمآل. وفي هذا الوصل تتحول الكفاية من باب اجتماعي إلىٰ مبدأ بنيوي: لا شرعية كاملة لدولة تترك الإنسان دون حد الكفاية، ولا فقه كاملًا إذا اكتفىٰ بسد الضرورة ولم يبن القدرة.

لا تكتمل المقارنة في الكفاف والكفاية والمقاصد إلا إذا انتقل النظر من مفهوم الحاجة إلىٰ أدوات معالجتها، ومن بيان الغاية إلىٰ اختبار الوسائل التي تجعل الغاية قابلة للتحقق في الواقع. فالكفاية لا تولد من النية الخيرة وحدها، ولا من الوعظ الأخلاقي، ولا من الإقرار النظري بحقوق المحتاجين، بل تحتاج إلىٰ موارد، ومؤسسات، وسياسات، ورقابة، وفقه دقيق للعلاقة بين المال العام والسوق والوقف والجماعة والدولة. ومن هنا يصبح السؤال عن الكفاية سؤالًا عن بنية توزيع القدرة داخل المجتمع: من يملك؟ ومن يحتاج؟ ومن يجبي؟ ومن ينفق؟ ومن يراقب؟ ومن يحدد الأولويات؟ وكيف يتحول المال من قوة قد تُنتج الظلم إلىٰ أداة تحفظ الإنسان والعمران؟

المال العام هو المجال الأول الذي تختبر فيه الكفاية صدقها. فإذا كان المال العام أمانة، فإن الأمانة لا تعني مجرد الامتناع عن السرقة، بل تعني حسن التحصيل، وعدالة التوزيع، ورشد الأولويات، وشفافية الإدارة، وحفظ حق الأجيال. فالمال العام قد يكون في يد دولة قوية، لكنها تستعمله لتثبيت السلطة لا لبناء الكفاية؛ وقد يكون كثيرًا، لكنه يذهب إلىٰ أبواب لا تحفظ الإنسان؛ وقد يُجبىٰ باسم المصلحة،

لكنه يُصرف علىٰ الامتيازات والولاءات؛ وقد يُدار باسم الفقراء، لكنه لا يخرجهم من دائرة الفقر. ومن هنا فإن معيار الكفاية يكشف أخلاق الدولة من خلال مالها: هل يتحول المال العام إلىٰ قدرة اجتماعية، أم إلىٰ غنيمة سياسية؟ هل يبني الإنسان، أم يكرس تبعيته؟ هل يحقق العدل، أم يخفي الظلم خلف لغة الإنفاق؟

وتمنح المدارس الفقهية عناصر متعددة لضبط هذا المال. فالحنفية يقدمون خبرة التعامل مع الجباية والأراضي والمعاملات والإدارة، والمالكية يربطون التصرف بالمصلحة والمآل، والشافعية يسألون عن أصل الإلزام وحدود الدليل، والحنبلية يشددون علىٰ الأمانة ومنع الظلم والتعدي، والظاهرية تمنع التوسع في الأخذ والإنفاق باسم دعوىٰ غير محررة، والجعفرية تستحضر العدل والحقوق الشرعية ومسؤولية المرجعية والجماعة، والإباضية تربط المال بالشورىٰ والمحاسبة ومسؤولية الإمامة. وإذا جُمعت هذه العناصر ظهر أن المال العام في الفقه الكلي لا يكون مجرد خزانة، بل مؤسسة أخلاقية وسياسية واقتصادية؛ مؤسسة تجمع بين الحق والقدرة والمساءلة والمقصد.

والسوق هو المجال الثاني لاختبار الكفاية؛ لأنه قد يكون طريقًا للرزق والحرية والمبادلة، وقد يكون طريقًا للاستغلال والاحتكار وإنتاج الحاجة. فالفقه الذي يتعامل مع السوق من خلال العقود الفردية وحدها لا يرىٰ دائمًا البنية التي تجعل بعض العقود صحيحة في ظاهرها ظالمة في آثارها. وقد يكون الرضا موجودًا في اللفظ، لكنه مفقود في الحقيقة بسبب الحاجة أو الاحتكار أو انعدام البدائل أو اختلال القوة بين المتعاقدين. ومن هنا فإن الكفاية تحتاج إلىٰ فقه سوق لا يكتفي بتحليل صورة العقد، بل ينظر إلىٰ شروط العدالة التي تجعل التبادل حقيقيًا لا قهريًا.

وقد قدمت المدارس أدوات مهمة لهذا الباب. فالحنفية بفقه المعاملات والعرف يملكون قدرة علىٰ قراءة صور العقود وتغيرها. والمالكية بسد الذرائع

والمصلحة يملكون قدرة على منع المسالك التي تؤدي إلى فساد السوق وإن كانت صورها الأولى محتملة. والحنبلية بالحسبة ومنع الغش والاحتكار والتلاعب يملكون حسًا قويًا بحماية الضعيف من عدوان السوق. والظاهرية تذكّر بأن تدخل الدولة في السوق يحتاج إلى دليل وحدود، حتى لا تتحول الحماية إلى تسلط. والشافعية تضبط الانتقال من الحكم إلى السياسة. والجعفرية تربط المال بالعدل والحقوق. والإباضية تضع السوق داخل مسؤولية الجماعة والإمامة. ومن هذا الجمع تتشكل رؤية: لا سوق بلا أخلاق، ولا دولة بلا حدود، ولا ملكية بلا مسؤولية، ولا تدخل بلا دليل، ولا حرية اقتصادية إذا تحولت إلى افتراس.

وتتجلى الكفاية في السوق من خلال منع الاحتكار، وحماية الضرورات، وصيانة الرضا الحقيقي، ومنع الغش والتدليس والربا والغرر الفاحش، ومراقبة التلاعب بالأسعار حين يتحول إلى ظلم عام. فليس المقصود أن تسلب الدولة السوق حركته، بل أن تمنع تحوله إلى قوة تعيد إنتاج الفقر. وليس المقصود أن تُلغى المبادرة الفردية، بل أن تُضبط بميزان العدل. فالمال إذا انفصل عن الأخلاق صار سلطانًا، والسوق إذا انفصل عن المقاصد صار غلبة ناعمة، والدولة إذا تدخلت بلا ضابط صارت غلبة صلبة. والفقه الكلي يرفض الغلبتين معًا: غلبة السوق وغلبة الدولة.

أما الوقف فيمثل الأداة الثالثة التي تكشف عبقرية الفقه الاجتماعي الإسلامي حين يتحول المال الخاص إلى منفعة عامة مستمرة. فالوقف ليس صدقة عابرة، بل مؤسسة زمنية؛ لأنه ينقل المال من لحظة الاستهلاك إلى أفق الاستمرار، ومن الفردية المغلقة إلى المنفعة الممتدة، ومن الإحسان الشخصي إلى البناء الاجتماعي. وإذا قُرئ الوقف في ضوء الكفاية، فإنه لا يبقى بابًا من أبواب البر وحده، بل يصبح أداة عمرانية لحفظ التعليم والصحة والرعاية والسكن والمعرفة والبحث العلمي

والضعفاء واليتامىٰ والمسنين وكل مجال تحتاجه الجماعة ولا يجوز أن يبقىٰ رهينة السوق أو الدولة وحدهما.

وهنا تظهر قيمة الوقف بوصفه مساحة وسطىٰ بين الدولة والمجتمع. فهو يمنع الدولة من احتكار كل وظائف الرعاية، ويمنع السوق من تحويل كل حاجة إلىٰ سلعة، ويمنح المجتمع قدرة علىٰ المشاركة في بناء الكفاية. غير أن الوقف، ككل مؤسسة، يحتاج إلىٰ إدارة ومعيار ومحاسبة. فقد يتحول إلىٰ مال جامد، أو إلىٰ إدارة ضعيفة، أو إلىٰ منفعة محدودة لا تواكب تغير الحاجات. ولذلك يحتاج فقه الوقف إلىٰ تجديد مؤسسي لا يمس أصله الشرعي، بل يحرر طاقته العمرانية. فالوقف الذي كان في زمن من الأزمنة يموّل مدرسة أو رباطًا أو ماءً يمكن أن يمول اليوم بحثًا علميًا، ومستشفىٰ، ومنحة تعليمية، ومركزًا لرعاية الفقراء، ومؤسسة تدريب، وصندوقًا لحماية الأسر من الانهيار. العبرة ليست بتكرار الصورة، بل بحفظ المقصد في صورة فاعلة.

وفي هذا الموضع يلتقي الوقف بالمقاصد. فحفظ العقل يحتاج إلىٰ مؤسسات علمية، وحفظ النفس يحتاج إلىٰ صحة ورعاية، وحفظ المال يحتاج إلىٰ تمكين اقتصادي، وحفظ النسل يحتاج إلىٰ سكن واستقرار، وحفظ الدين يحتاج إلىٰ وعي وحرية مسؤولة. والوقف يستطيع أن يكون أداة لهذه المقاصد إذا خرج من ضيق المصرف التقليدي إلىٰ سعة الرؤية الكلية. غير أن هذه السعة يجب أن تبقىٰ مضبوطة بشرط الواقف، وبالمصلحة الشرعية، وبحسن الإدارة، وبالمآل. فالتجديد في الوقف ليس إلغاءً لخصوصيته، بل إعادة تشغيل لروحه.

وتكشف الكفاية كذلك عن ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الدولة والجماعة. فالدولة تملك أدوات الجباية والتنظيم والتخطيط، لكنها لا تستطيع وحدها أن تبني الكفاية من غير مجتمع حي. والجماعة تملك التكافل والوقف

والمبادرة والرقابة الأخلاقية، لكنها لا تستطيع وحدها أن تواجه الفقر البنيوي والسياسات الكبرىٰ من غير دولة عادلة. والسوق يملك القدرة علىٰ الإنتاج والتشغيل، لكنه يحتاج إلىٰ ضوابط تمنع الظلم. والعلماء والمرجعيات يملكون التوجيه والمعيار، لكنهم يحتاجون إلىٰ خبرة ومؤسسات. ومن هنا فإن الكفاية ليست وظيفة طرف واحد، بل شبكة مسؤوليات. والخلل يقع حين تتخلىٰ الدولة بحجة المجتمع، أو ينسحب المجتمع بحجة الدولة، أو يستقل السوق بحجة الحرية، أو ينفرد الفقيه بالحكم من غير معرفة الواقع.

وهذا يقود إلىٰ الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة لا خيارًا. فالكفاية لا يمكن تقديرها من خلال الانطباع؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان والأسعار والحاجات والبنية الاجتماعية. فما يعد كفاية في بيئة قد لا يكون كفاية في أخرىٰ، وما كان كافيًا في زمن قد يصبح عاجزًا في زمن آخر. كما أن الحاجة لم تعد محصورة في الطعام واللباس، بل دخلت فيها الصحة والتعليم والسكن والنقل والاتصال والأمن والحماية القانونية والقدرة علىٰ العمل. وهذه كلها تحتاج إلىٰ تقدير علمي. فإذا كان الفقه يريد أن يحكم في الكفاية، فعليه أن يعرف موضوعها، ومعرفة الموضوع هنا ليست مسألة لغوية، بل اقتصادية واجتماعية وإدارية وطبية وتربوية.

والاجتهاد المؤسسي في الكفاية يقوم علىٰ جمع ثلاث دوائر: دائرة النص والمقصد، ودائرة الواقع والخبرة، ودائرة السياسة والتنفيذ. الفقيه يحدد ما لا يجوز تجاوزه، وما يجب حفظه، وما هو مقصد معتبر. والخبير يحدد بنية الحاجة وأسبابها ووسائل علاجها. والدولة أو المؤسسة تحدد القدرة والإمكان والتنفيذ والرقابة. فإذا انفصلت الدوائر، اختل الحكم: الفقيه من غير خبرة قد يطلق حكمًا علىٰ موضوع غير محقق، والخبير من غير فقه قد يحول الإنسان إلىٰ رقم، والدولة من غير معيار

قد تستعمل الكفاية لتوسيع سلطانها. أما اجتماعها فينتج حكمًا أقرب إلىٰ الرشد، وسياسة أقرب إلىٰ العدل.

وتتطلب الكفاية كذلك فقهًا للمآلات. فالإنفاق الذي يخفف الحاجة اليوم قد يصنع عجزًا غدًا إذا لم يكن مستدامًا، والدعم الذي يحمي الفقير قد يذهب إلىٰ غير مستحق إذا لم يُحسن تصميمه، والضريبة التي تمول الخدمات قد تقتل النشاط الاقتصادي إذا ظلمت أو أسيء تقديرها، والتدخل في الأسعار قد يخفف الغلاء مؤقتًا ويفتح نقصًا في السلع إذا لم يراع الواقع، وترك الأسعار بلا ضبط قد يفتح باب الاحتكار والاستغلال. لذلك فإن الكفاية ليست مجرد قرار رحيم، بل سياسة عاقلة. والرحمة من غير عقل قد تفسد، كما أن العقل من غير رحمة يقسو. والفقه الكلي يجمع بينهما في ميزان واحد.

وفي ضوء المقاصد، ينبغي أن تُقرأ الكفاية بوصفها انتقالًا من حفظ الضرورات إلىٰ بناء القدرات. فالضرورات الخمس لا ينبغي أن تُفهم في حدها السلبي فقط، بل في امتدادها البنائي. حفظ النفس يتحول إلىٰ نظام صحة وغذاء وأمن. حفظ العقل يتحول إلىٰ تعليم ومعرفة وتربية وحرية تفكير مسؤولة. حفظ المال يتحول إلىٰ عدالة سوق وحماية ملكية ومنع فساد وتمكين من العمل. حفظ النسل يتحول إلىٰ حماية الأسرة والسكن والاستقرار. حفظ الدين يتحول إلىٰ حفظ معنىٰ الإنسان، وحرية العبادة، ومنع الحاجة والقهر من إفساد التكليف. وحين تُقرأ المقاصد بهذه السعة، تصبح الكفاية قلب فقه العمران.

غير أن السعة المقاصدية تحتاج دائمًا إلىٰ حراسة. فليس كل توسع باسم حفظ النفس صحيحًا، ولا كل تدخل باسم حفظ المال مشروعًا، ولا كل سياسة باسم حفظ العقل عادلة. ولذلك تبقىٰ وظائف المدارس كلها ضرورية. الشافعية تحرس الطريق إلىٰ الدليل، والظاهرية تحرس حدود الدلالة، والحنبلية تحرس النص والمال

من تغول السلطة، والحنفية تمنح أدوات الحركة، والمالكية تمنح النظر في المصلحة والمآل، والجعفرية تمنح بعد العدل والحقوق، والإباضية تمنح بعد الشورىٰ والمحاسبة. وبذلك لا تتحول المقاصد إلىٰ باب مفتوح بلا جدران، ولا تتحول النصوص إلىٰ جدران بلا أبواب.

وتظهر الخلاصة الكبرىٰ في أن الكفاية ليست ضد الزهد، ولا ضد المسؤولية الفردية، ولا ضد العمل، بل هي شرط لاستقامة هذه المعاني. فالزهد لا يكون بإبقاء الناس في الفقر، والمسؤولية الفردية لا تعني ترك الضعيف بلا سند، والعمل لا يتحقق حيث تغيب الفرص والعدالة والتعليم. والكفاية لا تعني إلغاء التفاوت الطبيعي بين الناس، ولا مصادرة الملكيات، ولا تحويل الدولة إلىٰ وصي كامل علىٰ المجتمع، بل تعني منع الحاجة المهينة، وبناء الحد الذي يجعل الإنسان قادرًا علىٰ أداء واجبه، وحفظ كرامته، والمشاركة في عمران الجماعة. إنها ليست مساواة ميكانيكية، بل عدالة بنائية.

ومن هنا يصبح معيار الكفاية أعلىٰ من مجرد مقدار مالي؛ لأنه يتعلق بنوعية الحياة التي يراها الفقه شرطًا للإنسان المكلف. فقد يملك الإنسان طعامًا، لكنه لا يملك علاجًا؛ وقد يملك مأوىٰ، لكنه لا يملك تعليمًا؛ وقد يملك عملًا، لكنه عمل يهدر كرامته؛ وقد يملك دخلًا، لكنه يعيش في سوق تلتهمه بالاحتكار والتضخم؛ وقد يملك حقًا نظريًا، لكنه لا يجد قضاءً يحميه. ولذلك فإن الكفاية لا تقاس ببند واحد، بل بشبكة شروط. وهذه الشبكة هي التي تجعلها مفهومًا كليًا لا جزئيًا.

وتكشف هذه الرؤية أن الفقه الإسلامي حين تحدث عن الفقراء والمساكين والنفقات والوقف والمال العام لم يكن بعيدًا عن سؤال العدالة الاجتماعية، لكنه لم يجمع دائمًا هذه الأبواب في نظرية واحدة. وقد كانت المدارس تحمل عناصر النظرية، لكنها بقيت متفرقة. فلو جُمعت أحكام الزكاة إلىٰ فقه الوقف، وأضيفت

إليها السياسة الشرعية في المال العام، وربطت بالحسبة والسوق، وأُدخلت عليها المقاصد والمآلات، ووُضعت تحت رقابة الشورىٰ والعدل، لتكوّن أساس متين لفقه الكفاية. وهذا هو المعنىٰ البنيوي للمصفوفة: تحويل المتفرق إلىٰ نظام، لا اختراع شيء من خارج التراث.

وعند إعادة قراءة المدارس في هذا الباب، يظهر أن كل مدرسة تحفظ جانبًا من الإنسان. الحنفية تحفظ الإنسان من جمود الفقه أمام حاجات الواقع. والمالكية تحفظه من حكم لا يراعي مآله. والشافعية تحفظه من مصلحة بلا دليل. والحنبلية تحفظه من سلطة أو سوق تتلاعب بالنص والمال. والظاهرية تحفظه من إلزام لا برهان عليه. والجعفرية تحفظه بسؤال العدل والحق. والإباضية تحفظه بسؤال الجماعة والشورىٰ. وهذه الحمايات كلها، إذا اجتمعت، تكشف أن الإنسان لا يُحفظ بطريق واحد، بل بشبكة من الضمانات.

وتتعلق الكفاية أيضًا بمفهوم الكرامة. فالكرامة ليست لفظًا أخلاقيًا معلقًا، بل تحتاج إلىٰ شروط مادية ومعنوية. الجائع تُخدش كرامته، والجاهل تُنتقص قدرته، والمريض بلا علاج يُترك لضعفه، والعاطل بلا فرصة يُدفع إلىٰ الهشاشة، والمحروم من القضاء يُسلم للظلم، والمحتاج إلىٰ إذلال نفسه من أجل حقه لا يعيش كرامة كاملة. ومن هنا فإن الكفاية ليست ترفًا اجتماعيًا، بل ترجمة للكرامة في مستوىٰ السياسة والمال والمؤسسة. وإذا كانت الشريعة قد كرمت الإنسان، فإن هذا التكريم يجب أن يظهر في بنية الدولة والمجتمع، لا في الخطاب وحده.

وفي هذا السياق تتغير وظيفة الزكاة. فالزكاة ليست مجرد نقل مال من غني إلىٰ فقير، بل هي أداة لإعادة وصل المال بالمجتمع، وكسر الانغلاق الفردي للثروة، وحماية الجماعة من تحول الحاجة إلىٰ قطيعة أخلاقية. وإذا قُرئت الزكاة ضمن فقه الكفاية، فإن السؤال لا يكون فقط: هل أُخرج المقدار؟ بل: هل وصل إلىٰ بناء

الكفاية؟ هل استعمل في تمكين الفقير؟ هل أدارته مؤسسة أمينة؟ هل رُبط بسياسات تمنع عودة الحاجة؟ وهذا لا يغير حكم الزكاة، بل يوسع إدراك وظيفتها الاجتماعية والمقاصدية.

وتتغير كذلك وظيفة النفقات. فهي ليست مجرد واجبات أسرية منفصلة، بل شبكة أولىٰ للحماية الاجتماعية. فإذا عجزت الأسرة، انتقلت المسؤولية إلىٰ الجماعة والدولة. وهذا الانتقال يكشف أن الفقه لا يترك الإنسان إذا انكسرت الدوائر الأقرب. فالأسرة، ثم القرابة، ثم المجتمع، ثم الدولة، كلها حلقات في حفظ الإنسان. والكفاية تحتاج إلىٰ تنظيم هذه الحلقات حتىٰ لا يقع المحتاج بين فراغات المسؤولية. ومن هنا تظهر أهمية بناء نظام يعرف متىٰ تكون المسؤولية فردية، ومتىٰ تكون جماعية، ومتىٰ تصبح واجبًا علىٰ الدولة.

وتتصل الكفاية بالعدالة بين الأجيال. فالمال العام والموارد الطبيعية والبيئة والديون ليست ملك جيل واحد. فإذا أنفقت الدولة كل شيء لإرضاء الحاضر، ظلمت المستقبل. وإذا أهملت الحاضر باسم المستقبل، ظلمت الموجودين. والمآل هنا زمني طويل، يتجاوز السياسة اليومية. وهذا باب لم يُصغ تاريخيًا بالمعنىٰ الحديث، لكنه منسجم مع مقاصد حفظ المال والنفس والعمران. فالفقه الكلي يجب أن يسأل عن حق من لم يولدوا بعد في الموارد والديون والبيئة والتعليم والبنية التحتية. وهذه إحدىٰ صور انتقال المقاصد من الجزئي إلىٰ الحضاري.

وتنتهي المقارنة في الكفاف والكفاية والمقاصد إلىٰ أن الكفاية هي الحلقة التي تربط الفقه الاقتصادي بالفقه السياسي والفقه المقاصدي. فهي تحتاج إلىٰ المال العام، والسوق، والوقف، والزكاة، والنفقات، والدولة، والجماعة، والرقابة، والمآلات. وهي تكشف أن المقاصد لا تكون حاكمة إذا بقيت مجرد عناوين، وأن الدولة لا تكون فاعلة إذا لم تحفظ الحد الكريم للإنسان، وأن السوق لا يكون

مشروعًا إذا أنتج الحرمان والظلم، وأن المجتمع لا يكون صالحًا إذا ترك ضعفاءه للصدفة، وأن الفقه لا يكون كليًا إذا عالج الفقر في باب ولم يرَ النظام الذي ينتجه.

إن القسم الأكبر من قوة التراث الفقهي يكمن في أنه لم يترك الإنسان خارج الحكم، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة تركيب تجعل الإنسان في مركز النظر الكلي. ليس الإنسان بوصفه فردًا معزولًا فقط، ولا بوصفه مكلفًا بعبادة مخصوصة فقط، بل بوصفه كائنًا يعيش في أسرة وسوق ودولة ومجتمع وتاريخ. وهذا الإنسان يحتاج إلىٰ كفاف يمنع هلاكه، وكفاية تحفظ كرامته، ومقاصد توجه حركته، ودولة عادلة تحميه، وجماعة تتكافل معه، وسوق لا يظلمه، ووقف يسانده، وقضاء ينصفه، واجتهاد مؤسسي يفهم واقعه. وحين تجتمع هذه العناصر يصبح الفقه قادرًا علىٰ الانتقال من معالجة الحاجة إلىٰ بناء الإنسان.

وتظهر النتيجة النهائية لاختبار المدارس أن الفقه الكلي لا يلغي خصوصيات المدارس، بل يجعلها تعمل ضمن نسق واحد. فالمدارس ليست جزرًا متقابلة، بل وظائف متكاملة: وظيفة الحركة، ووظيفة المصلحة، ووظيفة الضبط، ووظيفة الحراسة، ووظيفة الحد، ووظيفة العدل، ووظيفة الشورىٰ. وإذا نُقلت هذه الوظائف إلىٰ فقه الكفاية، أمكن بناء نظرية لا تكتفي بإغاثة المحتاج، بل تسعىٰ إلىٰ منع إنتاج الحاجة؛ ولا تكتفي بحفظ المال، بل تسعىٰ إلىٰ عدالة استعماله؛ ولا تكتفي بحفظ النفس، بل تسعىٰ إلىٰ تمكينها؛ ولا تكتفي بالمقاصد لفظًا، بل تجعلها بنية عمل ومؤسسة.

وبذلك يكتمل اختبار المصفوفة علىٰ المدارس الفقهية في هذا القسم من خلال نتيجة مركزية: لم تكن المدارس الفقهية خالية من الشأن العام، ولا من الدولة، ولا من الكفاية، ولا من المقاصد، لكنها حملت هذه العناصر بدرجات مختلفة، وداخل أبواب ومناهج متفرقة. والقيمة الكبرىٰ لإعادة القراءة ليست في إدانة هذا التفرق، بل

في تحويله إلىٰ تركيب. فحين يوضع النص فوق الجميع، ويُجعل المقصد حاكمًا، ويُفهم الواقع، وتُضبط الدولة، وتُراعىٰ المآلات، وتُبنىٰ الكفاية، ويتحول الاجتهاد إلىٰ مؤسسة، يظهر أن الفقه الإسلامي يمتلك من داخله قابلية بناء نظرية عامة في الإنسان والدولة والعمران، لا بوصفها قطيعة مع المذاهب، بل بوصفها استثمارًا أعلىٰ لما حفظته هذه المذاهب من طاقات.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الثالث -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play نيل وفرات .com

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الثالث -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (6293 / 10/ 2026)

عنوان الكتاب: البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلى نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي، ج3
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 2576 صفحة، 6 أجزاء
رقم التصنيف: 1260.1
الواصفات: / الفكر الإسلامي/ / القواعد الفقهية/ / الفهم/ / أصول الفقه الإسلامي/
الطبعة: الأولى

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN: 978-9923-23-320-7

المحتويات – الجزء الثالث–

القسم الخامس: البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي 7
الفصل الأول: الكفاف والكفاية بوصفهما مفهومين مؤسسين 9
الفصل الثاني: الكفاية ومقاصد الصحة والتعليم والأمن والسكن 29
الفصل الثالث: الزكاة بين الحكم الفردي والسياسة العامة 49
الفصل الرابع: إخراج الزكاة عينًا أو نقدًا وجدلية التضخم والمقصد 69
الفصل الخامس: المال العام ومسؤولية الدولة 89
الفصل السادس: توزيع الموارد والعدالة الاجتماعية 105
الفصل السابع: الخراج والفيء والوقف والضرائب 127
الفصل الثامن: التسعير والاحتكار وحدود الرؤية السوقية..... 145
الفصل التاسع: التنمية بوصفها وظيفة شرعية للدولة..... 165
الفصل العاشر: من فقه السوق إلىٰ فقه الاقتصاد الكلي 183
القسم السادس: تطور المفاهيم الكبرىٰ داخل البنية الفقهية 201
الفصل الأول: الردة من الواقعة المؤسسة إلىٰ التفريعات المتعددة..... 203
الفصل الثاني: البغي بين النزاع الداخلي والجريمة السياسية 221
الفصل الثالث: الطاعة وحدودها..... 239
الفصل الرابع: الفتنة ووظيفتها في الفقه السياسي 255
الفصل الخامس: المصلحة من التعليل إلىٰ بناء النظام 269
الفصل السادس: المقاصد بين الحضور الجزئي والحاكمية الكلية 285
الفصل السابع: السياسة الشرعية بين الإدارة والنظرية 325
الفصل الثامن: الولاية والسلطة والشرعية 367
الفصل التاسع: بيت المال والمال العام 399
الفصل العاشر: القضاء والحسبة بوصفهما مؤسستين لا أحكامًا فقط 433

القسم الخامس
البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي

الفصل الأول
الكفاف والكفاية بوصفهما مفهومين مؤسسين

لا تبدأ البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي من السوق بوصفه مجالًا للتبادل، ولا من المال بوصفه أداة للامتلاك، ولا من الدولة بوصفها جهازًا للجباية والإنفاق، بل تبدأ من الإنسان الذي وُضع المال في خدمته، ومن الحياة التي جاءت الشريعة لصيانتها، ومن الكرامة التي لا يستقيم التكليف من دون حدٍّ يحفظها من الانكسار. فالمال في التصور الإسلامي ليس قيمة قائمة بذاتها، ولا سلطة مستقلة علىٰ الإنسان، ولا غاية نهائية للحركة الاجتماعية، بل هو أداة استخلاف، ووسيلة عمران، ومحل ابتلاء، ومجال عدل أو ظلم بحسب طريقة اكتسابه وتداوله وتوزيعه وإنفاقه. ومن هنا يصبح السؤال الاقتصادي في الفقه الإسلامي أعمق من سؤال الربح والخسارة، وأوسع من سؤال الملكية والتبادل، وأسبق من سؤال الدولة والسوق؛ إنه سؤال عن الحد الذي يجب أن يُحفظ للإنسان حتىٰ يبقىٰ قادرًا علىٰ الحياة والتكليف والمشاركة، لا مجرد كائن يُدفع عنه الهلاك ثم يُترك لبنية تعيد إنتاج عجزه.

يمثل الكفاف الحد الأدنىٰ الذي يمنع الإنسان من السقوط في الضرورة القاتلة. إنه حد النجاة لا حد الكرامة الكاملة، وحد دفع الهلاك لا حد بناء القدرة، وحد إسعاف الحاجة لا حد تحرير الإنسان من سلطان الحاجة. فالذي يجد ما يدفع به جوعه العاجل قد بلغ الكفاف، لكنه لم يبلغ بالضرورة الكفاية؛ والذي ينجو من المرض بلا نظام صحي يصون حياته لم يبلغ الكفاية؛ والذي يملك مأوىٰ يحمي جسده من العراء، لكنه يعيش في وضع يهدر كرامته واستقراره لم يبلغ الكفاية؛ والذي يعمل عملًا لا يكفيه ولا يحفظ قدرته علىٰ العيش الكريم لم يخرج من دائرة

الحاجة العميقة. ولذلك فإن الكفاف ضرورة فقهية وأخلاقية، لكنه لا يمثل الغاية النهائية للنظام الاقتصادي الإسلامي؛ لأنه يجيب عن سؤال البقاء، بينما تجيب الكفاية عن سؤال القدرة.

والكفاية، في معناها البنيوي، ليست ترفًا اجتماعيًا، ولا توسعًا وعظيًا، ولا إضافة حديثة على الفقه، بل هي أحد شروط تحقق المقاصد في الحياة. فإذا كانت الشريعة تحفظ النفس، فإن حفظ النفس لا يكتمل بمجرد منع القتل، بل يتطلب الغذاء والعلاج والأمن. وإذا كانت تحفظ العقل، فإن حفظ العقل لا يكتمل بمجرد منع ما يفسده، بل يتطلب التعليم والمعرفة وإزالة الجهل الساحق. وإذا كانت تحفظ المال، فإن حفظ المال لا يكتمل بمجرد تحريم السرقة، بل يتطلب منع الفساد والاحتكار والربا والغش والتضخم الظالم وأكل أموال الناس بالباطل. وإذا كانت تحفظ النسل، فإن حفظ النسل لا يكتمل بمجرد حماية النسب، بل يتطلب سكنًا وأمانًا واستقرارًا أسريًا. وإذا كانت تحفظ الدين، فإن حفظ الدين لا يكتمل بمجرد حماية الشعائر، بل يتطلب تحرير الإنسان من الحاجة المهينة التي تضعف اختياره وتجعله أسيرًا لمن يملك قوته.

ومن هنا فإن الكفاية ليست بابًا فرعيًا في الاقتصاد الإسلامي، بل معيار مؤسس لفهم الاقتصاد كله. فالزكاة لا تُفهم على حقيقتها إذا قُرئت بوصفها مقدارًا ماليًا يُخرج من مال الغني فقط، بل تُفهم بوصفها أداة لإعادة وصل المال بالجماعة، ومنع الثروة من الانغلاق على ذاتها، وحماية الضعيف من أن يصبح خارج دورة الحياة. والوقف لا يُفهم بوصفه إحسانًا فرديًا فقط، بل بوصفه مؤسسة اجتماعية تحفظ العلم والصحة والرعاية والاستمرار. والنفقة لا تُفهم بوصفها واجبًا أسريًا محدودًا فقط، بل بوصفها الحلقة الأولى في شبكة الحماية الاجتماعية. والمال العام لا يُفهم بوصفه خزينة الدولة، بل بوصفه أمانة الأمة ووسيلة تحقيق المصالح العامة. والسوق

لا يُفهم بوصفه مجال حرية مطلقة، بل بوصفه مجالًا يجب أن يُضبط بالعدل حتىٰ لا يتحول إلىٰ أداة افتراس.

إن الفقه الاقتصادي الإسلامي لا يبدأ من افتراض أن الإنسان قادر دائمًا علىٰ حماية نفسه في السوق، ولا من افتراض أن الدولة وحدها تكفي لحماية الجميع، ولا من افتراض أن الوعظ الأخلاقي يغني عن بناء المؤسسات. إنه يبدأ من رؤية مركبة ترىٰ الإنسان ضعيفًا وقادرًا في آن واحد؛ ضعيفًا لأنه قد يقع تحت سلطان الفقر والمرض والجهل والاحتكار، وقادرًا لأنه مكلف ومسؤول ومؤهل للعمران إذا وُفرت له شروط القدرة. ولذلك فإن وظيفة الاقتصاد ليست مجرد إنتاج الثروة، بل إنتاج القدرة الإنسانية العادلة؛ أي القدرة علىٰ العيش والعمل والتعلم والاختيار والمشاركة من غير إذلال الحاجة ولا قهر السوق ولا استبداد الدولة.

والفرق بين اقتصاد الكفاف واقتصاد الكفاية فرق عميق في الرؤية. اقتصاد الكفاف يتحرك حين تقع الحاجة، أما اقتصاد الكفاية فيسأل عن الشروط التي تمنع الحاجة من أن تصبح بنية. اقتصاد الكفاف يطعم الجائع، أما اقتصاد الكفاية فيسأل لماذا جاع، وكيف لا يعود جوعه دائمًا. اقتصاد الكفاف يسد ثغرة، أما اقتصاد الكفاية يبني نظامًا. اقتصاد الكفاف يشتغل غالبًا بمنطق الطوارئ، أما اقتصاد الكفاية فيشتغل بمنطق التخطيط العادل. ولا غنىٰ عن الكفاف، لأن الضرورة إذا وقعت وجب دفعها فورًا، لكن الاكتفاء به يعني بقاء الاقتصاد في مستوىٰ الإسعاف لا في مستوىٰ العمران.

وتتصل الكفاية بمفهوم العدالة اتصالًا عضويًا. فالعدالة ليست مساواة حسابية بين الناس، ولا إلغاءً للفروق الطبيعية في الجهد والموهبة والاختيار، لكنها كذلك ليست تركًا مطلقًا لقوىٰ المال كي تحدد مصائر البشر. العدالة الاقتصادية في الفقه الإسلامي تعني أن لا تتحول الملكية إلىٰ طغيان، ولا السوق إلىٰ افتراس، ولا الحاجة إلىٰ عبودية، ولا الدولة إلىٰ جابٍ متغول، ولا المال العام إلىٰ غنيمة، ولا

الفقر إلىٰ قدر اجتماعي دائم. إنها عدالة تحفظ حق الملكية، لكنها تمنع استعمالها في الضرر؛ وتحترم المبادرة، لكنها تردع الاحتكار؛ وتقر التفاوت المشروع، لكنها تمنع التفاوت الذي ينتج من الظلم والفساد وأكل أموال الناس بالباطل.

ومن هنا يظهر أن الكفاية لا تعني مصادرة المال من أصحابه باسم الفقراء، ولا تعني توسيع الدولة حتىٰ تبتلع المجتمع، ولا تعني إلغاء السوق باسم العدالة، بل تعني بناء توازن شرعي بين الملكية والمسؤولية، وبين السوق والضبط، وبين الدولة والمجتمع، وبين الحق الفردي والمصلحة العامة. فالمال الخاص محترم، لكنه ليس خارج الأخلاق. والمال العام واجب الحفظ، لكنه ليس ملك السلطة. والسوق مطلوب لحركة العمران، لكنه ليس فوق العدل. والدولة ضرورية لحماية الضعفاء وتنظيم المصالح، لكنها ليست مطلقة اليد. والجماعة مسؤولة عن التكافل، لكنها لا تعفي الدولة من واجبها المؤسسي.

وتتجلىٰ الكفاية بوصفها مفهومًا مؤسسًا حين ننتقل من الفقير بوصفه فردًا محتاجًا إلىٰ الفقر بوصفه ظاهرة بنيوية. فالفقير في الفقه الجزئي قد يُنظر إليه من زاوية حاجته إلىٰ طعام أو مال أو نفقة، لكن الفقر في الفقه الكلي يُنظر إليه من زاوية أسبابه: هل سببه بطالة؟ هل سببه احتكار؟ هل سببه ظلم في الأجور؟ هل سببه فساد في المال العام؟ هل سببه غياب التعليم؟ هل سببه مرض بلا رعاية؟ هل سببه دين مرهق؟ هل سببه تضخم يلتهم دخول الناس؟ هل سببه سوق لا يرحم الضعفاء؟ هذا الانتقال من الفرد إلىٰ البنية هو الذي يجعل الكفاية مفهومًا اقتصاديًا مؤسسًا لا مجرد عنوان اجتماعي.

والزكاة، عند هذا المستوىٰ، لا تكفي قراءتها في حدود الإخراج الفردي، وإن كان ذلك أصلًا لازمًا، بل يجب أن تُقرأ أيضًا في ضوء وظيفتها الاجتماعية. فهي ليست عقوبة علىٰ الغنىٰ، بل تطهير للمال من الانغلاق، وربط للثروة بمصير الجماعة، وإقرار بأن

المال حين يخرج من دائرة المسؤولية يتحول إلىٰ قوة تفصل الغني عن مجتمعه. والزكاة لا تلغي الملكية، لكنها تمنع الملكية من أن تكون صامتة تجاه الحاجة. ولا تلغي العمل، لكنها تسند من عجز عنه. ولا تكفي وحدها لبناء اقتصاد كامل، لكنها تؤسس قاعدة أن للمال وظيفة اجتماعية لا يجوز تجاهلها.

أما الوقف فيكشف عن عبقرية أخرىٰ في البنية الاقتصادية الإسلامية؛ لأنه يحول الإحسان من لحظة عابرة إلىٰ مؤسسة مستمرة. فالصدقة قد تسد حاجة اليوم، أما الوقف فيبني قدرة عبر الزمن. ومن هنا كان الوقف قادرًا علىٰ أن يكون أداة كبرىٰ للكفاية: في التعليم، والصحة، والرعاية، والمياه، والسكن، والبحث العلمي، وإعالة الضعفاء، وحماية المعرفة من الارتهان الكامل للدولة أو السوق. والوقف، بهذا المعنىٰ، لا يقع خارج الاقتصاد، بل يمثل اقتصادًا اجتماعيًا أخلاقيًا، يحفظ المال من الاستهلاك الكامل، ويجعله في خدمة منفعة دائمة.

وتظهر أهمية الدولة في أن الكفاية لا يمكن أن تُترك للمبادرات المتفرقة وحدها. فالجماعة قد تتكافل، والأوقاف قد تقوم بأدوار عظيمة، والأغنياء قد يؤدون حقوقهم، لكن الفقر البنيوي، والبطالة الواسعة، والمرض العام، والجهل المتراكم، واحتكار الضرورات، والفساد المالي، لا تعالج إلا بسياسة عامة. والدولة هنا ليست بديلًا عن المجتمع، بل منسق وحارس وضامن. فإذا غابت الدولة، ترك الضعيف لموازين القوة. وإذا تغولت الدولة، صادرت المجتمع. والفقه الاقتصادي الكلي يبحث عن دولة تحفظ الكفاية من غير أن تلغي المبادرة الاجتماعية، وعن مجتمع يتكافل من غير أن يعفي الدولة من مسؤوليتها.

ولا تكتمل الكفاية من غير سوق عادل. فالسوق يمكن أن يكون مجالًا للرزق والتبادل والتعاون، لكنه يمكن كذلك أن يكون مجالًا للظلم إذا تُرك بلا ضوابط. والفقه الإسلامي حين حرم الغش والربا والاحتكار والتطفيف والنجش والتدليس لم

يكن يعالج مخالفات أخلاقية فردية فقط، بل كان يحمي بنية الثقة التي يقوم عليها الاقتصاد. فالغش يهدم الثقة، والربا يحول الحاجة إلىٰ مصدر استغلال، والاحتكار يجعل الضرورات رهينة لجشع القادرين، والتطفيف يفسد معيار العدل في التبادل، والتدليس يجعل الرضا ظاهرًا بلا حقيقة. ومن هنا فإن ضبط السوق ليس عداءً للسوق، بل حماية له من الانقلاب إلىٰ ظلم.

وتظهر الكفاية كذلك في مسألة العمل والأجر. فالإنسان لا يُحفظ بمجرد إعطائه مالًا عند العجز، بل بإتاحة عمل كريم عند القدرة. والعمل في الفقه الاقتصادي ليس مجرد وسيلة دخل، بل طريق إلىٰ الكرامة والاستقلال والمشاركة. وإذا كان الأجر لا يكفي العامل لضروراته الأساسية، فإن السوق يكون قد أنتج شكلًا من الحاجة المقنعة؛ حيث يبدو العامل عاملًا، لكنه يعيش عجز المحتاج. ولذلك فإن مفهوم الكفاية يفتح سؤال الأجر العادل، لا بوصفه شعارًا سياسيًا، بل بوصفه جزءًا من حفظ الإنسان من الاستغلال. فالعمل الذي لا يرفع صاحبه إلىٰ حد الكفاية يحتاج إلىٰ نظر في بنية الاقتصاد، لا إلىٰ موعظة العامل بالصبر وحدها.

وتتصل الكفاية بالتعليم اتصالًا مباشرًا؛ لأن الجهل أحد أخطر صور الفقر. فالذي لا يتعلم لا يملك القدرة علىٰ فهم حقه، ولا علىٰ تحسين عمله، ولا علىٰ المشاركة في الشورىٰ، ولا علىٰ حماية نفسه من الاستغلال. ولذلك فإن حفظ العقل لا يكتمل من غير تعليم، والكفاية لا تكتمل من غير قدرة معرفية. والاقتصاد الذي يطعم الناس ولا يعلمهم يبقيهم في مستوىٰ التابعين، أما الاقتصاد الذي يربط الكفاية بالمعرفة فإنه يبني الإنسان القادر علىٰ الخروج من الحاجة. ومن هنا يصبح التعليم جزءًا من البنية الاقتصادية للفقه، لا شأنًا ثقافيًا منفصلًا عنها.

وكذلك الصحة؛ فإن المرض إذا لم يجد رعايةً يحول الإنسان من قادر إلىٰ عاجز، ومن عامل إلىٰ محتاج، ومن مستقل إلىٰ تابع. وحفظ النفس، في سياق

الكفايـة، يتطلـب نظامًـا يحمـي الإنسـان مـن أن يكـون المـرض بابًـا للفقـر أو الإذلال. ولـذلك فـإن الرعايـة الصـحية ليسـت مجـرد إحسـان طبـي، بـل عنصـر مـن عناصـر العدالـة الاقتصـادية. فالإنسـان الـذي يبيـع مـا يملـك ليتعـالج، أو يعجـز عـن العـلاج لأنـه فقيـر، يعـيش خلـلًا في معنـىٰ حفـظ الـنفس. والكفايـة تجعـل الصـحة حقًـا مرتبطًـا بالكرامـة والقدرة، لا سلعة خاضعة لقوة المال وحدها.

وتـدخل السـكن في مفهـوم الكفايـة لأنـه لـيس مجـرد جـدران، بـل شـرط للاسـتقرار الأسـري والنفسـي والاجتمـاعي. فالإنسـان الـذي لا يجـد مـأوىٰ آمنًـا لا يملـك اسـتقرارًا، والأسـرة التـي تعـيش في اضـطراب السـكن تعجـز عـن بنـاء حيـاة متماسـكة، والطفـل الـذي ينشـأ في بيئـة غيـر آمنـة تتضـرر قدرتـه علـىٰ الـتعلم والنمـو. ومـن هنـا فـإن حفـظ النسـل والأسـرة لا ينفصـل عـن الحـد الأدنـىٰ مـن السـكن الكـريم. وهـذا لا يعنـي أن الدولـة مطالبـة بـأن تمـنح كـل أحـد مسـتوىٰ واحـدًا مـن السـكن، بـل أن تمنـع تحـول السـكن إلـىٰ أزمة تهدر الكرامة وتفكك الأسرة وتنتج فقرًا ممتدًا.

ومـن هـذه الزاويـة يصـبح التضـخم، وارتفـاع الأسـعار، واحتكـار الضـرورات، وتآكـل القـدرة الشـرائية، مسـائل فقهيـة اقتصـادية عميقـة، لا مجـرد ظـواهر ماليـة محايـدة. فالإنسـان قـد يملـك دخـلًا ثابتًـا، لكـن التضـخم يسـلبه قدرتـه الواقعيـة. وقـد لا يؤخـذ مالـه منـه مباشـرة، لكـن قيمـة مالـه تُؤكـل مـن خـلال خلـل اقتصـادي عـام. فـإذا كـان الفقـه يحـرم أكـل أمـوال النـاس بالباطـل، فـإن عليـه أن يقـرأ الصـور الحديثـة التـي يتحقـق فيهـا إضـعاف المـال وإفقـاد النـاس كفـايتهم بطـرق غيـر مباشـرة. وهـذه القـراءة لا تكـون بفتـوىٰ عـابرة، بل تحتاج إلىٰ فقه اقتصاد كلي، يفهم النقود والأسعار والدين العام والسياسة المالية.

وهنـا تظهـر ضـرورة الاجتهـاد المؤسسـي في البنيـة الاقتصـادية. فالكفـاف قـد يُقـدر في واقعـة فرديـة، أمـا الكفايـة فتحتـاج إلـىٰ معرفـة واسـعة: مسـتويات الأسـعار، حاجـات الأسـرة، تكـاليف التعلـيم والصـحة والسـكن، فـرص العمـل، بنيـة السـوق، أثـر السياسـات

العامة. ولا يستطيع فقيه واحد أن يحيط بذلك كله بمعزل عن الخبراء. فالاجتهاد في الكفاية يحتاج إلىٰ فقيه يضبط المقصد والدليل، واقتصادي يفهم الموارد والسياسات، واجتماعي يقرأ أثر الفقر في الجماعة، وطبيب يحدد حاجات الصحة، وتربوي يحدد حاجات التعليم، وإداري يقدر القدرة التنفيذية. ومن هنا فإن الكفاية ليست فقط مفهومًا اقتصاديًا، بل مدخل إلىٰ الاجتهاد المؤسسي.

ويظهر البعد الفلسفي للكفاية في أنها تعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والحاجة. فالحاجة ليست عيبًا في الإنسان، بل جزء من تكوينه؛ لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ عبد لحاجته. والاقتصاد العادل لا يلغي الحاجة، بل يمنع استغلالها. فالجوع يجعل الإنسان ضعيفًا، لكن الاحتكار يجعل ضعفه مصدر ربح لغيره. والمرض ابتلاء، لكن غياب الرعاية يحوله إلىٰ ظلم اجتماعي. والجهل نقص يعالج بالتعليم، لكن ترك التعليم للأغنياء وحدهم يجعل الجهل بنية طبقية. ومن هنا فإن الكفاية لا تنكر هشاشة الإنسان، بل تبني حول هذه الهشاشة نظام حماية يمنع الأقوياء من تحويلها إلىٰ أداة سيطرة.

إن الكفاف والكفاية، بهذا المعنىٰ، ليسا مفهومين ماليين فقط، بل هما مفتاحان لإعادة قراءة الاقتصاد الإسلامي كله. فكل باب اقتصادي يمكن أن يُسأل فيه: هل يحفظ الكفاف؟ وهل يبلغ الكفاية؟ هل يمنع الهلاك فقط، أم يبني القدرة؟ هل يعالج الفرد، أم يقرأ البنية؟ هل يترك المال يتحرك بلا مقصد، أم يربطه بالإنسان؟ هل يجعل الدولة جابية فقط، أم مسؤولة عن العدالة؟ هل يجعل السوق حرًا بلا حدود، أم حرًا داخل العدل؟ هذه الأسئلة تجعل الكفاية معيارًا حاكمًا، لا مسألة فرعية.

وتنتهي هذه القراءة إلىٰ أن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي لا يمكن أن تُفهم من خلال أحكام الأموال المتفرقة وحدها، بل من خلال العلاقة التي تربط هذه الأحكام بمقصد حفظ الإنسان. فالزكاة، والوقف، والنفقات، والمال العام، وتحريم

الربا، ومنع الاحتكار، والحسبة، والضرائب العادلة عند الحاجة، وسياسات الدولة، كلها ليست جزرًا منفصلة، بل أدوات داخل رؤية واحدة. هذه الرؤية تبدأ من الكفاف لأنها لا تقبل أن يهلك الإنسان، لكنها لا تقف عنده لأنها لا ترضىٰ أن يبقىٰ الإنسان عند حد الهلاك المؤجل. إنها تتجه إلىٰ الكفاية لأنها تريد إنسانًا قادرًا علىٰ التكليف والعمران، لا مجرد جسد ناجٍ من الجوع.

لا تتحول الكفاية إلىٰ مفهوم مؤسس في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي إلا حين تُقرأ بوصفها معيارًا لسياسة الدولة والجماعة والسوق، لا بوصفها إحسانًا فرديًا أو عطاءً طارئًا عند وقوع الحاجة. فالكفاية، في معناها الكلي، لا تسأل فقط عن مقدار ما يعطىٰ للمحتاج، بل عن النظام الذي يمنع الحاجة من أن تتحول إلىٰ بنية مستمرة، وعن السياسة التي تجعل المال في خدمة الإنسان، وعن المؤسسات التي تحول المقصد إلىٰ واقع، وعن الدولة التي لا تكتفي بجمع الأموال وصرفها، بل تسأل عن أثر المال في بناء القدرة الإنسانية. ومن هنا فإن الانتقال من الكفاف إلىٰ الكفاية هو انتقال من فقه الإسعاف إلىٰ فقه السياسة، ومن سد الحاجة إلىٰ بناء شروط الاستغناء النسبي، ومن علاج الفقر بعد وقوعه إلىٰ منع أسبابه ما أمكن.

والدولة في هذا التصور ليست مالكة للمجتمع، ولا وصية مطلقة علىٰ أمواله، ولا جهازًا متضخمًا يبتلع السوق والجماعة، لكنها كذلك ليست حارسًا سلبيًا يقف عند حدود الأمن الظاهر ويترك الضعفاء لموازين القوة. إنها مؤسسة شرعية مسؤولة عن حفظ المجال العام، وضبط المال العام، ومنع الظلم الاقتصادي، وتوفير الشروط التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ العيش الكريم. فالفقه الاقتصادي لا يريد دولة متغولة باسم العدالة، ولا سوقًا متوحشة باسم الحرية، ولا مجتمعًا متروكًا للصدقات المتفرقة باسم الورع؛ بل يريد توازنًا يرد كل قوة إلىٰ حدها: قوة الدولة إلىٰ العدل

والمساءلة، وقوة السوق إلىٰ الضبط والأمانة، وقوة المال إلىٰ المسؤولية، وقوة الجماعة إلىٰ التكافل، وقوة الفقيه إلىٰ الدليل والمقصد والواقع.

وتبدأ سياسة الكفاية من إعادة فهم الزكاة بوصفها إحدىٰ أدوات بناء القدرة، لا مجرد واجب مالي فردي. فالزكاة في صورتها الفقهية عبادة مالية محددة المقادير والمصارف، لكن وظيفتها الاجتماعية أوسع من مجرد نقل جزء من مال الغني إلىٰ يد الفقير. إنها تعيد وصل الثروة بالجماعة، وتمنع المال من الانفصال الأخلاقي عن المجتمع، وتؤكد أن الملكية الخاصة لا تنفي المسؤولية العامة. غير أن الزكاة، إذا أُديرت بمنطق العطاء المتقطع وحده، قد تسد حاجة آنية من غير أن تنقل المحتاج إلىٰ القدرة. ومن هنا يصبح السؤال الفقهي الاقتصادي: كيف تُصرف الزكاة بما يحقق مقصدها في رفع الحاجة؟ هل تُعطىٰ للاستهلاك العاجل في كل حال، أم يمكن أن تُدار في صور تمكينية حين يكون ذلك أقدر علىٰ تحقيق الكفاية؟ هل تُترك مبعثرة في صدقات فردية، أم تُنظم ضمن سياسة اجتماعية تحفظ مصارفها وتراعي مآلاتها؟

ولا يعني ذلك إخراج الزكاة من طبيعتها الشرعية أو تحويلها إلىٰ أداة مالية مجردة بيد الدولة، بل يعني إدراك أن المصرف الشرعي لا يلغي الحكمة في طريقة الصرف. فالفقير الذي يحتاج إلىٰ طعام عاجل يُعطىٰ ما يسد ضرورته، لكن الفقير القادر علىٰ العمل قد يكون تمكينه من حرفة أو رأس مال صغير أو تدريب أو علاج سببًا في خروجه من دائرة الحاجة. والغارم لا يعالج بإطفاء دينه فقط إذا كان النظام الذي أغرقه في الدين سيعيده إلىٰ الغرم، بل يحتاج إلىٰ معالجة أعمق لبنية الدَّين والإنفاق والدخل. وابن السبيل لا يعان في لحظة انقطاعه فقط، بل تكشف حالته عن معنىٰ أوسع يتعلق بحماية الإنسان حين يفقد شبكة أمانه. وهكذا لا تُلغىٰ المصارف، بل تُقرأ في ضوء الكفاية.

أما الوقف فيمثل الأداة الاجتماعية الكبرىٰ التي يمكن أن تنقل الكفاية من العطاء إلىٰ المؤسسة. فالوقف، بطبيعته، مال محبوس لمنفعة مستمرة، وهذا يجعله أقرب أدوات الفقه إلىٰ منطق الاستدامة. وإذا كانت الزكاة تعالج حقًا دوريًا في المال، فإن الوقف يبني قدرة طويلة الأمد في المجتمع. ومن هنا يمكن أن يكون الوقف ذراعًا للكفاية في التعليم والصحة والسكن والرعاية والبحث العلمي ودعم الأسر الهشة والتدريب المهني وحماية كبار السن وذوي الإعاقة. والقيمة الكبرىٰ للوقف أنه لا يجعل المجتمع تابعًا للدولة وحدها، ولا يترك الحاجات للسوق وحده، بل يخلق مجالًا اجتماعيًا مستقلًا نسبيًا، يعمل في خدمة الإنسان من داخل روح الشريعة.

غير أن الوقف يحتاج إلىٰ تجديد إداري وفقهي حتىٰ يسترد طاقته العمرانية. فالوقف إذا جمدت مصارفه، أو ضعفت إدارته، أو غابت عنه الشفافية، أو بقي أسير صور تاريخية لم تعد كافية، فقد يفقد قدرته علىٰ تحقيق المقصد. والتجديد هنا لا يعني التلاعب بشرط الواقف، ولا إهدار خصوصية الوقف، بل يعني تفعيل مقاصده في صور قادرة علىٰ العمل. فوقف التعليم في زمن معين قد يكون مدرسة تقليدية، وفي زمن آخر قد يكون جامعة أو منصة معرفة أو منحة تخصصية. ووقف الصحة قد يكون بيمارستانًا قديمًا أو مستشفىٰ حديثًا أو صندوق علاج. ووقف الفقراء قد يكون طعامًا مباشرًا أو مشروع تمكين أو صندوق حماية من الفقر. العبرة أن تبقىٰ المنفعة متصلة بالمقصد، وأن تكون الإدارة أمينة وكفؤة وخاضعة للمحاسبة.

والمال العام هو المجال الأخطر في سياسة الكفاية؛ لأنه يملك من السعة والقوة ما لا تملكه الموارد الفردية. فالمال العام ليس مال السلطة، ولا مال الحكومة بالمعنىٰ التملكي، بل مال الجماعة الذي وُضع في يد الدولة أمانة لتحقيق المصالح العامة. ومن هنا فإن سياسة الكفاية تسأل عن مصادر المال العام كما تسأل عن مصارفه: هل جُبي المال بحق؟ هل روعي فيه العدل والقدرة؟ هل أُخذ من مواضعه

المشروعة؟ هل صُرف في مصالح حقيقية؟ هل وُجه إلىٰ بناء الإنسان أم إلىٰ تضخم السلطة؟ هل خضع للرقابة؟ هل حُفظ من الفساد والهدر؟ فالمال العام قد يكون أداة كفاية، وقد يكون أداة ظلم إذا جُبي بلا عدل أو صُرف بلا رشد.

وتحتاج الدولة، في ضوء الكفاية، إلىٰ أن تميز بين الإنفاق الاستهلاكي والإنفاق البنائي. فإطعام الجائع واجب عند الحاجة، لكنه لا يغني عن بناء نظام يمنع الجوع. ودعم الفقير مطلوب، لكنه لا يغني عن تعليم أبنائه أو تمكينه من عمل أو حمايته من مرض يرده إلىٰ العجز. والإنفاق علىٰ الأمن ضروري، لكنه لا يحقق وحده أمن الإنسان إذا بقي مهددًا بالفقر والجهل والمرض. ومن هنا فإن المال العام يجب أن يُقرأ في ضوء المقاصد: ما الذي يحفظ النفس؟ ما الذي يحفظ العقل؟ ما الذي يحفظ المال؟ ما الذي يحفظ الأسرة؟ ما الذي يحفظ الدين بمعناه الواسع؟ وكل إنفاق لا يقترب من هذه الأسئلة يبقىٰ ناقص الرؤية، ولو كان صحيحًا إداريًا.

وفي السوق تظهر الكفاية بوصفها معيارًا للعدالة لا بوصفها نقيضًا للحرية. فالسوق يحتاج إلىٰ الحرية كي ينتج، وإلىٰ الثقة كي يستقر، وإلىٰ الضبط كي لا يتحول إلىٰ ظلم. والفقه الإسلامي لا يعادي السوق من حيث هو سوق، فقد عرف البيع والشراء والشركات والمضاربات والتجارة، لكنه رفض أن يكون السوق مجالًا بلا أخلاق. ولذلك حرم الغش، والربا، والاحتكار، والتدليس، والتطفيف، وأكل أموال الناس بالباطل. وهذه الأحكام ليست مجرد مواعظ للتاجر، بل هي عناصر في بناء سوق لا يهدم الكفاية. فإذا سمح السوق بالاحتكار في الضرورات، فإنه يسلب الناس كفايتهم. وإذا سمح بالربا المستغل، فإنه يحول الحاجة إلىٰ عبودية مالية. وإذا سمح بالغش، فإنه يهدم الثقة. وإذا سمح بالأجور الظالمة، فإنه يجعل العمل نفسه طريقًا إلىٰ الفقر.

ومن هنا فإن سياسة الدولة الاقتصادية لا يصح أن تكون حيادًا مطلقًا تجاه السوق، ولا سيطرة مطلقة عليه. الحياد المطلق قد يترك الضعيف تحت رحمة القوي، والسيطرة المطلقة قد تخنق المبادرة وتفتح باب الفساد الإداري. والتوازن الشرعي أن تتدخل الدولة حيث يتحول السوق إلىٰ ظلم، وأن تمتنع حيث يكون تدخلها ظلمًا أو عبثًا أو تعطيلًا لمصالح الناس. وهذا يقتضي فقهًا دقيقًا للمآلات؛ لأن التسعير مثلًا قد يكون ظلمًا إذا فُرض في سوق مستقرة بلا احتكار، وقد يكون عدلًا إذا منع استغلال الحاجة والاحتكار والتلاعب. والمنع قد يكون حماية للمستهلك، وقد يكون قيدًا مفسدًا إذا جهلت الدولة بنية السوق. ولذلك لا يكفي الحكم العام، بل لا بد من تحقيق المناط.

وتظهر الكفاية في العمل والأجر العادل بصورة حاسمة. فالعمل ليس مجرد عقد بين طرفين، بل هو علاقة إنسانية واقتصادية قد تختل فيها القوة. والعامل الذي يقبل أجرًا لا يكفيه قد يكون راضيًا في ظاهر العقد، لكنه مضطر في حقيقة الحال. وهذا لا يلغي العقود ولا يفتح باب تدخل غير منضبط، لكنه يفرض علىٰ الفقه الاقتصادي أن يسأل عن شروط الرضا الحقيقي، وعن الحد الذي يمنع تحول العمل إلىٰ استغلال. فالأجر العادل ليس رقمًا واحدًا ثابتًا لكل زمان، بل تقدير يرتبط بالقدرة، والأسعار، وطبيعة العمل، وحاجة العامل، ومصلحة السوق، وعدم الإضرار بصاحب العمل. إنه مجال يحتاج إلىٰ اجتهاد مؤسسي، لا إلىٰ شعار عاطفي ولا إلىٰ ترك كامل لقانون القوة.

والكفاية لا تعني أن كل فرد يجب أن يعيش في المستوىٰ نفسه، ولا أن تُلغىٰ الفروق بين الناس، ولا أن تُضمن النتائج بصورة مطلقة، بل تعني أن لا يترك الإنسان دون حد يحفظ كرامته وقدرته الأساسية. فالتفاوت المشروع نتيجة طبيعية لاختلاف الجهد والموهبة والمخاطرة والعمل، لكن التفاوت الذي ينتج عن الاحتكار والفساد

والربا والامتياز السياسي ونهب المال العام ليس تفاوتًا مشروعًا. ومن هنا فإن الكفاية تميز بين الغنىٰ المشروع والغنىٰ المتولد من اختلال البنية، وبين الفقر الذي قد يعرض لأسباب عارضة والفقر الذي تصنعه السياسات والأسواق الفاسدة. والفقه الاقتصادي لا يطارد الغنىٰ لأنه غنىٰ، بل يطارد الظلم الذي قد يتلبس بالغنىٰ أو الفقر معًا.

وفي هذا السياق يظهر التعليم بوصفه أحد أهم أدوات الكفاية. فالمال الذي يُعطىٰ للفقير قد يسد حاجته يومًا، لكن التعليم قد يغير موقعه في الحياة كلها. ولا يمكن لاقتصاد إسلامي كلي أن يجعل التعليم شأنًا ثانويًا، لأن حفظ العقل مقصد، ولأن الجهل ينتج فقرًا، ولأن الفقير الجاهل أقل قدرة علىٰ الخروج من حاجته، وأقل قدرة علىٰ حماية حقه، وأقل قدرة علىٰ المشاركة في الشأن العام. ولذلك فإن الإنفاق علىٰ التعليم ليس إنفاقًا ثقافيًا فقط، بل إنفاق اقتصادي مقاصدي. إنه بناء لرأس المال الإنساني بلغة العصر، وبناء للقدرة علىٰ التكليف والعمران بلغة الفقه.

وكذلك الصحة؛ فهي ليست خدمة إضافية، بل من صميم حفظ النفس والقدرة. فالمرض يدفع الإنسان إلىٰ الفقر، والفقر يزيد المرض، والدولة التي لا ترىٰ هذا الترابط تعالج النتائج منفصلة. والكفاية تجعل الصحة جزءًا من السياسة الاقتصادية؛ لأن الإنسان المريض بلا علاج يصبح عاجزًا عن العمل والتعلم والمشاركة، وتصبح أسرته عرضة للانهيار المالي والاجتماعي. ولذلك فإن النظام الصحي العادل ليس مجرد مرفق إداري، بل مؤسسة مقاصدية تحفظ النفس والكرامة والقدرة. وكلما صار العلاج حكرًا علىٰ القادرين فقط، اختل معنىٰ حفظ النفس في المجال العام.

والسكن يدخل في هذا البناء لأنه شرط الاستقرار. فالأسرة لا تستقيم من غير مأوىٰ آمن، والطفل لا ينمو نموًا سويًا في اضطراب دائم، والإنسان لا يحفظ كرامته إذا

كان مهددًا في مأواه. ولذلك فإن سياسة الكفاية لا تنظر إلىٰ السكن بوصفه سلعة عقارية فقط، بل بوصفه شرطًا من شروط حفظ الأسرة والنسل والكرامة. ولا يعني ذلك إلغاء السوق العقاري أو مصادرة الملكيات، بل يعني منع تحوله إلىٰ مجال احتكار ومضاربة تخرج السكن من كونه حاجة إنسانية إلىٰ كونه أداة لاستنزاف المجتمع. فالسكن، حين ينفصل عن المقصد، قد يتحول إلىٰ سلعة تفترس الأسرة.

ومن أخطر صور إهدار الكفاية المعاصرة التضخم وفقدان القدرة الشرائية. فالفقير قد لا يُؤخذ ماله منه مباشرة، لكن قيمة ماله تُنقص بسياسات أو اختلالات تجعله عاجزًا عن شراء ضروراته. وهذا يفتح بابًا مهمًا في الفقه الاقتصادي الكلي؛ لأن أكل أموال الناس بالباطل لا يظهر دائمًا في صورة سرقة أو غصب مباشر، بل قد يظهر في صورة تآكل عام للقيمة، أو ديون عامة مرهقة، أو سياسات نقدية تضعف أصحاب الدخل المحدود. وهذه المسائل لا يصح أن تبقىٰ خارج الفقه بحجة أنها فنية؛ فالفني هنا يمس العدل والمال والكفاية. والفقه يحتاج إلىٰ الخبرة الاقتصادية لفهمها، لكنه لا يجوز أن يتخلىٰ عن معيارها الأخلاقي.

وتتطلب سياسة الكفاية وعيًا بالديون؛ ديون الأفراد وديون الدولة. فالدين قد يكون أداة حاجة مشروعة، وقد يتحول إلىٰ شبكة استعباد مالي. والغارمون في مصارف الزكاة يكشفون أن الشريعة أدركت خطر الدين حين يعجز الإنسان عن الخروج منه. لكن الدين في الاقتصاد الحديث ليس فرديًا فقط، بل قد يصبح بنية عامة: قروض استهلاكية مرهقة، فوائد متراكمة، دين عام تتحمله الأجيال، أنظمة تمويل تجعل الحاجة مصدر ربح دائم. ومن هنا فإن فقه الكفاية لا يكتفي بمساعدة الغارم بعد غرقه، بل يسأل عن النظام الذي يصنع الغارمين.

والكفاية، بهذا المعنىٰ، هي جسر بين الاقتصاد والأخلاق. فهي تمنع الاقتصاد من أن يتحول إلىٰ علم للأرقام بلا إنسان، وتمنع الأخلاق من أن تبقىٰ وعظًا بلا

أدوات. إنها تقول إن النمو لا يكون مقصدًا إذا لم يحفظ الإنسان، وإن الربح لا يكون مشروعًا إذا قام على استغلال، وإن الدولة لا تكون عادلة إذا اكتفت بالإحصاءات وتركت الكرامة، وإن السوق لا يكون ناجحًا إذا زاد الثروة وهدم التوازن الاجتماعي، وإن الصدقة لا تكون كافية إذا بقيت بنية الفقر تنتج المحتاجين كل يوم. فالمعيار ليس كثرة المال فقط، بل عدالة أثره في الحياة.

وتظهر أهمية الاجتهاد المؤسسي هنا بصورة لا تحتمل التأجيل. فالكفاية لا تُقدَّر بالانطباع، ولا بمقاييس جامدة، بل بمعرفة متغيرة لحاجات الناس. الأسرة الصغيرة غير الكبيرة، والمدينة غير القرية، وزمن الغلاء غير زمن الرخص، والمجتمع الصناعي غير الزراعي، والاقتصاد النقدي غير الاقتصاد العيني. ولذلك يحتاج الفقه إلىٰ مؤسسات تقدير تدرس مستويات الكفاية، وتراجع السياسات، وتربط الأحكام بالواقع، وتمنع الفتوىٰ الاقتصادية من أن تكون بعيدة عن الأرقام والوقائع. وهذا ليس خضوعًا للخبرة علىٰ حساب النص، بل تحقيق للمناط الذي لا يصح الحكم من دونه.

والاجتهاد المؤسسي في الاقتصاد يجب أن يجمع بين ثلاثة أنواع من المعرفة: المعرفة الشرعية التي تضبط النصوص والمقاصد والحدود، والمعرفة الاقتصادية التي تفهم الإنتاج والتوزيع والأسعار والضرائب والنقود، والمعرفة الاجتماعية التي تدرك أثر الفقر في الأسرة والجماعة والتعليم والصحة. فإذا انفصلت المعرفة الشرعية عن الاقتصاد، جاءت الأحكام صحيحة في اللفظ ضعيفة في التنزيل. وإذا انفصل الاقتصاد عن الشرع، صار الإنسان رقمًا في معادلة. وإذا غاب البعد الاجتماعي، عولجت الأرقام ونُسي الإنسان. ولذلك فإن فقه الكفاية هو بطبيعته فقه جامع.

ولا بد أن يكون هذا الاجتهاد المؤسسي محكومًا بالشفافية والمساءلة؛ لأن السياسات الاقتصادية تمس أموال الناس وحياتهم. فإذا قالت الدولة إنها تأخذ المال

للكفاية، وجب أن تبين كيف أخذت وكيف أنفقت. وإذا قالت إنها تدعم الفقراء، وجب أن يُعرف هل وصل الدعم إلىٰ مستحقيه. وإذا تدخلت في السوق، وجب أن يُعرف هل رفعت الظلم أم صنعت ظلمًا آخر. وإذا قررت سياسة للزكاة أو الوقف أو الضرائب، وجب أن تخضع للمراجعة الشرعية والاقتصادية. فالنية الصالحة لا تكفي في المال العام، لأن المال العام يفسده الجهل كما يفسده الهوىٰ.

ومن هنا تتضح علاقة الكفاية بالمقاصد في مستوىٰ السياسة. فالمقاصد لا تعني فقط إعلان أن الشريعة جاءت لمصالح العباد، بل تعني بناء أدوات تحقق هذه المصالح في الواقع. حفظ النفس يحتاج إلىٰ سياسة صحة وغذاء وأمن. حفظ العقل يحتاج إلىٰ تعليم وإعلام ومعرفة. حفظ المال يحتاج إلىٰ سوق عادل ومال عام أمين وسياسات نقدية رشيدة. حفظ النسل يحتاج إلىٰ أسرة وسكن وعمل واستقرار. حفظ الدين يحتاج إلىٰ كرامة وحرية مسؤولة ومعرفة تقلل من سلطان الحاجة والخوف. فإذا لم تتحول المقاصد إلىٰ مؤسسات، بقيت عناوين كبرىٰ لا تمتحن في الواقع.

غير أن تحويل المقاصد إلىٰ مؤسسات لا يعني إطلاق يد الدولة بلا حدود. فكل مؤسسة تحتاج إلىٰ قيد، وكل سياسة تحتاج إلىٰ دليل، وكل مصلحة تحتاج إلىٰ تحقق، وكل مآل يحتاج إلىٰ علم. ولذلك فإن سياسة الكفاية يجب أن تبقىٰ محكومة بعلوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، ومراعاة المآلات، ومساءلة الدولة، وحقوق الأفراد، ومشاركة الجماعة. فإذا اختل عنصر من هذه العناصر انحرفت الكفاية: قد تتحول إلىٰ بيروقراطية متسلطة، أو إلىٰ صدقة عشوائية، أو إلىٰ شعار سياسي، أو إلىٰ تدخل اقتصادي مفسد، أو إلىٰ فتوىٰ بعيدة عن الواقع.

والنظام الاقتصادي الذي يبنىٰ علىٰ الكفاية لا يرفض الغنىٰ، بل يرفض أن يكون الغنىٰ طريقًا لإذلال الآخرين. ولا يرفض السوق، بل يرفض أن يكون السوق فوق

العدالة. ولا يرفض الدولة، بل يرفض أن تكون الدولة فوق المساءلة. ولا يرفض الملكية، بل يرفض أن تنفصل الملكية عن المسؤولية. ولا يرفض الربح، بل يرفض الربح الناتج من الغش والربا والاحتكار والضرر. ولا يختزل الإنسان في حاجته، بل يرىٰ حاجته طريقًا إلىٰ فهم شروط كرامته. وهذه الرؤية تجعل الاقتصاد الإسلامي اقتصادًا أخلاقيًا مؤسسيًا، لا اقتصاد مواعظ ولا اقتصاد أوامر متفرقة.

وتكشف الكفاية أيضًا عن أن الفقه الاقتصادي لا يمكن أن يبقىٰ أسير الثنائيات الحديثة بين رأسمالية مطلقة واشتراكية مطلقة، بين سوق بلا دولة ودولة بلا سوق، بين فرد بلا جماعة وجماعة تبتلع الفرد. فالتصور الفقهي يتحرك في منطقة أخرىٰ: الملكية محترمة لكنها مقيدة بالحق، السوق معتبر لكنه مضبوط بالعدل، الدولة ضرورية لكنها محكومة بالشرع، المجتمع مسؤول لكنه ليس بديلًا عن الدولة، الفقير صاحب حق وليس مجرد موضوع إحسان، والغني مالك مبتلىٰ وليس عدوًا لمجرد غناه. هذه الرؤية لا تستعير مركزها من الأنظمة الحديثة، بل تبني مركزها من العلاقة بين الاستخلاف والعدل والكفاية.

وتظهر خاتمة المعنىٰ في أن الكفاية هي المعيار الذي يكشف صدق البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي. فإذا بقي الفقه عند حدود الكفاف، عالج الضرورات ولم يبن الإنسان. وإذا ارتقىٰ إلىٰ الكفاية، صار قادرًا علىٰ صياغة اقتصاد يحفظ الحياة والكرامة والقدرة. وإذا انفصلت الكفاية عن المقاصد، صارت سياسة اجتماعية بلا روح شرعية. وإذا انفصلت عن الواقع، صارت شعارًا. وإذا انفصلت عن الدولة، بقيت إحسانًا مبعثرًا. وإذا انفصلت عن السوق، عجزت عن فهم الإنتاج. وإذا انفصلت عن المال العام، فقدت أدواتها. وإذا انفصلت عن الاجتهاد المؤسسي، أخطأت في التقدير والتنزيل.

إن الكفاف والكفاية، بوصفهما مفهومين مؤسسين، يعيدان ترتيب الاقتصاد الإسلامي حول الإنسان لا حول المال وحده. فالمال يُطلب ليحفظ الإنسان، والسوق تعمل لتخدم العمران، والدولة تتصرف لتحقق العدل، والوقف يستمر ليبني القدرة، والزكاة تخرج لتعيد المال إلىٰ أفقه الاجتماعي، والعمل يكرّم صاحبه، والأجر العادل يصون العامل، والسياسة المالية تُقاس بأثرها في الناس، والمقاصد تُختبر بقدرتها علىٰ بناء واقع لا يترك الإنسان عند حافة الضرورة. بهذا المعنىٰ تصبح الكفاية بداية النظر الاقتصادي، لا نهايته؛ لأنها تضع السؤال الأول أمام كل حكم وكل سياسة وكل مؤسسة: هل يحفظ هذا الإنسان من الهلاك فقط، أم ينقله إلىٰ القدرة والكرامة والعمران؟

الفصل الثاني
الكفاية ومقاصد الصحة والتعليم والأمن والسكن

لا تكتمل الكفاية إذا بقيت محصورة في مقدار من المال أو الطعام أو الدخل، لأن الإنسان لا يعيش بالمال وحده، ولا تحفظ كرامته بمجرد دفع الجوع عنه، ولا تتحقق قدرته بمجرد أن يُمنح ما يسد ضرورته العاجلة. الكفاية في معناها المقاصدي الواسع هي شبكة من الشروط التي تجعل الإنسان قادرًا على الحياة والتكليف والعمل والمشاركة، ولهذا فهي لا تنفصل عن الصحة والتعليم والأمن والسكن؛ إذ تمثل هذه المجالات الأربعة البنية الأساسية التي ينتقل بها الإنسان من حد البقاء إلى حد القدرة. فمن لا يملك صحة تحفظ جسده من العجز، ولا تعليمًا يحرر عقله من الجهل، ولا أمنًا يقيه الخوف، ولا سكنًا يمنحه الاستقرار، لا يكون قد بلغ الكفاية بالمعنى الفقهي الكلي، ولو امتلك من المال ما يدفع عنه بعض مظاهر الحاجة.

إن الكفاية ليست مقدارًا حسابيًا جامدًا، بل وضع إنساني مركب. فقد يكون الإنسان مالكًا لدخل محدود، لكنه يسقط في العجز إذا أصابه مرض لا يجد له علاجًا. وقد يجد طعامًا، لكنه يبقى أسير الجهل إذا لم يجد تعليمًا يفتح له أبواب الفهم والعمل. وقد يملك عملًا، لكنه يعيش مهددًا إذا غاب الأمن. وقد يحصل على مورد مالي، لكنه لا يستقر إذا فقد السكن. ولذلك فإن الفقه الاقتصادي إذا حصر الكفاية في المال المباشر فقد ضيق معناها، لأن المال ليس إلا وسيلة إلى مقاصد أوسع: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الأسرة، وحفظ الأمن، وحفظ القدرة على العيش الكريم. ومن هنا يصبح السؤال الحقيقي: ما الشروط التي تجعل الإنسان محفوظًا في وجوده وقدرته، لا ما المقدار الذي يمنعه من الهلاك فقط؟

الصحة هي المدخل الأول إلىٰ الكفاية؛ لأن الجسد هو موضع التكليف وأداة العمل ووعاء الحياة. والمرض، حين لا يجد علاجًا، لا يهدد الجسد وحده، بل يهدد الأسرة، والدخل، والتعليم، والاستقرار، والكرامة. فالإنسان المريض لا يفقد صحته فقط، بل قد يفقد عمله، وقد يدخل في الدين، وقد يبيع ما يملك، وقد يصبح تابعًا لمن يعينه، وقد تتحول أسرته كلها إلىٰ دائرة حاجة. ولذلك فإن الصحة ليست شأنًا طبيًا منفصلًا عن الاقتصاد، بل هي في عمقها شأن فقهي مقاصدي؛ لأنها تتصل بحفظ النفس، وبمنع الضرر، وبحفظ القدرة، وبصيانة الكرامة الإنسانية من الانكسار تحت ضغط المرض.

وحفظ النفس، إذا قُرئ قراءة كلية، لا يقتصر علىٰ منع الاعتداء عليها بالقتل أو الجرح، بل يشمل كل ما تتوقف عليه سلامتها واستمرارها. فالفقه الذي يحرم الاعتداء علىٰ النفس لا يجوز أن يكون محايدًا تجاه البنىٰ التي تترك الإنسان يموت لأنه فقير، أو يتأخر علاجه لأنه عاجز، أو يتحول المرض عنده إلىٰ كارثة مالية. إن المرض في ذاته ابتلاء، لكن حرمان المريض من العلاج مع القدرة العامة علىٰ توفيره يدخل في دائرة الظلم الاجتماعي. ومن هنا فإن الرعاية الصحية ليست إحسانًا زائدًا، بل هي امتداد لحفظ النفس حين تنتقل الشريعة من الحكم الفردي إلىٰ النظام العام.

ولا يعني ذلك أن الدولة مطالبة بما لا تطيق، ولا أن العلاج يمكن أن يُفصل عن الإمكانات والموارد، ولا أن كل صورة من صور الرعاية تتحول تلقائيًا إلىٰ واجب عيني علىٰ الدولة في كل حال. المقصود أن الصحة تدخل في مفهوم الكفاية، وأن الدولة والجماعة والوقف والمال العام لا يجوز أن يتعاملوا معها بوصفها سلعة عادية خاضعة لقوة السوق وحدها. فحين تصبح القدرة علىٰ العلاج تابعة للغنىٰ فقط، يختل معنىٰ حفظ النفس. وحين يكون المرض طريقًا مضمونًا إلىٰ الفقر،

يختل معنىٰ العدالة. وحين يعجز الفقير عن الدواء بينما تنفق الأموال العامة في غير المصالح الراجحة، يختل معنىٰ الأولوية الشرعية.

وتتطلب الصحة، بوصفها مقصدًا من مقاصد الكفاية، عقلًا مؤسسيًا لا يكتفي بإغاثة المريض عند النهاية، بل يعمل علىٰ الوقاية والرعاية والتنظيم. فالوقاية في كثير من الأحيان أعدل وأرشد من العلاج المتأخر، وحفظ الصحة العامة مقدم علىٰ ترك الأمراض تنتشر ثم علاج آثارها. ومن هنا تدخل المياه النظيفة، والغذاء الآمن، والبيئة السليمة، والتطعيم، ومراقبة الدواء، ومنع الغش الصحي، وتنظيم المستشفيات، وتدريب الأطباء، وضمان الحد الأدنىٰ من الرعاية، في صميم فقه الكفاية. فليست الصحة قرارًا طبيًا فقط، بل سياسة عامة تحفظ النفس قبل أن تسقط في دائرة الضرورة.

وهنا تظهر العلاقة بين الصحة والمال العام. فالمال الذي يُنفق في بناء نظام صحي عادل ليس إنفاقًا ثانويًا، بل إنفاق مقاصدي؛ لأنه يحفظ النفس والقدرة والعمل والأسرة. وإذا كان المال العام أمانة، فإن من أعظم وجوه الأمانة أن يُصرف فيما يحفظ حياة الناس. والدولة التي تهمل الصحة تترك المجتمع يدفع ثمنًا مضاعفًا: ثمن المرض، وثمن فقدان العمل، وثمن الفقر الناتج عنه، وثمن التفكك الأسري، وثمن ضعف الإنتاج. ومن هنا فإن السياسة الصحية ليست فقط مسألة رحمة، بل مسألة عقل اقتصادي أيضًا؛ لأنها تمنع تحول المرض إلىٰ مولد دائم للفقر والعجز.

والوقف يستطيع أن يؤدي دورًا عظيمًا في هذا المجال؛ فقد عرف التاريخ الإسلامي أشكالًا متعددة من الوقف الصحي والرعائي، ويمكن لهذا المعنىٰ أن يتجدد في صور حديثة أكثر تنظيمًا: مستشفيات وقفية، صناديق علاج، منح طبية للفقراء، مراكز رعاية، تأمينات تكافلية منضبطة، أبحاث صحية، دعم للدواء، ورعاية

للفئات التي لا تستطيع الوصول إلىٰ العلاج. والوقف هنا لا يحل محل الدولة، لكنه يمنع احتكار الرعاية في يدها وحدها، ويفتح للمجتمع باب المشاركة في حفظ النفس. وبهذا تتكامل الدولة والجماعة والوقف في بناء كفاية صحية لا تترك الإنسان عند رحمة السوق أو عجز الأسرة.

أما التعليم فهو المدخل الثاني إلىٰ الكفاية، لأنه يحفظ العقل لا بمعناه السلبي فقط، بل بمعناه البنائي. فحفظ العقل لا يعني منع المسكرات والمفسدات وحدها، بل يعني بناء القدرة علىٰ الفهم والتمييز والتعلم والعمل. الجهل ليس نقصًا معرفيًا مجردًا، بل قد يكون شكلًا من أشكال الفقر؛ لأنه يحرم الإنسان من فرص العمل، ويضعف قدرته علىٰ معرفة حقوقه، ويجعله أكثر قابلية للاستغلال، ويحد من مشاركته في الشأن العام. ولذلك فإن التعليم ليس مسألة ثقافية منفصلة عن البنية الاقتصادية، بل هو أحد أعمدة الكفاية، لأنه ينقل الإنسان من الاعتماد إلىٰ القدرة، ومن التبعية إلىٰ المشاركة، ومن الحاجة المتوارثة إلىٰ إمكان الترقي.

إن الإنسان الجاهل قد يكون فقيرًا حتىٰ لو امتلك قوة جسدية؛ لأن الاقتصاد الحديث، بل كل عمران متقدم، يقوم علىٰ المعرفة والمهارة والتنظيم. وإذا كان العمل طريقًا إلىٰ الكفاية، فإن التعليم هو الطريق إلىٰ العمل المنتج. وإذا كانت الشورىٰ تحتاج إلىٰ وعي، فإن التعليم شرط في المشاركة. وإذا كان حفظ الدين يحتاج إلىٰ فهم، فإن الجهل يفتح باب التلاعب بالدين والدنيا معًا. ولذلك فإن التعليم يدخل في صميم المقاصد لا بوصفه زينة اجتماعية، بل بوصفه حفظًا للعقل وبناءً للإنسان المكلف.

والفقه الذي يربط الكفاية بالتعليم يخرج من منطق إعطاء المحتاج إلىٰ منطق تمكينه. فالمساعدة المالية قد تسد حاجة الطالب يومًا، لكن تعليمه قد يغير حياة أسرة كاملة. ودعم الفقير في غذائه ضرورة، لكن تركه بلا تعليم يعيد إنتاج فقره في

أبنائه. ومن هنا فإن التعليم أداة لكسر توارث الحاجة. والفقر إذا انتقل من جيل إلىٰ جيل بسبب غياب التعليم صار بنية، لا مجرد حالة فردية. والكفاية، في معناها العميق، لا ترضىٰ بمعالجة نتائج الفقر في كل جيل، بل تسعىٰ إلىٰ منع انتقاله.

ويجب أن يُقرأ التعليم في مستويات متعددة: تعليم أساسي يحفظ الحد الأدنىٰ من القدرة علىٰ الفهم، وتعليم مهني يفتح أبواب العمل، وتعليم عالٍ يبني الخبرة، وتعليم أخلاقي يحفظ المعرفة من الانفصال عن القيمة. فالمعرفة إذا انفصلت عن الأخلاق قد تتحول إلىٰ أداة استغلال، والأخلاق إذا انفصلت عن المعرفة قد تبقىٰ وعظًا عاجزًا. ولذلك فإن التعليم المقاصدي لا يكتفي بإنتاج عامل للسوق، ولا موظف للدولة، بل يسعىٰ إلىٰ بناء إنسان قادر علىٰ الفهم والعمل والمسؤولية. وهذا هو الفرق بين تعليم يخدم السوق وحده وتعليم يخدم الإنسان والعمران.

وتظهر علاقة التعليم بالمال العام كما ظهرت علاقة الصحة به. فالإنفاق علىٰ التعليم ليس بابًا ثانويًا، بل استثمار في العقل الإنساني. والدولة التي تهمل التعليم تدفع ثمن الجهل في صورة بطالة، وتطرف، وضعف إنتاج، وقابلية للاستبداد، وتفكك اجتماعي. والتعليم العادل لا يعني إلغاء الفروق في القدرات والطموحات، لكنه يعني منع الفقر من أن يكون حاجزًا قاطعًا بين الإنسان والمعرفة. فإذا صار التعليم الجيد حكرًا علىٰ الأغنياء، نشأ ظلم بنيوي؛ لأن الفقير لا يحرم من خدمة فقط، بل يحرم من أداة الخروج من فقره.

والوقف في التعليم من أعظم أبواب بناء الكفاية؛ لأنه يحرر المعرفة من الاعتماد الكامل علىٰ الدولة أو السوق. فالوقف التعليمي قادر علىٰ تمويل المدارس، والمنح، والجامعات، ومراكز البحث، والتدريب المهني، ودعم الطلاب الفقراء، وإنتاج المعرفة التي تحتاجها الأمة. وإذا أُعيد توجيه الوقف التعليمي بروح مقاصدية، فإنه يمكن أن يصبح أداة كبرىٰ لبناء العدالة المعرفية. وليس المقصود أن

يحل الوقف محل الدولة، بل أن يخلق شراكة بين المال العام والمجتمع في حفظ العقل وبناء القدرة.

إن الصحة والتعليم يشتركان في أنهما يحفظان الإنسان من عجزين: عجز الجسد وعجز العقل. والفقر قد يدخل من البابين معًا. فالمريض يعجز عن العمل، والجاهل يعجز عن تحسين العمل، ومن اجتمع عليه المرض والجهل صار أكثر الناس تعرضًا للتبعية. ولذلك فإن الكفاية لا يصح أن تُبنىٰ علىٰ توزيع المال فقط؛ لأن المال إذا لم يتحول إلىٰ صحة وتعليم وقدرة، بقي علاجًا مؤقتًا. ومن هنا فإن السياسة الاقتصادية العادلة هي التي ترىٰ الإنفاق علىٰ الصحة والتعليم جزءًا من إنتاج القدرة الإنسانية، لا مجرد خدمة اجتماعية.

وهذا المعنىٰ يغير طريقة قراءة الزكاة والمال العام والوقف والصدقات. فالمحتاج إلىٰ علاج يدخل في معنىٰ الحاجة ولو لم يكن جائعًا، والطالب الفقير محتاج إلىٰ ما يحفظ عقله ومستقبله، والأسرة التي تعجز عن تعليم أبنائها واقعة في نوع من الحاجة المركبة، والمجتمع الذي يترك أبناء الفقراء بلا تعليم يعيد إنتاج الفقر بيده. ولذلك فإن مصارف المال الشرعي والاجتماعي تحتاج إلىٰ فهم مقاصدي يميز بين الحاجة الاستهلاكية والحاجة البنائية. قد يكون إعطاء الطعام واجبًا عاجلًا، لكن تمويل التعليم أو العلاج قد يكون أعمق أثرًا في تحقيق الكفاية.

ولا بد من الحذر من تحويل الصحة والتعليم إلىٰ شعارين مطلقين بلا ضبط. فكل حق يحتاج إلىٰ موارد، وكل مورد يحتاج إلىٰ عدل في التوزيع، وكل سياسة تحتاج إلىٰ مآل. فليست كل صيغة تمويل صحي عادلة، ولا كل نظام تعليمي يحقق المقصد، ولا كل إنفاق كبير رشيدًا، ولا كل تدخل للدولة صحيحًا. ولهذا تحتاج الكفاية في الصحة والتعليم إلىٰ اجتهاد مؤسسي يجمع الفقهاء والأطباء والاقتصاديين والتربويين والإداريين. فالفقيه يحدد المقصد والحدود، والطبيب

يحـدد الحاجـة الصـحية، والتربـوي يحـدد الحاجـة التعليميـة، والاقتصـادي يـدرس الإمكـان، والإداري يضـع نظـام التنفيـذ، والمجتمـع يراقـب. ومـن دون هـذا الجمـع قـد تنفصل النية عن القدرة، أو ينفصل الحكم عن الواقع.

وتتضـح فلسـفة الكفايـة في الصـحة والتعلـيم مـن خـلال مفهـوم القـدرة. فالإنسـان لا يكـون مكلفًا في فـراغ، بـل في جسـد يحتـاج إلىٰ صـحة، وعقـل يحتـاج إلىٰ علـم، وظـروف تحتـاج إلىٰ اسـتقرار. وإذا كانـت الشـريعة قـد خاطبـت الإنسـان بوصـفه مسـؤولًا، فإنهـا لا يمكـن أن تكـون غافلـة عـن الشـروط التـي تجعلـه قـادرًا علىٰ حمـل المسـؤولية. ولـيس المقصـود أن التكليـف يسـقط بكـل نقـص، بـل أن النظـام الفقهـي العـام يجـب أن يسـعىٰ إلىٰ رفـع العوائـق التـي تمنـع الإنسـان مـن بلـوغ قدرتـه. فالصـحة والتعلـيم ليسـا خـارج العبادة والعمران، بل هما من شروطهما.

ومـن هنـا يظهـر أن الكفايـة مفهـوم يتجـاوز الفقـر المـادي إلىٰ الفقـر المركـب. فقـد يكـون الإنسـان فقيـر صـحة، أو فقيـر تعلـيم، أو فقيـر أمـن، أو فقيـر سـكن، وإن امتلـك شـيئًا مـن المـال. والفقـر المركـب أخطـر مـن الفقـر المـالي وحـده، لأنـه يضـرب الإنسـان في أدوات النهـوض. والفقـه الاقتصـادي الكلـي لا يجـوز أن يقـيس الحاجـة بالنقـد فقـط، بـل بمـا يفقـده الإنسـان مـن شـروط القـدرة. فقـد تحتـاج الأسـرة إلىٰ عـلاج أكثـر ممـا تحتـاج إلىٰ طعـام، وقـد يحتـاج الطفـل إلىٰ تعلـيم أكثـر ممـا يحتـاج إلىٰ عطـاء نقـدي، وقـد يحتـاج العامـل إلىٰ تـدريب يحفـظ مسـتقبله أكثـر مـن مسـاعدة عـابرة. وهـذا يجعـل تقـدير الكفايـة عملًا معرفيًا عميقًا لا حسابًا بسيطًا.

والصـحة والتعلـيم يكشـفان أيضًـا العلاقـة بـين الكفايـة والوقايـة. فالفقـه الـذي يعـالج المـرض بعـد اسـتفحاله، أو الجهـل بعـد أن ينـتج الفقـر، يبقـىٰ في مسـتوىٰ رد الفعـل. أمـا فقـه الكفايـة فيسـأل عـن الوقايـة: كيـف نمنـع المـرض مـا أمكـن؟ كيـف نمنـع الجهـل؟ كيـف نمنـع انتقـال الفقـر بـين الأجيـال؟ كيـف نبنـي الإنسـان قبـل أن يسـقط؟ وهـذا التحـول

من العلاج إلىٰ الوقاية هو تحول مقاصدي عميق، لأن الشريعة لا تريد فقط رفع الضرر بعد وقوعه، بل منع أسبابه حين يمكن منعها. والوقاية هنا ليست شأنًا طبيًا أو تربويًا فقط، بل سياسة فقهية في حفظ المقاصد.

ويتصل التعليم والصحة بالكرامة. فالمريض الذي يُترك بلا علاج يشعر بأن حياته أقل قيمة، والطفل الذي يُحرم من التعليم يشعر بأن مستقبله محكوم عليه قبل أن يبدأ. والكرامة لا تقوم بالخطاب وحده، بل تحتاج إلىٰ مؤسسات تجعل الإنسان يشعر أن حياته وعقله يستحقان الحفظ. ومن هنا فإن الصحة والتعليم ليسا منّة من الدولة أو المجتمع، بل من مقتضيات الكفاية التي تترجم التكريم الإلهي للإنسان في الواقع. فالكرامة إذا لم تجد علاجًا وتعليمًا وأمنًا وسكنًا بقيت معنىٰ مجردًا.

وتظهر العلاقة بين الصحة والتعليم والدولة في أن الدولة لا تكون فاعلة بمجرد قدرتها علىٰ الضبط الأمني أو الجباية، بل بقدرتها علىٰ بناء الإنسان. فالدولة التي تجمع المال ثم لا تحفظ الصحة والتعليم تهدر بعض أعظم أبواب الكفاية. والدولة التي تنفق علىٰ مظاهر القوة وتترك العقل والجسد في الضعف تبني قوة هشة. والدولة التي تعالج الجهل والمرض بوصفهما شأنين فرديين لا تدرك أنهما إذا انتشرا صارا مشكلة عامة. ولذلك فإن فاعلية الدولة الاقتصادية تُقاس جزئيًا بقدرتها علىٰ تحويل الموارد إلىٰ صحة وتعليم، أي إلىٰ قدرة إنسانية.

والسوق وحده لا يستطيع أن يحقق العدالة في الصحة والتعليم؛ لأن منطق السوق يتبع القدرة علىٰ الدفع، بينما الحاجة الصحية والتعليمية تتبع معنىٰ الإنسان لا قدرته المالية فقط. وإذا خضعت الصحة والتعليم لمنطق السوق المطلق، صار الغني أقدر علىٰ الحياة والعلم، وصار الفقير محاصرًا في مرضه وجهله. وهذا لا يعني منع القطاع الخاص أو إلغاء المبادرة، بل يعني أن الدولة والجماعة يجب أن تضمن حدًا من الوصول العادل إلىٰ الصحة والتعليم، حتىٰ لا يتحولان إلىٰ امتياز طبقي. فالكفاية

لا تمنع التعدد في مستويات الخدمة، لكنها تمنع أن يكون الحد الضروري من الصحة والتعليم محرومًا بسبب الفقر.

ومن هنا فإن السياسة الشرعية في الصحة والتعليم يجب أن توازن بين الموارد والحقوق، وبين الدولة والمجتمع، وبين الخاص والعام، وبين الكفاءة والعدالة. فقد تفسد الدولة إذا احتكرت كل شيء بلا كفاءة، وقد يظلم السوق إذا تُرك بلا ضابط، وقد تضعف المؤسسات الخيرية إذا عملت بلا تنظيم. والفقه الكلي لا يكتفي برفع شعار الحق، بل يبحث عن النظام الذي يحقق الحق. وهذه هي وظيفة الاجتهاد المؤسسي: أن يحول المقصد إلىٰ سياسة ممكنة، والسياسة إلىٰ نظام عادل، والنظام إلىٰ أثر محفوظ في حياة الناس.

وتكشف الصحة والتعليم أن الكفاية ليست حدًا ثابتًا في كل العصور. ففي زمن معين قد يكون الحد الأدنىٰ من التعليم كافيًا للعيش والعمل، أما في زمن آخر فيصبح الجهل بالتقنيات والمعارف الأساسية سببًا للعجز الاقتصادي. وفي زمن معين قد تكون الرعاية الصحية بسيطة، أما في زمن آخر تصبح الوقاية والعلاج أكثر تعقيدًا وتكلفة. ولذلك فإن الكفاية مفهوم ثابت في أصله، متغير في تقديره. أصله حفظ الإنسان وقدرته وكرامته، أما صوره فتتغير بتغير الزمان والمكان والموارد والمعرفة. وهذا التغير لا يلغي الشرع، بل يحقق مناطه.

إن جعل الصحة والتعليم داخل مفهوم الكفاية يمنع اختزال الاقتصاد الإسلامي في المعاملات المالية. فالاقتصاد ليس عقودًا وبيوعًا فقط، بل بناء للقدرة الإنسانية التي تجعل هذه العقود والبيوع جزءًا من عمران عادل. فإذا كان الإنسان مريضًا جاهلًا، فلن ينفعه سوق حر ولا مال عام كثير ما لم يتحول هذا المال وتلك الحرية إلىٰ قدرة فعلية. ومن هنا فإن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي تبدأ من الإنسان،

وتعود إليه: من صحته، وعقله، وأمنه، وسكنه، وعمله، وكرامته. وكل سياسة لا ترىٰ هذا الإنسان في مركزها تبقىٰ ناقصة، ولو صحت بعض أدواتها.

وتتأكد النتيجة المقاصدية في أن الصحة والتعليم ليسا بابين منفصلين عن الكفاية، بل هما قلبها. فالكفاية ليست أن يعيش الإنسان فقط، بل أن يستطيع أن يعيش إنسانيته. والصحة تحفظ له جسده من الانكسار، والتعليم يحفظ له عقله من العجز، وكلاهما يفتح له طريق العمل والاختيار والمشاركة. ولذلك فإن أي فقه اقتصادي لا يجعل الصحة والتعليم من شروط الكفاية يبقىٰ قريبًا من فقه الكفاف لا من فقه العمران. فالكفاف يسد الجوع، أما الكفاية فتبني الإنسان القادر علىٰ ألا يبقىٰ أسير الجوع.

لا تتحقق الكفاية بمجرد أن يجد الإنسان غذاءه وعلاجه وتعليمه، ما لم يجد أمنًا يحفظ وجوده من الخوف، وسكنًا يمنح حياته استقرارًا وسترًا وامتدادًا أسريًا. فالإنسان ليس جسدًا يُعالج فقط، ولا عقلًا يُعلَّم فقط، بل كائن يعيش في فضاء اجتماعي ونفسي وأسري، يحتاج إلىٰ طمأنينة تحميه من الفزع، وإلىٰ موضع يستقر فيه كي تتحول حياته من مجرد حركة اضطرارية إلىٰ عمران مستمر. ومن هنا فإن الأمن والسكن ليسا حاجتين خارجيتين ملحقتين بالكفاية، بل هما من أركانها العميقة؛ لأن الإنسان الخائف لا يملك تمام قدرته، والإنسان المهدد في مأواه لا يستطيع بناء أسرة ولا عمل ولا علم ولا مشاركة. فالكفاية لا تعني أن يُترك الإنسان حيًا في جسده، بل أن يُحفظ في فضائه، وأن يُصان في بيته، وأن يطمئن إلىٰ أن حياته ليست عرضة للانكسار عند أول خوف أو طرد أو عدوان.

الأمن في التصور المقاصدي ليس مجرد غياب الحرب، ولا مجرد قدرة الدولة علىٰ الضبط، ولا مجرد قوة الأجهزة، بل هو حالة من الطمأنينة العامة التي يستطيع الإنسان في ظلها أن يحفظ دينه ونفسه وماله وعقله وأسرته. وقد يكون المجتمع

مضبوطًا بالقوة، لكنه غير آمن بالمعنىٰ العميق إذا عاش الناس في خوف من الظلم، أو الفقر، أو الاعتقال، أو الاعتداء، أو الجوع، أو الفوضىٰ، أو غياب القضاء العادل. فالأمن الشرعي ليس أمن السلطة وحدها، بل أمن الإنسان والمجتمع والحق. والدولة التي تحمي نظامها وتترك الناس فريسة للخوف لا تحقق مقصد الأمن، كما أن المجتمع الذي يملك حرية بلا نظام قد يسقط في فوضىٰ تهدد الضعيف قبل القوي. الأمن المقاصدي هو التوازن بين النظام والعدل، بين القوة والقانون، بين حفظ الجماعة وصيانة الفرد.

ومن هنا يتصل الأمن بالكفاية اتصالًا مباشرًا. فالخوف فقر من نوع آخر؛ فكما أن الجائع أسير الحاجة، فإن الخائف أسير التهديد. والخوف قد يمنع الإنسان من العمل، ومن التعليم، ومن المشاركة، ومن المطالبة بحقه، ومن أداء واجبه. وإذا كان الفقر المالي يضعف الاختيار، فإن الخوف الوجودي يضعف الإرادة. ولذلك فإن الكفاية لا تكتمل من غير أمن يحمي الإنسان من العدوان الخاص والظلم العام معًا. فالسرقة، والاعتداء، والعنف، والفوضىٰ، والفساد، والاستبداد، كلها صور تخرق الكفاية؛ لأنها تجعل الإنسان غير مطمئن إلىٰ ما يملك، أو إلىٰ بدنه، أو إلىٰ حريته، أو إلىٰ أسرته.

ولذلك لا يجوز اختزال الأمن في الأمن الجنائي أو العسكري. فهناك أمن اقتصادي، حين يطمئن الإنسان إلىٰ أن قوته لا ينهار بسبب تضخم أو احتكار أو فساد. وهناك أمن صحي، حين لا يخاف أن يفتك به المرض لأنه فقير. وهناك أمن تعليمي، حين لا يخشىٰ أن يُحرم أبناؤه من المعرفة بسبب العجز. وهناك أمن قضائي، حين يعلم أن حقه لا يضيع إذا خاصم قويًا أو صاحب نفوذ. وهناك أمن اجتماعي، حين لا يكون الضعيف متروكًا بلا سند. وهذه الأبعاد كلها داخلة في

الكفاية؛ لأن الكفاية ليست وفرة مادية فقط، بل طمأنينة مؤسسية إلىٰ أن الحياة لا تنهار عند أول صدمة.

ويظهر دور الدولة هنا بوصفها حارسة للنظام العام لا بوصفها مصدرًا للخوف. فالدولة مطالبة بمنع الجريمة، وحماية الحدود، وضبط الفوضىٰ، وصيانة الحقوق، وتنفيذ القضاء، وردع المعتدي، لكنها مطالبة في الوقت نفسه بأن تكون خاضعة للعدل، لأن الأمن إذا انفصل عن العدل تحول إلىٰ قهر. والقهر قد يصنع صمتًا، لكنه لا يصنع أمنًا؛ وقد يمنع الفوضىٰ الظاهرة، لكنه ينتج خوفًا داخليًا يهدم معنىٰ الكفاية. فالأمن الشرعي لا يقوم علىٰ ترويع الناس باسم النظام، ولا علىٰ تركهم للفوضىٰ باسم الحرية، بل علىٰ قوة عادلة يعرف الناس حدودها، ويطمئنون إلىٰ أنها تحمي الحق ولا تعتدي عليه.

والأمن القضائي أحد أعمق صور الأمن؛ لأن الإنسان لا يشعر بالأمن إذا لم يجد قضاءً ينصفه. فالمال لا يأمن بلا قضاء، والسكن لا يأمن بلا قضاء، والعمل لا يأمن بلا قضاء، والحرية لا تأمن بلا قضاء. وإذا كان القوي يستطيع أن يظلم الضعيف من غير ردع، فإن الأمن يصبح امتيازًا طبقيًا لا حقًا عامًا. ومن هنا فإن القضاء العادل ليس مؤسسة قانونية فحسب، بل ركن من أركان الكفاية. فالإنسان الذي لا يجد طريقًا إلىٰ الإنصاف يعيش في فقر حقوقي، ولو امتلك بعض المال. وهذا الفقر الحقوقي قد يكون أشد خطرًا من الفقر المالي؛ لأنه يجعل كل ما يملكه الإنسان معرضًا للسلب بلا حماية.

ويتصل الأمن بالمال العام أيضًا. فالفساد المالي يضرب الأمن؛ لأنه يسلب الموارد التي كان يجب أن تتحول إلىٰ صحة وتعليم وسكن وعمل. والمال العام إذا نُهب أو أُهدر لا يضيع رقمًا في ميزانية، بل يضيع علاج مريض، وتعليم طفل، وسكن أسرة، وفرصة عمل، وطريقًا آمنًا، وقضاءً كفؤًا. ولذلك فإن مكافحة الفساد ليست

مسألة إدارية فقط، بل جزء من حفظ الكفاية. فالفساد يسرق من الضعفاء غالبًا قبل أن يسرق من الدولة؛ لأنه يحرمهم من الخدمات التي لا يستطيعون شراءها من السوق. ومن هنا فإن الأمن المالي العام شرط من شروط الأمن الاجتماعي.

أما السكن فهو الركن الآخر في بناء الكفاية، لأنه يحفظ الإنسان في موضع استقراره. والسكن ليس مجرد مأوىٰ مادي، بل فضاء للستر، والسكينة، وتكوين الأسرة، وتربية الأبناء، وحفظ الخصوصية، وبناء الذاكرة اليومية للإنسان. فالإنسان بلا سكن آمن يعيش في هشاشة مستمرة؛ قد يجد طعامه، لكنه لا يجد استقراره؛ وقد يعمل، لكنه يبقىٰ مهددًا؛ وقد يعيل أسرته، لكنها تبقىٰ بلا موضع يحفظها من التشتت. ولذلك فإن السكن يدخل في مفهوم الكفاية لا بوصفه سلعة عقارية فقط، بل بوصفه شرطًا من شروط الكرامة.

وحين يُقرأ السكن في ضوء المقاصد، تظهر صلته بحفظ النفس والنسل والعرض والمال والعقل. فهو يحفظ النفس من التعرض والضياع، ويحفظ الأسرة من التفكك، ويحفظ الخصوصية من الانتهاك، ويحفظ المال من الاستنزاف، ويحفظ العقل والنفس من اضطراب دائم. فالأسرة التي تنفق معظم دخلها علىٰ سكن غير مستقر قد تُدفع إلىٰ فقر مقنع. والطفل الذي ينتقل من مكان إلىٰ مكان بلا استقرار قد يتأثر تعليمه ونموه. والإنسان الذي لا يملك مأوىٰ آمنًا لا يعيش الكفاية، مهما قيل إن حاجته الغذائية قد سُدت. ومن هنا فإن سياسة السكن ليست شأنًا عمرانيًا منفصلًا عن الفقه الاقتصادي، بل هي جزء من فقه الكفاية.

ولا يعني ذلك أن كل فرد يجب أن يُملك بيتًا، ولا أن الدولة مطالبة بصورة واحدة من السكن لجميع الناس، ولا أن السوق العقاري يجب أن يُلغىٰ أو يصادر، بل يعني أن النظام العام لا يجوز أن يسمح بأن يتحول السكن إلىٰ أداة إذلال أو احتكار أو مضاربة تفصل الناس عن أبسط شروط الاستقرار. فقد يكون السكن

بالإيجار كافيًا إذا كان مستقرًا وعادلًا، وقد تكون الملكية مطلوبة في حال، وقد تكون المساكن الاجتماعية ضرورة في حال، وقد يكون ضبط المضاربات العقارية واجبًا عند اختلال السوق. فالفقه لا يقدس صورة واحدة، بل ينظر إلىٰ المقصد: هل يجد الإنسان وأسرته مأوىٰ كريمًا مستقرًا بقدر مناسب، أم يتحول السكن إلىٰ عبء يسحق الحياة؟

وتظهر خطورة السكن حين تهيمن عليه المضاربة. فإذا تحولت الأرض والمساكن إلىٰ أدوات تراكم مالي منفصل عن حاجة الناس، صار السكن مجالًا لإنتاج الفقر. وقد لا يكون في العقد العقاري الظاهر غش أو ربا مباشر، لكن النظام كله قد يؤدي إلىٰ إخراج الأسر من القدرة علىٰ السكن، أو يدفعها إلىٰ ديون مرهقة، أو يحبسها في أحياء محرومة من الخدمات. وهنا يحتاج الفقه إلىٰ رؤية كلية؛ لأن الظلم لا يظهر دائمًا في عقد واحد، بل قد يظهر في بنية سوقية كاملة. والكفاية تطلب من الدولة أن ترىٰ هذا الخلل، لا أن تكتفي بالقول إن العقود تمت برضا ظاهر.

والسكن كذلك مرتبط بالتخطيط العمراني. فالبيت لا يكفي إذا كان معزولًا عن العمل والتعليم والصحة والنقل والأمن. وقد تملك الأسرة مأوىٰ، لكنها تعيش في بيئة تفتقر إلىٰ الخدمات الأساسية، فيتحول السكن إلىٰ عنوان بلا مضمون. ومن هنا فإن العمران جزء من الكفاية؛ لأن السكن الكريم ليس جدرانًا فقط، بل موقع في شبكة حياة: مدرسة قريبة، مركز صحي، طريق آمن، ماء نظيف، صرف صحي، فضاء اجتماعي، وفرصة عمل. وهذه كلها تدخل في مسؤولية الدولة والجماعة ضمن درجات القدرة والإمكان. فالفقه الاقتصادي الكلي لا يفصل السكن عن العمران، ولا العمران عن العدالة.

ويتصل السكن بالوقف اتصالًا مهمًا. فقد يستطيع الوقف أن يسهم في بناء مساكن للفقراء، أو دعم الإيجار، أو تمويل مساكن للطلاب، أو إنشاء أوقاف للعائلات الهشة،

أو حماية كبار السن ومن لا عائل لهم. وإذا كان الوقف قد أدىٰ تاريخيًا وظائف تعليمية وصحية واجتماعية، فإن توجيهه إلىٰ السكن في المجتمعات التي تعاني أزمة مأوىٰ يدخل في صميم مقصده. غير أن هذا يحتاج إلىٰ إدارة حديثة، ومحاسبة، وتخطيط، حتىٰ لا يتحول الوقف العقاري إلىٰ أصول جامدة لا تخدم الكفاية. فالوقف العقاري ليس قيمة في ذاته، بل في المنفعة التي يحققها.

والأمن والسكن يلتقيان في أن كليهما يحرر الإنسان من الخوف. الأمن يحرره من خوف العدوان والظلم والفوضىٰ، والسكن يحرره من خوف التشرد والانكشاف وعدم الاستقرار. وكلاهما شرط للعلم والعمل والصحة والأسرة. فالطالب لا يتعلم جيدًا في بيئة خائفة أو بلا مأوىٰ مستقر، والمريض لا يتعافىٰ في سكن يفتقر إلىٰ شروط الصحة، والعامل لا ينتج وهو مهدد في أمنه أو مأواه، والأسرة لا تستقيم إذا كانت تعيش تحت ضغط الطرد أو العنف أو الاضطراب. ومن هنا فإن الكفاية شبكة لا أجزاء منفصلة؛ الصحة والتعليم والأمن والسكن تتداخل، ويقوي بعضها بعضًا، ويؤدي ضعف أحدها إلىٰ اختلال البقية.

ويظهر هنا معنىٰ الفقر المركب مرة أخرىٰ. فقد يكون الفقر خوفًا، وقد يكون مرضًا، وقد يكون جهلًا، وقد يكون تشردًا، وقد يكون غيابًا للإنصاف. وإذا قيس الفقر بالدخل وحده، خفيت كثير من صوره. فالإنسان الذي يملك دخلًا محدودًا لكنه ينفقه كله علىٰ سكن وتعليم وعلاج لا يعيش كفاية. والأسرة التي تملك مسكنًا لكنها تعيش في منطقة بلا أمن أو خدمات لا تعيش كفاية كاملة. ولذلك فإن تقدير الكفاية يحتاج إلىٰ مؤشرات متعددة، لا إلىٰ معيار مالي واحد. وهذا يؤكد ضرورة الاجتهاد المؤسسي؛ لأن الفقه لا يستطيع أن يحدد الكفاية في هذه المجالات من غير معرفة دقيقة بالواقع.

والدولة العادلة في هذا المجال ليست دولة تعِد بكل شيء من غير قدرة، ولا دولة تتنصل من كل شيء بحجة السوق، بل دولة تضع أولوياتها في ضوء حفظ الإنسان. فإذا ضاق المال العام، قُدمت الضرورات والمصالح الأشد أثرًا في الكفاية. وإذا وجدت وفرة، توسعت الدولة في البناء والوقاية. وإذا اختل السوق، تدخلت بضوابط. وإذا قصر المجتمع، نظمته وشجعته. وإذا ظهرت مبادرات وقفية أو أهلية، دعمتها ورقابتها من غير أن تخنقها. والميزان هنا هو أن الدولة لا تكون فاعلة بكثرة تدخلها، بل برشد تدخلها، ولا عادلة بكثرة إنفاقها، بل بحسن ترتيب أولوياتها.

والأمن والسكن يفتحان أيضًا سؤال الحرية. فالحرية لا تكون حقيقية في مجتمع يخاف فيه الناس من الظلم، ولا في واقع لا يملك فيه الإنسان مأوىٰ يحفظ خصوصيته. فالخائف لا يتكلم بحرية، والمهدد في سكنه لا يعيش استقلالًا كاملًا، والمحتاج إلىٰ رضا صاحب المال أو النفوذ ليحفظ مأواه قد يُكره اجتماعيًا من غير إكراه قانوني ظاهر. ولذلك فإن الكفاية ليست نقيض الحرية، بل شرط لها. ومن هنا فإن فقه الكفاية يتجاوز فكرة الإعانة إلىٰ فكرة تحرير الإنسان من شروط الإذلال الخفية.

ولا بد من التمييز بين الأمن العادل والأمن السلطوي. الأمن العادل يحمي المجتمع من العدوان، ويحمي الفرد من الظلم، ويحمي الحق من القوة. أما الأمن السلطوي فيحمي السلطة من المجتمع، ويخلط بين الاستقرار والسكوت، وبين النظام والخضوع. والفقه الاقتصادي والاجتماعي لا يستطيع أن يبني الكفاية في ظل خوف سلطوي؛ لأن الخوف نفسه يهدم القدرة. فالإنسان الذي يخشىٰ المطالبة بحقه لا تنفعه خدمات كثيرة، لأن كرامته مهددة في أصلها. ولذلك فإن الأمن المقاصدي مرتبط بالقضاء والحقوق والمساءلة، لا بالقوة وحدها.

وفي المقابل، لا بد من التمييز بين الحرية والفوضىٰ. فغياب الأمن يضر الضعفاء أولًا، لأن القوي يستطيع أن يحمي نفسه بماله ونفوذه، أما الضعيف فيحتاج إلىٰ دولة عادلة تحميه. ومن هنا فإن حفظ الأمن واجب شرعي عام، لكنه لا يصح إلا إذا كان أمنًا للناس لا أمنًا عليهم. فالدولة التي تعجز عن حماية الناس تتركهم للفوضىٰ، والدولة التي تخيفهم باسم الحماية تسلبهم الكرامة. والكفاية تحتاج إلىٰ أمن ثالث: أمن عادل، قوي، مقيد، خاضع للمساءلة.

ويتصل السكن كذلك بالأسرة بوصفها الخلية الأولىٰ في الاجتماع. فالأسرة لا تنمو في فراغ، بل تحتاج إلىٰ مكان يحفظ خصوصيتها ويمنحها استقرارًا. وإذا غاب السكن الكريم، ظهرت آثار ذلك في التربية، والعلاقات الزوجية، والصحة النفسية، وتعليم الأبناء، وقدرة الأسرة علىٰ التخطيط لمستقبلها. ومن هنا فإن السكن ليس قضية فردية فقط، بل قضية اجتماعية تمس استقرار الأمة. والسياسات التي تجعل السكن بعيد المنال تخلق أزمات أسرية وأخلاقية واقتصادية تمتد آثارها إلىٰ أجيال.

وتظهر العلاقة بين السكن والمال العام في أن التخطيط العمراني يحتاج إلىٰ رؤية لا تترك المدن لمصالح المضاربة وحدها. فالطرق، والمرافق، والخدمات، والأراضي، والتنظيم، كلها قرارات عامة تؤثر في قدرة الناس علىٰ السكن. وإذا استُعملت السلطة التخطيطية لخدمة فئات محددة، أو تُركت بلا عدالة، نشأ ظلم عمراني. وقد تكون المدينة غنية في مركزها وفقيرة في أطرافها، وقد تُدفع الفئات الضعيفة إلىٰ مناطق محرومة، فيتوارث الفقر مكانيًا. وهذا يكشف أن السكن ليس بناء بيت فقط، بل توزيع عادل للفرص والخدمات داخل المكان.

ويجب أن تُقرأ الهشاشة السكنية في ضوء المآلات. فالأسرة التي تنفق معظم دخلها علىٰ الإيجار تقل قدرتها علىٰ التعليم والصحة والغذاء. والشباب الذي يعجز عن السكن قد يتأخر في الزواج أو يستدين دينًا مرهقًا. والمجتمع الذي تتحول فيه

الأرض إلىٰ مجال مضاربة يفقد توازنه العمراني. ولذلك فإن سياسة السكن ليست مجرد استجابة لحاجة حالية، بل وقاية من مفاسد اجتماعية واقتصادية بعيدة. والمآل هنا ليس تخمينًا بل يمكن دراسته بالبيانات والمعرفة، ولذلك يحتاج إلىٰ اجتهاد مؤسسي يجمع الفقه بالعمران والاقتصاد والاجتماع.

ويتأكد أن الصحة والتعليم والأمن والسكن ليست أبوابًا منفصلة، بل أركان متكاملة للكفاية. فالصحة تحفظ الجسد، والتعليم يحفظ العقل، والأمن يحفظ الطمأنينة والحقوق، والسكن يحفظ الاستقرار والأسرة. وهذه الأركان الأربعة تشكل الحد الذي ينتقل به الإنسان من مجرد النجاة إلىٰ القدرة. وإذا اختل ركن منها، نقصت الكفاية ولو توفر غيره. والمقاصد الشرعية لا تتحقق في الإنسان الممزق بين مرض بلا علاج، وجهل بلا تعليم، وخوف بلا أمن، وتشرد بلا سكن. ولذلك فإن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي يجب أن تُبنىٰ علىٰ هذه الشبكة، لا علىٰ المال المجرد وحده.

وهذا الفهم يجعل الكفاية معيارًا لتقييم السياسات العامة. فالسياسة الصحية تُقاس بقدرتها علىٰ حفظ النفس للفقراء والأغنياء ضمن حد عادل. والسياسة التعليمية تُقاس بقدرتها علىٰ فتح أبواب المعرفة لا علىٰ إنتاج امتياز طبقي. والسياسة الأمنية تُقاس بقدرتها علىٰ حماية الناس من الخوف والظلم لا علىٰ قوة القهر فقط. والسياسة السكنية تُقاس بقدرتها علىٰ توفير الاستقرار لا علىٰ نمو السوق العقاري وحده. والمال العام يُقاس بقدر ما يتحول إلىٰ هذه الشروط. والدولة تُقاس بقدرتها علىٰ تنظيمها بعدل. والمجتمع يُقاس بمدىٰ مشاركته في حفظها.

ومن هنا فإن المقاصد لا تبقىٰ عناوين كلية، بل تدخل في صلب السياسة الاقتصادية والاجتماعية. حفظ النفس يصبح صحة وأمنًا وغذاء. حفظ العقل يصبح تعليمًا ومعرفة ووعيًا. حفظ المال يصبح سوقًا عادلًا ومالًا عامًا أمينًا وحماية من

الفساد. حفظ النسل يصبح سكنًا واستقرارًا أسريًا. حفظ الدين يصبح كرامة وحرية مسؤولة وقدرة علىٰ الاختيار. وإذا لم تتحول المقاصد إلىٰ هذه الصور، بقيت معلقة فوق الحياة، بينما الفقه الكلي يريدها عاملة في الحياة.

وتظهر نتيجة هذا التحليل في أن الكفاية مفهوم متعدد الأبعاد. فمن الخطأ أن تُختزل في دخل نقدي، ومن الخطأ أن تُترك بلا تقدير مالي. هي تحتاج إلىٰ المال، لكنها تتجاوزه. تحتاج إلىٰ الدولة، لكنها لا تذوب فيها. تحتاج إلىٰ السوق، لكنها تضبطه. تحتاج إلىٰ الوقف والمجتمع، لكنها لا تكتفي بهما. تحتاج إلىٰ الفقه، لكنها تحتاج معه إلىٰ الخبرة. ولذلك فإن الكفاية هي أحد أكثر المفاهيم قدرة علىٰ ربط الاقتصاد بالمقاصد، والفقه بالسياسة، والدولة بالإنسان، والمال بالكرامة.

إن الإنسان الذي يبلغ الكفاية ليس الإنسان المترف، ولا الإنسان المتساوي مع الجميع في كل شيء، بل الإنسان الذي لا تكسره الضرورة، ولا يذله المرض، ولا يحبسه الجهل، ولا يرعبه الخوف، ولا يطرده فقدان المأوىٰ، ولا يمنعه الفقر من المشاركة في الحياة. وهذا المعنىٰ لا يمكن أن يتحقق بباب واحد من أبواب الفقه، بل يحتاج إلىٰ بنية اقتصادية واجتماعية كاملة. ومن هنا يصبح الفصل بين الصحة والتعليم والأمن والسكن فصلًا تحليليًا فقط، أما في الواقع فهي شبكة واحدة لحفظ الإنسان.

وتنتهي قراءة الكفاية في هذه المقاصد إلىٰ أن الدولة والمجتمع والسوق والوقف والمال العام كلها تُختبر بقدرتها علىٰ حفظ هذه الأركان. فالمال الذي لا يتحول إلىٰ صحة وتعليم وأمن وسكن يبقىٰ ناقص الأثر. والسوق الذي يوسع الثروة ويهدم الاستقرار ناقص العدل. والدولة التي تضبط الأمن وتترك السكن والصحة والتعليم للفوضىٰ ناقصة الفاعلية. والمجتمع الذي يكثر وعظه ويضعف تكافله ناقص المسؤولية. والفقه الذي يعالج الجوع ولا يرىٰ الخوف والجهل والمرض

والتشـرد يبقـىٰ قريبًـا مـن الكفـاف لا مـن الكفايـة. أمـا الفقـه الكلـي فيجعـل هـذه الأركـان جميعًـا جـزءًا مـن معنـىٰ حفـظ الإنسـان، ويجعـل حفـظ الإنسـان غايـة البنيـة الاقتصـادية والاجتماعية كلها.

الفصل الثالث
الزكاة بين الحكم الفردي والسياسة العامة

ليست الزكاة في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي مجرد مقدار مالي يخرجه الغني من ماله، ولا مجرد عبادة فردية ينجو بها المكلف من تبعة البخل، ولا مجرد آلية إحسان منظمة بين مالك ومحتاج، بل هي في عمقها نظام شرعي يعيد تعريف علاقة الإنسان بالمال، وعلاقة المال بالجماعة، وعلاقة الجماعة بالضعفاء، وعلاقة الدولة بالعدالة الاجتماعية. فالزكاة تبدأ من ضمير الفرد، لكنها لا تنتهي عنده؛ وتقوم علىٰ نية التعبد، لكنها لا تنفصل عن أثرها الاجتماعي؛ وتتحدد بمقادير ومصارف، لكنها تحمل في داخلها رؤية أوسع لطبيعة الملكية وحدودها ووظيفتها. ومن هنا فإن قراءتها بوصفها حكمًا فرديًا فقط تقصر عن إدراك بعدها البنيوي، كما أن قراءتها بوصفها سياسة مالية مجردة تقطعها عن روحها التعبدية. الزكاة تقف في الموضع الذي يلتقي فيه التعبد بالاقتصاد، والملكية بالمسؤولية، والحق الفردي بالحق الاجتماعي، والكفاف بالكفاية.

إن أول ما تكشفه الزكاة هو أن المال، في التصور الشرعي، ليس ملكية صامتة مغلقة علىٰ صاحبها، بل ملكية مشروطة بالحق، محكومة بالاستخلاف، ومتصلة بمصير الجماعة. فالإنسان يملك، لكن ملكه ليس مطلقًا من كل قيد؛ يتصرف، لكن تصرفه ليس منفصلًا عن العدل؛ ينتفع، لكن انتفاعه لا يلغي حق المحتاجين في جزء معلوم من ماله. ولذلك فإن الزكاة لا تأتي بعد اكتمال النظام الاقتصادي بوصفها إضافة أخلاقية إليه، بل تدخل في أصل بنائه. إنها تقول إن الثروة لا يجوز أن تتحول إلىٰ دائرة مغلقة، وإن المال إذا لم يخرج منه حقه الواجب صار مصدر قطيعة بين

الغني والمجتمع، وإن الملكية حين تفقد مسؤوليتها الاجتماعية تنقلب من نعمة إلىٰ فتنة.

وتتجلىٰ عبقرية الزكاة في أنها لا تلغي الملكية، لكنها تمنع تأليهها؛ ولا تحارب الغنىٰ، لكنها تطهره من الانفصال عن الجماعة؛ ولا تجعل الفقير عالة علىٰ صدقة مزاجية، بل تقرر له حقًا معلومًا في مال الأغنياء؛ ولا تترك العلاقة بين الغني والفقير في مستوىٰ العاطفة، بل تنقلها إلىٰ مستوىٰ الواجب. ومن هنا فإن الزكاة ليست إحسانًا اختياريًا، بل حق واجب؛ وليست منحة من الغني، بل فريضة في المال؛ وليست مجرد تطهير نفسي، بل إعادة توزيع مقصودة تحفظ توازن الجماعة وتمنع تراكم الحاجة إلىٰ حد الانفجار أو الإذلال.

وهذا المعنىٰ يفتح الطريق إلىٰ فهم الزكاة بوصفها حكمًا فرديًا وسياسة عامة في الوقت نفسه. فهي حكم فردي لأنها تخاطب المكلف في ماله، وتطالبه بالإخراج تعبّدًا لله، وتربط المال بالتقوىٰ، وتجعل أداءها جزءًا من صلاح الفرد. لكنها سياسة عامة لأنها تتعلق بموارد اجتماعية محددة، وبمصارف عامة، وبفئات تحتاج إلىٰ تنظيم وتقدير، وبسلطة يمكن أن تجمع وتوزع، وبأثر اقتصادي يتجاوز علاقة الفرد بمستحق معين. فإذا بقيت الزكاة محصورة في الضمير الفردي وحده، ضعفت قدرتها علىٰ بناء الكفاية، وإذا تحولت إلىٰ ضريبة إدارية بلا روح، ضعفت عباديتها ومعناها التطهيري. والفقه الكلي لا يختار بين المعنيين، بل يجمعهما في بنية واحدة.

فالزكاة من جهة عبادة، لأنها لا تنفصل عن النية والخضوع لأمر الله، ولأنها تطهر النفس من الشح، وتذكر الغني بأن المال ليس سيدًا، وتدرب الإنسان علىٰ الخروج من مركزية الذات. لكنها من جهة أخرىٰ نظام، لأنها لا تترك مقدار العطاء لمزاج الفرد، ولا مصارفه لاختياره المطلق، بل تحدد نصابًا ومقادير ومصارف، وتجعل للمجتمع حقًا في مال الأفراد وفق ضوابط شرعية. وهذا الجمع بين التعبد والتنظيم يميز الزكاة عن الصدقة

المحضة وعن الضريبة الوضعية المحضة؛ فالصدقة قد تقوم على الفضل والاختيار، والضريبة قد تقوم على سلطة الدولة، أما الزكاة فتقوم على أمر شرعي يجمع حق الله وحق العباد وحق الجماعة في نسق واحد.

ومن هنا فإن الزكاة ليست مجرد باب من أبواب العبادات، ولا مجرد فصل من فصول المالية العامة، بل هي جسر بينهما. فهي عبادة مالية، أي إن موضوعها اقتصادي وروحها تعبدية، ومصرفها اجتماعي وغايتها مقاصدية. وهذا الجسر بالغ الأهمية في بناء الاقتصاد الإسلامي؛ لأنه يمنع فصل الاقتصاد عن الأخلاق، كما يمنع اختزال الأخلاق في الوعظ. فالمال لا يُترك لآلياته وحدها، والنفس لا تترك لشحها، والدولة لا تترك لتقديرها المطلق، والفقير لا يترك لاستجداء الرحمة. الزكاة تجعل المال داخل دائرة التكليف، وتجعل التكليف ذا أثر اجتماعي، وتجعل الأثر الاجتماعي مضبوطًا بمقادير ومصارف.

والزكاة حين تُقرأ في ضوء الكفاف والكفاية تكشف عن مستويات متعددة في علاج الحاجة. فقد تسد الزكاة جوع الفقير، وهذا من الكفاف الواجب عند الضرورة. لكنها قد تتجاوز سد الجوع إلى تمكينه من أدوات العيش، وهذا من الكفاية. وقد تعالج الغارم بإطفاء دينه، لكنها يمكن أن تكشف كذلك عن بنية دين تحتاج إلى إصلاح. وقد تعين ابن السبيل في لحظة انقطاعه، لكنها تشير إلى مسؤولية المجتمع عن حماية الإنسان حين يفقد شبكته المعتادة. وقد تصرف للعاملين عليها، فتدل على أن إدارة الزكاة نفسها تحتاج إلى مؤسسة وكفاءة. وقد تصرف في مصالح تتصل بتقوية الجماعة ضمن المصارف المقررة، فتدل على أن الزكاة ليست علاقة ثنائية بسيطة بين غني وفقير، بل جزء من نظام اجتماعي.

وإذا كان المقصد من الزكاة أن تُخرج المحتاج من الحاجة، فإن طريقة توزيعها لا ينبغي أن تنحصر دائمًا في الإعطاء الاستهلاكي. فالإعطاء الاستهلاكي لازم حين

تكـون الضـرورة عاجلـة، لكـن التمكـين أولـىٰ حـين يكـون قـادرًا علـىٰ نقـل الفقيـر إلـىٰ الاسـتغناء النسـبي. فـالفقير قـد يحتـاج إلـىٰ طعـام، وقـد يحتـاج إلـىٰ عـلاج، وقـد يحتـاج إلـىٰ تعلـيم، وقـد يحتـاج إلـىٰ أداة عمـل، وقـد يحتـاج إلـىٰ تـدريب، وقـد يحتـاج إلـىٰ سـداد ديـن يمنعـه مـن النهـوض. والسياسـة الزكويـة الرشـيدة هـي التـي تميـز بـين هـذه الصـور، ولا تعامـل كـل فقـر بوصـفه حاجـة نقديـة متماثلـة. فـالفقر لـيس نوعًـا واحـدًا، والزكـاة إذا أريد لها أن تبني الكفاية وجب أن تفهم نوع الحاجة قبل صرف المال.

وهنـا يظهـر الفـرق بـين إخـراج الزكـاة وتفعيـل الزكـاة. فـالإخراج يحقـق بـراءة ذمـة المزكـي إذا اسـتوفىٰ شـروطه، أمـا التفعيـل فيتعلـق بكيفيـة تحويـل الزكـاة إلـىٰ أثـر اجتمـاعي واقتصـادي. وقـد يـؤدي النـاس زكـاتهم فـرادىٰ، فتتـوزع في مصـارف متفرقـة، وتسـد حاجـات كثيـرة، لكنهـا قـد تعجـز عـن معالجـة الفقـر البنيـوي. وقـد تُـدار الزكـاة إدارة مؤسسـية أمينـة، فتجمـع المعلومـات، وتحـدد الأولويـات، وتمنـع التكـرار، وتصـل إلـىٰ المسـتحقين، وتـوازن بـين الإغاثـة والتمكـين، وتربطهـا ببـرامج الصـحة والتعلـيم والعمـل، فتكـون أقـدر علـىٰ بنـاء الكفايـة. ولـذلك فـإن السياسـة العامـة للزكـاة لا تلغـي الحكم الفردي، بل تمنحه امتدادًا اجتماعيًا أوسع.

ولا يعنـي هـذا أن الدولـة يجـب أن تحتكـر الزكـاة في كـل حـال، ولا أن الإدارة المركزيـة صـالحة في كـل سـياق، ولا أن المبـادرات الفرديـة لا قيمـة لهـا. المقصـود أن الزكـاة، بطبيعتهـا، قابلـة لأن تكـون نظامًـا عامًـا حـين تتـوفر الدولـة العادلـة أو المؤسسـة الأمينـة، وأن تركهـا للفرديـة الكاملـة قـد يضـعف أثرهـا البنيـوي. فالمسـألة ليسـت بـين فـرد ودولـة فقـط، بـل بـين فوضـىٰ التوزيـع ورشـد التنظـيم، بـين أمانـة المؤسسـة وحيويـة المجتمـع، بـين حـق المزكـي في أداء عبادتـه وحـق الفقيـر في وصـول الحـق إليـه بطريقـة تحفـظ كرامتـه وتحقـق كفايتـه. والفقـه الكلـي يبحـث عـن الصـيغة التـي تجمـع الأمانـة والفاعلية، لا عن صورة جامدة واحدة.

وتتطلب الزكاة، حين تتحول إلىٰ سياسة عامة، معرفة دقيقة بالمجتمع. فمن هم الفقراء؟ وما أسباب فقرهم؟ ومن هم العاجزون؟ ومن هم القادرون علىٰ العمل لكنهم يحتاجون إلىٰ تمكين؟ ومن هم الغارمون بسبب حاجة حقيقية؟ ومن هم الغارمون بسبب أنماط استهلاك أو أنظمة مالية ظالمة؟ وأين تقع مناطق الحرمان؟ وما العلاقة بين الفقر والتعليم والصحة والسكن والعمل؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها الفقيه بالنص وحده، بل تحتاج إلىٰ بيانات، ومؤسسات، وخبرة اقتصادية واجتماعية. ولذلك فإن الزكاة في مستوىٰ السياسة العامة تستدعي اجتهادًا مؤسسيًا يربط الحكم الشرعي بتشخيص الواقع.

والاجتهاد المؤسسي في الزكاة لا يبدل مصارفها ولا يلغي مقاديرها، بل يحسن تنزيلها. فهو يميز بين المستحقين، ويحدد الأولويات، ويراقب أثر الصرف، ويمنع الهدر، ويحفظ كرامة الآخذ، ويمنع تحويل الزكاة إلىٰ أداة ولاء أو نفوذ، ويجعلها جزءًا من سياسة كفاية. فالزكاة مال شرعي، وإذا دخلت في الإدارة العامة احتاجت إلىٰ رقابة أشد؛ لأنها ليست مال دولة عاديًا، بل مال عبادة وحق مستحقين. ومن هنا فإن الشفافية في جمع الزكاة وصرفها ليست مسألة إدارية فقط، بل جزء من أمانة العبادة. وكل غموض أو فساد أو تسييس في الزكاة يهدم ثقة الناس بها ويضعف أثرها المقاصدي.

وتكشف الزكاة عن أن الفقر ليس دائمًا مسؤولية الفقير. فمصارف الزكاة تعترف بتعدد صور الحاجة: فقير لا يجد، ومسكين لا يكفيه ما يجد، وغارم أثقله الدين، وابن سبيل انقطع به الطريق، ومؤلفة قلوبهم يحتاجون إلىٰ رعاية اجتماعية أو سياسية في سياقها، وعاملون عليها يحتاجون إلىٰ إدارة. وهذا التنوع يدل علىٰ أن الشريعة لا تنظر إلىٰ الحاجة نظرة سطحية. فليس كل محتاج عاجزًا، وليس كل غني مستغنيًا في كل ظرف، وليس كل دين دليل سوء تصرف، وليس كل انقطاع فرديًا.

الزكـاة بهـذا المعنـىٰ تبنـي فقهًـا للحاجـة المركبـة قبـل أن تعـرف العلـوم الاجتماعيـة الحديثة هذا التفصيل بلغة أخرىٰ.

وفي ضـوء ذلـك لا ينبغـي أن تتحـول الزكـاة إلـىٰ آليـة لإدامـة التبعيـة. فـالفقير الـذي يُعطىٰ كـل عـام بـلا دراسـة لأسـباب فقـره قـد يبقـىٰ محتاجًـا دائمًـا، والزكـاة التـي تُصـرف لتسـكين الألـم فقـط قـد تعجـز عـن تحقيـق المقصـد الأعمـق. والكفايـة تقتضـي أن يُسـأل: هـل يمكـن إخراجـه مـن الحاجـة؟ هـل يحتـاج إلـىٰ عمـل؟ هـل يحتـاج إلـىٰ عـلاج؟ هـل يحتـاج إلـىٰ تعليـم؟ هـل يحتـاج إلـىٰ سـداد ديـن؟ هـل يحتـاج إلـىٰ سـكن؟ هـل يحتـاج إلـىٰ رعايـة لأنـه عـاجز دائـم؟ فالزكـاة لا تعامـل العـاجز الـدائم كمـا تعامـل القـادر المعطـل، ولا تعامـل الجـوع الطـارئ كمـا تعامـل الفقـر البنيـوي. وهـذا التمييـز هـو جـوهر السياسـة العامة في الزكاة.

وتتصـل الزكـاة كـذلك بـالأمن الاجتمـاعي. فـالمجتمع الـذي تتـراكم فيـه الفجـوة بـين الغنـىٰ والفقـر مـن غيـر آليـة واجبـة لإعـادة الوصـل يصـبح معرضًـا للحقـد والاضـطراب والقطيعـة. والزكـاة لا تعـالج الفقـر اقتصـاديًا فقـط، بـل تعـالج العلاقـة الأخلاقيـة بـين طبقـات المجتمـع. إنهـا تمنـع الغنـي مـن الانعـزال، وتمنـع الفقيـر مـن الشـعور بأنـه خـارج الجماعـة، وتمنـع المـال مـن التحـول إلـىٰ حـاجز نفسـي وروحـي. ومـن هنـا فـإن الزكـاة تحفـظ الجماعـة كمـا تحفـظ الفـرد. وهـي جـزء مـن الأمـن الاجتمـاعي لأنهـا تخفـف التـوتر النـاتج عـن الحاجـة، وتؤسـس شـعورًا بـأن الضـعيف ليس متروكًا.

لكـن الزكـاة لا تكفـي وحـدها لبنـاء العدالـة الاقتصـادية الكاملـة. فهـي ركـن عظـيم، لكنهـا ليسـت بـديلًا عـن العمـل العـادل، ولا عـن المـال العـام، ولا عـن الوقـف، ولا عـن مكافحـة الفسـاد، ولا عـن منـع الاحتكـار، ولا عـن سياسـات التعليـم والصـحة والسـكن. وإذا حُمّلـت الزكـاة وحـدها عـبء الاقتصـاد كلـه، اختـل فهمهـا. الزكـاة تعـالج جانبًـا

أساسيًا من العلاقة بين المال والحاجة، لكنها تعمل ضمن منظومة أوسع. فمن الظلم للزكاة أن تُترك وحدها في مواجهة فقر تصنعه سياسات مالية فاسدة أو سوق محتكر أو تعليم منهار أو صحة غائبة. لذلك فإن السياسة العامة للزكاة يجب أن تتصل بالسياسة الاقتصادية العامة، لا أن تنفصل عنها.

وتظهر هذه الحقيقة بوضوح في المجتمعات الحديثة؛ حيث تتعدد صور الثروة، وتتعقد النقود، وتتغير الأصول، وتظهر الشركات، والأسهم، والأدوات المالية، والرواتب، والاستثمارات، والتجارة العالمية. فإذا بقي فقه الزكاة حبيس الصور القديمة من غير اجتهاد في تحقيق المناط، قد تضيق قدرته على استيعاب الثروة الحديثة. وليس المطلوب تغيير أصول الزكاة، بل فهم المال في صوره الجديدة: ما المال النامي؟ ما الموجودات الزكوية في الشركات؟ كيف تُقدّر الزكاة في الأموال المعاصرة؟ كيف تُمنع الحيل التي تفرغ الزكاة من معناها؟ هذه الأسئلة تجعل فقه الزكاة جزءًا من فقه الاقتصاد الكلي، لا مجرد حساب فردي بسيط.

وفي الوقت نفسه، لا يجوز أن تتحول الزكاة إلى ضريبة عادية. فالضريبة قد تفرضها الدولة بحسب الحاجة والمصلحة، أما الزكاة ففريضة ذات نصاب ومقدار ومصارف وروح تعبدية. وإذا ذابت الزكاة في المالية العامة بلا تمييز، ضاع معناها الشرعي، وربما صُرفت في غير مصارفها. ولذلك يجب التمييز بين الزكاة والضرائب والمال العام، مع إمكان التنسيق بينها. فالزكاة حق شرعي مخصوص، والضرائب العادلة قد تكون أداة إضافية عند الحاجة بشروطها، والمال العام أوسع من الزكاة. والخلط بينها قد يضر بالزكاة أو يضر بالسياسة المالية معًا.

وتفتح الزكاة كذلك سؤال الدولة العادلة. فإذا كانت الدولة أمينة، قادرة، شفافة، حافظة للمصارف، فإن جمع الزكاة وتنظيمها قد يكون أقدر على تحقيق الكفاية. أما إذا كانت الدولة فاسدة أو مسيسة أو غير أمينة، فإن تسليم الزكاة إليها قد

يضيع الحق الشرعي. ومن هنا فإن فقه الزكاة ليس منفصلًا عن فقه الدولة. فالسؤال ليس فقط: هل للدولة أن تجمع الزكاة؟ بل: ما صفة الدولة التي تجمع؟ وما ضمانات الصرف؟ وما موقع الرقابة؟ وما حق المجتمع في معرفة المصارف؟ وما حدود تدخل الدولة في عبادة مالية؟ وهذه الأسئلة تجعل الزكاة بابًا لاختبار فاعلية الدولة وشرعيتها وأمانتها.

والزكاة، حين تدار برشد، تحفظ كرامة الآخذ كما تطهر مال المعطي. فالفقير لا ينبغي أن يتحول إلىٰ موضوع إذلال، ولا أن تُعرض حاجته للناس، ولا أن تُستعمل الزكاة لإخضاعه سياسيًا أو اجتماعيًا. وإحدىٰ وظائف المؤسسة الزكوية الرشيدة أن تحفظ السرية والكرامة، وأن تنقل الحق إلىٰ مستحقه من غير منٍّ ولا تلاعب. فالزكاة حق، ومن أخذ حقه لا ينبغي أن يهان. وهذا البعد الأخلاقي مهم جدًا؛ لأن الكفاية لا تعني المال فقط، بل تعني أن يصل المال بطريقة لا تكسر الإنسان.

ويظهر البعد الفلسفي للزكاة في أنها تكسر وهم الاستقلال المطلق. فالغني قد يظن أن ماله ثمرة جهده وحده، والزكاة تذكره بأن المال يقوم علىٰ نعم لا يملكها وحده: صحة، وأمن، وسوق، ومجتمع، وثقة، وطرق، ونظام، وعمال، وفرص، وقبل ذلك توفيق الله. ولذلك فإن في ماله حقًا لغيره. والفقير قد يظن أن حاجته تخرجه من الجماعة، والزكاة تذكره بأن له حقًا معلومًا لا مجرد منّة. والدولة قد تظن أن المال العام ملك إدارتها، والزكاة تذكرها بأن بعض المال محدد المصارف لا تعبث به السلطة. فكل طرف يتعلم حدوده من الزكاة.

كما تكشف الزكاة أن الطهارة الاقتصادية لا تتحقق بالنية وحدها. فالنفس تحتاج إلىٰ إخراج فعلي، والمال يحتاج إلىٰ حركة، والمجتمع يحتاج إلىٰ وصول الحق. ولذلك فإن الزكاة عبادة عملية؛ لا تكتفي بأن يشعر الغني بالرحمة، بل تطالبه بأن يخرج من ماله. وهذه العملية مهمة في بناء الاقتصاد الأخلاقي؛ لأنها تمنع

الأخلاق من أن تبقىٰ شعورًا بلا أثر، وتمنع المال من أن يبقىٰ محبوسًا في دائرة الذات. فالاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بتغيير الضمائر، بل يفرض علىٰ المال واجبًا موضوعيًا.

وتتصل الزكاة بالتنمية من جهة أنها يمكن أن تكون أداة تمكين لا مجرد إعانة، إذا استُعملت ضمن مصارفها وبمنهج رشيد. فالفقير القادر قد يُعان بما يفتح له باب عمل، والمسكين قد يُدعم حتىٰ يبلغ كفايته، والغارم قد يُخرج من دائرة الدين، وابن السبيل قد يُعاد إلىٰ شبكة أمانه، والعاملون عليها قد يبنون مؤسسة قادرة علىٰ إدارة الموارد. لكن التنمية الزكوية تحتاج إلىٰ الحذر؛ فلا يجوز تحويل أموال الزكاة إلىٰ مشروعات عامة بعيدة عن مصارفها، ولا إلىٰ استثمارات تعرض حقوق المستحقين للمخاطر بلا ضوابط، ولا إلىٰ برامج تحمل اسم التمكين وهي لا تصل إلىٰ الفقراء. التمكين مطلوب حين يخدم المصرف والمستحق، لا حين يذوب المصرف في خطاب تنموي عام.

وهذا يقتضي بناء فقه للأولويات داخل الزكاة. فقد تكون الأولوية في زمن مجاعة للإغاثة المباشرة، وفي زمن بطالة للتدريب والعمل، وفي زمن أوبئة للعلاج، وفي منطقة معينة للسكن، وفي مجتمع غارق في الدين لمعالجة الغارمين، وفي بيئة متعلمة لكن فقيرة لدعم المشروعات الصغيرة. فالمصارف ثابتة في أصلها، لكن الأولويات داخلها تتغير بحسب الواقع. وهذا التغير ليس خروجًا علىٰ الحكم، بل تحقيق لمقصده. ومن لا يراعي الأولويات قد يصرف الزكاة في وجه صحيح جزئيًا، لكنه يفوت وجهًا أرجح في تحقيق الكفاية.

ومن هنا فإن الزكاة، حين تُقرأ بين الحكم الفردي والسياسة العامة، تكشف عن ضرورة الجمع بين أربعة عناصر: صحة العبادة، وعدالة المصرف، ودقة التشخيص، ورشد الأثر. صحة العبادة تحفظ النية والمقدار والشروط. وعدالة المصرف تحفظ

حـدود الـنص. ودقـة التشـخيص تمنـع صـرف المـال في غيـر موضـع الحاجـة الحقيقيـة. ورشـد الأثـر يجعـل الزكـاة أقـرب إلـىٰ بنـاء الكفايـة لا مجـرد تسـكين الحاجـة. وكـل عنصـر مـن هـذه العناصـر إذا غـاب اختـل المعنـىٰ: عبـادة بـلا أثـر اجتمـاعي، أو سياسـة بـلا روح تعبدية، أو توزيع بلا معرفة، أو تنمية بلا ضوابط.

وتنتهـي القـراءة الأولـىٰ للزكـاة إلـىٰ أنهـا ليسـت بـديلًا عـن الاقتصـاد العـادل، لكنهـا قلبـه الأخلاقـي والشـرعي. فهـي تضـع في أصـل المـال حقًـا للضـعيف، وتجعـل الثـروة مسـؤولة، وتـربط العبـادة بالعدالـة، وتفـتح بـاب الانتقـال مـن الفـرد إلـىٰ المؤسسـة. وإذا أُحسـن فهمهـا، لـم تبـقَ مجـرد واجـب سـنوي يؤديـه الأفـراد ثـم ينتهـي أثـره، بـل تصـبح جـزءًا مـن سياسـة كفايـة واسـعة، تتكامـل مـع الوقـف والمـال العـام والعمـل والسـوق والتعليـم والصـحة والسـكن. وإذا أُسـيء فهمهـا، قـد تتحـول إلـىٰ مبلـغ متفـرق يسـد بعـض الحاجـات ويتـرك البنيـة كمـا هـي. والفـرق بـين المعنيـين هـو الفـرق بـين زكـاة تـؤدي وظيفة الكفاف وحده، وزكاة تسهم في بناء الكفاية.

تبلـغ الزكـاة معناهـا البنيـوي الكامـل حـين تُقـرأ لا بوصـفها فعـلًا فرديًـا معـزولًا، ولا بوصـفها مـوردًا ماليًـا مجـردًا، بـل بوصـفها نظامًـا شـرعيًا يقـع في منطقـة دقيقـة بـين عبـادة المكلـف ومسـؤولية الجماعـة وفاعليـة الدولـة. فهـي تبـدأ مـن المـال الخـاص، لكنهـا لا تبقـىٰ محصـورة في خصوصـية المالـك؛ وتتعلـق بذمـة الفـرد، لكنهـا تتجـه إلـىٰ معالجـة حاجـات المجتمـع؛ وتقـوم علـىٰ نيـة التعبـد، لكنهـا تحتـاج إلـىٰ إدارة وتنظـيم إذا أريـد لهـا أن تبلـغ أثرهـا العـام. ومـن هنـا فـإن السـؤال عـن الزكـاة ليس فقـط: هـل أخـرج المكلـف مـا وجـب عليـه؟ بـل كـذلك: هـل وصـل الحـق إلـىٰ مسـتحقه؟ وهـل صُـرف المـال في وجهـه الأرجح؟ وهل تحولت الزكاة إلىٰ قوة للكفاية أم بقيت علاجًا مبعثرًا للحاجة؟

إن تـرك الزكـاة للفرديـة المطلقـة قـد يحفـظ جانبًـا مـن حريـة المزكـي ومباشـرته لعبادتـه، لكنـه قـد يضـعف الأثـر الكلـي للفريضـة. فقـد تتكـرر الإعانـات في موضـع وتغيـب

عن موضع آخر، وقد يصل المال إلىٰ من هو أقل حاجة ويُحرم الأشد حاجة، وقد تُصرف أموال كثيرة في الإغاثة العاجلة من غير تمكين، وقد يغيب تشخيص الفقر المركب، وقد تستعمل الزكاة في علاقات شخصية تحفظ صورة العطاء ولا تبني سياسة عدل. ولذلك فإن التوزيع الفردي، مع مشروعيته في مواضع كثيرة، لا يكفي وحده إذا كان المجتمع يواجه فقرًا بنيويًا، وبطالة واسعة، وغرمًا متراكمًا، وحاجات صحية وتعليمية وسكنية تتجاوز قدرة الأفراد المتفرقين.

وفي المقابل، فإن تحويل الزكاة إلىٰ جهاز إداري بارد قد يقتل روحها التعبدية إذا لم تُحفظ خصوصيتها. فالزكاة ليست ضريبة عادية، ولا يجوز أن تذوب في الخزانة العامة حتىٰ تفقد مصارفها وحدودها ومعناها. إنها عبادة مالية ذات طبيعة مخصوصة؛ لها نصابها، ومقاديرها، ومصارفها، وشروطها، ومقصدها التطهيري والاجتماعي. فإذا أخذتها الدولة ثم أدخلتها في نفقاتها العامة بلا تمييز، أو صرفتها في غير مصارفها، أو استعملتها لتعويض عجز مالي صنعته سياسات خاطئة، فقد أفسدت معناها. ومن هنا فإن بناء مؤسسة الزكاة لا يعني تأميمها إداريًا، بل يعني تنظيمها شرعيًا وأخلاقيًا ومؤسسيًا بما يحفظ عباديتها وفاعليتها معًا.

والدولة، حين تكون عادلة أمينة قادرة، تملك موقعًا مهمًا في تنظيم الزكاة؛ لأنها أقدر علىٰ الإحصاء، والوصول، والتوزيع، وربط الموارد بالحاجات العامة. غير أن هذا الموقع ليس رخصة مطلقة، بل أمانة مشروطة. فالدولة التي تجمع الزكاة يجب أن تفصلها عن المال العام من جهة المصارف والحساب، وأن تضمن وصولها إلىٰ مستحقيها، وأن تكشف للناس وجوه صرفها، وأن تخضع إدارتها للرقابة الشرعية والمالية، وأن تمنع استعمالها في الولاء السياسي أو الدعاية أو التمييز. فالزكاة مال المستحقين قبل أن تكون موردًا في يد السلطة، ومن جعلها مال سلطة فقد أخرجها عن طبيعتها.

وتحتاج الزكاة، بوصفها سياسة عامة، إلىٰ مؤسسة ذات خصائص خاصة. فهي مؤسسة تعبدية لأن أصل المال عبادة، اجتماعية لأن مقصدها حفظ المحتاجين، اقتصادية لأنها تتعامل مع موارد وتوزيع، معرفية لأنها تحتاج إلىٰ بيانات وتشخيص، أخلاقية لأنها تحفظ كرامة الآخذ وطهارة المعطي. وهذه الخصائص تمنع اختزالها في دائرة مالية عادية. فالعاملون عليها ليسوا مجرد موظفين إداريين، بل أمناء علىٰ فريضة وحقوق. ويجب أن تجمع المؤسسة بين العلم الشرعي، والخبرة الاقتصادية، والمعرفة الاجتماعية، والقدرة الإدارية. فإذا غلب عليها الفقه بلا إدارة ضعفت فاعليتها، وإذا غلبت الإدارة بلا فقه ضاعت خصوصيتها، وإذا غابت الأخلاق تحولت إلىٰ جهاز توزيع لا يحفظ الكرامة.

وتتجلىٰ فاعلية المؤسسة الزكوية في قدرتها علىٰ التمييز بين أنواع الحاجة. فهناك فقر غذائي يحتاج إلىٰ إغاثة عاجلة، وفقر صحي يحتاج إلىٰ علاج، وفقر تعليمي يحتاج إلىٰ منح وتمكين، وفقر مهني يحتاج إلىٰ أدوات عمل وتدريب، وفقر سكني يحتاج إلىٰ دعم مأوىٰ، وغرم يحتاج إلىٰ معالجة ديون، وانقطاع يحتاج إلىٰ إعادة الإنسان إلىٰ شبكة أمانه. والزكاة إذا تعاملت مع كل هذه الصور بوصفها حاجة نقدية واحدة أهدرت كثيرًا من قدرتها. أما إذا شخّصت الحاجة تشخيصًا دقيقًا، فإنها تستطيع أن توزع المال بحسب الأثر الأعمق: إغاثة حيث تكون الإغاثة واجبة، وتمكين حيث يكون التمكين أرجح، ورعاية دائمة حيث يكون العجز دائمًا.

وهذا يقتضي الانتقال من سؤال المصرف إلىٰ سؤال المآل. فقد يكون الشخص داخل مصرف من مصارف الزكاة، لكن طريقة إعطائه تختلف بحسب المآل. فإعطاء مبلغ نقدي لمريض قد لا يحقق الغرض إذا كان يحتاج إلىٰ علاج منظم، وإعطاء مال لعاطل قادر قد لا يخرجه من الحاجة إذا لم يرتبط بتدريب أو عمل، وسداد دين غارم قد لا ينفع إذا كان سيعود إلىٰ الدين بسبب بنية إنفاق أو تمويل

ظالمة. ولذلك فإن المؤسسة الزكوية الرشيدة لا تكتفي بإثبات الاستحقاق، بل تسأل عن أفضل طريق لتحقيق المقصد من الاستحقاق. وهذا ليس خروجًا عن النص، بل هو إحسان في تنزيله.

وفي علاقة الزكاة بالمال العام تظهر ضرورة الفصل والتكامل في الوقت نفسه. الفصل مطلوب لأن الزكاة ذات مصارف محددة ولا يجوز إذابتها في النفقات العامة. والتكامل مطلوب لأن الزكاة وحدها لا تستطيع أن تتحمل كل أعباء الكفاية. فالطرق، والمستشفيات الكبرىٰ، والتعليم العام، والبنىٰ التحتية، والسياسات الاقتصادية، ومكافحة البطالة، كلها تحتاج إلىٰ مال عام أوسع من الزكاة. فإذا أُلقيت هذه الأعباء كلها علىٰ الزكاة اختل مصرفها، وإذا انفصلت الزكاة تمامًا عن السياسة الاجتماعية ضعفت قدرتها علىٰ بناء الكفاية. والصواب أن تعمل الزكاة ضمن منظومة أوسع، مع حفظ استقلالها الشرعي: الزكاة للمصارف المحددة، والمال العام للمصالح العامة، والوقف للمنفعة المستمرة، والصدقات للتوسعة، والسياسات الاقتصادية لمنع إنتاج الفقر.

ومن أخطر الأخطاء أن تُستعمل الزكاة لتغطية فشل الدولة في العدل المالي. فإذا كانت الدولة تظلم في الضرائب، أو تهدر المال العام، أو تترك الاحتكار، أو تفسد السوق، ثم تطلب من الزكاة أن تعالج فقرًا أنتجته سياساتها، فإنها تجعل الفريضة تسكن أثر الظلم بدل أن تمنع سببه. فالزكاة ليست أداة لتجميل اقتصاد ظالم، ولا بديلًا عن إصلاح المال العام والسوق والعمل والأجر. إنها جزء من منظومة العدالة، لا غطاء لفشلها. ولذلك فإن فقه الزكاة الكلي يجب أن يبقىٰ متصلًا بنقد البنية الاقتصادية التي تنتج الحاجة.

وتحتاج الزكاة إلىٰ حماية من التسييس. فالمستحق لا ينبغي أن يأخذ لأنه تابع، ولا يُحرم لأنه مخالف، ولا تُوجه الأموال لصناعة الولاءات، ولا تُعرض حاجات

الناس في مشهد سياسي أو إعلامي يهدر كرامتهم. والزكاة، لأنها عبادة وحق، يجب أن تبقىٰ فوق منطق الاستغلال. ومن هنا تصبح الشفافية والمساءلة ضرورة شرعية. فمن يجمع الزكاة باسم الدين يجب أن يكون أوضح الناس حسابًا، وأشدهم أمانة، وأبعدهم عن الهوىٰ، لأن فساد إدارة الزكاة لا يضر المال وحده، بل يضر ثقة الناس بالدين والفقه والمؤسسة.

وتتصل الزكاة بالكرامة من جهة أخرىٰ. فالفقير حين يأخذ الزكاة لا يأخذ منّة من أحد، بل يأخذ حقًا قررته الشريعة. وهذا المعنىٰ يجب أن ينعكس علىٰ طريقة الإدارة والتوزيع. فلا يُذل المستحق بسؤال مهين، ولا تُكشف حاجته بلا ضرورة، ولا يُعامل كعبء، ولا يُشعر بأن المجتمع يتفضل عليه. والزكاة حين تحفظ الكرامة لا تعطي المال فقط، بل تعيد للإنسان موقعه داخل الجماعة. أما حين تُعطىٰ بطريقة مهينة، فقد تسد حاجة الجسد وتجرح النفس. والكفاية لا تكتمل إذا تحقق المال وانكسرت الكرامة.

وتفتح الزكاة كذلك سؤال العلاقة بين الغني والفقير. ففي التوزيع الفردي المباشر قد تنشأ علاقة رحمة وقرب اجتماعي، وهذا معنىٰ حسن إذا خلا من المنّ. وفي التوزيع المؤسسي قد تُحفظ كرامة الفقير ويُمنع التحيز، وهذا معنىٰ حسن إذا لم يتحول إلىٰ برود إداري. والفقه الكلي لا يلغي أحد البعدين، بل يوازن بينهما. فهناك حاجة إلىٰ مؤسسات عادلة، وهناك حاجة إلىٰ بقاء الحس الإنساني في المجتمع. وإذا صارت الزكاة مؤسسة بلا قلب، ضعفت روح التكافل، وإذا بقيت عاطفة بلا مؤسسة، ضعف العدل في الوصول والتوزيع. والمطلوب مؤسسة ذات روح، ومجتمع ذو نظام.

وفي المجتمعات الحديثة تتعقد مسألة تقدير الأموال الزكوية. لم يعد المال محصورًا في نقد ظاهر أو زرع أو ماشية أو تجارة بسيطة، بل صار في شركات، وأسهم،

وصناديق، ورواتب، وأصول متداولة، وديون، وحقوق مالية، وأموال رقمية، واستثمارات عابرة للحدود. وهذا التعقيد يجعل الزكاة بحاجة إلىٰ فقه اقتصادي دقيق، لا يكتفي بنقل الصور القديمة، ولا يفرط في الأصول. فالعبرة بفهم حقيقة المال النامي، وبمنع الحيل، وبالتمييز بين رأس المال والعائد، وبين الموجودات الثابتة والمتداولة، وبين الدين المرجو وغيره، وبين المال الشخصي والاعتباري. وهذه مسائل لا تُحسم بالانطباع، بل بالاجتهاد المؤسسي المتخصص.

وتظهر هنا أهمية أن تكون للزكاة مرجعية علمية قادرة علىٰ مواكبة الاقتصاد الحديث. فإذا عجز الفقه عن فهم صور المال، ضاعت أموال واجبة أو فُرضت زكاة في غير موضعها. وكلا الأمرين خلل: إسقاط الواجب ظلم للمستحقين، وإيجاب ما لا يجب ظلم للمالكين. والعدل في الزكاة يحتاج إلىٰ علمين: علم بالنصوص والقواعد، وعلم بحقيقة المال المعاصر. ومن هنا فإن مؤسسة الزكاة لا بد أن تضم فقهاء واقتصاديين ومحاسبين وخبراء ماليين، حتىٰ يكون التقدير أقرب إلىٰ الصواب.

ولا تقل مصارف الزكاة تعقيدًا عن مواردها. فالفقير في مدينة حديثة يحتاج إلىٰ ما لا يحتاجه فقير في بيئة تقليدية، والكفاية تختلف باختلاف تكاليف الحياة، والأسرة، والسكن، والعلاج، والتعليم، والعمل. ولذلك لا يجوز أن يُقدّر الفقر بمقياس واحد جامد. وقد يكون من يملك دخلًا منتظمًا فقيرًا إذا كان دخله دون كفايته الحقيقية، وقد يكون من لا يملك نقدًا كثيرًا غنيًا بأصول تكفيه، وقد يكون من عليه ديون في حكم الغارم ولو بدا ظاهر دخله مقبولًا. هذه الفروق تحتاج إلىٰ نظام تقدير عادل يمنع الاحتيال، لكنه لا يظلم المحتاج الحقيقي.

وتتصل الزكاة بسياسة العمل. فالزكاة ليست بديلًا عن العمل للقادرين، لكنها قد تكون جسرًا إليه. فإذا كان الفقير قادرًا علىٰ العمل، فالأفضل في كثير من الأحوال أن

تُستعمل الزكاة في تمكينه، لا في إبقائه متلقيًا دائمًا. وهذا لا يعني حرمانه من الإعانة أثناء انتقاله إلىٰ العمل، بل يعني أن مقصد الزكاة في حقه أن تنقله إلىٰ القدرة. أما العاجز عجزًا دائمًا، فحقه في الرعاية لا يسقط بحجة التمكين. ومن هنا فإن السياسة الزكوية تحتاج إلىٰ تصنيف دقيق بين العاجز، والقادر المعطل، والمديون، والمريض، والطالب، والأسرة الهشة، وكل حالة لها باب في الكفاية.

وفي هذا السياق تظهر أهمية الزكاة في دعم التعليم والصحة ضمن حدود المصارف المعتبرة. فالطالب الفقير قد يكون محتاجًا إلىٰ علم يخرجه من الفقر، والمريض الفقير قد تكون كفايته في علاجه، والأسرة التي تهددها نفقات العلاج أو التعليم قد تدخل في الحاجة. وإذا أُخذت الكفاية بمعناها الواسع، لم يعد الفقر مجرد نقص طعام، بل نقص قدرة. ومن هنا يمكن للزكاة أن تدخل في بناء القدرة حين يكون المستحق داخل مصارفها، لا بوصف التعليم والصحة عناوين عامة خارج المصارف، بل بوصفهما حاجات حقيقية للفقراء والمساكين والغارمين ونحوهم.

ويجب كذلك التفريق بين الزكاة والصدقة التطوعية. فالصدقة أوسع مجالًا، وأرحب مصرفًا، وأقدر علىٰ دعم مشروعات عامة لا تدخل في مصارف الزكاة مباشرة. والزكاة أضبط وألزم وأشد تحديدًا. ومن الخلل أن تُصرف الزكاة في مواضع تصلح للصدقة لكنها لا تدخل في مصارفها، كما أن من الخلل أن تُترك الصدقات بلا توجيه نحو الحاجات الكبرىٰ بحجة أن الزكاة تكفي. فالزكاة والصدقة والوقف والمال العام أدوات متكاملة، لكل واحدة طبيعتها. والفقه الاقتصادي الكلي هو الذي يحسن توزيع الوظائف بينها.

وتظهر علاقة الزكاة بالضرائب في سؤال شديد الحساسية. فالزكاة لا تسقط بالضريبة إذا لم تكن الضريبة زكاة بشروطها ومصارفها، والضريبة لا تصبح زكاة بمجرد أنها تؤخذ من المال. وفي الوقت نفسه قد تحتاج الدولة العادلة إلىٰ ضرائب

مشروعة فوق الزكاة عند الحاجة العامة، بشرط العدل والضرورة أو المصلحة الراجحة والقدرة والمساءلة. لكن الخلط بينهما يضر بالاثنين: يضر بالزكاة لأنها عبادة محددة، ويضر بالضرائب لأنها تحتاج إلىٰ معيار سياسي ومالي مستقل. ولذلك يجب أن تبقىٰ الزكاة ذات حساب ومصرف وهوية، وأن تبقىٰ الضرائب خاضعة لمعيار العدل والمصلحة العامة، لا أن يتخفىٰ أحدهما باسم الآخر.

والزكاة، في بعدها المقاصدي، تحارب اكتناز المال وانقطاعه عن التداول الاجتماعي. فهي لا تصادر الثروة، لكنها تفرض عليها حركة واجبة. والمال إذا تحرك في الزكاة والإنفاق والاستثمار العادل والوقف والصدقة والعمل صار جزءًا من العمران، أما إذا احتبس في يد قلة وتراكم بلا وظيفة اجتماعية، فقد يؤدي إلىٰ قسوة المجتمع وتفككه. ومن هنا فإن الزكاة تربي المال علىٰ الحركة كما تربي النفس علىٰ البذل. إنها تمنع المال من أن يصبح معبودًا صامتًا، وتعيده إلىٰ كونه وسيلة.

وتتضح خطورة تعطيل الزكاة في أنها لا تعطل حكمًا فرديًا فقط، بل تعطل قناة من قنوات العدالة الاجتماعية. فحين يمتنع القادرون عن أداء الزكاة، لا يكون الضرر مجرد نقص في عبادتهم، بل نقص في حقوق المحتاجين، واضطراب في علاقة المال بالجماعة، وتعميق للفقر، وإضعاف للثقة. ولذلك كان منع الزكاة في التجربة المؤسسة ليس مسألة مالية بسيطة، بل مسألة تتعلق بوحدة الدين والجماعة والنظام العام. فالزكاة شعيرة وحق ونظام، وتعطيلها تعطيل لهذه المعاني كلها.

ومن هذا الباب نفهم أن الزكاة تحمل بعدًا سياسيًا بالمعنىٰ الشرعي، لا الحزبي. فهي تكشف أن الدولة لا تقف خارج المال الديني، وأن الجماعة لا تترك للفردية المالية، وأن الحق الاجتماعي جزء من النظام العام. فالسلطة العادلة مسؤولة عن حفظ الفريضة إذا تعطلت، وعن حماية حقوق المستحقين، وعن منع تلاعب الأغنياء بها، كما هي مسؤولة عن عدم الاعتداء عليها. وهذا التوازن دقيق: الدولة

تحمي الزكاة، لكنها لا تملك أن تغير طبيعتها؛ تجمعها عند الحاجة والقدرة، لكنها لا تصرفها بهواها؛ تنظمها، لكنها لا تحتكر معناها.

وفي مستوىٰ بناء الكفاية، لا بد أن ترتبط الزكاة بمؤشرات واضحة: كم أسرة خرجت من الفقر؟ كم غارم تحرر من الدين؟ كم مريض عولج؟ كم طالب استكمل تعليمه؟ كم قادر مُكّن من عمل؟ كم عاجز حصل علىٰ رعاية مستمرة؟ هذه الأسئلة لا تحول الزكاة إلىٰ مشروع دنيوي محض، بل تكشف أثر العبادة في الواقع. فالعبادة المالية التي لا يُسأل عن أثرها الاجتماعي قد تفقد جزءًا من حكمتها العملية. ومن هنا فإن تقييم أثر الزكاة جزء من أمانتها.

لكن قياس الأثر لا يجوز أن يطغىٰ علىٰ النية والامتثال. فقد يكون بعض أثر الزكاة غير قابل للقياس، مثل طهارة النفس، وبناء الرحمة، وإحياء الصلة بين الناس. ولذلك يجب الجمع بين لغة الأثر ولغة العبادة. فالزكاة ليست برنامج مكافحة فقر فقط، وليست شعورًا روحيًا فقط؛ إنها عبادة ذات أثر، وأثر مشدود إلىٰ عبادة. وكل قراءة تفصل بينهما تضعفها. فإذا حُولت إلىٰ برنامج مالي فقط، جفت روحها. وإذا بقيت شعيرة بلا تنظيم، ضعف أثرها العام.

وتنتهي القراءة الكلية إلىٰ أن الزكاة ليست حاشية علىٰ الاقتصاد الإسلامي، بل أحد أعمدته. فهي تؤسس أن المال مسؤول، وأن الفقر ليس خارج اهتمام الشريعة، وأن الدولة لها دور حين تكون أمينة، وأن المؤسسة ضرورية حين تتعقد الحاجات، وأن الكفاية تتطلب أكثر من العطاء العابر، وأن العدالة لا تقوم بالوعظ وحده. وهي، في الوقت نفسه، تضع حدودًا: لا تذوب في الضريبة، ولا تُصرف خارج مصارفها، ولا تُستعمل سياسيًا، ولا تُدار بلا شفافية، ولا تُترك للحيل المالية، ولا تُفرغ من روحها التعبدية. بين هذه الحدود وهذه الإمكانات تتحدد الزكاة بوصفها حكمًا فرديًا وسياسة عامة في آن واحد.

والزكاة بهذا المعنىٰ تعيد وصل ثلاثة عوالم: عالم الضمير، وعالم المال، وعالم الدولة. الضمير يحتاج إلىٰ تطهير من الشح، والمال يحتاج إلىٰ حق يخرجه من الانغلاق، والدولة تحتاج إلىٰ معيار يوجه سلطتها في التوزيع. فإذا انفصل الضمير عن المال صارت العبادة شعورًا بلا أثر، وإذا انفصل المال عن الدولة ضعفت السياسة العامة، وإذا انفصلت الدولة عن الضمير صارت الزكاة جباية بلا روح. والفقه الكلي هو الذي يجمع هذه العوالم من غير أن يذيب أحدها في الآخر، فيبقي الزكاة عبادة، ويجعلها في الوقت نفسه أداة عدل وكفاية وعمران.

الفصل الرابع
إخراج الزكاة عينًا أو نقدًا وجدلية التضخم والمقصد

ليست مسألة إخراج الزكاة عينًا أو نقدًا مسألة فنية محصورة في صورة الأداء، ولا خلافًا جزئيًا يتعلق بطريقة نقل المال من المزكي إلىٰ المستحق فحسب، بل هي في عمقها سؤال عن العلاقة بين النص والمقصد، وبين صورة الواجب وأثره، وبين المال بوصفه شيئًا مملوكًا والمال بوصفه قيمة نافعة، وبين براءة ذمة المزكي وتحقيق مصلحة الآخذ. فالزكاة لا تُفهم علىٰ حقيقتها إذا حُصرت في حركة إخراج مقدار من المال دون النظر إلىٰ ما يحققه ذلك المقدار في حياة المستحق، كما أنها لا تُفهم إذا جرىٰ تذويب صورها المنصوصة في تقديرات مصلحية مفتوحة لا تضبطها حدود الشرع. ومن هنا فإن هذه المسألة تمثل اختبارًا دقيقًا للعقل الفقهي الاقتصادي: هل يقف عند الصورة وإن تغير أثرها؟ أم ينظر إلىٰ المقصد من غير أن يهدر الصورة؟ وكيف يوازن بين الامتثال المنضبط وتحقيق الكفاية في واقع تتغير فيه النقود والأسعار والحاجات؟

إن الزكاة، في أصلها، فريضة محددة في الأموال، لها أنصبة ومقادير ومصارف، وهذا التحديد يمنحها صفة الانضباط ويمنعها من الذوبان في العاطفة أو السياسة أو التقدير المزاجي. فليست الزكاة صدقة مفتوحة يتصرف فيها المزكي بما شاء، وليست ضريبة عامة توسعها الدولة بحسب ما تريد، بل حكم شرعي له مقادير وحدود. غير أن هذه الحدود لا تلغي سؤال الأثر؛ لأن الزكاة لم تُفرض لتبقىٰ حركة شكلية في المال، بل لتطهر المزكي، وتوصل الحق إلىٰ مستحقه، وتخفف الحاجة، وتعيد وصل الثروة بالجماعة. فإذا انفصلت صورة الإخراج عن أثرها، أو صار الأداء صحيحًا في الظاهر ضعيفًا في تحقيق المقصد، نشأ سؤال فقهي لا يجوز تجاوزه.

والإخراج عينًا يعني أن يؤدي المزكي الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه، كإخراج جزء من الزروع من الزروع، أو جزء من الأنعام من الأنعام، أو ما كان من صور المال العيني التي تتعلق بها الزكاة. وهذا المعنىٰ شديد الارتباط بالبيئات الاقتصادية التي يكون المال فيها محسوسًا مباشرًا، حيث تمثل الأعيان نفسها ثروة المجتمع ومادة حاجاته. ففي مجتمع زراعي، قد يكون إخراج الحب أو الثمر أقرب إلىٰ حاجة الفقير من النقد، لأن الغذاء نفسه هو محل الحاجة. وفي مجتمع رعوي، قد تكون الأنعام مالًا منتجًا ووسيلة معاش. وفي هذه الحالات تكون العين ليست مجرد صورة التزام، بل قيمة مباشرة قابلة للانتفاع، بل قد تكون أقرب إلىٰ مقصد الإغناء من النقد إذا كان النقد ضعيف الحضور أو قليل الأثر.

أما الإخراج نقدًا فينقل الزكاة من صورة المال العيني إلىٰ قيمته، ويجعل الاعتبار لمقدار المنفعة التي يستطيع المستحق أن يحصل عليها. وهذا المعنىٰ يبرز بقوة في المجتمعات النقدية المعقدة، حيث أصبحت الحاجات متنوعة، ولم يعد الفقير يحتاج دائمًا إلىٰ عين المال الذي وجبت فيه الزكاة، بل قد يحتاج إلىٰ علاج أو إيجار أو تعليم أو دين أو طعام من نوع آخر أو وسيلة عمل. فالمال النقدي يمنحه قدرة علىٰ الاختيار، وقد يكون أيسر في النقل والتوزيع، وأقدر علىٰ مراعاة اختلاف الحاجات. غير أن النقد يحمل خطرًا آخر؛ لأنه يتعرض للتضخم وتآكل القيمة، وقد يبدو المقدار النقدي صحيحًا حسابيًا بينما يكون ضعيفًا في القدرة الشرائية.

وهنا يظهر أن الخلاف بين العين والنقد لا يصح أن يُقرأ بوصفه صراعًا بين حرفية ومقاصدية، ولا بين محافظة وتجديد، بل بوصفه سؤالًا عن أي الصورتين أقدر علىٰ تحقيق الحكم في واقعه. فالعين قد تحفظ اتصال الزكاة بجنس المال، لكنها قد تكون قليلة النفع إذا لم تكن حاجة المستحق إليها قائمة، أو إذا كلفته بيعها بثمن بخس، أو إذا تعذر نقلها وحفظها. والنقد قد يحقق المرونة والتمكين، لكنه قد

يضعف أثر الزكاة إذا حسبت قيمته بطريقة لا تراعي السوق، أو إذا تأخر إخراجه في زمن تضخم، أو إذا فقد النقد قدرته علىٰ حفظ الحاجة. لذلك فإن الفقه الكلي لا يكتفي بالسؤال عن الجواز المجرد، بل يسأل عن الإغناء، والكفاية، وحفظ الحق، ومآل الإخراج.

ومقصد الإغناء من أهم المفاتيح في هذه المسألة. فالمستحق لا يُراد له أن يتلقىٰ صورة مالية بلا أثر، بل أن يصل إليه ما يعينه علىٰ حاجته. والإغناء لا يعني دائمًا أن يصبح غنيًا بالمعنىٰ المطلق، بل أن يُدفع عنه من الحاجة بقدر ما يحقق مقصد الزكاة في حاله. فقد يكون الإغناء بإطعام عاجل، وقد يكون بسداد دين، وقد يكون بعلاج، وقد يكون بأداة عمل، وقد يكون بدعم سكن، وقد يكون بتعليم يحفظ قدرته المستقبلية. فإذا كانت العين أبلغ في ذلك فهي أقرب إلىٰ المقصد، وإذا كان النقد أبلغ فهو أقرب إلىٰ المقصد، مع بقاء الضوابط التي تحفظ طبيعة الزكاة وحدودها.

ولا يجوز أن يُفهم المقصد هنا بوصفه سلطة تلغي النص، بل بوصفه أداة لفهم تنزيل النص. فالنص حين يقرر الزكاة في أموال معينة، ويحدد مقاديرها، لا يترك للفقيه أن يبدل الواجب كيف شاء، لكنه في الوقت نفسه لا يمنع النظر في كيفية إيصال الحق إلىٰ مستحقه علىٰ وجه يحقق الغرض. والفرق كبير بين تغيير الحكم وبين تحسين تنزيله. فإذا ثبت أن صورة من صور الأداء تحقق الإبراء لكنها تهدر مصلحة المستحق أو تضعفها بلا موجب، وجب علىٰ العقل الفقهي أن يسأل: هل المقصود مجرد انتقال المال، أم انتقال النفع؟ وهل المعتبر عين الشيء دائمًا، أم قيمته حيث تكون القيمة أنفع وأعدل؟ هذه الأسئلة لا تنقض الفقه، بل تعيد إليه حيويته.

وتظهر الجدلية بوضوح في المجتمعات التي تتغير فيها الأسعار بسرعة. فإذا وجبت الزكاة في وقت، ثم أُخرجت نقدًا بعد مدة انخفضت فيها قيمة العملة، فقد يكون المزكي قد أخرج الرقم نفسه، لكنه لم يخرج القيمة نفسها. وهنا تصبح مسألة

التضخم جزءًا من تحقيق المناط. فالزكاة ليست أرقامًا مجردة، بل حق مالي له قدرة شرائية. وإذا تآكلت القدرة الشرائية، تضرر المستحق وإن بقي الحساب الظاهر قائمًا. ولذلك فإن الفقه الاقتصادي لا يستطيع أن يتجاهل تغير قيمة النقد، لأن النقد الحديث ليس ذهبًا ولا فضة بذاته، بل وحدة قيمة تتغير بحسب السياسات والأسواق والثقة. ومن يتعامل معه كأنه ثابت القيمة دائمًا قد يظلم المستحق من حيث لا يشعر.

والتضخم، في حقيقته الاجتماعية، ليس مجرد ظاهرة اقتصادية محايدة، بل قد يكون انتقالًا خفيًا للعبء إلىٰ أصحاب الدخول الثابتة والفقراء والمستحقين. فالفقير الذي يستلم مبلغًا نقديًا متآكل القيمة لا يحصل علىٰ الكفاية المقصودة، والغارم الذي تتغير قيمة ما في يده قد يعجز عن الوفاء، والمستحق الذي كان يكفيه مقدار معين في زمن لا يكفيه في زمن آخر. ومن هنا فإن إخراج الزكاة نقدًا في زمن التضخم يحتاج إلىٰ حس مقاصدي دقيق؛ لأن صحة الرقم لا تعني صحة الأثر. والمقصد لا يرضىٰ بأن تتحول الزكاة إلىٰ مبلغ اسمي يبرئ ذمة المعطي ظاهريًا ويترك المستحق دون كفايته الواقعية.

غير أن مراعاة التضخم لا تعني فتح باب الفوضىٰ في تقدير الزكاة، ولا تحويلها إلىٰ حساب مصلحي متغير بلا ضوابط. المطلوب هو التمييز بين الثابت والمتغير: النصاب والمقادير والمصارف ثابتة في أصلها بحسب أدلتها، أما تقدير القيمة النقدية وتحقيق أثرها في الواقع فهو موضع اجتهاد وتنزيل. فإذا أخرج المزكي قيمة عين واجبة، وجب أن تكون القيمة معتبرة في زمن الإخراج أو زمن الوجوب بحسب التفصيل الفقهي الذي يحقق العدل، لا قيمة موهومة تتآكل بفعل التأخير أو التضخم. وإذا تأخر الأداء من غير عذر حتىٰ ضعفت العملة، وجب النظر في حق المستحق الذي تضرر بالتأخير. فالزكاة حق واجب، ولا ينبغي أن يستفيد المزكي من تآكل القيمة علىٰ حساب الفقير.

وتتصل هذه المسألة بمفهوم براءة الذمة. فبراءة ذمة المزكي لا ينبغي أن تُفهم بوصفها غاية منفصلة عن حق المستحق، لأن الزكاة تجمع بين حق الله وحق الفقير. فإذا أدىٰ المزكي ما يبرئه في الحساب الصوري لكنه لم يراع القيمة العادلة عند الإخراج، نشأ إشكال في معنىٰ الأداء. والفقه الدقيق هو الذي يوازن بين ضبط الذمة وحفظ الحق؛ فلا يجعل المستحق رهينة لتقلبات النقد والتأخير، ولا يجعل المزكي مسؤولًا عما لا يطيق أو عما لم يجب عليه. وهذا التوازن لا يتحقق إلا بفهم اقتصادي وفقهي معًا.

ومن زاوية أخرىٰ، قد يكون الإخراج عينًا في زمن التضخم وسيلة لحفظ حق المستحق إذا كانت العين أكثر استقرارًا من النقد. فالزروع، أو السلع الضرورية، أو بعض الأصول القابلة للانتفاع، قد تحفظ قيمة الحاجة أكثر من عملة تتدهور بسرعة. لكن العين قد تكون عبئًا إذا لم تكن مما يحتاجه المستحق، أو إذا كانت كلفة نقلها وبيعها عالية، أو إذا كان الفقير سيضطر إلىٰ بيعها بثمن أقل من قيمتها. ولذلك لا يصح أن يُقال إن العين أعدل دائمًا أو النقد أعدل دائمًا؛ العدل في هذه المسألة تابع لفهم المال والحاجة والسوق والمآل.

وتظهر أهمية المؤسسة الزكوية هنا بصورة واضحة. فالفرد قد لا يستطيع أن يقدر أثر التضخم، أو يعرف ما هو الأنفع للمستحقين، أو يوازن بين العين والنقد، أو يحسن التصرف في السلع. أما المؤسسة الأمينة المتخصصة فتستطيع أن تجمع الزكاة وتقدر القيم وتختار طريقة الصرف وتراعي حاجات المستحقين وتمنع تآكل الأموال وتربط الزكاة بسياسات تمكين. وهذا لا يعني أن المؤسسة تلغي عبادة الفرد، بل أنها تساعد علىٰ تحقيق أثرها العام. فكلما تعقد المال وتغير النقد واتسعت الحاجات، ازدادت الحاجة إلىٰ إدارة رشيدة تحفظ المقصد والحدود معًا.

والمسألة لا تتعلق بالفقير وحده، بل تتعلق أيضًا بطبيعة المال المزكى. فزكاة الزروع والثمار لها صلة واضحة بالعين لأنها مال ظاهر متجدد مرتبط بالإنتاج الغذائي. وزكاة التجارة تتجه بطبيعتها إلىٰ القيمة لأن عروض التجارة تقوم علىٰ التقليب والبيع والشراء. وزكاة النقد تتعلق بالقيمة مباشرة لأنها مال وسيط. وزكاة الأنعام قد يكون إخراج العين فيها أكثر اتصالًا بالنص والصورة الأصلية، لكنه في بعض البيئات الحديثة يحتاج إلىٰ نظر في حال المستحق والمؤسسة. وهذا التنوع يدل علىٰ أن الفقه لا يتعامل مع المال بوصفه شيئًا واحدًا، بل يراعي طبيعته ووظيفته.

ومن هنا فإن السؤال عن العين والنقد يجب أن يرتبط بنوع المال، وحاجة المستحق، وقدرة المؤسسة، واستقرار العملة، ومآل الإخراج. فإذا كانت العين تحقق مصلحة واضحة ولا تضر المستحق فهي قوية المعنىٰ. وإذا كان النقد أقدر علىٰ تحقيق الكفاية فهو قوي المعنىٰ. وإذا كان النقد متضخمًا وجب ضبط قيمته. وإذا كانت العين ستتحول إلىٰ عبء علىٰ الفقير، وجب النظر في بدلها. وإذا كان إخراج القيمة يفتح باب التحايل أو تقليل الواجب، وجب ضبطه. وإذا كان التمسك بالعين يفتح باب إضرار بالمستحق، وجب النظر في المقصد. والفقه الكلي يعمل في هذه المساحة لا بمنطق الانفلات، بل بمنطق الميزان.

وتتضح المسألة أكثر عند النظر إلىٰ مقصد الكفاية. فالزكاة ليست فقط نقل مال، بل بناء حد من الكفاية. فإذا كانت الكفاية اليوم تتطلب نقدًا لدفع إيجار أو علاج أو تعليم، فإن إعطاء عين لا يحتاجها المستحق قد لا يحقق الغرض. وإذا كان المستحق يعيش في منطقة غذائية تعاني الغلاء، فإن إعطاء طعام قد يكون أنفع من نقد يتآكل أو يُنفق في غير الضرورة. وإذا كان المستحق مدينًا، فقد يكون سداد الدين مباشرة أنفع من إعطائه مالًا نقديًا. وإذا كان يحتاج إلىٰ أداة عمل، فقد يكون تمليكه

الأداة أبلغ من إعطائه قيمتها. ولذلك فإن المقصد يطلب فهم الحاجة الحقيقية لا الاكتفاء بصورة واحدة.

وتفتح هذه المسألة بابًا مهمًا في فقه القيمة. فالفقه القديم عرف القيمة في أبواب متعددة، لكن النقد الحديث جعل القيمة أكثر تجريدًا وتقلبًا. فالدرهم والدينار في البيئة القديمة كانا مرتبطين بمعدن له قيمة ذاتية نسبية، أما العملة الحديثة فقيمتها قائمة على الثقة والسياسة والاقتصاد. لذلك فإن التضخم ليس أمرًا عارضًا بسيطًا، بل يمس جوهر التعامل النقدي. وإذا كانت الزكاة حقًا ماليًا، فإن حفظ هذا الحق يحتاج إلى وعي بتغير القيمة. ومن لا يراعي ذلك قد يحافظ على صورة الحكم ويضعف مضمونه.

وتظهر خطورة التأخير في إخراج الزكاة في سياق التضخم. فالتأخير، إذا وقع بلا عذر، لا يؤخر عبادة فقط، بل يؤخر حقًا لمستحقين قد تتدهور قيمته بمرور الزمن. فإذا وجبت الزكاة وكان المال قادرًا على الوصول إلى المستحق، ثم أُخر الأداء حتى نقصت قيمة النقد، فإن الضرر يقع غالبًا على الفقير. ومن هنا فإن التعجيل بالأداء في زمن التضخم قد يكون أقرب إلى حفظ المقصد، وقد تكون المؤسسة الزكوية مطالبة بسياسات تمنع بقاء الأموال معطلة حتى تفقد قيمتها. فالزكاة مال واجب الحركة؛ فإذا حُبس، خالف بعض حكمته.

ولا بد من التمييز بين التضخم العام والتغيرات السعرية الخاصة. فقد ترتفع أسعار بعض السلع دون غيرها، وقد تختلف حاجات الفقراء من منطقة إلى أخرى، وقد يتأثر السكن أو العلاج أو الغذاء أكثر من غيره. ولذلك فإن تقدير الكفاية لا يكون بمؤشر واحد جامد، بل بسلة حاجات حقيقية. وإذا كانت الزكاة تسعى إلى الإغناء أو سد الحاجة، فإن قيمة ما يُعطى ينبغي أن تُقرأ في ضوء ما يحتاجه المستحق

فعـلًا. وهـذا يزيـد أهميـة البيانـات والخبـرة في إدارة الزكـاة، لأن الفقـه لا يسـتطيع أن يحقق المقصد إذا جهل واقع الأسعار والحاجات.

وفي هـذا الموضـع تظهـر العلاقـة بـين النقـد والمقصـد. النقـد وسـيلة؛ فـإذا حفـظ المقصـد كـان اسـتعماله راشـدًا، وإذا أضـعف المقصـد وجـب تـدارك ضـعفه. والعـين وسـيلة كـذلك؛ فـإذا حفظـت المقصـد كانـت راشـدة، وإذا أضـرّت بالمسـتحق وجـب النظـر. فـلا ينبغـي تقـديس الوسـيلة علـىٰ حسـاب الغايـة، ولا إسـقاط الوسـيلة باسـم الغايـة. والفقـه العميـق هـو الـذي يعـرف أن الوسـائل المنصوصـة أو الموروثـة لهـا حرمتهـا ودلالتهـا، لكنـه يعـرف أيضًـا أن الوسـيلة لا تنفصـل عـن مقصـدها العملـي. ولـذلك فـإن البحـث في العـين والنقـد بحـث في فقه الوسائل بقدر ما هو بحث في فقه الأموال.

وتتجلـىٰ المسـألة في زكـاة الفطـر أيضًـا، وإن كـان لهـا بابهـا الخـاص؛ فهـي عبـادة ظـاهرة مرتبطـة بإغنـاء الفقيـر في يـوم العيـد، وقـد وردت في صـور طعاميـة ظـاهرة، لكـن السـؤال عـن القيمـة فيهـا يظهـر بقـوة في البيئـات النقديـة. فالطعـام قـد يكـون أظهـر في تحقيـق الإطعـام، والنقـد قـد يكـون أوسـع في تحقيـق حاجـة الفقيـر، ويختلـف الحـال بـاختلاف المجتمـع وحاجـة المسـتحق. وهـذه المسـألة تكشـف مـرة أخـرىٰ عـن العلاقـة بـين الـنص والصـورة والمقصـد. فـإذا كـان الفقيـر محتاجًـا إلـىٰ الطعـام، فـالعين تحقـق المقصـد مباشـرة. وإذا كـان عنـده طعـام ويحتـاج إلـىٰ دواء أو لبـاس أو إيجـار، فقـد تكـون القيمـة أنفـع. غيـر أن الحكـم في ذلـك يحتـاج إلـىٰ ضـبط مـذهبي ومؤسسـي حتـىٰ لا يتحول إلىٰ اختيار عشوائي.

والمشـكلة في كثيـر مـن النقاشـات المعاصـرة أنهـا تحصـر المسـألة في سـؤال: أيهمـا أيسـر علـىٰ المزكـي؟ بينمـا السـؤال المقاصـدي الأعمـق هـو: أيهمـا أنفـع للمسـتحق وأحفـظ للحكـم؟ فقـد يكـون النقـد أيسـر علـىٰ المزكـي، لكنـه أقـل نفعًـا إذا كـان قليـل القيمـة أو غيـر مناسـب. وقـد تكـون العـين أصـعب علـىٰ المزكـي، لكنهـا أنفـع في سـياق

معين. وقد تكون المؤسسة قادرة على تحويل النقد إلى سلع وخدمات بطريقة أكثر كفاءة من الأفراد. وقد يكون العكس في مجتمع بسيط. ولذلك لا يصح جعل يسر المزكي وحده معيارًا، كما لا يصح إهمال مشقته بالكلية. الميزان يجمع بين حق المزكي في أداء منضبط ميسور وحق المستحق في نفع حقيقي.

وتكشف هذه المسألة أن الزكاة ليست مجرد حساب، بل علاقة بين أطراف: المزكي، المستحق، المال، الدولة أو المؤسسة، السوق، والنقد. فإذا تغير أحد هذه الأطراف تغيرت طريقة تحقيق المقصد. فالمال الحديث يختلف عن المال القديم، والمستحق الحديث قد يحتاج إلى حاجات أكثر تعقيدًا، والسوق قد يكون أكثر تقلبًا، والدولة قد تكون أقوى حضورًا، والمؤسسة قد تكون أقدر على التنظيم. لذلك فإن الفقه الذي يريد أن يبقى حيًا لا بد أن يميز بين الحكم الثابت ومناطه المتغير، وبين المقادير المحددة ووسائل تحقيق أثرها.

وفي ضوء الحكم الوضعي والتكليفي والمقاصدي، يمكن قراءة إخراج الزكاة عينًا أو نقدًا من ثلاث زوايا. الزاوية التكليفية تسأل عن الواجب في ذمة المزكي، وما الذي تبرأ به الذمة. والزاوية الوضعية تسأل عن السبب والشرط والنصاب والحول وجنس المال والقيمة. والزاوية المقاصدية تسأل عن أثر الأداء في حق المستحق وتحقيق الكفاية. وإذا انفردت الزاوية التكليفية قد ننسى أثر الحكم، وإذا انفردت الزاوية المقاصدية قد نضيع الضبط، وإذا انفردت الزاوية الوضعية قد نغرق في الشكل. والفقه الكلي يجمع الزوايا الثلاث، حتى يكون الأداء صحيحًا في الذمة، مضبوطًا في السبب، نافعًا في المقصد.

وتنتهي القراءة الأولى لهذه المسألة إلى أن جدلية العين والنقد ليست خلافًا محدودًا في طريقة الأداء، بل نموذج كاشف لطبيعة الفقه الاقتصادي كله. فالفقه الاقتصادي لا بد أن يحفظ النص، ويفهم المال، ويراعي القيمة، ويدرك التضخم،

ويحمي المستحق، ولا يحمّل المزكي ما لا يجب، ولا يسمح بتآكل حق الفقير تحت ستار الحساب الاسمي. وإذا استطاع العقل الفقهي أن يدير هذه المسألة بميزان دقيق، استطاع أن يواجه قضايا أوسع في المال العام والنقود والديون والأسعار. فالزكاة هنا تكشف سؤالًا أكبر: كيف نحفظ الحق الشرعي في عالم تتغير فيه قيمة المال بسرعة، وتتداخل فيه الصورة والمقصد، ويصبح الرقم أحيانًا غير كافٍ للدلالة على القيمة؟

يصبح سؤال إخراج الزكاة عينًا أو نقدًا أكثر تعقيدًا حين يدخل التضخم في بنية الواقع المالي؛ لأن التضخم لا يغير شكل المال فحسب، بل يغير قدرته على الإشباع، ويجعل الرقم الظاهر أقل دلالة على المعنى الاقتصادي الحقيقي. فالزكاة، بوصفها حقًا ماليًا واجبًا، لا تتعلق بالعدد المجرد وحده، بل بالقيمة التي ينتقل بها المال إلى المستحق ويحقق بها بعض حاجته. وإذا كانت النقود في صورتها الحديثة تقبل التآكل السريع بفعل الغلاء، فإن الاكتفاء بالحساب الاسمي قد يؤدي إلى إضعاف حق الفقير من غير أن يظهر ذلك في ظاهر الأداء. ومن هنا فإن التضخم ليس مسألة اقتصادية خارجية، بل يدخل في صميم تحقيق المناط الزكوي حين يكون الإخراج نقدًا أو حين تُقوَّم الأموال على أساس نقدي.

إن الفرق بين الرقم والقيمة فرق جوهري في الفقه الاقتصادي. فالرقم هو المقدار المكتوب أو المعدود، أما القيمة فهي القدرة الفعلية على الحصول على الحاجات. وقد يبقى الرقم ثابتًا بينما تنهار قيمته، وقد يزيد الرقم بينما لا يزيد نفعه، وقد يبرأ المزكي في ظاهر الحساب بينما يكون المستحق قد تلقى مالًا فقد كثيرًا من أثره بسبب التأخير أو سوء التقدير. ولهذا فإن النظر الفقهي الذي يتعامل مع النقد الحديث كما لو كان ثابت القيمة دائمًا يعرّض الحكم لخطر الشكلية؛ إذ يحافظ على

صورة الأداء ويغفل عن مقصده. والفقه العميق لا يفصل بين صحة الصورة وعدالة الأثر، بل يجمعهما في ميزان واحد.

والتضخم يطرح سؤالًا دقيقًا عن زمن الاعتبار: هل تُحسب القيمة يوم وجوب الزكاة، أم يوم الأداء، أم بحسب القدرة الشرائية التي تحفظ حق المستحق؟ هذا السؤال لا يمكن حسمه بقاعدة واحدة مجردة في كل الصور، لأن اختلاف الأحوال مؤثر. فإذا أدىٰ المزكي الزكاة في وقتها، فإن القيمة تكون أقرب إلىٰ العدل؛ لأن الحق انتقل إلىٰ مستحقه بلا تأخير. أما إذا تأخر الأداء، وخصوصًا في زمن تضخم ظاهر، فإن المستحق قد يتضرر بانخفاض القيمة. والتأخير هنا لا يكون مجرد تأخير زمني، بل قد يتحول إلىٰ إنقاص حقيقي لحق الفقير. ولذلك فإن مراعاة التضخم عند التأخير ليست ترفًا حسابيًا، بل قد تكون مقتضىٰ من مقتضيات حفظ الحق.

ولا يعني ذلك تحميل المزكي ما لم يجب عليه شرعًا أو إدخاله في حسابات متعسرة، بل يعني أن المال الواجب في ذمته لا ينبغي أن يتناقص أثره بسبب تقصيره أو تأخيره. فلو وجب عليه حق معلوم، ثم أبقاه عنده حتىٰ ضعفت العملة ضعفًا ظاهرًا، فإن العدل يقتضي ألا يكون الفقير هو الذي يتحمل أثر التأخير. أما إذا كان التضخم يسيرًا معتادًا، أو كان التأخير لعذر معتبر، أو كان الأداء متصلًا بزمن الوجوب، فإن الأمر يختلف في تقديره. وهذا يؤكد أن المسألة تحتاج إلىٰ اجتهاد يراعي القدر، والزمن، والعذر، ونوع المال، وحال المستحق، لا إلىٰ تعميم جامد.

والتضخم لا يؤثر في مقدار ما يصل إلىٰ الفقير فحسب، بل يؤثر في تعريف الفقر والكفاية. فقد يكون الإنسان فوق حد الحاجة في سنة، ثم يصبح دونها في سنة أخرىٰ بسبب ارتفاع الأسعار، مع أن دخله لم ينقص. وقد يكون مقدار الزكاة الذي كان يحقق كفاية مؤقتة في زمن لا يحققها في زمن آخر. ومن هنا لا بد أن تتغير تقديرات المؤسسة الزكوية لمستويات الحاجة بحسب تغير الأسعار وتكاليف المعيشة.

فالفقير ليس من لا يملك رقمًا معينًا فقط، بل من لا يملك ما يحقق كفايته في واقعه. وإذا تغير الواقع السعري، تغير تقدير الكفاية، لا لأن الحكم تغير، بل لأن موضوع الحكم تغير.

وهذا يفرض على الفقه الزكوي أن يستعمل مفهوم القدرة الشرائية بوصفه جزءًا من تحقيق المناط. فالشرع حين أوجب حقًا في المال لم يقصد ألفاظ النقود المعاصرة ولا أرقامها المجردة، بل قصد حقًا له أثر في حياة المستحق. وإذا كانت القدرة الشرائية هي التي تحدد هذا الأثر، فإن إهمالها يجعل الفقه بعيدًا عن الواقع. وليس معنى ذلك أن تتحول الزكاة إلى مؤشر اقتصادي محض، بل أن يُستعمل علم الاقتصاد في فهم موضوع الحكم. فالخبير يبين مقدار التغير في القيمة، والفقيه يحدد أثر ذلك على الواجب وطريقة أدائه وحدود الإلزام.

وتظهر أهمية المؤسسة الزكوية في زمن التضخم لأنها أقدر من الفرد على حماية القيمة. فالفرد قد يؤخر، أو يجهل تغير الأسعار، أو يخرج مبلغًا اسميًا لا يدرك أثره. أما المؤسسة القادرة الأمينة فتستطيع أن تضع سياسات تمنع تآكل أموال الزكاة: سرعة الصرف عند الحاجة، تحويل الأموال النقدية إلى سلع أو خدمات عند الغلاء، اعتماد سلال كفاية محدثة، ربط التقديرات بتكاليف المعيشة، تنويع طرق الصرف بين نقد وعين وخدمة، ومراقبة أثر التضخم في المستحقين. وبهذا لا تكون المؤسسة مجرد وسيط، بل حارسًا لقيمة الحق.

وفي هذا الباب يظهر أن إخراج الزكاة نقدًا ليس فضيلة مطلقة ولا خطرًا مطلقًا. النقد يمنح مرونة عظيمة، لكنه يحتاج إلى إدارة قيمة. فإذا كان النقد مستقرًا، وكان المستحق يحتاج إليه، كان الإخراج النقدي قادرًا على تحقيق مصلحة واضحة. أما إذا كان النقد شديد التآكل، أو كانت الأسواق مضطربة، أو كان المستحق محتاجًا إلى سلعة محددة ترتفع أسعارها سريعًا، فقد يكون الإخراج العيني أو الصرف المباشر في

الحاجة أبلغ في حفظ المقصد. فالمعيار ليس تفضيل النقد لذاته ولا العين لذاتها، بل حفظ حق المستحق علىٰ وجه أعدل وأنفع.

وهنا ينبغي التفريق بين إخراج القيمة للمستحق وبين قيام المؤسسة بشراء حاجات المستحقين. فقد يكون إعطاء النقد مباشرة هو الأنسب إذا كان المستحق رشيدًا قادرًا علىٰ ترتيب حاجاته، وقد يكون توفير العلاج أو الغذاء أو السكن أو التعليم مباشرة أنفع إذا كان النقد سيتآكل أو لا يكفي أو يُستعمل في غير الحاجة الملحة بسبب ضغط اجتماعي أو دين أو سوء إدارة. ولا يجوز أن يتحول هذا إلىٰ وصاية مهينة علىٰ الفقير، لكنه قد يكون من حسن الرعاية إذا تم بضوابط تحفظ كرامته وتحقق مصلحته. فالكرامة لا تعني دائمًا تسليم النقد، كما أن الرعاية لا تعني دائمًا تقييد الاختيار. المعيار هو الإنسان وحاجته ومآل الصرف.

والتضخم يكشف كذلك عن ضرورة منع الحيل في تقدير الزكاة. فقد يعمد بعض الناس إلىٰ تقدير أموالهم بقيم منخفضة، أو تأخير الإخراج، أو استعمال أسعار غير واقعية، أو إخراج سلع رديئة لا تعادل الواجب الحقيقي. وهذه الحيل تهدم المقصد وإن ادعت الالتزام بالشكل. فالزكاة ليست مجالًا لتقليل العبء بأدنىٰ صورة، بل فريضة تتطلب أمانة في التقويم والإخراج. ومن هنا فإن التقويم في الأموال التجارية والاستثمارية يجب أن يكون عادلًا، قريبًا من القيمة الحقيقية، لا من السعر المصطنع أو التقدير الذي يخدم المزكي علىٰ حساب المستحق.

وتبرز المسألة في عروض التجارة والشركات أكثر من غيرها؛ لأن الزكاة فيها تعتمد علىٰ التقويم. وإذا كان السوق متقلبًا أو التضخم عاليًا، فإن اختيار وقت التقويم وطريقته قد يغير مقدار الزكاة كثيرًا. ولا بد من قواعد مؤسسية ومحاسبية شرعية تضبط هذا الباب، حتىٰ لا يُترك لكل تاجر أو شركة أن تختار ما يخفض الواجب. وفي المقابل يجب ألا تُفرض تقديرات مبالغ فيها تظلم أصحاب الأموال.

العدل الزكوي هنا يقوم علىٰ التوازن بين حق المستحق وحق المالك، وبين الواقعية الاقتصادية والضبط الشرعي.

وفي زمن التضخم، قد تصبح الزكاة أداة مهمة لتخفيف أثر الغلاء علىٰ الفقراء، لكنها لا تستطيع وحدها معالجة أسبابه. فالزكاة تصل إلىٰ المستحقين وتدعم قدرتهم، لكنها لا تضبط السياسة النقدية، ولا تكسر الاحتكار وحدها، ولا تصلح المال العام إذا فسد، ولا تمنع التضخم الناتج عن سياسات الدولة أو اضطراب الإنتاج. ولذلك فإن تحميل الزكاة مسؤولية معالجة التضخم كله خطأ منهجي. الزكاة تعالج أثرًا من آثار الغلاء علىٰ المستحقين، أما علاج التضخم نفسه فيحتاج إلىٰ سياسة اقتصادية عامة: ضبط الاحتكار، إصلاح المالية العامة، حماية الإنتاج، مراقبة الأسواق، والحد من السياسات التي تلتهم دخول الناس.

ومن هنا فإن التضخم يربط الزكاة بفقه المال العام. فإذا كانت الدولة سببًا في تآكل قيمة المال بسياسات غير رشيدة، ثم تركت الزكاة وحدها لإغاثة الفقراء، فقد جعلت الفريضة تعالج أثر خلل عام من غير إصلاح أصله. والفقه الكلي لا يرضىٰ بذلك؛ لأنه يرىٰ الزكاة ضمن منظومة لا بد أن تشمل السوق والمال العام والسياسة النقدية والرقابة. فحفظ حق الفقير لا يكون فقط بإعطائه زكاة أكثر، بل بمنع السياسات التي تجعل ما يأخذه أقل قيمة كل يوم. وهذا ينقل المسألة من فقه الصرف إلىٰ فقه النظام.

وتتصل جدلية العين والنقد هنا بمفهوم الاستقرار. فالسلع الضرورية قد تكون أكثر استقرارًا في دلالتها علىٰ الحاجة من النقد المتقلب، لكن السلع نفسها قد تخضع للغلاء والتخزين والتلف والاحتكار. والنقد قد يكون أسهل في النقل والاختيار، لكنه قد يفقد قيمته. ولذلك قد تكون السياسة الزكوية المثلىٰ في بعض البيئات مزيجًا بين النقد والعين والخدمات: نقد للحاجات المتنوعة، غذاء عند

ارتفاع أسعار الضروريات، علاج مباشر للمرضىٰ، دعم تعليمي للطلاب، سداد ديون للغارمين، تمكين مهني للقادرين علىٰ العمل. وهذا التنوع ليس خروجًا عن الزكاة، بل حسن إدارة لمقاصدها داخل مصارفها.

وفي هذا الإطار يجب أن يُقرأ مفهوم الإغناء قراءة متعددة. فالإغناء في زمن استقرار الأسعار قد يتحقق بمبلغ نقدي محدد، أما في زمن التضخم فقد يحتاج إلىٰ إعادة تقدير مستمرة. والإغناء في حاجة الطعام يختلف عن الإغناء في العلاج، والإغناء في السكن يختلف عن الإغناء في التعليم، والإغناء في الدين يختلف عن الإغناء في البطالة. فإذا تعاملت المؤسسة الزكوية مع الإغناء بوصفه مبلغًا ثابتًا للجميع، ضعفت قدرتها علىٰ تحقيق المقصد. أما إذا فهمته بوصفه إخراجًا من حاجة محددة إلىٰ حد كفاية مناسب، فإنها تقترب من روح الزكاة.

ولا بد من مراعاة أن النقد ليس مجرد أداة تبادل، بل قد يكون أداة ظلم إذا أسيئت إدارته. فالفقير لا يملك حماية نفسه من تدهور العملة، ولا يستطيع غالبًا تحويل ماله إلىٰ أصول تحفظ القيمة، ولا يملك قدرة تفاوضية في سوق متقلب. ومن هنا فإن التضخم يضرب الضعفاء أشد مما يضرب الأقوياء. فإذا أُعطي الفقير زكاة نقدية متأخرة أو قليلة القيمة، كان الضرر مضاعفًا. وهذا يجعل حماية قيمة الزكاة جزءًا من حماية الضعيف. فالزكاة لا ينبغي أن تنقل إلىٰ الفقير نقدًا ضعيفًا ينهار في يده، بل حقًا قادرًا علىٰ سد حاجته أو تمكينه.

وفي تقدير النصاب تظهر مسألة القيمة كذلك. فإذا كانت الأنصبة مرتبطة في بعض صورها بالذهب أو الفضة أو الأموال النامية، فإن تغير قيمة النقود المعاصرة يطرح سؤالًا عن معيار الغنىٰ الذي تجب فيه الزكاة، ومعيار الحاجة الذي يستحق به الفقير. وليس المقصود هنا هدم الأنصبة، بل فهم أثر النقد الحديث في تنزيلها. فقد يؤدي اعتماد معيار معين إلىٰ توسيع الوجوب أو تضييقه، وقد يؤثر في عدد المزكين

والمستحقين. وهذه المسألة تحتاج إلىٰ اجتهاد دقيق يراعي النصوص، وعمل الفقهاء، والواقع الاقتصادي، ومقصد الزكاة في أخذ الحق من المال النامي وإيصاله إلىٰ المستحق.

وتتضاعف أهمية هذا البحث في الاقتصادات التي تعاني تقلبًا حادًا في العملة. ففي مثل هذه البيئات، يصبح السؤال عن توقيت الإخراج، وطريقة الحفظ، ونوع الصرف، شديد الأثر. فإذا جمعت المؤسسة الزكاة نقدًا ثم أبقتها مدة طويلة، خسرت قيمتها. وإذا دفعتها فورًا بلا دراسة، قد لا تحقق أفضل أثر. وإذا حولتها إلىٰ أصول أو سلع بلا ضوابط، قد تعرضها للمخاطر أو تخرج بها عن المصارف. لذلك تحتاج المؤسسة الزكوية إلىٰ سياسة مالية شرعية تحفظ السيولة اللازمة وتمنع التآكل وتراعي سرعة الصرف في الحاجات العاجلة، مع عدم تعريض أموال المستحقين لمخاطر غير محسوبة.

ومن الضوابط المهمة أن لا تتحول أموال الزكاة إلىٰ استثمار عام بعيد المدىٰ علىٰ حساب حاجات المستحقين العاجلة. فالزكاة حق لفئات محددة، وليست صندوقًا تنمويًا مطلقًا. نعم، قد يكون التمكين والاستثمار في مصلحة المستحق نفسه جائزًا أو راجحًا ضمن ضوابط، لكن تحويل الزكاة إلىٰ مشروعات عامة لا يصل أثرها إلىٰ المستحقين أو يتأخر زمنًا طويلًا يحتاج إلىٰ حذر شديد. فالمقصد لا يبرر تضييع الحق الحاضر. ومن هنا يجب التمييز بين استثمار يخدم مستحقًا أو فئة مستحقة بوضوح، وبين استثمار يستعمل أموال الزكاة كأنها مال عام مفتوح.

وتظهر علاقة التضخم بالزكاة أيضًا في الزكاة العينية. فقد يظن بعض الناس أن إخراج العين يعفي من سؤال القيمة، لكن العين نفسها لها جودة وسوق ومنفعة. فإذا أخرج المزكي أردأ ما عنده، أو ما لا ينتفع به الفقير علىٰ وجه معتاد، أو ما يضطر المستحق إلىٰ بيعه بخسارة، فقد أضر بالمقصد. فالعين ليست مجرد شيء يُسلم، بل

يجب أن تكون مالًا معتبرًا نافعًا. والفقه، حين منع إخراج الخبيث من المال، أشار إلىٰ هذا المعنىٰ العميق: أن حق الفقير لا يكون في الرديء الذي يستغني عنه الغني، بل في مال له قيمة حقيقية. وهذا مبدأ يمكن توسيعه في كل صور الإخراج: لا يكفي أن يخرج المزكي شيئًا، بل يجب أن يخرج ما يصدق عليه الواجب نفعًا وقيمة.

وتتأكد هنا أهمية العدالة بين المزكي والمستحق. فالشريعة لا تريد أن تظلم المزكي بإلزامه فوق ما وجب عليه، ولا أن تظلم المستحق بإنقاص حقه. والتضخم قد يكون سببًا لاختلال هذه العدالة إذا لم يُضبط. فإذا رُفعت التقديرات بلا ضابط ظلم المالكون، وإذا تُركت القيمة تتآكل ظلم المستحقون. ولذلك لا بد من قواعد عادلة معلنة، تقوم علىٰ بيانات اقتصادية موثوقة، وتُراجع دوريًا، وتُفصل بين الحالات العادية والحالات الاستثنائية. فالاجتهاد المؤسسي هنا ليس رفاهًا، بل وسيلة للعدل.

ولا ينبغي إغفال البعد الروحي في هذه المسألة. فالمزكي الذي يبحث عن أقل قيمة ممكنة ليبرئ ذمته يفقد شيئًا من روح الزكاة، وإن أصاب بعض الظاهر. والزكاة، من حيث هي تطهير، تطلب من الإنسان أن يخرج من شح النفس، لا أن يتحايل علىٰ الحد الأدنىٰ. وفي المقابل، لا يجوز أن يُخاطب المزكي بخطاب عاطفي يلزمه بما لم يوجبه الشرع. والميزان أن يؤدي ما وجب عليه بأمانة وسماحة، وأن يدرك أن الفقير ليس خصمًا في حسابه، بل صاحب حق في ماله. وحين تحضر هذه الروح، تصبح مسألة القيمة أمانة لا مجرد معادلة.

وتكشف جدلية التضخم والمقصد أن الزكاة تحتاج إلىٰ فقه زمني. فالمال يتغير عبر الزمن، والحاجة تتغير، والقيمة تتغير، والمآلات تتغير. والفقه الذي لا يدخل الزمن في حسابه قد يحكم علىٰ مال مضىٰ أثره أو حاجة تغيرت أو قيمة تآكلت. وليس الزمن هنا عاملًا خارجيًا، بل جزء من موضوع الحكم؛ لأن الزكاة حق دوري

مرتبط بالحول والوجوب والأداء. وكلما كان الزمن مؤثرًا في القيمة، وجب أن يلتفت إليه الفقه. فالتأخير، والتعجيل، والتقويم، والصرف، كلها أفعال زمنية، وأثرها في التضخم قد يكون كبيرًا.

وفي ضوء ذلك، يمكن صياغة منهج عام في المسألة يقوم على أن الأصل حفظ صورة الواجب وضبطه، مع اعتبار المقصد في طريقة الأداء، ومراعاة القيمة عند الإخراج، ومنع الضرر عن المستحق، ومنع الحيف على المزكي، واستعمال المؤسسة حيث تعقدت الوقائع. هذا المنهج لا يلغي الخلاف الفقهي بين من يضيق إخراج القيمة ومن يوسعه، لكنه يضع الخلاف داخل إطار أوسع: ما الذي يحقق الزكاة بوصفها حقًا تعبديًا واجتماعيًا في واقع معين؟ ومن هنا يمكن أن تختلف الفتوى أو السياسة الزكوية باختلاف المال والمجتمع والحاجة والتضخم والمؤسسة، من غير أن يعني ذلك فوضى في الحكم.

وتنتهي القراءة إلى أن مسألة العين والنقد والتضخم ليست مسألة جزئية معزولة، بل نموذج لضرورة انتقال الفقه الاقتصادي من فقه الصورة المفردة إلى فقه القيمة والمقصد. فالمال الحديث جعل القيمة أكثر تعقيدًا، والتضخم جعل الرقم أقل أمانة في التعبير عن الحق، وتنوع الحاجات جعل صورة الإخراج تحتاج إلى نظر في المآل. والزكاة، بما هي فريضة منضبطة، تمنح الفقه فرصة لبناء هذا الميزان: لا نص بلا مقصد، ولا مقصد بلا نص، ولا نقد بلا قيمة، ولا عين بلا منفعة، ولا أداء بلا أثر، ولا مؤسسة بلا أمانة، ولا اجتهاد بلا معرفة بالواقع.

إن حماية حق المستحق في زمن التضخم ليست خروجًا على الزكاة، بل وفاء بأحد أعمق معانيها. فالفقير لا يعيش في عالم الأرقام، بل في عالم الأسعار والحاجات. والمزكي لا يتعبد الله بمجرد إسقاط رقم، بل بإخراج حق له أثر. والدولة أو المؤسسة لا تؤدي وظيفتها بمجرد جمع الأموال، بل بحفظ قيمتها وإيصالها

حيث تحقق الكفاية. وحين يُدرك الفقه هذه العلاقة بين النص والقيمة والمقصد، يصبح قادرًا علىٰ التعامل مع النقود الحديثة من غير أن يفقد أصوله، ومع التضخم من غير أن يذوب في الاقتصاد الوضعي، ومع حاجة الفقير من غير أن يظلم الغني. وهذا هو الميزان الذي تحتاجه البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي في عصر تغيرت فيه صورة المال وبقي مقصد العدل ثابتًا.

الفصل الخامس
المال العام ومسؤولية الدولة

لا يمكن بناء رؤية اقتصادية كلية داخل الفقه الإسلامي من غير إعادة النظر في مفهوم المال العام؛ لأن المال العام ليس مجرد مورد مالي تديره الدولة، ولا خزانة تجمع فيها الإيرادات وتصرف منها النفقات، بل هو أحد المواضع التي تنكشف فيها طبيعة العلاقة بين السلطة والأمة، وبين الملكية والمسؤولية، وبين القدرة السياسية والمقاصد الشرعية. فالطريقة التي تُفهم بها طبيعة المال العام تحدد طبيعة الدولة نفسها: هل الدولة مالكة تتصرف بما تشاء، أم مؤتمنة تدير ما لا تملكه ملكًا خاصًا؟ هل موارد الجماعة أدوات لتعظيم سلطة الحاكم، أم وسائل لتحقيق مصالح الناس؟ هل الإنفاق العام تعبير عن إرادة السلطة وحدها، أم ترجمة لمسؤولية شرعية تجاه الإنسان والعمران والكفاية؟

إن التحول الأول الذي يؤسسه الفقه الكلي في النظر إلىٰ المال العام هو نقله من مفهوم الملك إلىٰ مفهوم الأمانة. فالمال العام ليس مال شخص الحاكم، ولا مال الجهاز الإداري للدولة، بل هو مال متعلق بالجماعة ومصالحها. والدولة تملك سلطة الإدارة لا حق الاستئثار، وتملك صلاحية التصرف لا حرية العبث، وتملك قرار التوزيع لا حق تحويل الموارد إلىٰ امتياز خاص. وهذا الفرق بين الملك والأمانة فرق جوهري؛ لأن المالك يتصرف في ماله لمصلحته ضمن الحدود المشروعة، أما الأمين فيتصرف في المال لمصلحة من اؤتمن عليه. والدولة في المال العام ليست طرفًا منتفعًا، بل جهة مسؤولة.

ومن هنا فإن فساد المال العام ليس مجرد مخالفة إدارية أو خلل مالي، بل هو اعتداء علىٰ شبكة واسعة من الحقوق. فالمال الذي يُهدر أو يُختلس أو يُصرف في

غير موضعه لا يضيع بوصفه رقمًا مجردًا، بل يضيع بوصفه علاجًا لمريض لم يصل، وتعليمًا لطفل لم يتحقق، وسكنًا لأسرة لم يُبن، وطريقًا لم يُصلح، وفرصة عمل لم توجد، وعدالة اجتماعية لم تكتمل. ولذلك فإن خطورة الفساد في المال العام أكبر من مجرد انتقال مال من جهة إلىٰ جهة؛ لأنه يضرب قدرة الدولة علىٰ أداء وظيفتها المقاصدية، ويحول السلطة من أداة حفظ إلىٰ سبب حرمان.

والمال العام في الرؤية المقاصدية مرتبط بوظيفة الدولة لا بذاتها. فالدولة لا تجمع المال لأن الجمع غاية، ولا تنمي الموارد لتراكم القوة وحدها، وإنما لأن هناك وظائف لا يمكن تحقيقها إلا بقدرة عامة: حفظ الأمن، إقامة العدل، حماية الضعفاء، بناء المرافق، رعاية المصالح المشتركة، وتنظيم ما يعجز الأفراد عن تنظيمه وحدهم. فإذا انفصل المال العام عن هذه الوظائف تحول إلىٰ أداة تضخم للسلطة، وإذا ضعف المال العام عجزت الدولة عن أداء مسؤوليتها. فالميزان ليس في كثرة المال أو قلته فقط، بل في طبيعة العلاقة بين المورد والمقصد.

وهنا يظهر الفرق بين الدولة الجابية والدولة الراعية. فالدولة الجابية ترىٰ المجتمع مصدرًا للموارد، فتجعل السؤال الأول: كيف تجمع المال؟ أما الدولة الراعية فترىٰ المال وسيلة لحفظ المجتمع، فتجعل السؤال الأول: لماذا نجمع المال؟ وكيف ننفقه؟ وما المصلحة التي يحققها؟ وقد تجمع الدولتان المقدار نفسه من المال، لكن الفرق بينهما في فلسفة التصرف. فالجباية إذا انفصلت عن المقصد تصبح عبئًا، أما الجباية العادلة المرتبطة بالمصلحة فتكون جزءًا من بناء العمران.

والفقه الإسلامي، حين تعامل مع موارد الدولة التاريخية كالفيء والخراج والجزية والعشور وغيرها من الموارد التي عرفتها التجربة الإسلامية، لم يتعامل معها بوصفها أموالًا سائبة في يد السلطة، بل بوصفها موارد مرتبطة بمصالح الأمة. وكانت الأسئلة الكبرىٰ تدور حول: لمن المال؟ ومن يستحقه؟ وكيف يوزع؟ وما حق

الأجيال القادمة؟ وما حدود تصرف الحاكم؟ وهذه الأسئلة تكشف أن المال العام كان حاضرًا بوصفه قضية سياسية واقتصادية وفقهية في آن واحد، لا مجرد باب حسابي.

ومن أهم اللحظات المؤسسة في هذا المجال النظر في إدارة موارد الأراضي المفتوحة. فقد ظهر سؤال عميق: هل توزع الأرض علىٰ الفاتحين بوصفها غنيمة حاضرة، أم تحفظ موردًا مستمرًا للأمة والأجيال القادمة؟ وهذا السؤال لم يكن مجرد خلاف مالي، بل كان خلافًا في فلسفة المال العام: هل الأولوية للتوزيع الفوري أم لبناء مورد دائم؟ هل تنتهي المصلحة عند الجيل الحاضر أم تمتد إلىٰ المستقبل؟ ومن هنا ظهرت فكرة أن الدولة مسؤولة عن النظر في المآلات، وأن المال العام يتجاوز اللحظة الآنية إلىٰ حفظ العمران عبر الزمن.

وهذه النظرة تجعل المآل جزءًا أساسيًا من إدارة المال العام. فالقرار المالي لا يُقاس فقط بما يحققه اليوم، بل بما يتركه غدًا. فقد يكون الإنفاق محبوبًا في لحظته لكنه يهدر المستقبل، وقد يكون الادخار أو الاستثمار في البنية الأساسية أقل ظهورًا لكنه أعظم أثرًا. وقد تكون سياسة مالية تحقق رضا سريعًا لكنها تنتج عجزًا وفقرًا لاحقًا. ولذلك فإن فقه المال العام لا بد أن يكون فقهًا زمنيًا، ينظر إلىٰ الحاضر والمستقبل، وإلىٰ الفرد والجماعة، وإلىٰ الحاجة العاجلة والبناء الطويل.

ومن هنا تظهر مسؤولية الدولة تجاه الكفاية. فالمال العام ليس مطلوبًا منه فقط تمويل جهاز الحكم، بل تمكين الدولة من أداء وظائفها تجاه الإنسان. وإذا كانت الكفاية تشمل الصحة والتعليم والأمن والسكن والحد الأدنىٰ من القدرة الإنسانية، فإن المال العام يصبح أحد أهم أدوات تحقيق هذه المقاصد. فالدولة التي تمتلك موارد واسعة ولا تحولها إلىٰ كفاية عامة تكون قد فشلت في وظيفة المال، حتىٰ لو

امتلكت قوة مالية. والثروة العامة لا تقاس بحجم الموجودات فقط، بل بقدرتها على التحول إلى حياة كريمة للناس.

وهذا لا يعني أن الدولة مطالبة بإلغاء دور الفرد أو السوق أو المجتمع، ولا أن المال العام يجب أن يحل محل كل أشكال النشاط الاقتصادي. فالتوسع غير المنضبط للدولة قد يؤدي إلى ضعف المبادرة والهدر والبيروقراطية، كما أن انسحاب الدولة الكامل قد يؤدي إلى ترك الضعفاء تحت رحمة القوة الاقتصادية. والميزان المقاصدي يقوم على تحديد الوظيفة: ما الذي يستطيع الفرد القيام به؟ وما الذي يستطيع المجتمع تنظيمه؟ وما الذي لا يتحقق إلا بسلطة عامة؟ فالدولة ليست بديلًا عن الأمة، لكنها أداة من أدواتها في تحقيق المصالح التي تحتاج إلى قدرة جماعية.

وتظهر أهمية المال العام بصورة خاصة في المجالات التي لا يستطيع السوق وحده تحقيق العدالة فيها. فالسوق يستطيع إنتاج السلع وتبادل المنافع، لكنه لا يضمن دائمًا وصول الضروريات إلى غير القادرين. وقد يكون العلاج مربحًا لمن يملك المال، لكنه بعيد عن الفقير. وقد يكون التعليم الجيد متاحًا لمن يستطيع الدفع، لكنه مغلق أمام الضعيف. وقد تكون البنية التحتية غير مربحة اقتصاديًا لكنها ضرورية اجتماعيًا. وهنا يظهر دور المال العام في سد الفجوة بين منطق الربح ومنطق المصلحة العامة.

غير أن وجود المال العام لا يكفي إذا غابت العدالة في ترتيبه. فقد تمتلك الدولة موارد كبيرة لكنها تنفقها في غير الأولويات، وقد تبني مظاهر القوة وتترك أساس الإنسان، وقد توسع الإنفاق الاستهلاكي وتضعف الاستثمار في المستقبل. ولذلك فإن السؤال المقاصدي ليس: كم أنفقت الدولة؟ بل: أين أنفقت؟ ولماذا؟ وما الأثر؟

فالإنفاق الكبير ليس دليل رشد دائمًا، كما أن تقليل الإنفاق ليس دليل إصلاح دائمًا. العبرة بأن يتحرك المال وفق ترتيب المصالح.

وترتيب المصالح في المال العام يحتاج إلىٰ معيار. فالضرورات تقدم علىٰ التحسينات، وحفظ الإنسان يقدم علىٰ مظاهر الرفاه، والمصلحة العامة تقدم علىٰ الامتياز الخاص، والمنافع المستمرة تقدم غالبًا علىٰ الاستهلاك العابر. وإذا تزاحمت المصالح، احتاجت الدولة إلىٰ اجتهاد مؤسسي لا يكتفي بالرغبة السياسية، بل يجمع المعرفة الشرعية والاقتصادية والاجتماعية. فالميزانية العامة في حقيقتها ليست وثيقة مالية فقط، بل وثيقة قيمية تكشف ماذا تعتبر الدولة مهمًا.

ومن أخطر الانحرافات في المال العام تحول السلطة من حارس للمال إلىٰ مستفيد منه. فعندما تختلط موارد الدولة بمصالح أصحاب القرار، يضيع الفرق بين العام والخاص. وعندما تصبح المناصب طريقًا إلىٰ الثروة، تتحول الدولة من مؤسسة خدمة إلىٰ مجال اكتساب. ولهذا كان ضبط المال العام مرتبطًا دائمًا بالرقابة والمحاسبة. فالأمانة لا تقوم علىٰ صلاح الأفراد وحده، بل تحتاج إلىٰ مؤسسات تمنع الانحراف. فالإنسان قد يضعف، والسلطة قد تغري، والمال قد يفتن، ولذلك تحتاج الدولة العادلة إلىٰ نظم رقابية لا إلىٰ الثقة المجردة فقط.

والرقابة علىٰ المال العام ليست عداء للدولة، بل حماية لها. فالدولة التي لا تُراقب مواردها تفقد ثقة المجتمع، والثقة من أعظم رؤوس الأموال السياسية. وإذا شعر الناس أن المال العام يدار بعدل، زادت قابلية التعاون والالتزام. وإذا شعروا أنه مجال للفساد، ضعفت العلاقة بين الدولة والمجتمع. ومن هنا فإن الشفافية ليست مفهومًا إداريًا حديثًا فقط، بل امتداد لمعنىٰ الأمانة. فالأمين لا يخشىٰ البيان، لأن المال ليس ماله الخاص.

ويتصل المال العام كذلك بمفهوم العدالة بين الأجيال. فليست الأمة هي الجيل الحاضر فقط، بل سلسلة ممتدة عبر الزمن. وقد تملك الدولة موارد طبيعية أو ثروات قابلة للنفاد، فإذا استهلكها جيل واحد وترك الأجيال القادمة بلا قدرة، وقع خلل في معنىٰ الأمانة. ولذلك فإن إدارة الثروات العامة تحتاج إلىٰ نظر طويل: كيف ينتفع الحاضر دون أن يظلم المستقبل؟ وكيف تتحول الموارد المؤقتة إلىٰ قدرة دائمة؟ وكيف ينتقل المال من الاستهلاك إلىٰ بناء الإنسان والمؤسسات؟ هذه الأسئلة جزء من فقه العمران، لا من الاقتصاد وحده.

والمال العام يكشف كذلك عن العلاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي والمقصد. فمن جهة التكليف، هناك واجب الأمانة وتحريم الظلم والفساد. ومن جهة الوضع، هناك مؤسسات وموارد وأنظمة وإجراءات. ومن جهة المقصد، هناك حفظ الإنسان والعدل والعمران. فإذا حضر التكليف وغابت المؤسسة بقيت الأخلاق بلا ضمان. وإذا حضرت المؤسسة وغاب المقصد تحولت الإدارة إلىٰ آلة بلا روح. وإذا رُفع شعار المقصد من غير ضبط تكليفي ومؤسسي فتح باب الاستبداد باسم المصلحة. والفقه الكلي يجمع هذه المستويات الثلاثة.

ولا يمكن فصل المال العام عن مفهوم الدولة نفسها. فالدولة التي ترىٰ نفسها مالكة للمال تميل إلىٰ التحكم، والدولة التي ترىٰ نفسها أمينة تميل إلىٰ المسؤولية. وهذا الفرق يصنع نمطين من الحكم: حكم يعتبر الموارد وسيلة لبقاء السلطة، وحكم يعتبر السلطة وسيلة لحسن إدارة الموارد. والمال العام هو المجال الذي يظهر فيه هذا الفرق بوضوح؛ لأن الخطاب قد يعلن خدمة الناس، لكن الميزانية تكشف الأولويات الحقيقية. فالمال هو ترجمة عملية للقيم.

ومن هنا فإن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي لا تنظر إلىٰ المال العام بوصفه مسألة محاسبية، بل بوصفه اختبارًا أخلاقيًا ومؤسسيًا للدولة. فإذا حُفظ المال العام،

واتجه إلىٰ الكفاية، وخضع للرقابة، وارتبط بالمصلحة، أصبح وسيلة للعمران. وإذا تحول إلىٰ ملك للسلطة، أو مجال للفساد، أو أداة للامتياز، صار سببًا لاختلال المجتمع. فالمال العام ليس محايدًا؛ إما أن يبني العدالة، أو يعمق الفجوة، بحسب الفلسفة التي تحكمه والمؤسسات التي تديره.

لا تظهر مسؤولية الدولة في المال العام عند لحظة جمع الموارد فقط، بل تظهر بصورة أعمق عند لحظة توزيعها وإنفاقها؛ لأن الجباية قد تكشف قدرة الدولة، أما الإنفاق فيكشف فلسفتها. فقد تجمع الدولة مالًا كثيرًا ثم تصرفه في غير مواضع الكفاية، وقد تمتلك موارد واسعة ثم تبقي المجتمع في فقر وتعليم ضعيف وصحة هشة وسكن مضطرب، وقد ترفع شعار المصلحة العامة ثم تجعل المال العام طريقًا إلىٰ الامتياز السياسي أو الطبقي. ومن هنا فإن المال العام لا يختبر في مصادره وحدها، بل في مصارفه، ولا في قانونيته الشكلية فقط، بل في عدالة أثره. فالإنفاق العام هو الصورة العملية التي تتحول فيها مقاصد الدولة إلىٰ واقع، أو تنكشف فيها الفجوة بين خطابها وممارستها.

والتوزيع في الفقه الاقتصادي الإسلامي ليس مساواة حسابية جامدة، ولا تركًا مطلقًا لقوىٰ السوق، بل وضع للمال في مواضعه بحسب الحاجة والمصلحة والعدل والمآل. فالناس ليسوا سواءً في حاجاتهم ولا في قدرتهم، والموارد ليست بلا حدود، والمصالح تتزاحم، والضرورات تختلف في مراتبها. ولذلك فإن عدالة التوزيع لا تعني أن يأخذ الجميع القدر نفسه، بل أن يأخذ كل مجال وكل فئة ما يحقق المقصد الراجح في حدود الإمكان. فالمرضىٰ يحتاجون إلىٰ علاج، والطلاب إلىٰ تعليم، والعاطلون إلىٰ تمكين، والضعفاء إلىٰ رعاية، والبنىٰ العامة إلىٰ إصلاح، والأمن إلىٰ حفظ، والقضاء إلىٰ استقلال، وكل ذلك يحتاج إلىٰ ترتيب لا إلىٰ عشوائية.

وهنا يصبح ترتيب الأولويات واجبًا من واجبات الدولة. فالمال العام إذا وُزع بلا معيار ضاع، وإذا صرف بحسب ضغط الأصوات الأعلىٰ لا بحسب الحاجة الأشد اختل العدل، وإذا وُجه إلىٰ مظاهر الوجاهة وترك ضرورات الناس فسد المقصد. ومن هنا فإن الدولة العادلة لا تجعل الإنفاق العام تابعًا للهيبة السياسية أو الاستعراض الإداري، بل تجعله تابعًا لحفظ الإنسان والعمران. فالإنفاق علىٰ صحة الناس وتعليمهم وأمنهم وسكنهم ليس إنفاقًا ثانويًا، بل هو في قلب وظيفة الدولة؛ لأنه يحول المال العام إلىٰ قدرة إنسانية. أما الإنفاق الذي يوسع سلطة الدولة ولا يبني الإنسان، فيحتاج دائمًا إلىٰ مساءلة مقاصدية.

وتتجلىٰ العدالة الاجتماعية في المال العام من خلال قدرته علىٰ معالجة الاختلالات التي لا يستطيع الفرد وحده معالجتها. فالفقر البنيوي لا يعالج بالوعظ فقط، والجهل الواسع لا يعالج بمبادرات متفرقة فقط، والمرض العام لا يعالج بصدقات عارضة فقط، والبطالة لا تعالج بإعانات مؤقتة فقط. لذلك فإن المال العام يجب أن يعمل علىٰ مستويين: مستوىٰ الإغاثة العاجلة حين تقع الضرورة، ومستوىٰ البناء المستمر الذي يمنع تكرار الضرورة. فإذا بقي الإنفاق محصورًا في الإغاثة، ظل المجتمع يدور في حلقة الحاجة. وإذا انصرف إلىٰ البناء وحده وأهمل الضرورات العاجلة، ظلم من يحتاج الآن. والفقه الرشيد يجمع بين العاجل والبعيد، بين الكفاف والكفاية، بين الإغاثة والتمكين.

والكفاية هنا تصبح معيارًا لاختبار الإنفاق. فكل إنفاق عام ينبغي أن يُسأل: هل يرفع الناس نحو الكفاية، أم يبقيهم عند حدود الكفاف؟ هل يبني قدرة، أم يوزع استهلاكًا عابرًا؟ هل يحفظ الفقراء من السقوط، أم يخرجهم من أسباب السقوط؟ هل يوسع فرص العمل، أم يخلق تبعية دائمة؟ هل يصل إلىٰ المستحقين، أم يضيع في

طبقات الإدارة والوساطة؟ هذه الأسئلة لا تنتمي إلىٰ الاقتصاد وحده، بل إلىٰ الفقه؛ لأن المال العام أمانة، والأمانة لا تتحقق بمجرد نية الخير، بل بحسن الأثر.

ومن أخطر صور اختلال المال العام أن يتحول الدعم إلىٰ أداة سياسية أو إلىٰ سياسة غير رشيدة. فقد يكون الدعم مطلوبًا إذا حمىٰ الفقير من الغلاء، أو حفظ ضرورة من ضرورات الحياة، أو منع انهيارًا اجتماعيًا. لكنه قد يتحول إلىٰ هدر إذا ذهب إلىٰ غير مستحقيه، أو شجع فسادًا، أو استنزف المال العام من غير بناء قدرة، أو عالج السعر وترك سبب الغلاء. ولذلك فإن الدعم، في ميزان الفقه الكلي، ليس خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا؛ بل هو أداة تقاس بمقصدها وعدالتها ومآلها. فإن حفظ الكفاية من غير مفسدة أعظم كان راشدًا، وإن صار بابًا للهدر أو الولاء أو تعطيل الإنتاج احتاج إلىٰ مراجعة.

وتتصل هذه المسألة بالضرائب والجبايات. فالدولة قد تحتاج إلىٰ موارد فوق الموارد التقليدية حين تتسع وظائفها وتتعقد حاجات المجتمع، لكن أخذ المال من الناس لا يكون مشروعًا بمجرد حاجة السلطة إليه. لا بد من عدل في أصل الأخذ، وعدل في مقدار الأخذ، وعدل في طريقة الأخذ، وعدل في مصرفه. فالضريبة الظالمة تأكل المال العام قبل أن تدخله، لأنها تهدم الثقة وتثقل الضعفاء وتفتح أبواب التحايل. والضريبة العادلة هي التي تقوم علىٰ حاجة معتبرة أو مصلحة راجحة، وتراعي القدرة، وتخضع للمساءلة، وتعود علىٰ الناس بمنافع حقيقية. ومن هنا فإن الجباية ليست حقًا مطلقًا للدولة، بل وظيفة مقيدة بالمصلحة والعدل.

والمال العام يفرض كذلك سؤال الإنتاج لا سؤال التوزيع فقط. فالدولة لا تبني الكفاية بمجرد توزيع الموارد الموجودة، بل تحتاج إلىٰ سياسات تزيد القدرة الإنتاجية للمجتمع. فالزكاة والوقف والدعم والإنفاق الاجتماعي أدوات مهمة، لكنها لا تغني عن العمل والإنتاج والتدريب والبنية الأساسية وحماية السوق من

الاحتكار والفساد. والفقر لا يعالج فقط بنقل المال، بل بفتح أبواب القدرة. ولذلك فإن المال العام يجب أن يوجه جزءًا كبيرًا من طاقته إلىٰ بناء الإنسان المنتج: التعليم، التدريب، الصحة، البنية التحتية، تمكين الأعمال الصغيرة، حماية الزراعة والصناعة النافعة، وتوفير البيئة التي تجعل العمل طريقًا إلىٰ الكفاية.

وفي هذا المجال يظهر الفرق بين الإنفاق الاستهلاكي والإنفاق العمراني. فالإنفاق الاستهلاكي قد يكون ضروريًا في حالات كثيرة، لكنه لا يكفي وحده. أما الإنفاق العمراني فهو الذي يبني قدرة مستمرة: مدرسة، مستشفىٰ، طريق، ماء، طاقة، نظام قضاء، بنية إنتاج، مؤسسة تدريب، منظومة حماية اجتماعية. وهذا النوع من الإنفاق يترجم معنىٰ الاستخلاف؛ لأن المال لا يحرق في اللحظة، بل يتحول إلىٰ بنية تخدم الناس عبر الزمن. ولذلك فإن الدولة التي تستنزف مواردها في الاستهلاك السياسي أو الإداري وتضعف الإنفاق العمراني إنما تضعف مستقبل الأمة.

وتظهر مسؤولية الدولة في التوزيع المكاني للمال العام. فالعدالة لا تتعلق بالأفراد فقط، بل بالمناطق كذلك. فقد تتركز الخدمات في المركز وتُترك الأطراف للحرمان، وقد تستفيد المدن الكبرىٰ من المال العام بينما تبقىٰ القرىٰ والمناطق الضعيفة خارج التنمية. وهذا نوع من الظلم المكاني؛ لأنه يجعل مكان الولادة سببًا في اختلاف فرص الصحة والتعليم والعمل والأمن. والمال العام، بوصفه أمانة جماعية، يجب أن يراعي التوازن المكاني، لا بمعنىٰ مساواة ميكانيكية، بل بمعنىٰ منع التهميش المزمن. فالعمران العادل لا يبني مركزًا قويًا وأطرافًا مسحوقة.

وتظهر المسؤولية نفسها في التوزيع بين الفئات. فالطفل، والشيخ، والمريض، والمعاق، والعاطل، والفقير، والمرأة المعيلة، والطالب المحتاج، والعامل منخفض الدخل، كلهم قد يحتاجون إلىٰ سياسات مختلفة. والفقه الذي يرىٰ الحاجة بوصفها حالة واحدة لا يستطيع بناء عدالة دقيقة. فالمال العام يجب أن يعرف فئات الحاجة،

وأن يميز بين العاجز والقادر، وبين الفقر الطارئ والفقر البنيوي، وبين الحاجة إلىٰ إعانة والحاجة إلىٰ تمكين، وبين من يحتاج حماية مستمرة ومن يحتاج دفعة انتقالية. وهذا يتطلب معرفة اجتماعية لا تقل أهمية عن المعرفة الفقهية.

ومن هنا فإن المال العام لا يدار بالاجتهاد الفردي وحده. إنه يحتاج إلىٰ مؤسسة تقدير، وإلىٰ بيانات، وإلىٰ محاسبة، وإلىٰ مشاركة خبراء، وإلىٰ رقابة شعبية وشرعية. فالقرار المالي العام يؤثر في حياة الملايين، ولا يجوز أن يبنىٰ علىٰ الانطباع أو الرغبة أو الحساب السياسي الضيق. وإذا كان الفقه يشترط العدالة والأمانة في الشاهد والقاضي والعامل، فإن إدارة المال العام أولىٰ بهذه الشروط؛ لأنها تمس حقوق الأمة كلها. ومن هنا فإن الشفافية ليست مستحسنًا إداريًا، بل شرط من شروط الأمانة.

ولا بد أن تُقرأ مسؤولية الدولة في ضوء حدودها. فالدولة العادلة لا تتخلىٰ عن الضعفاء، لكنها لا تحتكر المجتمع. لا تترك السوق يظلم، لكنها لا تلغي السوق. لا تجمع المال بلا ضابط، لكنها لا تعجز عن تمويل الضرورات. لا تتدخل في كل شيء، لكنها لا تنسحب مما لا يقوم إلا بها. وهذه الحدود تحتاج إلىٰ ميزان فقهي دقيق؛ لأن الإفراط في الدولة قد يؤدي إلىٰ الاستبداد والفساد والكسل العام، والتفريط فيها قد يؤدي إلىٰ تحكم المال الخاص وترك الفقراء بلا حماية. والفقه الكلي لا يختار دولة مطلقة ولا دولة غائبة، بل دولة وظيفية: تتدخل حيث تتعين وظيفتها، وتمتنع حيث يكون الامتناع أعدل.

والدولة الوظيفية تقاس بأدائها لا بحجمها. فقد تكون دولة صغيرة في جهازها لكنها عادلة في أولوياتها، وقد تكون دولة كبيرة لكنها فاسدة في أثرها. وقد يكون تدخلها في مجال ما واجبًا لأنه يحفظ ضرورة، وقد يكون تدخلها في مجال آخر ظلمًا لأنه يصادر حقًا أو يعطل مصلحة. لذلك فإن معيار التدخل ليس الأيديولوجيا، بل المصلحة الشرعية المحققة، والقدرة، والمآل، والحدود. فإذا تُرك المرضىٰ بلا

علاج، وجب النظر في تدخل الدولة. وإذا تُرك السوق للاحتكار، وجب الضبط. وإذا تحول الدعم إلىٰ فساد، وجب إصلاحه. وإذا صارت الجباية تظلم، وجب ردها إلىٰ العدل.

وتتصل مسؤولية الدولة بالرقابة علىٰ نفسها. فالدولة، حين تدير المال العام، لا يجوز أن تكون الخصم والحكم في الوقت نفسه. لا بد من قضاء مستقل، ومؤسسات رقابية، ومحاسبة مالية، وإعلان للبيانات، ومشاركة مجتمعية، ومعايير واضحة للإنفاق. فالمال العام إذا غاب عنه النور نما فيه الفساد. والفساد لا يبدأ دائمًا بسرقة صريحة، بل قد يبدأ بغياب المعايير، وتضارب المصالح، والإنفاق غير الرشيد، وتضخيم العقود، ومحاباة القريب، وتسييس التعيينات، وتحويل المشاريع العامة إلىٰ مغانم خاصة. وهذه كلها صور من أكل المال العام وإن اختلفت أشكالها القانونية.

وفي الرؤية الفقهية العميقة، الاعتداء علىٰ المال العام أشد من الاعتداء علىٰ مال فرد واحد؛ لأنه اعتداء علىٰ حقوق كثيرة مبعثرة لا يستطيع أصحابها غالبًا أن يطالبوا بها مباشرة. فالمال المسروق من مرفق صحي مسروق من المرضىٰ، والمال المسروق من التعليم مسروق من عقول الأطفال، والمال المسروق من البنية التحتية مسروق من وقت الناس وأمنهم، والمال المسروق من برامج الفقراء مسروق من كرامتهم. ولهذا فإن العقوبة الأخلاقية للفساد العام عظيمة؛ لأنه يوزع الضرر علىٰ الضعفاء والمستقبل.

والمال العام مرتبط بالثقة السياسية. فإذا أدارته الدولة بأمانة، نشأت علاقة اطمئنان بينها وبين المجتمع. وإذا فسد، أصبحت كل جباية موضع شك، وكل مشروع موضع ريبة، وكل سياسة موضع مقاومة. ومن هنا فإن حفظ المال العام يحفظ الدولة نفسها؛ لأنه يحفظ شرعيتها الاجتماعية. والشرعية لا تقوم علىٰ القوة

وحدها، بل على شعور الناس أن السلطة لا تنهبهم، ولا تعبث بأموالهم، ولا تميز بينهم، ولا تحول مواردهم إلى امتيازات لفئة محدودة. فإذا غاب هذا الشعور، ضعفت الطاعة الأخلاقية ولو بقيت الطاعة القهرية.

وتتجلى مسؤولية الدولة في حماية المال العام من الهدر كما في حمايته من السرقة. فقد لا يسرق أحد المال، لكنه ينفقه في مشاريع غير نافعة، أو يكرر مؤسسات، أو يبني ما لا يحتاج إليه الناس، أو يهمل الصيانة حتى تضيع الأموال، أو يخطط بلا علم، أو يتخذ قرارات مالية لأسباب دعائية. والهدر صورة من صور الخيانة وإن لم يتخذ شكل السرقة؛ لأنه يبدد مال الأمة من غير مصلحة. ولذلك فإن الكفاءة جزء من الأمانة. فالأمين الجاهل قد يضر المال العام كما يضره الخائن، وإن اختلف الحكم الأخلاقي بينهما. ومن هنا تحتاج الدولة إلى العلم والخبرة كما تحتاج إلى النزاهة.

وتدخل التنمية في صميم مسؤولية المال العام، لا بوصفها شعارًا حديثًا منفصلًا عن الفقه، بل بوصفها تحويلًا للموارد إلى قدرة مستمرة. والتنمية المقاصدية ليست نموًا في الناتج وحده، بل نمو في الإنسان والعدل والفرص والمؤسسات. قد يرتفع الإنتاج العام ويبقى الفقراء في أماكنهم، وقد تزيد الثروة وتضعف الكفاية، وقد تتسع المدن وتنهار الأسرة، وقد تنمو الأسواق ويزيد الاحتكار. ولذلك فإن التنمية في الفقه الكلي تُقاس بسؤال: هل جعلت الناس أقرب إلى الكفاية؟ هل وسعت العمل الكريم؟ هل حسنت الصحة والتعليم والسكن؟ هل حفظت الموارد للأجيال؟ هل وزعت الفرص بعدل؟ هذا هو الفرق بين التنمية الرقمية والتنمية المقاصدية.

والمال العام يجب أن يتجه إلى التنمية التي لا تسحق الضعفاء باسم المستقبل، ولا تستهلك المستقبل باسم الحاضر. فالمشروعات الكبرى قد تكون نافعة إذا كانت جزءًا من رؤية عادلة، وقد تكون عبئًا إذا حُمّلت الناس ديونًا بلا مصلحة

حقيقية. والقروض العامة قد تكون مشروعة إذا وجهت إلىٰ بناء قدرة منتجة ضمن حدود القدرة علىٰ السداد، وقد تكون ظلمًا للأجيال إذا أنفقت في استهلاك أو فساد. ومن هنا فإن الدين العام يدخل في فقه المال العام؛ لأنه تصرف في مستقبل الأمة. والدولة لا تملك أن ترهن المستقبل بلا ضرورة أو مصلحة راجحة ومساءلة.

وتتصل الموارد الطبيعية بهذا المعنىٰ اتصالًا وثيقًا. فالمعادن، والمياه، والطاقة، والأراضي العامة، ليست مجرد أصول مالية، بل أمانة بين الأجيال. وإذا استأثرت بها فئة، أو بيعت بثمن بخس، أو استنزفت بلا تخطيط، أو أفسدت البيئة، وقع خلل في معنىٰ الاستخلاف. والفقه الكلي يجب أن ينظر إلىٰ الموارد الطبيعية بوصفها جزءًا من المال العام أو من المصالح العامة التي يجب أن تدار لمصلحة الأمة، لا لمصلحة السلطة أو الشركات النافذة فقط. فالبيئة نفسها تدخل في فقه المال العام؛ لأن فسادها ينتج فقرًا ومرضًا وتهديدًا للحياة.

وتظهر حدود تدخل الدولة في الاقتصاد من خلال علاقة المال العام بالسوق. فالمال العام يستطيع أن يصحح إخفاقات السوق، لكنه قد يفسد السوق إذا استعمل للتنافس غير العادل أو المحاباة أو الاحتكار الرسمي. وقد تدعم الدولة سلعة لحماية الضعفاء، لكن الدعم إذا أسيء تصميمه قد يخلق تهريبًا وفسادًا. وقد تنشئ الدولة مؤسسات إنتاجية، لكن إن تحولت إلىٰ عبء بلا كفاءة أضرت بالمال العام. وقد تترك القطاع الخاص يعمل، لكن إن تركته يحتكر الضرورات ظلمت الناس. ولذلك فإن الدولة الاقتصادية العادلة لا تتحدد بمقدار تدخلها فقط، بل برشد هذا التدخل.

وهنا يظهر مفهوم السياسة الشرعية في الاقتصاد. فالسياسة الشرعية ليست أن تفعل الدولة ما تشاء باسم المصلحة، بل أن تتصرف داخل الشرع بما يحقق مصالح الناس ويدفع المفاسد عنهم. وهذا يتطلب علمًا بالشرع وعلمًا بالواقع. فإذا تدخلت

الدولة في الأسعار أو الجباية أو الدعم أو الاستثمار أو حماية السوق، فلا بد أن يكون تدخلها قائمًا على حاجة معتبرة، وأن يكون مناسبًا، وأن لا يفتح مفسدة أعظم، وأن يخضع للمراجعة. فالسياسة الشرعية ليست إذنًا مطلقًا، بل مسؤولية موزونة.

وتظهر علاقة المال العام بالاجتهاد المؤسسي في أن القرارات المالية العامة لا يجوز أن تُترك لفقيه منفرد أو سياسي منفرد أو خبير اقتصادي منفرد. الفقيه يضبط المشروعية، والاقتصادي يقدر الأثر، والاجتماعي يقرأ نتائج السياسات على الفئات، والإداري يقدر القدرة التنفيذية، والرقابي يضمن النزاهة. فإذا انفرد السياسي غلبت المصلحة السلطوية، وإذا انفرد الاقتصادي غلبت الأرقام، وإذا انفرد الفقيه من غير معرفة بالواقع قد تعطل أو يطلق من غير تقدير، وإذا غابت الرقابة دخل الفساد. ولذلك فإن المال العام هو أحد أوضح مجالات ضرورة الاجتهاد المؤسسي.

وتتأكد مسؤولية الدولة في الأزمات. ففي المجاعة، والوباء، والحرب، والكوارث، والكساد، يصبح المال العام أداة لحفظ الوجود الاجتماعي. وهنا قد تتغير الأولويات، وتقدم الإغاثة على البناء، ويحتاج الناس إلى سرعة تدخل الدولة. غير أن الأزمات لا تبرر دائمًا تعليق الضوابط. فقد تستعمل السلطة الأزمة لتوسيع يدها في المال العام بلا رقابة. ولذلك يحتاج فقه الأزمات إلى الجمع بين سرعة الاستجابة وبقاء المساءلة. فالضرورة تقدر بقدرها، والمال العام في الأزمة يبقى أمانة، بل تشتد أمانته لأن الحاجة أعظم.

وفي ضوء الكفاية، يمكن القول إن مسؤولية الدولة في المال العام تقوم على ثلاث مراتب: حفظ الضرورة، وبناء الكفاية، ورعاية العمران. حفظ الضرورة يعني منع الهلاك والجوع والمرض والفوضى. وبناء الكفاية يعني توفير شروط الصحة والتعليم والأمن والسكن والعمل الكريم. ورعاية العمران تعني بناء المؤسسات والموارد والمعرفة والبيئة التي تحفظ المستقبل. والدولة التي تقف عند المرتبة

الأولىٰ تبقىٰ دولة إسعاف، والدولة التي تبلغ الثانية تصبح دولة كفاية، والدولة التي تضيف الثالثة تصبح دولة عمران. والفقه الاقتصادي الإسلامي لا يرضىٰ بدولة الجباية وحدها، ولا بدولة الإسعاف وحدها، بل يطلب دولة تحقق الكفاية والعمران في حدود العدل.

وتنتهي القراءة إلىٰ أن المال العام هو مرآة مسؤولية الدولة. فمن خلاله يظهر هل الدولة تفهم نفسها سلطة أم أمانة، جابية أم راعية، مالكة أم مؤتمنة، حاضرة لحفظ الإنسان أم حاضرة لتوسيع سلطانها. والمال العام إذا أُحسن فهمه صار أحد أعظم أدوات تحقيق المقاصد؛ وإذا أسيء فهمه صار أحد أخطر أبواب الظلم. ولذلك لا يمكن للبنية الاقتصادية للفقه الإسلامي أن تكتمل من غير نظرية واضحة في المال العام: مصادره مشروعة، مصارفه عادلة، إدارته شفافة، أولوياته مقاصدية، رقابته صارمة، أثره متجه إلىٰ الكفاية والعمران، وحدود الدولة فيه مضبوطة بالنص والمصلحة والمآل والمساءلة.

فالمال العام ليس نهاية الاقتصاد، بل أداته الكبرىٰ. وليس غاية الدولة، بل امتحانها. وليس ملكًا لأحد، بل أمانة معلقة في أعناق من يتولون أمره. وحين يتحول المال العام إلىٰ صحة وتعليم وأمن وسكن وعمل وعدالة وقضاء وبنية عمرانية، يكون قد أدىٰ وظيفته. وحين يتحول إلىٰ فساد وهدر وامتياز واستعراض وقوة بلا كفاية، يكون قد انقلب علىٰ مقصده. ومن هنا فإن مسؤولية الدولة في المال العام هي مسؤولية عن الإنسان نفسه؛ لأنها مسؤولة عن تحويل الموارد المشتركة إلىٰ حياة مشتركة عادلة.

الفصل السادس
توزيع الموارد والعدالة الاجتماعية

لا يمكن فهم العدالة الاجتماعية في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي إذا قُرئت بوصفها شعارًا أخلاقيًا عامًا، أو بوصفها مساواة حسابية بين الناس، أو بوصفها تدخلًا قهريًا في الملكيات، أو بوصفها إحسانًا فرديًا يخفف قسوة الفقر بعد وقوعه. فالعدالة الاجتماعية، في معناها الفقهي العميق، هي نظام علاقة بين الموارد والحقوق والواجبات والقدرات؛ إنها السؤال عن كيفية منع الثروة من التحول إلىٰ أداة طغيان، ومنع الفقر من التحول إلىٰ قدر اجتماعي دائم، ومنع الدولة من تحويل المال العام إلىٰ امتياز، ومنع السوق من تحويل الحاجة إلىٰ فرصة استغلال. ومن هنا فإن توزيع الموارد ليس مسألة اقتصادية محضة، بل هو اختبار لموقع الإنسان داخل النظام، ولاستقامة العلاقة بين الملكية والاستخلاف، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الكفاية والعمران.

إن الموارد ليست في التصور الإسلامي أشياء صامتة محايدة، بل هي نعم موضوعة في العالم علىٰ نحو يبتلي الإنسان والجماعة والدولة معًا. فالإنسان يملك ويكتسب ويتصرف، لكنه لا يخلق الموارد من العدم، ولا يملك أن يجعل ملكيته سلطة مطلقة علىٰ مصائر الآخرين. والجماعة تحتاج إلىٰ انتظام يحفظ مواردها من التبديد والاحتكار، والدولة مسؤولة عن حماية المجال العام من أن يتحول إلىٰ غنيمة لفئة أو طبقة أو سلطة. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية لا تبدأ من إنكار الملكية، بل من ضبط معناها؛ ولا تبدأ من مصادرة الثروة، بل من منع ظلمها؛ ولا تبدأ من مساواة النتائج، بل من حفظ شروط الكفاية والفرصة والكرامة.

والملكية الخاصة في الفقه الإسلامي أصل معتبر، لأنها تحمي جهد الإنسان، وتمنحه استقلالًا، وتفتح باب العمل والتجارة والعمران. لكن هذه الملكية ليست مطلقة من كل قيد. فهي محكومة بتحريم الغصب والسرقة والربا والغش والاحتكار والتطفيف وأكل أموال الناس بالباطل، ومحكومة بالزكاة والنفقات والحقوق، ومحكومة بمنع الضرر، ومحكومة بالمصلحة العامة عند الحاجة المنضبطة. وهذا يعني أن الفقه الإسلامي لا يعرف ملكية فردية متوحشة تنفصل عن المجتمع، كما لا يعرف ملكية جماعية مطلقة تبتلع الفرد. إنه يقيم الملكية داخل شبكة من المسؤوليات.

وتظهر العدالة الاجتماعية حين تُفهم الملكية بوصفها حقًا ووظيفة في آن واحد. فهي حق لصاحبها، فلا يجوز الاعتداء عليه لمجرد وجود حاجة عامة مبهمة أو رغبة سياسية. وهي وظيفة لأنها لا يجوز أن تُستعمل لهدم الكفاية أو احتكار الضرورات أو الإضرار بالجماعة. فالمالك ليس عدوًا للفقراء لأنه يملك، لكنه يصبح موضع مساءلة إذا استعمل ملكه في ظلم أو احتكار أو إفساد. والدولة ليست خصمًا للملكية لأنها تنظم، لكنها تصبح ظالمة إذا صادرت أو تدخلت بلا حق. والعدالة تقع بين هذين الانحرافين: انحراف إطلاق الملكية حتىٰ تأكل المجتمع، وانحراف إطلاق الدولة حتىٰ تأكل الملكية.

أما الموارد العامة أو المشتركة، فهي أخطر في باب العدالة؛ لأنها تتعلق بحقوق جماعية واسعة. المياه، والمعادن، والطاقة، والأراضي العامة، والثروات الطبيعية، والبنىٰ الأساسية، ليست موارد عادية يمكن أن تُدار بمنطق الملك الخاص وحده، ولا يجوز أن تتحول إلىٰ امتياز محصور لفئة محدودة. فالناس قد يختلفون في قدراتهم وأعمالهم، لكن الموارد العامة يجب أن تُدار بوصفها أمانة، لأن أثرها يتجاوز الفرد إلىٰ الأمة والأجيال. وإذا استُولي علىٰ الموارد العامة باسم السلطة أو

القرب من السلطة، نشأ نوع من الظلم البنيوي، حيث لا ينتج الغنىٰ من العمل أو المخاطرة المشروعة، بل من القرب من مركز القرار.

ومن هنا تظهر خطورة الامتياز الاقتصادي. فالامتياز ليس ملكية عادية، بل ملكية أو منفعة تنشأ من علاقة غير عادلة بالسلطة أو المورد العام. وقد يظهر في صورة احتكار ترخيص، أو استئثار بعقد عام، أو حصول علىٰ أرض بثمن بخس، أو انتفاع بثروة طبيعية بلا مقابل عادل، أو حماية سياسية لمصالح خاصة، أو إقصاء للمنافسين بقوة النفوذ. وهذا النوع من الثروة يخل بالعدالة الاجتماعية لأنه يجعل الموارد العامة طريقًا إلىٰ تراكم خاص غير مستحق. والفقه الذي يحرم أكل أموال الناس بالباطل يجب أن يقرأ هذه الصور الحديثة بوصفها من أخطر أبوابه.

والتوزيع العادل للموارد لا يعني أن تُعطىٰ الموارد للجميع بالتساوي، بل أن تُدار وفق مبدأين: منع الاستئثار الظالم، وتحويل الموارد إلىٰ منفعة عامة. فقد يكون من العدل أن تستثمر الدولة موردًا طبيعيًا عبر شركة أو مؤسسة أو شراكة، لكن الظلم يقع إذا حُرم المجتمع من عائده، أو غابت الشفافية، أو بيعت الحقوق العامة بثمن لا يعبر عن قيمتها، أو وُجهت المنافع إلىٰ فئة محددة. فالعدالة هنا ليست في الشكل القانوني، بل في جوهر العلاقة: هل المورد العام يخدم الأمة، أم يخدم نخبة؟ هل عائده يبني الكفاية، أم يوسع الامتياز؟ هل يحفظ المستقبل، أم يستهلكه الحاضر؟

وتتصل العدالة الاجتماعية بمفهوم التفاوت. فالتفاوت ليس مرفوضًا بإطلاق، لأنه قد ينشأ من اختلاف العمل والمهارة والمخاطرة والاختيار. لكن التفاوت يصبح موضع إشكال حين ينتج من الظلم، أو حين يبلغ حدًا يهدم الكفاية العامة، أو حين يتحول إلىٰ قوة تمنع الآخرين من الفرص، أو حين يجعل الثروة طريقًا للسيطرة السياسية والاجتماعية. فليست المشكلة أن يوجد غني وفقير في المجتمع، بل أن يتحول الغنىٰ إلىٰ احتكار للفرص، وأن يتحول الفقر إلىٰ وراثة اجتماعية لا يستطيع

الفقير الخروج منها. والعدالة الاجتماعية تسأل عن حركة المجتمع: هل يستطيع الإنسان أن يترقىٰ بالعلم والعمل؟ أم أن الموارد والفرص محصورة في دوائر مغلقة؟

ومن هنا تتضح العلاقة بين توزيع الموارد والكفاية. فالعدالة لا تقاس فقط بحجم الثروة، بل بقدرة الموارد علىٰ تحويل الناس إلىٰ حد الكفاية. قد يكون المجتمع غنيًا بموارده، لكنه فقير في عدالته إذا بقيت الصحة والتعليم والسكن والعمل الكريم محرومة علىٰ فئات واسعة. وقد يكون أقل ثروة لكنه أكثر عدلًا إذا أحسن توزيع الموارد الأساسية وبنىٰ قدرة عامة. ولذلك فإن السؤال الفقهي ليس: كم تملك الأمة؟ بل: ماذا تفعل بما تملك؟ هل تتحول الموارد إلىٰ صحة وتعليم وأمن وسكن وفرص عمل؟ أم تتحول إلىٰ ترف خاص، أو فساد عام، أو فائض مالي لا يبني الإنسان؟

والعدالة الاجتماعية في الفقه الإسلامي لا تقوم علىٰ الحسد الطبقي ولا علىٰ الصراع المطلق بين الغني والفقير، بل علىٰ منع الظلم وحفظ التكافل وإلزام المال بحقوقه. فالقرآن والفقه لا يجرمان الغنىٰ المشروع، لكنهما يحذران من طغيان المال، ومن كنزه، ومن دورانه بين الأغنياء وحدهم، ومن نسيان حق الفقير. فالمشكلة ليست الثروة في ذاتها، بل انفصالها عن المسؤولية. والثروة إذا ارتبطت بالزكاة والصدقة والوقف والعمل النافع والاستثمار العادل صارت جزءًا من العمران، أما إذا ارتبطت بالاحتكار والربا والفساد والامتياز السياسي صارت طريقًا إلىٰ اختلال الجماعة.

وتظهر الزكاة في هذا السياق بوصفها آلية لإعادة ربط المال بالجماعة، لكنها لا تكفي وحدها لمعالجة كل اختلال في توزيع الموارد. فالزكاة تأخذ من المال النامي حقًا معلومًا، لكنها لا تعالج وحدها احتكار الموارد العامة، ولا فساد العقود الحكومية، ولا سوء توزيع الأراضي، ولا اختلال الأجور، ولا غياب التعليم، ولا

تركز الفرص. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية تحتاج إلىٰ منظومة: زكاة تحفظ حق المحتاج، ووقف يبني منفعة مستمرة، ومال عام يحقق المصالح، وسوق مضبوط يمنع الاحتكار، وقضاء يحمي الحقوق، وسياسات تعليم وصحة وسكن تمنع انتقال الفقر بين الأجيال. والزكاة قلب أخلاقي مهم، لكنها ليست كل الجسد.

والوقف كذلك أداة عدالة اجتماعية إذا فُهم بوصفه تحويلًا لجزء من الثروة الخاصة إلىٰ منفعة عامة دائمة. فالوقف يمنع الثروة من أن تبقىٰ محصورة في الاستهلاك الخاص، ويجعلها تعمل لصالح العلم والصحة والرعاية والسكن والماء والفقراء. وهو يخلق مجالًا اجتماعيًا لا تملكه الدولة ولا السوق وحدهما. وإذا أُعيد بناء الوقف بروح مؤسسية، استطاع أن يقلل الفجوات، ويمول المعرفة، ويدعم الفئات الهشة، ويخلق استقلالًا اجتماعيًا عن تغول السلطة والمال معًا. غير أن الوقف نفسه يحتاج إلىٰ عدالة في إدارته، لأنه إذا جمد أو فسد أو حُصر في مصالح ضيقة فقد يفقد وظيفته الاجتماعية.

أما الدولة فتتحمل مسؤولية كبرىٰ في توزيع الموارد، لا لأنها مالكة لكل شيء، بل لأنها مؤتمنة علىٰ المجال العام. فهي التي تنظم الملكيات العامة، وتحمي المنافسة، وتمنع الاحتكار، وتدير المال العام، وتضع السياسات التي تؤثر في فرص الناس. وإذا انحازت الدولة لفئة من الأغنياء، أو منحت امتيازات غير عادلة، أو تركت الموارد العامة للنفوذ، فإنها لا تكون محايدة، بل تكون منتجة للظلم. ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية تقتضي دولة لا تقف فقط علىٰ الحياد الشكلي، بل تمنع اختلالات القوة حين تتحول إلىٰ ظلم.

لكن تدخل الدولة في التوزيع يحتاج إلىٰ حدود. فالعدالة لا تبرر مصادرة أموال الناس بغير حق، ولا تبرر قتل الحافز، ولا تبرر تحويل المجتمع إلىٰ تابع كامل للدولة. فالدولة التي تريد أن تصلح الظلم قد تصنع ظلمًا آخر إذا تدخلت بلا علم أو

بلا ضوابط. ولذلك فإن الفقه الكلي يطلب تدخلًا وظيفيًا: حيث يوجد ظلم عام أو احتكار أو حاجة لا يرفعها الأفراد، تتدخل الدولة بعدل؛ وحيث تكون المبادرة الخاصة قادرة على العمل بلا ظلم، تتركها وتضبطها. فالدولة ليست بديلًا عن المجتمع، بل ضامن لعدالة المجال الذي يعمل فيه المجتمع.

وتظهر العدالة الاجتماعية في الأجور والعمل. فالعمل ليس مجرد سلعة يحددها العرض والطلب دائمًا، بل علاقة إنسانية تتصل بالكرامة والكفاية. فإذا كان العامل يبذل جهده ثم لا يحصل على ما يحفظ حدًا كريمًا من الحياة، فإن في العلاقة خللًا يحتاج إلى نظر. وقد يكون الخلل في ضعف الإنتاج، وقد يكون في احتكار صاحب العمل، وقد يكون في غياب التنظيم، وقد يكون في بطالة تضغط الأجور، وقد يكون في سياسات اقتصادية تضعف القدرة الشرائية. ولذلك فإن الأجر العادل لا يُفهم بمعزل عن بنية الاقتصاد. والفقه لا يطلب مساواة كل الأجور، لكنه يرفض أن يكون العمل طريقًا إلى الفقر الدائم.

وتتصل الموارد بالفرص. فالعدالة الاجتماعية ليست توزيع مال فقط، بل توزيع قدرة على الوصول إلى التعليم والصحة والعمل والسوق والقضاء. فقد يُعطى الفقير مالًا، لكنه يبقى محرومًا من مدرسة جيدة، أو من علاج، أو من شبكة علاقات، أو من تمويل عادل، أو من حماية قانونية. وهنا يظهر أن الموارد ليست نقدية فقط؛ المعرفة مورد، والصحة مورد، والأمن مورد، والبنية التحتية مورد، والعدالة القضائية مورد، والثقة العامة مورد. والفقه الاقتصادي الذي يحصر الموارد في المال يضيق العدالة. أما الفقه الكلي فيرى أن توزيع الموارد يعني توزيع شروط القدرة.

ومن أخطر صور الظلم في توزيع الموارد انتقال الفقر عبر الأجيال. فإذا كان ابن الفقير يولد في بيئة لا تمنحه تعليمًا ولا صحة ولا سكنًا ولا أمانًا، ثم يطالب بعد ذلك بالمنافسة مع ابن الغني الذي ورث كل شروط القدرة، فإن المجتمع يكون قد صنع

تفاوتًا قبل بدء السباق. والعدالة الاجتماعية هنا لا تعني مساواة الجميع في النتائج، لكنها تعني ألا تكون البداية محكومة بحرمان ساحق. فالكفاية الأساسية في التعليم والصحة والسكن والأمن ليست رفاهية، بل شرط حتىٰ يكون العمل والجدارة ممكنين. ومن هنا فإن محاربة الفقر المتوارث إحدىٰ أعظم وظائف توزيع الموارد.

وهذا يجعل العدالة الاجتماعية مرتبطة بالمقاصد. فحفظ النفس يتطلب توزيعًا عادلًا لموارد الصحة والغذاء. وحفظ العقل يتطلب توزيعًا عادلًا للتعليم والمعرفة. وحفظ المال يتطلب حماية من الفساد والاحتكار والاعتداء. وحفظ النسل يتطلب سكنًا واستقرارًا. وحفظ الدين يتطلب تحرير الإنسان من القهر والحاجة التي تفسد اختياره. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية ليست مقصدًا منفصلًا عن المقاصد الخمسة، بل هي طريقة تحققها في المجال الاقتصادي. فإذا اختل توزيع الموارد، اختلت المقاصد في الواقع، ولو بقيت صحيحة في الخطاب.

ولا بد من التمييز بين العدالة الاجتماعية والرحمة الاجتماعية. الرحمة ضرورية، لكنها لا تكفي وحدها. فقد يرحم الغني الفقير بإحسان، لكن النظام يبقىٰ ظالمًا. وقد تكثر الصدقات، لكن الموارد العامة تبقىٰ منهوبة. وقد تُوزع مساعدات، لكن الفرص تبقىٰ محتكرة. العدالة أعمق من الرحمة لأنها تسأل عن البنية، لا عن الاستجابة العاطفية فقط. والفقه الإسلامي يجمع بينهما: يطلب الرحمة في النفوس، والعدالة في النظام. فإذا وجدت الرحمة بلا عدالة، خف الألم وبقي سببه. وإذا وجدت العدالة بلا رحمة، جف المجتمع. والكفاية تحتاج إليهما معًا.

وتتجلىٰ العدالة الاجتماعية كذلك في منع الاحتكار. فالاحتكار ليس مجرد فعل تجاري مذموم، بل اعتداء علىٰ حق الناس في الوصول إلىٰ الضرورات. وهو صورة من صور تحويل المورد إلىٰ سلطة. وكلما تعلق المورد بحاجة أساسية، اشتد خطر احتكاره. فاحتكار الطعام، أو الدواء، أو السكن، أو الطاقة، أو المعرفة، أو الممرات

الاقتصادية، ليس مجرد ذكاء تجاري، بل تهديد للكفاية. والدولة التي لا تمنع الاحتكار تترك الموارد تتحول إلىٰ أدوات إخضاع. ولذلك فإن مكافحة الاحتكار ليست سياسة اقتصادية حديثة غريبة عن الفقه، بل امتداد لمعنىٰ منع الضرر وأكل أموال الناس بالباطل.

ويظهر الاحتكار المعاصر في صور أعقد من تخزين الطعام. فقد يكون احتكارًا للمعلومات، أو للمنصات، أو للتمويل، أو للتراخيص، أو للأراضي، أو للتكنولوجيا، أو لسلاسل التوريد. وهذه الصور تحتاج إلىٰ فقه جديد في تحقيق المناط، لا إلىٰ الاكتفاء بصورة الاحتكار القديمة. فالعلة ليست التخزين وحده، بل التحكم في حاجة الناس علىٰ نحو يرفع الأسعار أو يمنع الوصول أو يقصي المنافسة. فإذا تحققت هذه المعاني في صورة حديثة، دخلت في مجال النظر الفقهي. وهذا يبين أن العدالة الاجتماعية تحتاج إلىٰ فقه واقع اقتصادي معاصر.

وتتصل العدالة الاجتماعية بالسياسة الضريبية والمالية. فإذا احتاجت الدولة إلىٰ موارد، وجب أن تراعي القدرة والعدل وأثر الجباية علىٰ الفئات المختلفة. فالضريبة التي تبدو متساوية في النسبة قد تكون أشد أثرًا علىٰ الفقير من الغني، والرسوم التي تُفرض علىٰ الضرورات قد تضر بالضعفاء أكثر من غيرهم، والدعم الذي يذهب للأغنياء أكثر مما يذهب للفقراء يخل بالعدالة. ولذلك فإن السياسة المالية ليست أرقامًا محايدة، بل اختيارات أخلاقية. والفقه الكلي يسأل دائمًا: من يتحمل العبء؟ ومن ينتفع؟ وما أثر ذلك في الكفاية؟

ولا تنفصل العدالة الاجتماعية عن القضاء. فالموارد لا تتوزع بعدل إذا لم يجد الناس قضاءً يحمي الحقوق. قد يملك الفقير حقًا في أرض أو أجر أو تعويض أو خدمة، لكنه لا يستطيع الوصول إليه إذا كان القضاء بعيدًا أو مكلفًا أو منحازًا. ومن هنا فإن الوصول إلىٰ العدالة القضائية جزء من توزيع الموارد؛ لأن الحق الذي لا

يستطيع صاحبه تحصيله ليس موردًا فعليًا. والقضاء العادل يحمي الضعيف من تغول القوي، ويحمي السوق من الفساد، ويحمي المال العام من الاعتداء، ويحمي الملكية الخاصة من المصادرة. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية تحتاج إلىٰ عدالة قضائية بوصفها شرطًا لها.

وتظهر العلاقة بين الموارد والكرامة في أن الإنسان لا يريد فقط أن يبقىٰ حيًا، بل أن يعيش من غير إذلال. والموارد حين تُوزع بطريقة تجعل الفقير دائم الاحتياج، أو تجعل حقه منّة، أو تجبره علىٰ الولاء لمن يمنحه، تهدم الكرامة. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية لا تكتفي بوصول المال أو الخدمة، بل تنظر إلىٰ طريقة الوصول. هل يحصل الإنسان علىٰ حقه بكرامة؟ هل يحتاج إلىٰ وساطة؟ هل يُهان في طلبه؟ هل تُستعمل حاجته لإخضاعه؟ هذه الأسئلة أخلاقية وفقهية في آن واحد. فالحق إذا وصل بطريقة مذلة نقص أثره.

ومن هنا يصبح بناء المؤسسات جزءًا من العدالة الاجتماعية. المؤسسة العادلة تمنع أن يكون الحصول علىٰ الموارد تابعًا للعلاقات الشخصية أو القرب من السلطة. فالخدمة الصحية، والمقعد التعليمي، والدعم السكني، وفرصة العمل العامة، والعقد الحكومي، يجب أن تخضع لمعايير لا للأهواء. وحين تغيب المؤسسة، يحل محلها النفوذ. والنفوذ أحد أخطر أسباب اختلال توزيع الموارد. ولذلك فإن الإصلاح المؤسسي ليس شأنًا إداريًا فقط، بل شأن عدالة اجتماعية.

وفي ضوء ذلك، لا يكون توزيع الموارد توزيعًا نهائيًا ثابتًا، بل عملية مستمرة تحتاج إلىٰ مراجعة. فالأسواق تتغير، والموارد تتبدل، والتضخم يؤثر، والتقنيات تخلق أشكالًا جديدة من الثروة، والبطالة تتغير، والهجرة تؤثر في المدن، والمناخ يؤثر في الزراعة والماء. وإذا لم يواكب الفقه هذه التحولات، بقيت العدالة الاجتماعية فكرة عامة لا تمسك بالواقع. لذلك فإن الاجتهاد المؤسسي ضروري في

هـذا البـاب: فقهـاء، واقتصـاديون، واجتمـاعيون، وخبـراء مـوارد، ومخططـون، وقانونيون، يعملون معًا لفهم أين يقع الظلم وكيف يعالج.

وتنتهـي القـراءة الأولـىٰ إلـىٰ أن توزيـع المـوارد في الفقـه الإسـلامي لـيس صـراعًا علـىٰ الثـروة، بـل بحـث عـن عدالـة الاسـتخلاف. فالإنسـان مسـتخلف لا مالـك مطلـق، والدولـة مؤتمنـة لا مسـتبدة، والسـوق وسـيلة لا إلـه، والمـال نعمـة لا معبـود، والفقـر ابـتلاء لا يجـوز تحويلـه إلـىٰ بنيـة ظلـم، والغنـىٰ نعمـة لا يجـوز تحويلهـا إلـىٰ طغيـان. والعدالـة الاجتماعيـة هـي النظـام الـذي يمنـع هـذه التحـولات الفاسـدة، ويعيـد المـوارد إلىٰ وظيفتها الأصلية: حفظ الإنسان وبناء الكفاية والعمران.

إن المـوارد، حـين تُقـرأ في ضـوء المقاصـد، تصـبح اختبـارًا للفقـه كلـه. فـإذا حفـظ الفقـه الملكيـة ولـم يحفـظ الكفايـة، اختـل. وإذا طلـب الكفايـة وأهـدر الملكيـة، اختـل. وإذا تـرك الدولـة بـلا مسـؤولية، اختـل. وإذا أطلـق يـد الدولـة بـلا قيـد، اختـل. وإذا اكتفـىٰ بالرحمـة وتـرك البنيـة، اختـل. وإذا تكلـم عـن العدالـة بـلا مؤسسـة، اختـل. والفقـه الكلـي هـو الـذي يحفـظ التـوازن: ملكيـة مصـونة، مـوارد عامـة أمينـة، سـوق عـادل، دولـة مسـؤولة، مجتمـع متكافـل، قضـاء مسـتقل، وزكـاة ووقـف ومـال عـام يعملـون جميعًـا في اتجـاه الكفاية والكرامة.

لا تكتمـل العدالـة الاجتماعيـة بمجـرد تقريـر حـق الفقيـر في العـون، ولا بمجـرد منـع الاعتـداء الظـاهر علـىٰ المـال، ولا بمجـرد الاعتـراف العـام بـأن للثـروة وظيفـة اجتماعيـة، بـل تكتمـل حـين يُعـاد النظـر في طريقـة انتشـار المـوارد داخـل المجتمـع: بـين الفئـات، وبـين المنـاطق، وبـين الأجيـال، وبـين مـن يملكـون القـدرة ومـن حُرمـوا شـروطها. فـالظلم الاقتصـادي لا يظهـر دائمًـا في صـورة سـرقة مباشـرة أو احتكـار معلـن، بـل قـد يظهـر في توزيـع غيـر عـادل للتعلـيم والصـحة والبنيـة التحتيـة، وفي تـراكم الامتيـاز داخـل فئـة معينـة، وفي حرمـان الأطـراف مـن نصـيبها في العمـران، وفي تحميـل المسـتقبل أعبـاء الحاضـر. ولـذلك فـإن

العدالة الاجتماعية ليست مسألة مالية فحسب، بل مسألة بنيوية تتعلق بموقع الإنسان في شبكة الفرص والموارد والحماية.

إن العدالة بين الفئات تقتضي أن لا يكون الضعف سببًا للحرمان المركب. فالطفل لا يملك الدفاع عن حقه في التعليم والصحة، والمريض لا يملك دائمًا حماية نفسه من كلفة العلاج، والشيخ الكبير قد يفقد القدرة على الكسب، وذو الإعاقة قد يحتاج إلى شروط خاصة للمشاركة، والمرأة المعيلة قد تحمل عبء الأسرة في واقع اقتصادي قاسٍ، والعامل محدود الدخل قد يكون قريبًا من الفقر رغم عمله. فإذا نظر النظام الاقتصادي إلى الناس بوصفهم أفرادًا متساوين في القدرة والظروف، وقع في ظلم خفي؛ لأن المساواة الشكلية بين غير المتساوين في القدرة قد تنتج حرمانًا أشد. والعدل لا يعني أن يُعامل المختلفون في الحاجة معاملة واحدة، بل أن تُراعى أوضاعهم بما يحفظ كرامتهم وكفايتهم.

وهذا لا يعني بناء اقتصاد قائم على الاستثناءات العاطفية، بل بناء نظام يعرف مراتب الحاجة وأسبابها. فهناك فئات تحتاج إلى تمكين، وفئات تحتاج إلى حماية، وفئات تحتاج إلى رعاية مستمرة، وفئات تحتاج إلى فتح أبواب الفرص. والعاجز لا يعامل معاملة القادر، والقادر المعطل لا يعامل معاملة من لا يستطيع العمل، والغارم بسبب ضرورة لا يعامل كمن غرق في ترف أو عبث، والفقير بسبب المرض لا يعالج كما يعالج الفقير بسبب البطالة. ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية تتطلب علمًا اجتماعيًا واقتصاديًا دقيقًا، لأن الحكم العادل لا ينزل على عناوين عامة فقط، بل على أوضاع حقيقية.

وتظهر العدالة بين الفئات في سياسة الأجور والعمل. فالعمل طريق إلى الكفاية، فإذا صار العمل نفسه غير قادر على حفظ الحد الكريم من الحياة، دل ذلك على خلل في بنية الاقتصاد. لا يكفي أن يُقال إن العقد تم برضا العامل، لأن الرضا قد

يكـون محكومًـا بضـغط الحاجـة والبطالـة وانعـدام البـدائل. ولا يعنـي ذلـك إلغـاء العقـود أو تسـعير كـل أجـر بصـورة جامـدة، بـل يعنـي أن الدولـة والجماعـة والفقـه مطـالبون بـالنظر في شـروط الرضـا الحقيقـي، وفي الحـد الـذي يمنـع تحـول العمـل إلـىٰ فقـر مقنـع. فالعامـل الـذي يعمـل ولا يبلـغ كفايتـه يعـيش تناقضًـا اقتصـاديًا وأخلاقيًـا: هـو منـتج مـن جهـة، ومحتـاج مـن جهـة أخـرىٰ، وهـذا يكشـف أن السـوق قـد لا يصـحح نفسـه دائمًـا مـن غير معيار عدل.

والعدالـة بـين الفئـات لا تنفصـل عـن التعلـيم والصـحة. فـإذا كـان أبنـاء الفقـراء يتلقـون تعليمًـا ضـعيفًا، ويتعرضـون لمـرض بـلا عـلاج، ويـدخلون سـوق العمـل بقـدرات أدنـىٰ، فـإن المجتمـع يكـون قـد قـرر مصـيرهم قبـل أن ينافسـوا. وهـذا ظلـم بنيـوي؛ لأنـه لا يسـلبهم مـالًا حاضـرًا فقـط، بـل يسـلبهم قـدرة مسـتقبلية. ومـن هنـا فـإن الإنفـاق علـىٰ الصـحة والتعلـيم لـيس إحسـانًا اجتماعيًـا، بـل تصـحيح لاخـتلال توزيـع القـدرة. فالطفـل الـذي ينـال تعليمًـا جيـدًا يخـرج مـن دائـرة التبعيـة، والمـريض الـذي ينـال علاجًـا عـادلًا لا يسـقط في الفقـر بسـبب مرضـه، والعامـل الـذي يتـدرب يملـك فرصـة أوسـع. وهـذه كلهـا صور من توزيع الموارد غير النقدية التي تقوم عليها العدالة الاجتماعية.

وتظهـر العدالـة بـين المنـاطق في أن المكـان قـد يتحـول إلـىٰ قـدر اقتصـادي. فالإنسـان الـذي يولـد في منطقـة محرومـة مـن المـدارس والمستشـفيات والطـرق وفـرص العمـل لا يبـدأ مـن النقطـة نفسـها التـي يبـدأ منهـا مـن يعـيش في مركـز غنـي بالخـدمات. وإذا تركـت الدولـة الأطـراف بـلا بنيـة، فإنهـا لا تظلـم منطقـة جغرافيـة مجـردة، بـل تظلـم بشـرًا وأسـرًا وأجيـالًا. والعدالـة المكانيـة لا تعنـي أن تكـون كـل المنـاطق متشـابهة في كـل شـيء، بـل أن لا تكـون بعـض المنـاطق خـارج مفهـوم الكفايـة. فالمـاء، والطريـق، والمدرسـة، والمركـز الصـحي، والأمـن، والاتصـال، وفرصـة العمـل، ليسـت ترفًـا مكانيًـا، بـل شـروط لانـدماج الإنسان في العمران.

والتفاوت المكاني إذا طال أمده يتحول إلىٰ تفاوت اجتماعي وثقافي وسياسي. فالمنطقة المحرومة تنتج فقرًا متوارثًا، والفقر المتوارث ينتج ضعفًا في التعليم، وضعف التعليم ينتج بطالة أو أعمالًا هشة، والبطالة تنتج هجرة أو اضطرابًا، والهجرة تفرغ الأطراف وتزيد ضغط المدن، ثم تنشأ دورة من الاختلال لا تعالجها الصدقات العارضة. ولذلك فإن توزيع الموارد بين المناطق جزء من فقه المآلات؛ لأن إهمال المكان اليوم يصنع أزمة اجتماعية غدًا. والدولة التي تريد بناء كفاية حقيقية لا يجوز أن تقيس العمران بلمعان المركز فقط، بل بقدرة الأطراف علىٰ الحياة الكريمة.

ويظهر المال العام هنا بوصفه أداة توازن. فالسوق يميل غالبًا إلىٰ الاستثمار حيث الربح أسرع، وقد يترك المناطق الضعيفة لأنها أقل جاذبية. والدولة، بوصفها مؤتمنة علىٰ المصلحة العامة، يجب أن تنظر إلىٰ ما لا ينظر إليه السوق: حاجات الناس حيث لا توجد ربحية كافية، وبناء البنية الأساسية حيث لا يذهب رأس المال الخاص، وحماية المجتمعات الصغيرة من الذبول. فإذا تركت الدولة العدالة المكانية لمنطق السوق وحده، فإن المناطق الضعيفة ستزداد ضعفًا. ومن هنا فإن الإنفاق علىٰ الأطراف ليس مجاملة سياسية، بل واجب عمراني حين يكون الحرمان بنيويًا.

وتتصل العدالة بين الأجيال بمسؤولية أخطر؛ لأن الأجيال القادمة لا تستطيع المطالبة بحقوقها الآن. والدولة التي تستهلك الموارد الطبيعية بلا تخطيط، أو تراكم الدين العام بلا إنتاج، أو تهدر البيئة، أو تبيع الأصول العامة لتغطية إنفاق عابر، إنما تتصرف في حق من لم يولد بعد. وهذا باب من أبواب الأمانة العظمىٰ؛ فالمال العام لا يتعلق بالحاضر فقط، والموارد لا تخص الجيل القائم وحده، والعمران ليس لحظة

سياسية عابرة. ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية إذا لم تمتد إلىٰ الزمن بقيت ناقصة. فالجيل الحاضر ليس مالكًا مطلقًا للمستقبل، بل أمين عليه.

وهذه العدالة الزمنية تفرض تمييزًا بين الإنفاق الذي ينتهي أثره سريعًا والإنفاق الذي يبني قدرة مستمرة. فليس كل إنفاق علىٰ الحاضر ظلمًا للمستقبل، كما أن كل ادخار باسم المستقبل ليس عدلًا للحاضر. إنما العدل أن تُحفظ الضرورات الحاضرة، وأن تُبنىٰ في الوقت نفسه قدرات المستقبل. فإذا احتاج الناس إلىٰ علاج وغذاء وأمن اليوم، لم يجز تركهم باسم الأجيال القادمة. وإذا أُنفقت الموارد كلها في استهلاك سياسي أو إداري، ضاع المستقبل باسم الحاضر. والفقه الكلي يوازن بين الحقين: حق الموجودين في الكفاية، وحق القادمين في ألا يرثوا خرابًا وديونًا وموارد مستنزفة.

والدين العام يدخل في هذا المعنىٰ دخولًا واضحًا. فالدولة حين تقترض لا تستعمل مالًا بلا صاحب، بل تنقل عبئًا إلىٰ المستقبل. وقد يكون الاقتراض مشروعًا إذا وُجه إلىٰ ضرورة أو مشروع إنتاجي أو بنية تحفظ قدرة الأمة، وكان ضمن طاقة السداد، وخضع للشفافية. لكنه يصبح ظلمًا إذا استُعمل لتغطية فساد أو إنفاق ترفي أو سياسات قصيرة النظر. والدين العام، بهذا المعنىٰ، ليس أداة مالية محايدة، بل قرار أخلاقي يتعلق بالعدالة بين الأجيال. فكل دين غير رشيد هو اقتطاع من قدرة من سيأتون لاحقًا.

وتتصل الموارد الطبيعية كذلك بالعدالة الزمنية. فالماء، والطاقة، والمعادن، والأراضي، والغابات، والبيئة، ليست أموالًا جامدة، بل شروط حياة. وإذا أُديرت هذه الموارد بمنطق الربح العاجل، فقد يدفع المستقبل ثمن الحاضر. والفقه الذي يتحدث عن الاستخلاف لا يستطيع أن يكون محايدًا تجاه إفساد البيئة أو استنزاف الماء أو تلويث الأرض أو بيع الموارد العامة بلا مصلحة حقيقية. فالبيئة ليست شأنًا

ترفيًا، بل مجال لحفظ النفس والنسل والمال والعمران. ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية يجب أن تتسع إلىٰ العدالة البيئية؛ لأن الفقير غالبًا أول من يدفع ثمن التلوث والجفاف وسوء التخطيط.

ومن أخطر ما يهدد العدالة الاجتماعية تحول الثروة إلىٰ امتياز. فالامتياز يختلف عن الغنىٰ المشروع؛ لأن الغنىٰ المشروع قد ينشأ من عمل أو تجارة أو إبداع أو مخاطرة، أما الامتياز فينشأ من قرب غير عادل من السلطة أو من احتكار مورد عام أو من حماية سياسية أو من تنظيم قانوني مصمم لخدمة فئة معينة. والامتياز يفسد السوق والدولة معًا؛ يفسد السوق لأنه يلغي المنافسة العادلة، ويفسد الدولة لأنه يجعلها خادمة لمصالح خاصة. ومن هنا فإن مكافحة الامتياز ليست حسدًا للأغنياء، بل حماية للعدالة والفرصة والمال العام.

والاحتكار صورة مركزية من صور الامتياز. فقد يكون احتكارًا لسلعة ضرورية، أو لقطاع اقتصادي، أو لأرض، أو لمعلومة، أو لرخصة، أو لمنصة، أو لقناة توزيع. والاحتكار لا يضر بالمستهلك فقط، بل يضر بالعمران كله، لأنه يقتل المنافسة، ويرفع الأسعار، ويمنع دخول فاعلين جدد، ويجعل الحاجة تحت يد القليل. وإذا تعلق الاحتكار بالضرورات، صار خطره أعظم؛ لأن الناس لا يستطيعون الاستغناء عما يحتكره المحتكر. ومن هنا فإن منع الاحتكار ليس تدخلًا استثنائيًا، بل جزء من وظيفة الدولة في حفظ عدالة السوق.

وتحتاج مكافحة الاحتكار إلىٰ فهم جديد للواقع الاقتصادي. فليس كل احتكار معاصر يشبه صورة التخزين التقليدية. قد يكون الاحتكار اليوم في السيطرة علىٰ البيانات، أو البنية الرقمية، أو سلاسل الإمداد، أو التمويل، أو الدواء، أو الأراضي الحضرية، أو الطاقة. والفقه إذا بقي متعلقًا بالصورة القديمة فقط عجز عن رؤية المعنىٰ الحديث. والعبرة في الاحتكار ليست في وسيلته فقط، بل في أثره: هل يمنع

الناس من حاجاتهم؟ هل يرفع الأسعار بغير عدل؟ هل يغلق السوق؟ هل يحول المورد إلىٰ سلطة؟ فإذا تحقق هذا المعنىٰ، دخل في باب النظر الفقهي ولو تغيرت صورته.

وتوزيع الموارد لا ينفصل عن الشفافية. فالموارد إذا أُديرت في الظلام تحولت إلىٰ غنائم. ومن لا يعرف كيف تُمنح الأراضي، وكيف تُرسىٰ العقود، وكيف تُدار الثروات الطبيعية، وكيف تُحدد الأولويات، لا يستطيع أن يراقب العدالة. والشفافية هنا ليست مبدأ سياسيًا مستوردًا بلا أصل، بل امتداد لمعنىٰ الأمانة. فالأمين لا يتصرف في مال الأمة كما يتصرف في ماله الخاص، بل يبين ويحاسب ويقبل المراجعة. والسرية في المال العام إذا لم تكن لضرورة معتبرة باب من أبواب الريبة والفساد.

وتتطلب العدالة الاجتماعية بناء مؤسسات تمنع اختطاف الموارد. فالقوانين وحدها لا تكفي إذا كانت المؤسسات ضعيفة، والمؤسسات لا تكفي إذا كانت خاضعة للنفوذ، والرقابة لا تكفي إذا لم تكن مستقلة، والقضاء لا يكفي إذا لم يكن قادرًا علىٰ إنفاذ أحكامه. ولذلك فإن توزيع الموارد العادل يحتاج إلىٰ منظومة: تشريع، وقضاء، ورقابة، وإدارة، ومعلومات، ومشاركة مجتمعية. فإذا غاب أحد هذه العناصر، تسللت المصالح الخاصة إلىٰ المال العام والموارد المشتركة. والفقه الكلي لا يكتفي بأن يقول إن الظلم حرام، بل يسأل عن المؤسسة التي تمنعه.

وتظهر العلاقة بين العدالة والتنمية في أن التنمية إذا لم تكن عادلة قد تزيد الفجوة. فقد تنمو المدن الكبرىٰ وتضعف الأطراف، وقد يرتفع الإنتاج وتبقىٰ الأجور ضعيفة، وقد تزيد الاستثمارات ويزداد الاحتكار، وقد تتوسع البنية التحتية لخدمة فئات دون غيرها. ولذلك فإن التنمية في الفقه المقاصدي ليست نموًا رقميًا فقط، بل نمو في الكفاية والقدرة والفرصة. التنمية العادلة هي التي تزيد قدرة الضعفاء

علىٰ المشاركة، لا التي تجعلهم متفرجين علىٰ ثروة لا تصل إليهم. وهي التي تبني الإنسان قبل أن تبني المظهر، وتوزع الفرص قبل أن تحتفل بالأرقام.

ولا يعني ذلك أن كل تفاوت في نتائج التنمية ظلم، فالتفاوت قد يكون نتيجة طبيعية لاختلاف الجهود والمواقع والموارد. لكن الظلم يقع حين تكون السياسات نفسها منتجة لتفاوت غير مشروع، أو حين تستفيد فئة من المال العام أكثر مما تستفيد الأمة، أو حين تتحمل فئات ضعيفة كلفة التنمية ولا تنال ثمارها. فقد يُهجر الناس من أراضيهم باسم مشروع عام بلا تعويض عادل، أو تُفرض عليهم كلفة بيئية بلا حماية، أو تُوجه البنية التحتية لخدمة استثمارات خاصة أكثر من خدمة المجتمع. وهذه الصور تكشف أن التنمية تحتاج إلىٰ فقه عدالة لا إلىٰ فقه نمو فقط.

وتتصل العدالة الاجتماعية بمفهوم الفرصة. فالفرصة مورد غير مرئي لكنه حاسم. قد يملك الإنسان موهبة، لكنه لا يجد مدرسة. وقد يملك إرادة، لكنه لا يجد تمويلًا عادلًا. وقد يملك خبرة، لكنه لا يجد سوقًا مفتوحًا بسبب الاحتكار. وقد يملك حقًا، لكنه لا يجد قضاءً ينصفه. والعدالة الاجتماعية تسعىٰ إلىٰ إزالة العوائق غير العادلة أمام الفرص، لا إلىٰ ضمان النتيجة نفسها للجميع. وهذا ينسجم مع الفقه؛ لأنه يحترم العمل والاختيار، لكنه يرفض أن تغلق البنية أبواب العمل والاختيار أمام فئات معينة.

ويظهر هنا دور التمويل العادل. فالفقير أو صاحب المشروع الصغير قد لا يستطيع دخول السوق لأنه لا يملك رأس مال، فإذا كان التمويل المتاح قائمًا علىٰ استغلال أو شروط مرهقة أو ربا أو ضمانات لا يملكها، بقي خارج دائرة الإنتاج. ومن هنا فإن العدالة الاجتماعية تحتاج إلىٰ أدوات تمويل أخلاقية: قروض حسنة، صيغ مشاركة، صناديق تمكين، أوقاف إنتاجية، مؤسسات زكوية تدعم القادرين

علىٰ العمل ضمن مصارفها، وسياسات تقلل الاحتكار المالي. فالمال إذا احتكره القادرون علىٰ الوصول إلىٰ التمويل، بقيت الفرصة موزعة بغير عدل.

وتتصل العدالة كذلك بالمعرفة. فالمعرفة اليوم مورد اقتصادي كبير. من يملك التعليم والتقنية والمعلومة يملك قدرة، ومن يُحرم منها يبقىٰ في هامش السوق. ولذلك فإن توزيع المعرفة جزء من توزيع الموارد. والتعليم، والتدريب، والبحث، والوصول إلىٰ التقنية، لم تعد مسائل ثقافية منفصلة، بل أبواب للعدالة الاقتصادية. وإذا احتكرت فئة المعرفة المتقدمة، ثم ورثتها لأبنائها عبر مؤسسات مغلقة، نشأ تفاوت معرفي يتحول إلىٰ تفاوت اقتصادي. ومن هنا فإن الاستثمار العام والوقفي في المعرفة من أعظم أدوات العدالة الاجتماعية.

وتظهر العدالة الاجتماعية في علاقة المدينة بالريف، والمركز بالأطراف، والاقتصاد الحديث بالقطاعات التقليدية. فقد يؤدي النمو غير المتوازن إلىٰ تدمير قطاعات معيشية دون توفير بدائل، أو إلىٰ هجرة واسعة، أو إلىٰ تفريغ مناطق من شبابها، أو إلىٰ جعل الغذاء نفسه تابعًا لسوق خارجي. والفقه الاقتصادي الكلي يجب أن يسأل عن الأمن الغذائي، وعن حماية الزراعة النافعة، وعن قدرة المجتمعات المحلية علىٰ البقاء، لا بوصف ذلك حنينًا إلىٰ الماضي، بل بوصفه جزءًا من الكفاية العامة. فالأمة التي تفقد سيطرتها علىٰ ضرورياتها تصبح هشة، ولو بدت أسواقها مزدهرة.

ومن زاوية المآلات، قد تؤدي سياسات توزيع سيئة إلىٰ اضطرابات أخلاقية واجتماعية. فالحرمان الطويل يولد فقدان الثقة، وفقدان الثقة يضعف الالتزام، وضعف الالتزام يفتح باب الفساد والعدوان، ثم تحتاج الدولة إلىٰ مزيد من القوة لضبط نتائج ظلمها. ولذلك فإن العدالة الاجتماعية ليست كلفة علىٰ الدولة، بل وقاية من تفككها. والمجتمع العادل أكثر استقرارًا لأنه يشعر أن أبواب الحياة ليست

مغلقة، وأن الجهد يمكن أن يثمر، وأن الضعف لا يعني السقوط النهائي. وهذا الاستقرار أعمق من الاستقرار القائم علىٰ القهر.

ولا بد أن تُقرأ العدالة الاجتماعية في ضوء الحرية. فالحرية لا تتحقق فقط بإزالة القيود القانونية، بل بإزالة شروط الإذلال الاقتصادي التي تجعل الإنسان عاجزًا عن الاختيار. من لا يجد عملًا، أو علاجًا، أو تعليمًا، أو سكنًا، أو حماية من الاحتكار، قد يكون حرًا في النصوص، لكنه مقيد في الواقع. والعدالة الاجتماعية لا تلغي الحرية، بل تمنحها مضمونًا. وفي المقابل، لا يجوز أن تُستعمل العدالة لإلغاء حرية الناس وملكياتهم ومبادراتهم. فالعدل الذي يبتلع الحرية ينقلب إلىٰ قهر، والحرية التي تبتلع العدل تنقلب إلىٰ افتراس. والفقه الكلي يطلب الحرية العادلة والعدالة الحرة.

وتظهر العدالة الاجتماعية كذلك في طريقة الخطاب إلىٰ الفقراء. فإذا صُور الفقير دائمًا بوصفه عالة، ضعف احترامه لنفسه واحترام المجتمع له. وإذا صُور الغني دائمًا بوصفه متهمًا، ضعفت الثقة وحورب الإنتاج. والصواب أن يُنظر إلىٰ الجميع داخل شبكة التكليف: الغني مسؤول عن حق المال، والفقير صاحب حق في الكفاية والكرامة، والدولة مسؤولة عن العدل، والمجتمع مسؤول عن التكافل، والسوق مسؤول عن الأمانة. بهذه الرؤية لا تتحول العدالة إلىٰ حرب طبقية، ولا تتحول الملكية إلىٰ قداسة مطلقة.

وفي ضوء المقاصد، يمكن صياغة العدالة الاجتماعية بوصفها حفظًا للكفاية العامة ومنعًا للظلم البنيوي. فهي ليست مساواة مطلقة، وليست رأسمالية متوحشة، وليست دولة كلية، وليست صدقات متفرقة. إنها نظام يمنع أن تنحصر الموارد والفرص في يد قلة بغير حق، ويضمن أن يجد الإنسان حدًا من الصحة والتعليم والأمن والسكن والعمل والإنصاف، ويجعل الثروة مرتبطة بالمسؤولية، والدولة

مرتبطة بالمحاسبة، والسوق مرتبطًا بالأخلاق، والمجتمع مرتبطًا بالتكافل. وهذه الصيغة أقرب إلىٰ روح الفقه من كل اختزال أيديولوجي.

وتتضح الخلاصة المنهجية في أن توزيع الموارد ليس مرحلة لاحقة علىٰ إنتاج الثروة، بل جزء من معنىٰ الإنتاج نفسه. فالثروة التي تنتج فقرًا واسعًا ليست نجاحًا كاملًا، والموارد التي تبني امتيازًا ضيقًا ليست عمرانًا، والتنمية التي تضعف الكفاية ليست مقاصدية. لذلك فإن الفقه الاقتصادي لا يسأل فقط: كيف ننتج أكثر؟ بل يسأل: ماذا ننتج؟ ولمن؟ وبأي وسائل؟ وبأي أثر؟ وهل يقرب ذلك الناس من الكفاية أم يباعدهم عنها؟ هذه الأسئلة تجعل العدالة الاجتماعية عنصرًا داخليًا في الاقتصاد، لا ملحقًا أخلاقيًا بعده.

إن توزيع الموارد في الفقه الإسلامي، إذا رُد إلىٰ أصوله الكبرىٰ، يقوم علىٰ خمسة معانٍ: الاستخلاف الذي يمنع الملكية من الطغيان، والأمانة التي تقيد الدولة في المال العام، والكفاية التي تجعل الإنسان معيارًا، والمساءلة التي تمنع الامتياز والفساد، والمآل الذي يربط الحاضر بالمستقبل. فإذا اجتمعت هذه المعاني نشأت عدالة اجتماعية متوازنة، تحفظ الملكية ولا تؤلهها، وتفعّل الدولة ولا تطلقها، وتكرم الفقير ولا تستبقيه تابعًا، وتشجع الغني ولا تعفيه من المسؤولية، وتنمي الموارد ولا تهدر الإنسان.

وتنتهي القراءة إلىٰ أن العدالة الاجتماعية ليست بابًا منفصلًا عن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي، بل هي روح هذه البنية حين تتجه إلىٰ حفظ الإنسان. فالزكاة، والوقف، والمال العام، ومنع الاحتكار، وضبط السوق، وعدالة الأجور، وتوزيع الخدمات، وحماية الموارد العامة، والرقابة علىٰ الدولة، كلها أجزاء من نسيج واحد. وإذا انفصلت هذه الأجزاء ضاع المعنىٰ، وإذا اجتمعت ظهر اقتصاد لا يعبد المال ولا يعاديه، لا يطلق الدولة ولا يلغيها، لا يترك السوق بلا خلق ولا يخنقه

بـلا علـم، بـل يجعـل المـوارد كلهـا في خدمـة مقصـد أعلـى: كفايـة الإنسـان وكرامتـه وعمران الجماعة.

الفصل السابع
الخراج والفيء والوقف والضرائب

لا تقوم البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي على مورد واحد، ولا تختزل مسؤولية الدولة والمجتمع في الزكاة وحدها، ولا تجعل المال العام كتلة واحدة متجانسة بلا فروق في المصدر والمصرف والوظيفة. فالخراج، والفيء، والوقف، والضرائب، والزكاة، وسائر الحقوق المالية، تمثل موارد مختلفة في طبيعتها الشرعية والتاريخية والمؤسسية، لكنها تلتقي في أفق واحد هو حفظ الجماعة وبناء الكفاية وصيانة العمران. ومن الخطأ المنهجي أن تُخلط هذه الموارد بعضها ببعض حتى تضيع حدودها، كما أن من الخطأ أن تُفصل فصلًا تامًا حتى يُعجز بعضها عن التكامل مع بعض. فالفقه الكلي لا يذيب الفروق، ولا يحولها إلى جزر متباعدة، بل يبحث في وظيفة كل مورد داخل منظومة مالية عامة تتجه إلى العدل والكفاية.

إن الخراج، في معناه التاريخي والفقهي، ليس مجرد ضريبة أرضية، بل يمثل إحدى أعمق لحظات انتقال الفقه من منطق التوزيع العاجل إلى منطق المورد المستمر. فقد كشف الخراج عن وعي مبكر بأن الأرض ليست مالًا يستهلك في لحظة، بل قاعدة إنتاج وعمران، وأن الدولة لا يجوز أن تفكر في الجيل الحاضر وحده، بل في الأمة الممتدة. ولذلك كان النظر في الأرض المفتوحة وما يترتب عليها من حقوق ومسؤوليات من أعظم أبواب الفقه المالي والسياسي؛ لأنه طرح سؤالًا يتجاوز الغنيمة إلى العمران، ويتجاوز الحق الفردي المباشر إلى المصلحة العامة الدائمة. فهل توزع الأرض فتتحول إلى ملك خاص محدود الأثر، أم تبقى موردًا عامًا ينتفع به المسلمون وأهل البلاد والدولة والأجيال؟

ومن هذه الزاوية يصبح الخراج نموذجًا لفلسفة المورد العام. إنه يقرر أن بعض الموارد يجب أن تُدار على نحو يحفظ استمرار منفعتها، لا أن تُستهلك دفعة واحدة. وهذا المعنى يتجاوز صورته التاريخية؛ لأن كل مورد عام مستمر، كالأرض، والمياه، والطاقة، والمعادن، يمكن أن يُقرأ في ضوء هذه الفلسفة: كيف نحفظ الأصل ونتنفع بالريع؟ كيف نمنع الاستئثار الخاص بما يجب أن يبقى نافعًا للجماعة؟ كيف نجعل المورد مصدر كفاية لا باب احتكار؟ فالخراج ليس مجرد حكم قديم في أرض مخصوصة، بل عقل مالي يرى في الموارد قاعدة للعمران المستمر.

والفيء، من جهة أخرى، يكشف عن علاقة المال بالسلطة والجماعة. فهو مال لا يكتسبه فرد بعمل خاص، بل يدخل في دائرة المال العام المتعلق بمصالح الأمة. ولذلك يرتبط الفيء بسؤال التصرف العام: من يستحق؟ وكيف يوزع؟ وما حدود يد الدولة عليه؟ فإذا كان المال لا يعود إلى جهد فردي مخصوص، فإن جعله امتيازًا لفئة أو سلطة أو طبقة يكون اعتداء على معناه. ومن هنا فإن الفيء، في بنيته، يرسخ أن المال العام يجب أن يتجه إلى المصالح العامة لا إلى الملك الخاص للمتغلب أو الحاكم. إنه مورد يعيد تأكيد أن الدولة أمينة لا مالكة، وأن ما يدخل يدها باسم الأمة يجب أن يعود إلى الأمة بمصالحها.

وتظهر أهمية الفيء في أنه يجعل المال العام مرتبطًا بالمصلحة لا بالغنيمة. فهو ليس مالًا حرًا للإنفاق السياسي، ولا مكافأة للنخبة القريبة من السلطة، بل جزء من بناء النظام العام. وإذا قرئ الفيء قراءة معاصرة من حيث المعنى لا من حيث الصورة التاريخية وحدها، فإنه يساعد على فهم الموارد التي لا تأتي من جهد فردي مباشر، بل من سيادة الدولة أو ملكية عامة أو حقوق جماعية. وهذه الموارد لا يجوز أن تُدار بمنطق الامتياز، بل بمنطق الكفاية والعدل والمصلحة.

أما الوقف فيختلف في طبيعته عن الخراج والفيء والضرائب؛ لأنه ينشأ من مبادرة فردية أو جماعية تُخرج مالًا من دورة الملكية الاستهلاكية الخاصة إلىٰ منفعة عامة أو خاصة مستمرة وفق شرط معتبر. وهو بذلك يمثل عبقرية اجتماعية في الفقه الإسلامي؛ إذ لا يجعل الدولة وحدها مسؤولة عن المصالح العامة، ولا يترك السوق وحده يتحكم في الخدمات، بل يفتح للمجتمع طريقًا مؤسسيًا لبناء الخير المستمر. فالوقف يحول المال الخاص إلىٰ ذاكرة نفع، ويجعل الثروة تتجاوز حياة مالكها، ويمنح الأمة مؤسسات تعليمية وصحية واجتماعية لا تقوم علىٰ الجباية وحدها.

والوقف، من حيث فلسفته، يوازن بين الحرية والمسؤولية. فالواقف يتصرف في ملكه، لكنه يوجهه إلىٰ منفعة تتجاوز ذاته. والدولة تحترم شرط الواقف، لكنها مطالبة بحماية الوقف من الفساد والتعطيل. والمجتمع ينتفع، لكنه يحتاج إلىٰ إدارة تحافظ علىٰ الأصل وتفعل الريع. ومن هنا فإن الوقف ليس صدقة عابرة، بل مؤسسة زمنية. فإذا حُسن إدارته صار رافدًا عظيمًا للكفاية، وإذا جمد أو فسد صار مالًا معطلًا عن مقصده. ولذلك فإن فقه الوقف يحتاج دائمًا إلىٰ الجمع بين احترام الشرط وتحقيق المقصد وحسن الإدارة.

وتأتي الضرائب بوصفها موردًا مختلفًا في الطبيعة عن الزكاة والوقف والخراج والفيء. فالضريبة ليست عبادة مالية محددة كالزكاة، وليست تبرعًا مؤسسيًا كالوقف، وليست بالضرورة موردًا تاريخيًا مخصوصًا كالخراج أو الفيء، بل هي أداة مالية تفرضها الدولة عند الحاجة أو المصلحة العامة ضمن شروط العدل والقدرة والمشروعية. ولهذا فإن شرعية الضرائب لا تنبع من مجرد قدرة الدولة علىٰ الفرض، بل من حاجة عامة معتبرة، ومصلحة راجحة، وعدالة في التحصيل، وشفافية في الإنفاق، ومساءلة في الإدارة. فإذا فقدت هذه الشروط، تحولت الضريبة إلىٰ أكل لأموال الناس بغير حق.

والخلط بين الزكاة والضريبة من أخطر مواطن الاضطراب. فالزكاة فريضة شرعية ذات نصاب ومقدار ومصرف وروح تعبدية، أما الضريبة فهي أداة سياسة مالية تتغير بحسب الحاجة والقدرة والمصلحة. قد تتكاملان، لكن لا يجوز أن تذوب إحداهما في الأخرىٰ. فإذا قيل إن الضريبة تغني عن الزكاة مطلقًا، ضاع حق المصارف المحددة والمعنىٰ التعبدي. وإذا قيل إن الزكاة وحدها تغني دائمًا عن كل ضريبة، ضاقت قدرة الدولة عن وظائف واسعة لا تدخل كلها في مصارف الزكاة. والفقه الكلي يميز بينهما: الزكاة حق مخصوص، والضريبة العادلة مورد عام مشروط، ولكل منهما مجاله ووظيفته.

وتظهر أهمية هذا التمييز في بناء المال العام. فالزكاة لا ينبغي أن تُصرف في كل ما تريده الدولة من مشاريع عامة، لأنها محكومة بمصارفها. والضرائب لا يجوز أن تُفرض بلا حاجة أو عدل بحجة أن الدولة تحتاج دائمًا إلىٰ المال. والوقف لا يجوز أن يتحول إلىٰ ذراع للدولة يضيع شرط الواقف. والخراج والفيء لا يجوز أن يتحولا إلىٰ امتيازات خاصة. ولكي تعمل الموارد كلها في اتجاه واحد، لا بد من تحديد طبيعة كل مورد: ما مصدره؟ ما حكمه؟ من المستحق؟ ما جهة الإدارة؟ ما حدود التصرف؟ ما المقصد؟ وما الضمانات؟

إن تعدد الموارد في الفقه الإسلامي يكشف عن واقعية عميقة؛ لأن حاجات المجتمع لا يمكن أن تُحمل علىٰ مورد واحد. فهناك حاجات الفقراء التي تتصل بالزكاة والصدقات، وحاجات التعليم والصحة والرعاية التي يستطيع الوقف أن يسندها، وحاجات الدولة العامة التي تحتاج إلىٰ المال العام والضرائب العادلة، وحاجات العمران المستمر التي تحتاج إلىٰ موارد ثابتة كالأرض والريع العام. وإذا حُمّل مورد واحد كل هذه الوظائف اختل. فالزكاة إذا حُملت كل وظائف الدولة

خرجت عن مصارفها، والضريبة إذا صارت بديلًا عن الزكاة أضعفت الفريضة، والوقف إذا تُرك بلا تنظيم تعطل، والخراج والفيء إذا أُديرا بلا أمانة فسدا.

وتتصل هذه الموارد كلها بمفهوم الكفاية. فالخراج والفيء يوفران للدولة موارد عامة لحفظ المصالح، والوقف يبني قدرة اجتماعية مستقلة، والضرائب العادلة تمكّن الدولة من سد النقص عند الحاجة، والزكاة تعيد وصل المال بحاجات المستحقين. وإذا اجتمعت هذه الموارد ضمن رؤية واحدة، أمكن بناء نظام كفاية لا يعتمد علىٰ العطاء الفردي وحده ولا علىٰ الدولة وحدها. أما إذا تفرقت، فقد توجد الزكاة ولا توجد سياسة كفاية، وقد توجد الضرائب ولا يوجد عدل، وقد يوجد الوقف ولا توجد إدارة، وقد توجد الموارد العامة ولا تصل إلىٰ الناس.

والفيصل في هذا كله هو المقصد. فليست العبرة بكثرة الموارد، بل باتجاهها. قد تكثر الضرائب ويزداد الفقر، وقد يكثر الوقف ويضعف التعليم إذا أسيء توجيهه، وقد توجد الزكاة ولا تخرج الناس من الحاجة إذا وزعت بلا رؤية، وقد تمتلك الدولة ريعًا عامًا واسعًا ثم تنفقه في الامتياز والفساد. ولذلك فإن المقصد هو الذي يحاكم المورد: هل يحفظ الإنسان؟ هل يبني الكفاية؟ هل يقيم العدل؟ هل يصون المال العام؟ هل يمنع الاحتكار؟ هل يحفظ المستقبل؟ هذه الأسئلة تجعل الفقه المالي فقهًا مقاصديًا لا محاسبة صامتة.

والضريبة، في هذا السياق، تحتاج إلىٰ عناية خاصة؛ لأنها أكثر الموارد قابلية للتوسع السلطوي. فالدولة قد تفرض الضرائب باسم المصلحة، ثم تجعلها عبئًا دائمًا علىٰ الضعفاء. وقد تفرض رسومًا متعددة لا يشعر بها الناس منفردة، لكنها في مجموعها تضعف معيشتهم. وقد تجعل الضرائب غير مباشرة علىٰ السلع الضرورية، فيتحمل الفقراء عبئًا أكبر من الأغنياء. وقد تجمع المال ثم لا تنفقه بعدل. ومن هنا فإن الضريبة العادلة تحتاج إلىٰ شروط: أن تقوم علىٰ حاجة معتبرة،

وأن تراعي قدرة المكلفين، وأن لا تقع على الضروريات بما يضر الفقراء، وأن تكون واضحة، وأن تصرف في مصالح عامة، وأن تخضع للرقابة.

والضرائب غير العادلة قد تكون بابًا من أبواب أكل أموال الناس بالباطل وإن صدرت بقانون. فالقانون لا يكفي وحده لإضفاء الشرعية إذا كان مضمونه ظالمًا. والفقه الإسلامي يميز بين سلطة الدولة وحقها؛ فليس كل ما تقدر الدولة على أخذه يكون حقًا لها. فإذا أخذت من الناس بلا مصلحة معتبرة، أو حمّلت الضعفاء فوق طاقتهم، أو أنفقت في الفساد، صارت الجباية ظلمًا. وهذا المعنى بالغ الأهمية في الدولة الحديثة، حيث يمكن للضرائب والرسوم أن تتسع حتى تصبح عبئًا خفيًا على المجتمع.

وفي المقابل، لا يصح أن يُرفض مبدأ الضريبة مطلقًا بحجة الاكتفاء بالموارد التقليدية، لأن الدولة الحديثة تحمل وظائف واسعة: صحة، تعليم، بنية تحتية، أمن، قضاء، حماية اجتماعية، إدارة موارد، تنظيم سوق، كوارث، وأزمات. فإذا لم تكف الموارد الثابتة، وكانت الحاجة معتبرة، وكانت الجباية عادلة، فإن الضريبة يمكن أن تكون أداة مشروعة لتحقيق المصالح. فالرفض المطلق قد يؤدي إلى عجز الدولة عن حفظ الكفاية، كما أن الإطلاق المطلق يؤدي إلى تغولها. والميزان هو العدل والمصلحة والمساءلة.

وتتجلى وظيفة الوقف هنا بوصفه موردًا يخفف الضغط عن الضرائب والمال العام. فكلما قوي الوقف في التعليم والصحة والرعاية، اتسع المجال الاجتماعي، وقلت الحاجة إلى توسع الدولة الجبائي، وازداد استقلال المجتمع. وهذا لا يعني أن الوقف بديل كامل عن الدولة، لكنه شريك في بناء الكفاية. والمجتمع الذي يملك أوقافًا فاعلة يكون أقل هشاشة أمام تقلبات السياسة والميزانية. ومن هنا فإن إحياء

الوقف ليس عملًا تراثيًا رومانسيًا، بل ضرورة اقتصادية ومؤسسية في بناء توازن بين الدولة والسوق والمجتمع.

لكن الوقف يحتاج إلىٰ حماية من نوعين من الانحراف: انحراف الجمود وانحراف الاستيلاء. فالجمود يجعل الوقف حبيس صورة فقدت أثرها، والاستيلاء يجعله مالًا تستعمله السلطة أو الإدارة خلاف شرطه ومقصده. والفقه الرشيد يحفظ شرط الواقف، لكنه لا يسمح بتعطيل المقصد حيث توجد سعة معتبرة في الفهم والإدارة. ويحمي الوقف من الدولة إذا أرادت ابتلاعه، ويحميه من الإدارة الفاسدة إذا أرادت استنزافه، ويحميه من الشكلية إذا صار أصلًا بلا أثر. فالوقف مؤسسة أمانة كبرىٰ، لا مجرد مال محبوس.

والخراج والفيء والضرائب والوقف يكشفون معًا أن الدولة ليست المصدر الوحيد للمال العام بالمعنىٰ الواسع، وأن المجتمع ليس خارج الاقتصاد العام، وأن الملكية ليست صورة واحدة. فهناك مال واجب في ذمة الأفراد للفقراء، ومال عام في يد الدولة، ومال موقوف لمنفعة مستمرة، وموارد سيادية أو عامة، وضرائب مشروطة. وهذه التعددية تمنع الاحتكار المالي من أي جهة. فلا الدولة تحتكر كل الخير، ولا الفرد يحتكر كل المال، ولا السوق يبتلع كل الحاجات، ولا الصدقة وحدها تحمل عبء المجتمع. هذا التعدد هو سر التوازن في البنية الاقتصادية الإسلامية.

وتظهر هنا ضرورة بناء محاسبة مستقلة لكل مورد. فالزكاة تحتاج إلىٰ حساب ومصارف، والوقف يحتاج إلىٰ سجلات وإدارة، والضرائب تحتاج إلىٰ موازنة ورقابة، والخراج والفيء يحتاجان إلىٰ شفافية في التحصيل والإنفاق. وإذا اختلطت الموارد بلا تمييز، ضاعت الحقوق. وقد يُصرف مال مخصص للفقراء في مشروع عام، أو يستعمل ريع وقف في غير شرطه، أو تفرض ضريبة ولا يعرف الناس

مصرفها، أو يدخل ريع مورد عام في امتياز خاص. ومن هنا فإن الفصل المحاسبي والوظيفي بين الموارد ليس بيروقراطية، بل حماية شرعية للحقوق.

ولا يقل سؤال العدالة في التحصيل أهمية عن سؤال العدالة في الإنفاق. فالخراج لا يجوز أن يتحول إلىٰ إرهاق للأرض وأهلها حتىٰ يفسد الإنتاج، والضرائب لا يجوز أن تقتل قدرة الناس علىٰ العمل، والوقف لا يقوم علىٰ إكراه المالك، والزكاة لا تؤخذ إلا بشروطها. فالتحصيل الظالم يفسد المورد قبل أن يصل إلىٰ بيت المال. ومن هنا فإن الدولة العادلة لا تقيس نجاحها بزيادة الإيرادات وحدها، بل بعدالة الطريق إليها. المال الذي يجمع بالظلم لا يصبح عادلًا بمجرد إنفاق بعضه في الخير.

وفي مجال الخراج يظهر هذا المعنىٰ بوضوح؛ لأن الأرض إذا أثقلت بما لا تطيق قل إنتاجها وفسد عمرانها. فالجباية من الأرض يجب أن تراعي القدرة والإنتاج والظروف، لا أن تكون نهبًا مقنعًا. وهذا المعنىٰ يتسع لكل ضريبة أو مورد مرتبط بالإنتاج. فإذا بالغت الدولة في الأخذ، أضعفت المنتج، وإذا تركت الموارد العامة بلا حق، أضاعت المصلحة. والعدل بين هذين الطرفين هو جوهر السياسة المالية الراشدة.

وتتصل هذه الموارد كذلك بالاستقلال الاجتماعي والسياسي. فالدولة التي لا تملك موارد عادلة تعجز عن أداء وظائفها أو تقع في التبعية، والمجتمع الذي لا يملك أوقافًا ومؤسسات مستقلة يصبح تابعًا للدولة أو السوق، والفقراء الذين لا تصلهم الزكاة يصبحون أسرىٰ الحاجة، والمال العام إذا فسد ضعفت الثقة. ولذلك فإن توزيع الموارد بين الزكاة والوقف والمال العام والضرائب ليس مسألة فنية فقط، بل مسألة توازن قوىٰ داخل المجتمع. والفقه الإسلامي، بتعدد موارده، يمنع تركيز القدرة الاقتصادية في يد واحدة.

ومن زاوية المقاصد، يمكن ترتيب هذه الموارد بحسب وظائفها. الزكاة تحفظ حق المستحقين وتطهر المال. الوقف يبني منفعة مستمرة مستقلة. الخراج والفيء يدعمان المال العام والمصالح الدائمة. الضرائب العادلة تسد حاجات الدولة عند الحاجة. الصدقات توسع باب الرحمة. المال العام ينظم المصالح الكبرىٰ. وحين يعرف كل مورد وظيفته، يعمل النظام المالي بانسجام. أما حين تختلط الوظائف، يظهر الاضطراب: تُستعمل الزكاة كضريبة، أو الضريبة كغنيمة، أو الوقف كمال دولة، أو المال العام كمال خاص.

وتكشف هذه القراءة أن الفقه المالي الإسلامي ليس فقيرًا في الموارد، لكنه يحتاج إلىٰ عقل تركيبي يعيد وصلها. فقد بقيت هذه الموارد في أبواب متفرقة: كتب الخراج، والأموال، والزكاة، والوقف، والسياسة الشرعية، والأحكام السلطانية. وكل باب يحمل جزءًا من الرؤية. أما الفقه الاقتصادي الكلي فيجمعها في بنية واحدة، من غير أن يلغي خصوصية كل باب. وهذا الجمع هو الذي يحول الفقه المالي من أحكام موارد إلىٰ نظرية موارد.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن الخراج والفيء والوقف والضرائب ليست ألفاظًا تاريخية متجاورة، بل مفاتيح لفهم تعدد مصادر الكفاية والعدالة. فالخراج يعلمنا حفظ الأصل المنتج، والفيء يعلمنا أن المال العام لا يملك للسلطة، والوقف يعلمنا تحويل المال الخاص إلىٰ نفع مستمر، والضرائب تعلمنا أن الدولة قد تحتاج إلىٰ موارد متغيرة بشروط العدل، والزكاة تظل القلب الشرعي الذي يربط المال بالمستحقين. وبين هذه الموارد كلها يقوم سؤال واحد: كيف نمنع المال من أن يكون أداة طغيان، ونجعله أداة كفاية وعمران؟

لا تبلغ الموارد المالية في الفقه الإسلامي معناها الكلي إلا حين تُقرأ بوصفها شبكة متكاملة لا موارد متنافسة. فالخراج لا يغني عن الزكاة، والزكاة لا تغني عن

المال العام، والوقف لا يحل محل الدولة، والضرائب لا يجوز أن تبتلع الحقوق الشرعية، والفيء لا يصح أن يتحول إلىٰ امتياز سلطاني. لكل مورد طبيعته وحدوده ومصرفه ووظيفته، لكن هذه الموارد، إذا وُضعت داخل رؤية واحدة، استطاعت أن تبني مالية عامة ذات روح مقاصدية، تحفظ الفقراء، وتدعم الدولة، وتحرر المجتمع من التبعية الكاملة للسوق، وتمنع السلطة من احتكار كل أدوات الرعاية. أما إذا اختلطت بلا ضبط، أو انفصلت بلا تنسيق، فإنها تفقد كثيرًا من قدرتها علىٰ تحقيق الكفاية والعمران.

إن التكامل المالي يبدأ من الاعتراف بأن حاجات الأمة متعددة، وأن الموارد ينبغي أن تتعدد بتعدد الوظائف. فالزكاة مورد تعبدي اجتماعي موجه إلىٰ مصارف محددة، والوقف مورد اجتماعي مؤسسي يقوم علىٰ المنفعة المستمرة، والخراج والفيء موارد عامة ذات صلة بالدولة والمصالح الكبرىٰ، والضرائب أداة مالية متغيرة بشروط العدل والحاجة، والصدقات باب فضل ورحمة وتوسعة. وإذا عُرف موضع كل مورد، أمكن بناء نظام مالي متوازن. أما إذا حُمّل مورد واحد فوق طاقته، اختل المقصد. فالزكاة لا تصلح وحدها لتمويل كل وظائف الدولة، والضرائب لا تصلح بديلًا عن الزكاة، والوقف لا ينبغي أن يُترك وحده لمواجهة الفقر البنيوي، والمال العام لا يجوز أن يزاحم كل مبادرة اجتماعية.

وتظهر الضرائب بوصفها أكثر الموارد احتياجًا إلىٰ الضبط؛ لأنها ترتبط مباشرة بسلطة الدولة وقدرتها علىٰ الإلزام. فالضريبة العادلة ليست مجرد قرار قانوني، بل تصرف مالي مشروط بالمصلحة والعدل والقدرة والشفافية. فإذا احتاجت الدولة إلىٰ مورد يحفظ الأمن أو الصحة أو التعليم أو البنية العامة أو الكفاية، ولم تكف الموارد الأخرىٰ، جاز النظر في الجباية العادلة بحسب شروطها. لكن هذه الجباية لا تتحول إلىٰ حق مطلق للدولة؛ لأن أموال الناس معصومة، ولا تُؤخذ إلا بحق.

والحق هنا لا يثبت بمجرد أن الدولة تريد المال، بل بأن يكون الأخذ لحاجة معتبرة أو مصلحة راجحة، وبمقدار مناسب، وبطريقة لا تظلم الضعفاء، وبإنفاق واضح يعود علىٰ المجتمع.

ومن هنا فإن الضريبة العادلة لها أربعة أركان: مشروعية السبب، وعدالة العبء، ورشد المصرف، وشفافية الإدارة. مشروعية السبب تمنع فرض المال بلا حاجة حقيقية. وعدالة العبء تمنع أن يتحمل الفقراء ما ينبغي أن يتحمله القادرون. ورشد المصرف يمنع أن تجمع الدولة المال ثم تنفقه في الامتياز والهدر. وشفافية الإدارة تمنع أن يتحول المال إلىٰ غنيمة خفية. فإذا اختل ركن من هذه الأركان، تحولت الضريبة من أداة مصلحة إلىٰ أداة ظلم. والفقه الكلي لا يكتفي بمشروعية الجباية في الأصل، بل يراقب صورتها وأثرها ومآلها.

وتزداد خطورة الضرائب غير المباشرة والرسوم العامة لأنها قد تبدو صغيرة في وحدتها، لكنها تثقل حياة الناس في مجموعها، وخصوصًا حين تقع علىٰ الضروريات. فالضريبة علىٰ السلع الأساسية قد يحملها الفقير كما يحملها الغني، لكنها تأخذ من الفقير نسبة أكبر من كفايته. والرسوم علىٰ الخدمات الضرورية قد تمنع الفقير من الوصول إلىٰ حقه. ولذلك فإن العدالة الضريبية لا تنظر إلىٰ تساوي المبلغ فقط، بل إلىٰ أثره علىٰ القدرة. فما يكون يسيرًا علىٰ الغني قد يكون قاسيًا علىٰ الفقير. ومن هنا فإن الفقه المالي يحتاج إلىٰ حس اجتماعي لا يكتفي بالتجريد الحسابي.

وفي مقابل ذلك، لا يجوز أن تتحول الحساسية تجاه الضرائب إلىٰ رفض لأي جباية عامة. فالدولة إذا حملت وظائف كبرىٰ في الصحة والتعليم والأمن والسكن والبنىٰ الأساسية تحتاج إلىٰ موارد. وإذا لم تُجمع الموارد بعدل، وقع أحد أمرين: إما عجز الدولة عن أداء وظائفها، وإما لجوؤها إلىٰ الاقتراض والتضخم والرسوم الخفية، فتقع الأعباء بطرق أشد ظلمًا. ولذلك فإن الضريبة العادلة قد تكون أحيانًا

أرحم بالمجتمع من تمويل العجز بوسائل تلتهم القدرة الشرائية للفقراء. فالمعيار ليس وجود الضريبة أو عدمها، بل عدالتها وضرورتها ومآلها.

أما الوقف، فإن تجديده يمثل ضرورة كبرىٰ لبناء التوازن المالي والاجتماعي. فالوقف تاريخيًا كان من أعظم أدوات المجتمع في تمويل العلم والصحة والرعاية والماء والخدمات العامة، لكنه في كثير من السياقات ضعف بسبب الجمود الإداري، أو الاستيلاء، أو فساد النظارة، أو ضيق التصور، أو انفصال المصارف عن حاجات الناس المتجددة. وتجديد الوقف لا يعني إلغاء أحكامه أو تسييله بلا ضوابط، بل يعني إعادة تشغيل طاقته في ضوء مقاصده. فالوقف الذي لا ينتج منفعة، أو الذي تبقىٰ أصوله معطلة، أو الذي تُستهلك عوائده في إدارة مترهلة، لا يحقق معنىٰ الحبس النافع، وإن بقيت صورته قائمة.

والتجديد الوقفي يحتاج إلىٰ ثلاثة عناصر: حفظ الأصل، وتنمية الريع، وتوجيه المنفعة إلىٰ مقصد معتبر. حفظ الأصل يمنع تبديد مال الوقف. وتنمية الريع تمنع تحوله إلىٰ مال جامد يفقد قدرته. وتوجيه المنفعة يجعل الوقف حاضرًا في حاجات الأمة. فإذا اجتمعت هذه العناصر، عاد الوقف مؤسسة عمرانية لا مجرد أثر تاريخي. ويمكن للوقف الحديث أن يدخل في التعليم المتقدم، والبحث العلمي، والصحة، والسكن الاجتماعي، والتدريب المهني، ورعاية اليتامىٰ والمسنين، ومراكز التفكير، وحماية اللغة والمعرفة، ومشروعات المياه والبيئة. وكل ذلك داخل روحه إذا ضبط بشرطه ومقصده.

ويحتاج الوقف إلىٰ استقلال يحميه من ابتلاع الدولة ومن عبث السوق. فإذا استولت الدولة عليه، فقد يفقد خصوصيته الاجتماعية، وإذا تُرك للسوق بلا ضابط، فقد يتحول إلىٰ استثمار مجرد ينسىٰ المقصد. ولذلك فإن النموذج الأمثل للوقف هو مؤسسة أهلية شرعية ذات إدارة كفؤة ورقابة صارمة وشفافية عالية، تحترم شرط الواقف

وتفهم حاجات الواقع. والواقف حين يحبس ماله لا يريد غالبًا أن يتحول إلىٰ رقم في بيروقراطية، بل إلىٰ أثر دائم. وحفظ هذا الأثر هو جوهر فقه الوقف.

أما الخراج والفيء فيفتحان بابًا لقراءة الموارد العامة الحديثة. فالخراج، بما يحمله من معنىٰ الريع المستمر للأرض المنتجة، يساعد علىٰ فهم الموارد المرتبطة بالأرض والثروة الطبيعية والمرافق العامة. والفيء، بما يحمله من معنىٰ المال الراجع إلىٰ الجماعة لا إلىٰ جهد فردي خاص، يساعد علىٰ فهم الموارد السيادية والعامة. وفي الدولة المعاصرة توجد موارد كثيرة لا تنشأ من عمل فردي محض: النفط، الغاز، المعادن، الطيف الترددي، الموانئ، الأراضي العامة، حقوق الامتياز، الموارد المائية، البيانات العامة في بعض صورها، والبنىٰ الأساسية. وهذه الموارد لا يجوز أن تُدار بمنطق الخصخصة غير المنضبطة أو الامتياز السياسي، بل بمنطق الأمانة العامة.

وليس المقصود أن تُنقل أحكام الخراج والفيء التاريخية بحرفيتها إلىٰ كل مورد حديث، بل أن يُستخرج منهما العقل الفقهي الذي يحكم المال العام: حفظ الأصل، منع الاستئثار، ربط الريع بالمصلحة العامة، مراعاة الأجيال، وضبط يد الدولة. فإذا كانت الموارد الطبيعية قابلة للنفاد، وجب أن تتحول عوائدها إلىٰ قدرة مستمرة، لا إلىٰ استهلاك عابر. وإذا كانت الأراضي العامة أساسًا للسكن والزراعة والبنية التحتية، وجب أن لا تُمنح بامتيازات فاسدة. وإذا كانت المرافق العامة مصدرًا للإيراد، وجب أن يعود أثرها علىٰ المجتمع. هذه هي روح الخراج والفيء حين تُقرأ قراءة بنيوية.

وتظهر هنا خطورة الريع. فالريع إذا أُدير بلا عدل قد يفسد الدولة والمجتمع؛ لأنه يوفر مالًا من غير إنتاج واسع، وقد يجعل السلطة أقل حاجة إلىٰ رضا الناس، وقد يخلق طبقات تعيش من القرب من المورد لا من العمل. ولذلك فإن الموارد

الريعية تحتاج إلىٰ رقابة أشد وفلسفة أعمق. فليس كل غنىٰ في الدولة دليل صحة اقتصادية؛ قد يكون الغنىٰ نفسه مصدر مرض إذا لم يتحول إلىٰ تعليم وصحة وصناعة ومعرفة وفرص عمل. والفقه المقاصدي ينظر إلىٰ الريع العام بوصفه أمانة ينبغي تحويلها إلىٰ كفاية وعمران، لا إلىٰ استهلاك أو امتياز.

والتكامل بين الموارد يتطلب نظامًا مؤسسيًا واضحًا. فلا بد من فصل حسابات الزكاة عن الضرائب، وحسابات الوقف عن المال العام، وإيرادات الموارد العامة عن المصالح الخاصة، مع وجود تنسيق في الأهداف العامة. فالخلط المحاسبي يفتح أبواب الفساد والالتباس. فإذا دخلت الزكاة في الخزانة العامة بلا تمييز، ضاعت مصارفها. وإذا دخل الوقف في يد الدولة بلا استقلال، ضاع شرطه. وإذا غابت شفافية الضرائب، ضعف رضا الناس. وإذا أُدير الريع العام بلا إعلان، تحول إلىٰ باب امتياز. ولذلك فإن المالية العامة الإسلامية، في صورتها الكلية، تحتاج إلىٰ محاسبة متخصصة لكل مورد، ورؤية موحدة للمقاصد.

ومن أهم شروط هذا النظام أن يكون المال تابعًا للمقصد لا للمؤسسة. فقد توجد مؤسسة زكاة ضخمة لكنها لا تبني الكفاية، ووزارة مالية قوية لكنها لا تحقق العدالة، وأوقاف كثيرة لكنها لا تخدم حاجات الناس، وضرائب واسعة لكنها لا تظهر في الخدمات. ولذلك فإن تقييم الموارد لا يكون بحجمها فقط، بل بأثرها في الإنسان. هل قللت الفقر؟ هل وسعت التعليم؟ هل حسنت الصحة؟ هل حفظت السكن؟ هل منعت الاحتكار؟ هل بنت قدرة إنتاجية؟ هل حفظت حقوق الأجيال؟ هذه الأسئلة تجعل المالية العامة مجالًا للمقاصد لا للأرقام وحدها.

وتتصل الضرائب والموارد العامة بالثقة. فالمجتمع يقبل الجباية حين يثق بأن المال يعود إليه في صورة خدمات وعدل وكفاية. أما حين يرىٰ الفساد والهدر والامتياز، فإن كل جباية تصبح عبئًا نفسيًا وسياسيًا. ولذلك فإن الشفافية ليست

مجرد مطلب أخلاقي، بل شرط في كفاءة النظام المالي. فالدولة التي تخفي مواردها ومصارفها تفقد الثقة، والدولة التي تفقد الثقة تضطر إلىٰ الإكراه أو إلىٰ التحايل المالي. ومن هنا فإن البيان والمساءلة يحفظان المال والدولة معًا.

ولا بد من إدخال مفهوم العدالة بين الأجيال في إدارة الخراج والفيء والموارد الحديثة. فالموارد الطبيعية إذا بيعت أو استنزفت، لا يمكن تعويضها بسهولة. والجباية إذا أنفقت كلها في الحاضر، لم تبن المستقبل. والوقف إذا أُهمل، ضاعت منفعة ممتدة. والدين إذا تراكم بسبب ضعف الموارد أو سوء إدارتها، وقع عبؤه علىٰ من يأتي لاحقًا. لذلك فإن المالية العامة لا يجوز أن تكون قصيرة النظر. والمقاصد لا تتعلق بالجيل القائم وحده، بل بحفظ العمران عبر الزمن.

وتظهر أهمية الاستثمار العام في هذا المجال. فالمال العام والريع السيادي والخراج بمعناه الواسع يجب أن يتحول بعضه إلىٰ أصول منتجة: تعليم، صحة، بنية تحتية، معرفة، صناعة، زراعة، طاقة، مؤسسات. أما إنفاقه كله في الاستهلاك والرواتب والامتيازات، فيبقي المجتمع هشًا. والاستثمار العام ليس مشروعًا اقتصاديًا فقط، بل وظيفة شرعية حين يكون طريقًا لحفظ الكفاية المستقبلية. غير أنه يحتاج إلىٰ ضوابط؛ لأن اسم الاستثمار قد يستعمل لتبرير مشاريع فاسدة أو غير مدروسة. فالاستثمار المقاصدي هو الذي يجمع بين الجدوىٰ والعدالة والمآل.

وفي باب الوقف، يظهر الاستثمار بمعنىٰ خاص. فالوقف يحتاج إلىٰ تنمية حتىٰ يبقىٰ قادرًا علىٰ النفع، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ مخاطرة تذهب بالأصل أو إلىٰ مشروع تجاري ينسىٰ المستحقين. ولذلك يجب أن يكون استثمار الوقف آمنًا نسبيًا، منضبطًا، شفافًا، متصلًا بالمقصد، خاضعًا لرقابة. فإذا أُحسن ذلك، صار الوقف أحد أعظم مصادر الاستقرار الاجتماعي، لأنه يبني مؤسسات لا تتغير بتغير الحكومات ولا بتقلبات السوق وحدها.

أما الضرائب، فإن عدالتها لا تكتمل إلا بعدالة الإنفاق. فقد تكون الجباية في أصلها مقبولة، لكنها تفقد شرعيتها إذا أُنفقت في غير المصالح. ولذلك فإن السؤال عن الضريبة لا ينتهي عند تحصيلها. بل يجب أن تسأل الدولة: هل تحولت إلىٰ صحة وتعليم وأمن وسكن وبنية؟ هل عادت إلىٰ الناس؟ هل رفعت الكفاية؟ هل خففت الفوارق الظالمة؟ وإذا لم تفعل، فإنها تصبح عبئًا بلا مقصد. والمال الذي يؤخذ باسم الأمة يجب أن يعود إلىٰ الأمة، لا إلىٰ أجهزة السلطة وحدها.

وتتطلب المالية العامة كذلك عدم ازدواج الظلم. فقد يدفع الإنسان زكاة، وضرائب، ورسومًا، ثم لا يحصل علىٰ خدمة، ويعيش تحت تضخم يلتهم دخله. هذا التراكم قد يكون ظلمًا وإن كانت كل أداة تبدو منفردة مشروعة. فالفقه الكلي ينظر إلىٰ مجموع العبء علىٰ المكلفين، لا إلىٰ كل باب بمعزل تام. فإذا كثرت الجبايات حتىٰ أضعفت الكفاية، وجب مراجعة النظام كله. والعدل لا يتحقق بحساب كل مورد منفصلًا فقط، بل بالنظر إلىٰ أثر الموارد مجتمعة علىٰ حياة الناس.

ومن هنا تظهر ضرورة الميزانية المقاصدية. فالميزانية ليست وثيقة أرقام، بل وثيقة ترتيب للمصالح. وينبغي أن تُقرأ في ضوء الضرورات والحاجيات والتحسينات، وفي ضوء الكفاف والكفاية والعمران، وفي ضوء الفئات والمناطق والأجيال. فإذا أنفقت الدولة علىٰ التحسينات وتركت الضرورات، اختل الميزان. وإذا وجهت المال إلىٰ المركز وحرمت الأطراف، اختل. وإذا أغرقت المستقبل في الدين، اختل. وإذا أهملت الوقاية الصحية والتعليمية ثم أنفقت علىٰ نتائج الإهمال، اختل. الميزانية المقاصدية هي التي تجعل المال العام مرآة للعدل.

وتتجلىٰ الرؤية الكلية حين يُنظر إلىٰ هذه الموارد بوصفها طبقات متعاونة. طبقة الزكاة تعالج حقوقًا محددة للمستحقين وتطهر المال. طبقة الوقف تبني مؤسسات مستمرة خارج الاحتكار الكامل للدولة والسوق. طبقة الموارد العامة كالخراج

والفيء بمعناهما الواسع توفر أساسًا للإنفاق العام المستمر. طبقة الضرائب تسد ما يحتاج إليه النظام عند العجز أو التوسع المشروع. طبقة الصدقات والتبرعات تفتح باب الرحمة والتطوع. وكل طبقة تحتاج إلىٰ ضابطها حتىٰ لا تطغىٰ علىٰ غيرها. فإذا ضعفت طبقة، زاد الضغط علىٰ الأخرىٰ، وإذا فسدت طبقة، اختل النظام كله.

ولا بد أن يظل الإنسان مركز هذه المالية العامة. فليس المقصود بناء جهاز مالي قوي لذاته، ولا تعظيم الإيرادات لمجرد التعظيم، ولا تكثير المؤسسات لذاتها. المقصود أن تتحول الموارد إلىٰ كفاية وعدل وعمران. المال الذي لا يصل أثره إلىٰ الإنسان يبقىٰ ناقص الوظيفة. والضرائب التي لا تحمي الكفاية عبء. والوقف الذي لا ينفع جمود. والخراج أو الريع الذي لا يبني المستقبل استهلاك. والفيء أو المورد العام الذي يتحول إلىٰ امتياز خيانة. ومن هنا فإن المقصد هو الروح التي تمنع الموارد من التحول إلىٰ هياكل بلا معنىٰ.

وتظهر الخلاصة في أن الفقه الإسلامي لا يقدم موردًا ماليًا واحدًا يحل كل شيء، بل يقدم فلسفة تعددية للموارد. هذه التعددية تحمي المجتمع من الاعتماد الكامل علىٰ الدولة، وتحمي الفقراء من المزاج الفردي، وتحمي المال العام من الذوبان بلا ضوابط، وتحمي المستقبل من استنزاف الحاضر. غير أن هذه التعددية لا تعمل إلا إذا وُضعت داخل نظام مؤسسي شفاف. فالتعدد بلا مؤسسة فوضىٰ، والمؤسسة بلا مقصد جمود، والمقصد بلا ضوابط انفلات، والضوابط بلا واقع تعطيل. والفقه الكلي هو الذي يجمع هذه العناصر.

إن الخراج والفيء والوقف والضرائب، حين تُقرأ في ضوء البنية الاقتصادية الكلية، تكشف أن المال في الإسلام لا يتحرك في فراغ، بل داخل شبكة من الحقوق والوظائف. الأرض المنتجة لها وظيفة، والريع العام له وظيفة، والمال الخاص يستطيع أن يتحول إلىٰ وقف ذي وظيفة، والضريبة لها وظيفة مشروطة، والزكاة لها

وظيفة محددة. والخلل يبدأ حين تتحول الموارد من وظائف إلىٰ غنائم، أو من أمانات إلىٰ أدوات سلطة، أو من حقوق إلىٰ أرقام، أو من مؤسسات إلىٰ شعارات. والصلاح يبدأ حين تعود الموارد إلىٰ غايتها: حفظ الإنسان، وبناء الكفاية، وصيانة العدل، ومد العمران عبر الزمن.

الفصل الثامن
التسعير والاحتكار وحدود الرؤية السوقية

لا ينظر الفقه الإسلامي إلىٰ السوق بوصفه مجالًا شريرًا في ذاته، ولا بوصفه فضاءً مقدسًا يعلو علىٰ كل ضبط، بل بوصفه ميدانًا من ميادين العمران، تتحرك فيه مصالح الناس، وتتبادل فيه المنافع، وتظهر فيه أخلاق المال، وتُختبر فيه حقيقة الرضا والعدل والأمانة. فالسوق، حين يعمل في حدود الصدق والرضا ومنع الغش والاحتكار والربا والظلم، يكون أداة من أدوات الرزق والتعاون وتوزيع المنافع. أما حين يترك بلا ضابط، أو حين تتحول الحاجة فيه إلىٰ فرصة للاستغلال، أو حين تحتكر الضرورات، أو حين تختل القوة بين البائع والمشتري علىٰ نحو يهدر الرضا الحقيقي، فإنه ينقلب من مجال تبادل إلىٰ مجال تغلب. ومن هنا فإن الرؤية الفقهية للسوق ليست رؤية إطلاق مطلق ولا تدخل مطلق، بل رؤية ميزان: حرية تضبطها العدالة، وملكية تحدها المسؤولية، وربح يمنعه الظلم، وتدخل دولة تقيده المآل والمصلحة.

إن السوق يحتاج إلىٰ الحرية كي يعمل، لأن المبادلة لا تقوم بالإكراه، والإنتاج لا ينمو إذا خنقته القيود، والناس لا يستطيعون اكتشاف مصالحهم إذا صودرت إراداتهم في كل صغيرة وكبيرة. ولذلك فإن الأصل في المعاملات الإذن والسعة، لا التضييق والمنع. غير أن هذه الحرية ليست فراغًا أخلاقيًا، ولا تعني أن كل ما ينتجه السوق يكون عادلًا لمجرد أنه نتج عن عرض وطلب. فقد يكون العرض والطلب محكومين بالاحتكار، وقد يكون الرضا الظاهر محكومًا بالحاجة، وقد يكون السعر نتيجة تلاعب، وقد يكون العقد صحيح الشكل ضعيف العدالة في الأثر. ولذلك فإن

الفقه لا يكتفي بمشاهدة السوق من الخارج، بل يدخل إلىٰ شروطه الأخلاقية والمؤسسية.

والتسعير يمثل إحدىٰ أعقد المسائل التي تكشف طبيعة هذه الرؤية. فالتسعير قد يكون ظلمًا إذا تدخلت الدولة في سوق طبيعي مستقر، فأجبرت الناس علىٰ البيع بثمن لا يراعي كلفة الإنتاج ولا حق المالك ولا حركة العرض والطلب. وفي هذه الحالة يصبح تدخل الدولة اعتداء علىٰ الملكية والرضا، وربما أدىٰ إلىٰ نقص السلع، وهروب المنتجين، وفساد المعاملات. لكن الامتناع عن التسعير قد يكون ظلمًا أيضًا إذا كان ارتفاع الأسعار ناشئًا عن احتكار أو تواطؤ أو تلاعب أو حاجة عامة لا يستطيع الناس دفعها. وهنا يصبح ترك السوق بلا ضبط تسليمًا للضعفاء إلىٰ قوة المحتكرين. ومن هنا فإن التسعير ليس حكمًا واحدًا مطلقًا في كل زمان ومكان، بل تصرف تدبيري يتبع سببه ومآله.

وهذا يبين أن المسألة ليست: هل تتدخل الدولة أو لا تتدخل؟ بل: ما سبب التدخل؟ وما حدّه؟ وما أثره؟ فإذا كان السعر قد ارتفع بسبب قلة حقيقية في العرض، أو زيادة طبيعية في الطلب، وكان البائعون لا يظلمون ولا يحتكرون، فإن التسعير القهري قد يكون اعتداءً. أما إذا ارتفع السعر بسبب منع السلع، أو تخزين الضرورات، أو تواطؤ كبار التجار، أو استغلال حاجة الناس، فإن الدولة إذا امتنعت عن التدخل تكون قد تركت الظلم يعمل تحت اسم الحرية. والفقه الكلي لا ينحاز إلىٰ الدولة ضد السوق، ولا إلىٰ السوق ضد الدولة، بل ينحاز إلىٰ العدل الذي يضع كل قوة عند حدها.

والاحتكار في هذا السياق ليس مجرد حبس سلعة انتظارًا لارتفاع سعرها، وإن كان ذلك من أوضح صوره، بل هو كل سيطرة غير عادلة علىٰ مورد أو سلعة أو خدمة يحتاجها الناس بحيث تتحول الحاجة العامة إلىٰ مصدر إذلال وربح فاحش.

وقد يكون الاحتكار في الغذاء، أو الدواء، أو الطاقة، أو السكن، أو النقل، أو المعلومات، أو التمويل، أو المنصات الحديثة، أو سلاسل الإمداد. والعبرة ليست بالصورة القديمة فقط، بل بالمعنىٰ: هل هناك تحكم في حاجة الناس؟ هل هناك منع للمنافسة؟ هل هناك استغلال لضرورة؟ هل هناك رفع مصطنع للأسعار؟ هل هناك تحويل للمورد إلىٰ سلطة؟ فإذا تحققت هذه المعاني، دخلت المسألة في باب الاحتكار ولو تغيرت الأدوات.

ومن هنا فإن فقه الاحتكار يحتاج إلىٰ انتقال من الصورة إلىٰ البنية. فالصورة التقليدية قد تكون تاجرًا يخزن الطعام في زمن حاجة، أما الصورة الحديثة فقد تكون شركة تسيطر علىٰ دواء لا بديل له، أو مجموعة تملك أراضي واسعة وتمنع السكن الميسر، أو منصة رقمية تحتكر الوصول إلىٰ السوق، أو جهة تمويل تتحكم بشروط الائتمان، أو شبكة توزيع تمنع المنتجين الصغار من الوصول إلىٰ المستهلك. وإذا ظل الفقه محصورًا في صورة التخزين المادي، فقد يعجز عن رؤية الاحتكار حين يلبس صورة قانونية أو تقنية أو مؤسسية. والمقصد واحد: منع تحويل حاجة الناس إلىٰ باب تغلب.

وتتصل الرؤية السوقية بالكفاية اتصالًا عميقًا؛ لأن السوق قد يكون طريقًا إلىٰ الكفاية أو طريقًا إلىٰ هدمها. فحين يوفر السوق فرص العمل، ويتيح السلع، ويشجع الإنتاج، ويمنع الغش، ويكافئ الجهد، فإنه يخدم الكفاية. أما حين ينتج احتكارًا، أو يرفع أسعار الضرورات، أو يجعل العمل غير كافٍ لحياة كريمة، أو يغرق الناس في ديون استهلاكية، أو يحول السكن والعلاج والتعليم إلىٰ امتياز طبقي، فإنه يهدم الكفاية. ولذلك فإن الكفاية ليست مسألة إنفاق عام فقط، بل مسألة سوق أيضًا. فالدولة قد تنفق علىٰ الفقراء، لكن السوق المحتكر قد يلتهم أثر هذا الإنفاق عبر الأسعار والديون والغش.

ومن أخطر أخطاء الرؤية السوقية المطلقة أنها تفترض أن السعر العادل هو دائمًا ما ينتجه السوق. وهذا صحيح فقط إذا كانت شروط السوق عادلة: منافسة حقيقية، معلومات كافية، غياب الاحتكار، قدرة نسبية علىٰ الاختيار، عدم وجود حاجة قاهرة، وغياب التلاعب. أما إذا غابت هذه الشروط، فإن السعر لا يعود تعبيرًا عن توازن طبيعي، بل عن اختلال قوة. فالفقير الذي يشتري الدواء بأي ثمن لا يمارس اختيارًا حرًا كاملًا، والمستأجر الذي يدفع معظم دخله للسكن في سوق محتكر لا يختار اختيارًا كاملًا، والعامل الذي يقبل أجرًا لا يكفيه في سوق بطالة خانقة لا يرضىٰ رضًا تامًا. والفقه العميق لا ينخدع بالرضا الشكلي حين تكون البنية قاهرة.

ولذلك فإن الرضا في العقود ليس مجرد لفظ، بل معنىٰ يحتاج إلىٰ شروط. والفقه الإسلامي، وهو يشترط الرضا ويمنع الغش والتدليس والغرر والربا والإكراه، يقرر أن السوق العادل لا يقوم علىٰ الموافقة الظاهرة وحدها. فقد يوجد توقيع ولا يوجد علم كافٍ، وقد يوجد قبول ولا توجد قدرة حقيقية علىٰ الرفض، وقد يوجد سعر معلن لكنه نتاج احتكار. ومن هنا فإن حماية الرضا الحقيقي جزء من وظيفة الدولة والحسبة والقضاء. فالسوق ليس مجرد ساحة أفراد مستقلين دائمًا، بل شبكة قوة تحتاج إلىٰ ضمانات.

وتبرز الحسبة بوصفها المؤسسة الفقهية الأقرب إلىٰ ضبط السوق. فهي لا تعني تدخلًا سلطويًا في كل معاملة، بل تعني حماية المجال العام من الغش والاحتكار والتطفيف والظلم ومخالفة المعروف. والحسبة في السوق ليست وعظًا للتجار فقط، بل وظيفة رقابية وأخلاقية وقانونية تحفظ الثقة. فالسوق إذا فقد الثقة ماتت فيه المعاملة أو تحولت إلىٰ صراع. ومن هنا كان منع الغش والتطفيف والتدليس جزءًا من حماية الاقتصاد لا مجرد حماية للأخلاق الفردية. والحسبة، إذا أعيد فهمها معاصرًا، يمكن أن

تشمل حماية المستهلك، ومراقبة الجودة، ومنع الاحتكار، وضبط الإعلانات المضللة، وحماية المنافسة، ومراقبة التلاعب بالأسعار.

غير أن الحسبة نفسها تحتاج إلىٰ ضوابط حتىٰ لا تتحول إلىٰ تدخل عشوائي. فالمحتسب أو الدولة لا يجوز أن يعطل السوق باسم الحماية، ولا أن يفرض أسعارًا بلا معرفة، ولا أن يضيق علىٰ المنتجين حتىٰ يخرجوا من السوق، ولا أن يستعمل الرقابة بابًا للرشوة والفساد. ولذلك فإن ضبط السوق يحتاج إلىٰ علم، لا إلىٰ نية حسنة فقط. فلا يكفي أن تريد الدولة حماية الناس، بل يجب أن تفهم بنية العرض والطلب، وكلفة الإنتاج، وسلاسل التوريد، وحجم الاحتكار، وأثر التدخل. ومن هنا فإن السياسة الشرعية في السوق تحتاج إلىٰ اجتهاد مؤسسي يجمع الفقهاء والاقتصاديين وخبراء السوق والإدارة والقضاء.

والتسعير العادل، حين يحتاج إليه الواقع، لا يعني فرض رقم سياسي يرضي الجمهور ويظلم المنتج، بل يعني وضع حد يمنع الظلم ويحفظ استمرار السلعة. فإذا كان السعر منخفضًا قهرًا حتىٰ يخسر المنتجون، أدىٰ ذلك إلىٰ نقص السلع أو ضعف الجودة أو السوق السوداء. وإذا تُرك السعر عاليًا بسبب احتكار، أُرهق الناس. والعدل أن يُراعىٰ حق المنتج والمستهلك معًا، وأن يُمنع الربح الفاحش الناتج من استغلال الحاجة، وأن لا يُعاقب المنتج العادل بسبب فساد غيره. وهذا يتطلب تمييزًا بين ارتفاع السعر الطبيعي وارتفاعه الظالم. فليس كل غلاء احتكارًا، وليس كل تدخل عدلًا.

والاحتكار لا يعالج بالتسعير وحده. فقد يكون التسعير علاجًا مؤقتًا لعرض من أعراض المشكلة، لكن معالجة الاحتكار تحتاج إلىٰ فتح المنافسة، ومنع التواطؤ، وتوفير بدائل، وتنظيم التخزين، ومراقبة سلاسل التوريد، ومنع الامتيازات غير العادلة، وتسهيل دخول المنتجين الصغار إلىٰ السوق. فإذا اكتفت الدولة بتحديد

السعر وتركت بنية الاحتكار قائمة، فقد تخلق سوقًا سوداء أو نقصًا. ولذلك فإن فقه الاحتكار يجب أن يكون فقه بنية لا فقه رقم فقط. العبرة ليست بالسعر وحده، بل بمن يملك القدرة على التحكم به.

وتظهر المسألة بوضوح في الضروريات. فالغذاء، والدواء، والسكن، والطاقة الأساسية، والمياه، ليست سلعًا عادية من جهة أثرها في الكفاية. صحيح أنها قد تدخل السوق بيعًا وشراءً، لكنها تتعلق بحياة الناس. وكلما اقتربت السلعة من الضرورة، اشتدت مسؤولية الدولة والجماعة في منع استغلالها. فالربح في الدواء مثلًا ليس كالربح في سلعة كمالية، والاحتكار في الغذاء ليس كالاحتكار في ترف، وغلاء السكن إذا هدد الأسرة ليس مجرد حركة سوق. ومن هنا فإن الرؤية السوقية يجب أن تكون حساسة لمراتب الحاجات. ما يمس الضرورات لا يترك لمنطق السوق وحده.

ومن جهة أخرى، لا يجوز أن يؤدي هذا الكلام إلى إلغاء الملكية أو عداوة التجار أو الشك في كل ربح. فالتجارة المشروعة باب رزق عظيم، والربح العادل حق، والمخاطرة تستحق عائدًا، والمنتج يحتاج إلى حافز. والفقه الإسلامي لم يأت ليحارب السوق، بل ليطهره من الظلم. ولذلك فإن التاجر الأمين جزء من العمران، والمنتج العادل يخدم المجتمع، وصاحب رأس المال إذا استثمر بصدق وأمانة يسهم في الكفاية. المشكلة ليست في الربح، بل في الربح الناتج من احتكار أو غش أو ربا أو استغلال حاجة أو تواطؤ مع السلطة. والعدل يفرق بين الكسب المشروع والافتراس المشروعن ظاهريًا.

وتظهر حدود الرؤية السوقية حين تتعامل مع الإنسان بوصفه مستهلكًا فقط. فالإنسان في الفقه ليس مجرد طالب منفعة، بل كائن مكرم، مكلف، محتاج إلى كفاية وكرامة. فإذا صار السوق هو المعيار الأعلى، قُيّمت الحاجات بحسب القدرة على الدفع، لا بحسب منزلتها الإنسانية. ومن لا يستطيع الدفع يخرج من السوق، ولو

كانت حاجته ضرورية. وهنا يأتي الفقه ليقول إن بعض الحاجات لا يجوز أن تُترك للقدرة الشرائية وحدها. فالصحة الأساسية، والغذاء، والماء، والسكن الكريم، والتعليم الضروري، لا ينبغي أن تتحول إلىٰ امتيازات يملكها القادرون فقط. وهذا لا يعني إلغاء السوق، بل يعني أن السوق لا يملك وحده تعريف العدالة.

وتتصل الرؤية السوقية كذلك بالإعلانات والتلاعب بالرغبة. فالأسواق الحديثة لا تكتفي بتلبية الحاجات، بل تصنع الرغبات وتدفع الناس إلىٰ الاستهلاك. وقد يؤدي ذلك إلىٰ ديون، وتبذير، وضغط اجتماعي، وتضليل في الخيارات. والفقه الذي ينهىٰ عن الإسراف والتبذير والتدليس لا يجوز أن يكون غافلًا عن صناعة الرغبة حين تتحول إلىٰ أداة استنزاف. فالسوق لا يعمل فقط علىٰ السلع، بل علىٰ النفوس، ولذلك يحتاج إلىٰ أخلاق في العرض والإعلان والتمويل. والعدالة السوقية لا تتعلق بالسعر فقط، بل بطريقة صناعة الطلب أيضًا.

وتظهر الديون الاستهلاكية بوصفها صورة من صور اختلال السوق حين تُعرض علىٰ الناس بطرق تجعل الحاجة أو الرغبة بابًا لاستغلال طويل. فإذا دخل الربا أو الرسوم المضللة أو الشروط المجحفة، صار التمويل أداة لنقل المال من الضعيف إلىٰ القوي. والزكاة قد تعالج الغارمين بعد وقوعهم في الدين، لكن فقه السوق يجب أن يسأل عن النظام الذي صنع الغارمين. ومن هنا فإن ضبط التمويل، ومنع الربا، وتوضيح الشروط، وحماية المستهلك المالي، كلها تدخل في حدود الرؤية السوقية العادلة.

ولا ينفصل السوق عن الدولة. فقد تكون الدولة نفسها سببًا في اختلال السوق إذا منحت امتيازات، أو منعت المنافسة، أو احتكرت موردًا، أو فرضت رسومًا ترفع الأسعار، أو أفسدت العملة بالتضخم، أو حمت فئات نافذة. ولذلك لا يكفي أن تراقب الدولة السوق؛ يجب أن تُراقَب الدولة في علاقتها بالسوق. فالاحتكار قد

يكـون خاصًـا، وقـد يكـون عامًـا، وقـد يكـون تحالفًـا بـين السـلطة والمـال. وهـذا أخطـر أنواعـه، لأنـه يجمـع قـوة القـانون وقـوة المـال. والفقـه الكلـي يجـب أن يقـرأ الاحتكـار السياسي الاقتصادي، لا الاحتكار التجاري البسيط فقط.

ومـن هنـا فـإن مكافحـة الاحتكـار تحتـاج إلـىٰ اسـتقلال القضـاء وشـفافية العقـود العامـة وعدالـة التـراخيص ومنـع تضـارب المصـالح. فالسـوق العـادل لا يولـد مـن وعـظ التجـار فقـط، بـل مـن مؤسسـات تمنـع تواطـؤ المـال والسـلطة. فـإذا كـان التـاجر القريـب مـن السـلطة يحصـل علـىٰ امتيـازات تمنـع غيـره مـن المنافسـة، فـإن الأسـعار لا تكـون نتيجـة سـوق، بـل نتيجـة نفـوذ. وإذا كانـت العقـود العامـة تمـنح بـلا عدالـة، نشـأت ثـروات لا علاقـة لهـا بالكفـاءة. وهـذا كلـه يـدخل في بـاب أكـل أمـوال النـاس بالباطـل بمعنـاه البنيوي، وإن أخذ صورًا قانونية.

وتكشـف هـذه المسـائل أن الرؤيـة السـوقية المطلقـة عـاجزة عـن حفـظ الكفايـة؛ لأنهـا تفتـرض أن كـل حاجـة يمكـن أن تُحـل بالتبـادل الحـر، بينمـا توجـد حاجـات لا يكـون التبـادل فيهـا حـرًا بسـبب الضـرورة أو الفقـر أو الاحتكـار. كمـا أن الرؤيـة الدولتيـة المطلقـة عـاجزة كـذلك؛ لأنهـا تفتـرض أن الدولـة تسـتطيع أن تعـرف كـل شـيء وتـدير كـل شـيء، بينمـا يـؤدي ذلـك غالبًـا إلـىٰ بيروقراطيـة وفسـاد وضـعف إنتـاج. والرؤيـة الفقهيـة تقـف بينهمـا: السـوق مطلـوب، لكنـه مضـبوط؛ الدولـة ضـرورية، لكنهـا مقيـدة؛ الـربح مشـروع، لكنـه لا يكـون علـىٰ حسـاب الضـرورات؛ السـعر محتـرم، لكنـه لا يقـدس إذا نتج من ظلم؛ والمستهلك محمي، لكنه ليس ذريعة لهدم المنتج.

وهـذا التـوازن لا يتحقـق مـن غيـر مـآلات. فكـل تـدخل في السـوق يحتـاج إلـىٰ تقـدير أثـره. منـع الاحتكـار قـد يفـتح المنافسـة، لكنـه إذا صـمم خطـأً قـد يضـعف الاسـتثمار. التسـعير قـد يحمـي الفقـراء، لكنـه إذا أخطـأ قـد يسـبب نقصًـا. الـدعم قـد يحفـظ الضـرورات، لكنـه إذا أسـيء قـد ينـتج فسـادًا. تحريـر الأسـعار قـد يحسـن العـرض، لكنـه

إذا تم بلا حماية قد يسحق الضعفاء. لذلك فإن فقه السوق ليس فقه حكم مجرد فقط، بل فقه أثر. والمآل هنا لا يقدر بالظن المجرد، بل بالبيانات والخبرة والتجربة والمراجعة.

وتظهر الحاجة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي بصورة واضحة. فالفقيه يقرر حرمة الاحتكار والغش والظلم، لكنه يحتاج إلىٰ الخبير لمعرفة هل ما يحدث في السوق احتكار أم نقص طبيعي، وهل السعر عادل أم مصطنع، وهل التدخل ينفع أم يضر، وهل الدعم يصل أم يتسرب، وهل المنافسة حقيقية أم شكلية. والخبير يحتاج إلىٰ الفقيه حتىٰ لا يختزل السوق في الكفاءة الحسابية وينسىٰ الكفاية والعدل. والدولة تحتاج إليهما حتىٰ لا تتصرف بالهوىٰ أو الضغط السياسي. وهذا الجمع هو الطريق إلىٰ سياسة سوقية شرعية رشيدة.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن التسعير والاحتكار ليسا مسألتين منفصلتين، بل هما باب لفهم حدود السوق. فالسوق يعمل داخل الشريعة لا فوقها، والدولة تضبط السوق داخل العدل لا فوقه، والإنسان ليس مجرد مستهلك، والمال ليس مجرد ربح، والحاجة ليست فرصة استغلال. والاحتكار يكشف لحظة تحول الملكية إلىٰ سلطة، والتسعير يكشف لحظة تدخل الدولة لإعادة السلطة إلىٰ حدها. فإذا تدخلت الدولة حيث لا ظلم، ظلمت. وإذا امتنعت حيث يوجد ظلم، شاركت في الظلم بالترك. والفقه الكلي هو الذي يميز بين الحالتين، فيحفظ حرية السوق من عبث الدولة، ويحفظ كفاية الناس من افتراس السوق.

لا يتوقف الاحتكار في صورته المعاصرة عند حبس الطعام أو تخزين السلع انتظارًا لارتفاع السعر، بل أصبح قادرًا علىٰ التسلل إلىٰ بنية السوق من خلال أدوات أكثر تعقيدًا: السيطرة علىٰ سلاسل الإمداد، أو احتكار المنصات الرقمية، أو التحكم في البيانات، أو امتلاك حقوق التوزيع، أو الهيمنة علىٰ التمويل، أو الاستئثار

بـالتراخيص، أو احتكـار الأرض الحضـرية، أو السـيطرة علـىٰ الـدواء والتقنيـة والمعرفـة. وهـذا التحـول يفـرض علـىٰ الفقـه الاقتصـادي أن ينتقـل مـن الصـورة الحسـية المباشـرة للاحتكـار إلـىٰ معنـاه البنيـوي. فالمسـألة ليسـت أيـن وُضـعت السـلعة في المخـزن، بـل مـن يملـك القـدرة علـىٰ الـتحكم في حاجـة النـاس؟ ومـن يسـتطيع أن يمنـع المنافسـة؟ ومـن يقـدر علـىٰ رفـع السـعر أو خفـض الجـودة أو إغـلاق الوصـول إلـىٰ السـوق؟ ومـن يحـول المورد من وسيلة تبادل إلىٰ أداة سيطرة؟

إن الاحتكـار المعاصـر قـد يبـدو قانونيًـا في ظـاهره؛ شـركة مسـجلة، وعقـود صـحيحة، وتـراخيص قائمـة، وحقـوق ملكيـة معتبـرة، لكنـه قـد يكـون ظالمًـا في أثـره إذا أغلـق السـوق، أو اسـتغل حاجـة النـاس، أو منـع البـدائل، أو ربـط النـاس بمنصـة لا يسـتطيعون الخـروج منهـا، أو جعـل المعرفـة والـدواء والغـذاء والسـكن تحـت يـد فئـة قليلـة. ومـن هنـا فـإن الفقـه لا ينبغـي أن يقـف عنـد الشـكل القـانوني وحـده، لأن الظلـم قـد يـتقن لغـة القـانون، وقـد يلـبس لبـاس العقـد، وقـد يختفـي خلـف حريـة السـوق. والعبـرة في النظـر المقاصـدي ليسـت فقـط بصـحة الإجـراء، بـل بعدالـة الأثـر. فـإذا صـار العقـد طريقًـا إلـىٰ إذلال المحتـاج، أو صـارت الملكيـة طريقًـا إلـىٰ منـع الضـرورات، أو صـار التـرخيص طريقًـا إلـىٰ احتكـار عـام، وجـب أن يتحـرك الفقـه مـن صـورة العقـد إلـىٰ حقيقـة العلاقة.

وتظهـر خطـورة الاحتكـار حـين يتعلـق بالضـروريات. فالطعـام، والـدواء، والمـاء، والطاقـة الأساسـية، والسـكن، والنقـل الضـروري، والتعلـيم الأساسـي، والخـدمات الصـحية، ليسـت في أثرهـا مثـل السـلع الكماليـة. فالإنسـان يسـتطيع أن يؤجـل شـراء الكماليـات، لكنـه لا يسـتطيع أن يؤجـل علاجًـا منقـذًا، أو غـذاءً لازمًـا، أو مـأوىٰ يحفـظ أسـرته، أو مـاءً تقـوم عليـه حياتـه. ولـذلك فـإن درجـة تـدخل الدولـة والجماعـة في ضـبط السـوق يجـب أن تتناسـب مـع درجـة الحاجـة. كلمـا اقتربـت السـلعة أو الخدمـة مـن حفـظ

الـنفس والعقـل والنسـل والمـال والكرامـة، اشـتد واجـب منـع الاحتكـار والاسـتغلال. فالفقـه الـذي يجعـل المقاصـد حاكمـة لا يسـتطيع أن يتـرك الضـروريات لقـانون القـوة السوقية وحده.

والتسـعير في الضـروريات يحتـاج إلـىٰ عقـل بـالغ الدقـة. فـإذا كـان السـعر ناتجًـا مـن ارتفـاع حقيقـي في الكلفـة أو نقـص فعلـي في الإنتـاج، فـإن الضـغط القسـري علـىٰ السـعر قـد يـؤدي إلـىٰ اختفـاء السـلعة أو تراجـع الجـودة أو نمـو السـوق السـوداء. أمـا إذا كـان السـعر ناتجًـا مـن احتكـار أو تواطـؤ أو تخـزين أو امتيـاز غيـر عـادل، فـإن تـرك السـعر بحجـة حريـة السـوق يعنـي تسـليم النـاس إلـىٰ الظلـم. لـذلك فـإن التسـعير لا يكـون قـرارًا انفعاليًـا يطلـب رضـا الجمهـور، ولا امتناعًـا جامـدًا يحتمـي بصـورة السـوق، بـل سياسـة شـرعية مشـروطة بتحقيـق السـبب، ومعرفـة الكلفـة، وحمايـة المنـتج العـادل، ومنـع الـربح الفاحش الناتج من استغلال الحاجة.

ومـن هنـا فـإن التسـعير العـادل لا يهـدف إلـىٰ معاقبـة التـاجر، بـل إلـىٰ رد العلاقـة السـوقية إلـىٰ التـوازن. فالتـاجر الـذي يـربح ربحًـا مشـروعًا داخـل منافسـة عادلـة لـيس موضـع إدانـة، بـل هـو شـريك في العمـران. أمـا الـذي يسـتعمل حاجـة النـاس لرفـع السـعر فـوق حـد العـدل، أو يمنـع السـلعة، أو يتواطـأ مـع غيـره، أو يسـتفيد مـن امتيـاز سـلطوي، فإنـه ينقـل السـوق مـن المبادلـة إلـىٰ الاسـتغلال. والتسـعير في هـذه الحالـة لـيس عـدوانًا علـىٰ السـوق، بـل حمايـة للسـوق مـن فسـاده الـداخلي. فالسـوق لا يُحمـىٰ بتركـه مطلقًـا، بل بحماية شروطه العادلة.

وحمايـة المسـتهلك في الفقـه الاقتصـادي ليسـت فكـرة حديثـة غريبـة عـن بنيـة الشـريعة، بـل امتـداد لمعـاني منـع الغـش والتـدليس والتطفيـف والغـرر والـنجش والغـبن الفـاحش والاحتكـار. والمسـتهلك، في السـوق الحـديث، لـيس دائمًـا قـادرًا علـىٰ معرفـة حقيقـة السـلعة أو الخدمـة؛ فقـد يجهـل تركيـب الـدواء، أو شـروط العقـد المـالي، أو كلفـة الخدمـة، أو

المخاطر الخفية، أو جودة المنتج، أو أثر الإعلان المضلل. وإذا كان الجهل بالسلعة يضعف الرضا، فإن حماية المستهلك تصبح حماية للرضا نفسه. فالرضا الشرعي ليس توقيعًا صامتًا على عقد لا يفهمه صاحبه، ولا قبولًا اضطراريًا تحت ضغط الحاجة، بل موافقة قائمة على حد معتبر من العلم والاختيار.

وتزداد الحاجة إلى هذه الحماية في العقود المالية المعاصرة؛ حيث قد تختلط الرسوم، والشروط الجزائية، والفوائد الخفية، والتزامات التأخير، والتمويل المركب، والتسويق المضلل. وقد يدخل الإنسان عقدًا يظن أنه باب تيسير، فإذا به شبكة دين طويلة تستنزف دخله وتدفعه إلى الغرم. وهنا لا يكفي أن يقال إن العقد وُقّع برضا، بل يجب أن يُسأل: هل كان الرضا مبنيًا على علم؟ هل كانت الشروط واضحة؟ هل استُغلت الحاجة؟ هل تضمنت المعاملة ظلمًا أو ربا أو غررًا أو تدليسًا؟ فحماية المستهلك المالي جزء من منع أكل أموال الناس بالباطل في صورته الحديثة.

والإعلان التجاري بدوره يدخل في حدود الرؤية السوقية؛ لأن السوق لا يكتفي بعرض السلع، بل يصنع الرغبات ويوجه النفوس. فإذا كان الإعلان صادقًا مبينًا، فهو وسيلة تعريف. أما إذا كان مضللًا، أو يستعمل الخوف، أو يوهم المحتاج، أو يزين الدين الاستهلاكي، أو يستهدف الفئات الضعيفة، فإنه يتحول إلى صورة من صور التدليس النفسي. والفقه الذي يمنع التدليس في وصف السلعة لا ينبغي أن يغفل عن التدليس في صناعة الرغبة. فالغش لم يعد في الميزان والمكيال فقط، بل قد يكون في الصورة واللغة والوعد والتصميم النفسي.

وتظهر حدود السوق أيضًا في مسألة المعلومات. فالمعلومة اليوم مورد اقتصادي كبير. من يملك بيانات المستهلكين وسلوكهم يستطيع أن يتحكم في الأسعار والإعلانات والخيارات. وقد تؤدي الخوارزميات والمنصات إلى أسعار موجهة، أو إلى حبس المستخدم داخل نظام معين، أو إلى إقصاء المنافسين الصغار.

وهذه صور جديدة من القوة السوقية تحتاج إلىٰ فقه جديد في تحقيق المناط. فليست المسألة أن البيانات سلعة جديدة فقط، بل أنها قد تتحول إلىٰ أداة احتكار ومعرفة غير متكافئة. والسوق العادل لا يقوم حين يعلم طرف كل شيء عن الآخر بينما لا يعلم الآخر إلا القليل.

وفي مجال السكن، يظهر الاحتكار بصورة بالغة الأثر. فالأرض والمساكن ليستا مجرد أصول استثمارية؛ إنهما شرط للأسرة والاستقرار. فإذا تحولت الأراضي الحضرية إلىٰ مجال مضاربة مغلق، أو احتكر كبار الملاك مساحات واسعة، أو صُممت السياسات العقارية لمصلحة رأس المال لا لحاجة الأسر، ارتفع السكن حتىٰ يصبح عبئًا ساحقًا. وقد تبدو العقود صحيحة، لكن النتيجة الاجتماعية تكون إضعاف القدرة علىٰ الزواج والاستقرار والتعليم والصحة. ومن هنا فإن فقه السوق العقاري يجب أن يتجاوز حرية البيع والشراء إلىٰ سؤال الكفاية السكنية، ومنع المضاربة الضارة، وتوجيه التخطيط العمراني إلىٰ مصلحة الناس.

وفي الدواء والصحة، يصبح الاحتكار أخطر؛ لأن الحاجة لا تقبل التأجيل. فإذا احتكرت شركة دواءً لا بديل له، أو رفعت الأسعار فوق قدرة المرضىٰ، أو مُنعت الأدوية البديلة لأسباب تجارية، فإن السوق يتحول إلىٰ سلطة علىٰ الحياة نفسها. والربح في الصناعات الطبية مشروع إذا قام علىٰ البحث والإنتاج والتكلفة والمخاطرة، لكنه لا يبرر ترك المريض يموت أو يعجز بسبب سعر مصطنع أو احتكار مطلق. وهنا تبرز مسؤولية الدولة في التفاوض، والتنظيم، ودعم البدائل، وتشجيع الإنتاج، ومنع الغش، وحماية حق المرضىٰ في حد كافٍ من الرعاية.

وفي الغذاء، يظهر الاحتكار بوصفه عدوانًا علىٰ أصل الحياة. فالأمن الغذائي ليس مسألة تجارية فقط، بل من شروط حفظ النفس والاستقرار الاجتماعي. وإذا تُرك الغذاء لسلاسل توريد محتكرة، أو لمضاربات سعرية، أو لاعتماد كامل علىٰ

الخارج بلا احتياط، صار المجتمع هشًا أمام الأزمات. ولذلك فإن الدولة مسؤولة عن بناء سياسة غذائية عادلة: تشجيع الإنتاج، منع التخزين الضار، مراقبة الجودة، حماية الفلاحين من الاستغلال، وحماية المستهلكين من الغلاء المصطنع. فالغذاء ليس سلعة كمالية، بل أساس من أسس الكفاية.

وتتصل الطاقة والمياه بالمعنىٰ نفسه. فهذه الموارد تمس الحياة اليومية والإنتاج والصحة. وإذا استأثرت بها فئة، أو أديرت بلا عدالة، أو سُعرت بطريقة ترهق الفقراء، حدث خلل عميق في الكفاية. وقد تحتاج الدولة إلىٰ تسعير أو دعم أو تنظيم، لكن ذلك يجب أن يتم برشد. فالدعم غير الموجه قد يستفيد منه الأغنياء أكثر من الفقراء، والتسعير غير المدروس قد يضعف الاستثمار والصيانة، والخصخصة غير المنضبطة قد تجعل الضرورة تحت يد الاحتكار. لذلك فإن السياسة الشرعية في هذه الموارد تحتاج إلىٰ توازن بين الاستدامة والعدالة.

وتتضح حدود تدخل الدولة من خلال قاعدة منع الضرر مع مراعاة المآل. فالدولة تتدخل حين يوجد ضرر عام لا يرفعه الأفراد، أو حين يختل السوق بسبب احتكار أو غش أو تواطؤ، أو حين تتعلق الحاجة بضرورات لا يجوز تركها للقوة المالية، أو حين يعجز القضاء الفردي عن حماية المستهلكين. لكنها يجب أن تمتنع عن التدخل الذي يخلق ضررًا أكبر: تعطيل الإنتاج، فتح باب الرشوة، إضعاف المنافسة، تسعير جاهل، أو احتكار رسمي أشد من الاحتكار الخاص. فكل تدخل يحتاج إلىٰ سؤال مزدوج: ما الضرر الذي نريد رفعه؟ وما الضرر الذي قد نصنعه؟

وهذا يعني أن الدولة ليست دائمًا الحل، كما أن السوق ليس دائمًا الحل. قد يكون الخلل في السوق فيحتاج إلىٰ دولة، وقد يكون الخلل في الدولة فيحتاج إلىٰ رقابة ومجتمع وقضاء وسوق أوسع. فإذا كانت الدولة نفسها تمنح الاحتكارات، فلا يعقل أن تكون وحدها رقيبًا عليها. وإذا كانت الجهات الرقابية فاسدة، صار التدخل

بابًا للابتزاز. ومن هنا فإن ضبط السوق يحتاج إلىٰ ضبط الدولة أيضًا: شفافية في التراخيص، منع تضارب المصالح، استقلال القضاء، حرية معلومات، مؤسسات منافسة، ومجتمع قادر علىٰ الرقابة.

والقضاء يؤدي دورًا محوريًا في حماية السوق العادل. فالقوانين والرقابة لا تكفي إذا لم يجد المتضرر طريقًا إلىٰ الإنصاف. والمستهلك الضعيف لا يستطيع غالبًا أن يواجه شركة كبرىٰ أو محتكرًا أو مؤسسة مالية وحده. ولذلك تحتاج حماية المستهلك إلىٰ آليات قضائية وإدارية تسهل المطالبة بالحق، وتعاقب الغش، وتبطل الشروط المجحفة، وترد الأموال، وتمنع تكرار الضرر. والقضاء هنا ليس خارج الاقتصاد، بل جزء من بنيته؛ لأن الثقة في السوق تقوم علىٰ إمكان رد الظلم.

وتظهر أهمية المجتمع كذلك. فالسوق لا تضبطه الدولة وحدها، بل تضبطه أخلاق المجتمع، وثقافة الاستهلاك، ومؤسسات الرقابة الأهلية، والنقابات، والجمعيات، والإعلام الصادق، والوعي الشرعي. فإذا كان المستهلك جاهلًا بحقوقه، والتاجر لا يخاف عيبًا اجتماعيًا، والمجتمع يطبع الغش بوصفه ذكاءً، ضعفت كل القوانين. ولذلك فإن فقه السوق يحتاج إلىٰ تربية أخلاقية واقتصادية معًا. فالصدق والأمانة ليستا فضائل فردية فقط، بل رأسمال اجتماعي يحفظ السوق من الانهيار.

ولا بد من التمييز بين الربح الفاحش والربح الكبير المشروع. فقد يحقق التاجر ربحًا كبيرًا بسبب ابتكار أو مخاطرة أو قلة عرض طبيعية أو جودة عالية، وليس ذلك ظلمًا بمجرده. أما الربح الفاحش المذموم فهو الذي ينشأ من استغلال حاجة، أو احتكار، أو غش، أو تواطؤ، أو امتياز غير عادل، أو تضليل. وهذا التمييز ضروري حتىٰ لا يتحول خطاب العدالة إلىٰ عداء لكل نجاح اقتصادي. فالفقه لا يريد إطفاء

الحافز، بل يريد تحرير الحافز من الظلم. والربح إذا خدم الإنتاج والكفاية كان نافعًا، وإذا قام علىٰ افتراس الحاجة كان مفسدًا.

وتتصل هذه المسألة بالأجر أيضًا. فسوق العمل قد ينتج أجورًا منخفضة لا بسبب ضعف قيمة العمل فقط، بل بسبب بطالة واسعة أو غياب التنظيم أو احتكار أصحاب العمل أو ضعف قدرة العمال علىٰ التفاوض. وحين يكون العامل مضطرًا لقبول أجر لا يحقق كفايته، يصبح السوق محتاجًا إلىٰ نظر. وقد يكون التدخل عبر حد أدنىٰ للأجور، أو دعم تدريب، أو سياسات تشغيل، أو حماية من الاستغلال، أو تنظيم ساعات العمل، أو تمكين العمال من المطالبة بحقوقهم. وكل ذلك يحتاج إلىٰ موازنة؛ لأن رفع الأجور بلا نظر في قدرة المؤسسات قد يضر العمل، وتركها بلا حد قد يضر الإنسان. والميزان هو الكفاية والقدرة والمآل.

وتظهر الرؤية السوقية الفقهية في أنها تجعل السوق جزءًا من الأخلاق العامة. فالسوق لا يكون عادلًا بمجرد وجود عقود، بل حين تكون العقود صادقة، والأسعار غير مصطنعة، والمنافسة مفتوحة، والضرورات محمية، والمعلومات واضحة، والقضاء حاضرًا، والدولة غير منحازة، والناس قادرين علىٰ الاختيار. وهذه الشروط تجعل السوق فضاءً للعمران لا للافتراس. وإذا اختل شرط منها، احتاج السوق إلىٰ إصلاح بحسب نوع الخلل. فلا حرية بلا صدق، ولا ربح بلا مسؤولية، ولا ملكية بلا حد، ولا تدخل بلا مآل.

وفي ضوء المقاصد، يمكن القول إن السوق العادل هو السوق الذي يسهم في حفظ النفس والعقل والمال والنسل والدين. يحفظ النفس بتوفير الغذاء والدواء من غير استغلال. ويحفظ العقل بمنع التضليل والجهل وحماية التعليم والمعرفة من الاحتكار القاتل. ويحفظ المال بمنع الغش والربا والاحتكار وأكل الأموال بالباطل. ويحفظ النسل بالسكن والعمل والاستقرار. ويحفظ الدين بمعناه الواسع حين يحرر

الإنسان من الحاجة التي تجعله تابعًا ذليلًا. فإذا صار السوق هادمًا لهذه المقاصد، لم يعد حياده مقبولًا.

وتتطلب هذه الرؤية سياسة منافسة عادلة. فالمنافسة ليست قيمة اقتصادية فقط، بل أداة لمنع التسلط. حين تتعدد الخيارات، يضعف الاحتكار، ويقوىٰ المستهلك، ويتحسن السعر والجودة. لكن المنافسة لا تقوم من تلقاء نفسها إذا كانت البنية منحازة. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ منع الممارسات الاحتكارية، وتسهيل دخول المنتجين الجدد، ومنع التواطؤ، وحماية المؤسسات الصغيرة من الإقصاء غير العادل، وكشف المعلومات. وهذا كله يدخل في فقه الحسبة بمعناه المؤسسي المعاصر.

وتظهر خطورة السوق السوداء حين تفشل الدولة في التسعير أو الدعم أو توفير السلع. فالسوق السوداء دليل علىٰ أن التدخل لم يراع المآل أو أن الرقابة ضعفت أو أن الندرة لم تعالج. وهي تضر الفقراء لأنها تجعل السلعة متاحة لمن يملك أكثر، وتفتح باب الفساد. لذلك لا يكفي إعلان الأسعار الرسمية، بل يجب بناء شروط الالتزام بها: توفر السلع، عدالة الكلفة، مراقبة الاحتكار، عقوبات رادعة، وقنوات توزيع أمينة. فالتسعير بلا قدرة تنفيذية قد يتحول إلىٰ شعار.

وفي الأزمات، تزداد أهمية ضبط السوق. المجاعة، والوباء، والحرب، والكوارث، كلها لحظات يضعف فيها الناس وتشتد فيها قابلية الاستغلال. وقد يظهر محتكرون يرفعون أسعار الدواء أو الغذاء أو النقل أو السكن المؤقت. وهنا يتأكد واجب الدولة في التدخل السريع، وتقييد التلاعب، وتنظيم التوزيع، ومنع التخزين الضار. لكن الأزمة لا تبرر دائمًا كل تدخل؛ فالضرورة تقدر بقدرها، ويجب أن تعود السوق إلىٰ وضعها الطبيعي حين تزول أسباب التدخل. وإلا تحولت إدارة الأزمة إلىٰ توسع دائم في السلطة.

وتكشف جدلية التسعير والاحتكار أن الفقه الاقتصادي لا يستطيع أن يبقىٰ أسير حكم جزئي منفصل عن بنية السوق. فالسوق الحديثة شبكات، وليست دكاكين منفردة فقط. والاحتكار قد يكون عالميًا، والتسعير قد يتأثر بالاستيراد والعملات والضرائب والنقل والطاقة. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ فهم الاقتصاد الكلي، لا مجرد مراقبة الأسعار في الأسواق المحلية. وقد يكون علاج الغلاء في السياسة النقدية أو خفض الرسوم أو إصلاح النقل أو دعم الإنتاج، لا في معاقبة التاجر النهائي فقط. والفقه الذي يريد العدل يجب أن يعرف موضع الخلل الحقيقي قبل أن يقرر العلاج.

ومن هنا تتضح ضرورة عدم اختزال الحسبة في العقوبة. فالحسبة العميقة تبدأ بالوقاية: منع الاحتكار قبل وقوعه، بناء مخزونات استراتيجية، فتح المنافسة، نشر المعلومات، حماية المنتجين، توعية المستهلكين، إصلاح القوانين، ثم تأتي العقوبة عند المخالفة. فالعقوبة وحدها لا تبني سوقًا عادلة إذا بقيت البنية منتجة للظلم. وهذا ينقل الحسبة من فعل رقابي جزئي إلىٰ سياسة سوقية مقاصدية.

وتنتهي الرؤية إلىٰ أن السوق في الفقه الإسلامي لا يملك تعريف العدالة وحده، والدولة لا تملك تعريف العدالة وحدها، بل العدالة تتحدد من خلال النص والمقصد والواقع والمآل. السوق يوفر الحرية والحركة والإنتاج، والدولة توفر الضبط والحماية والإنصاف، والمجتمع يوفر الأخلاق والثقة، والقضاء يوفر الردع والحقوق، والفقه يوفر المعيار. فإذا انفرد السوق، طغىٰ المال. وإذا انفردت الدولة، طغت السلطة. وإذا غابت الأخلاق، فسد الطرفان. وإذا غاب الفقه، ضاعت الغاية. والاقتصاد العادل هو الذي يجعل هذه القوىٰ في توازن.

إن التسعير والاحتكار، في التحليل الأخير، يكشفان أن المال لا يتحرك في فضاء محايد. فكل سعر وراءه بنية، وكل ربح وراءه علاقة، وكل عقد وراءه شروط قوة،

وكل تدخل وراءه مآلات. والفقه الكلي لا يكتفي بالسؤال عن ظاهر البيع، بل يسأل عن عدالة السوق الذي يقع فيه البيع. فإذا كان السوق حرًا عادلًا، حماه من عبث الدولة. وإذا كان السوق محتكرًا ظالمًا، حمىٰ الناس من عبث السوق. وهذه هي الرؤية السوقية التي تنسجم مع الكفاية: سوق يعمل، لكنه لا يفترس؛ دولة تضبط، لكنها لا تستبد؛ ربح مشروع، لكنه لا يستغل؛ وحرية اقتصادية محكومة بالعدل.

الفصل التاسع
التنمية بوصفها وظيفة شرعية للدولة

لا يصح أن تُقرأ التنمية في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي بوصفها مفهومًا وافدًا من لغة الاقتصاد الحديث فحسب، ولا بوصفها رقمًا في الناتج، أو توسعًا في الأسواق، أو ارتفاعًا في الدخل، أو بناءً للمرافق المادية وحدها، بل ينبغي أن تُقرأ بوصفها امتدادًا لمقاصد الشريعة في حفظ الإنسان والعمران والكفاية. فالتنمية، في معناها الفقهي العميق، ليست مجرد زيادة في الثروة، بل حسن توجيه هذه الثروة نحو بناء القدرة الإنسانية، وصيانة الكرامة، وتوسيع أبواب العمل، وحفظ الصحة والتعليم والأمن والسكن، ومنع الفقر من أن يتحول إلىٰ بنية متوارثة، ومنع الدولة من أن تبقىٰ جهاز جباية وحراسة من غير مشروع عمراني. ومن هنا فإن التنمية ليست أمرًا زائدًا علىٰ الفقه، ولا شأنًا إداريًا خارج المقاصد، بل هي وظيفة شرعية حين تكون طريقًا لحفظ الضرورات والحاجيات وبناء الكفاية العامة.

إن النمو الاقتصادي قد يتحقق من غير عدالة، وقد ترتفع الأرقام من غير أن يرتفع الإنسان، وقد تتسع المدن من غير أن تتسع الكرامة، وقد تزداد الأسواق نشاطًا بينما يبقىٰ الفقراء خارج القدرة، وقد تتراكم الثروة في يد فئة محدودة بينما تتآكل الكفاية عند الأكثرية. ولذلك فإن التنمية المقاصدية لا تبدأ من سؤال: كم نما الاقتصاد؟ بل من سؤال: من انتفع بهذا النمو؟ وهل تحول إلىٰ صحة وتعليم وسكن وعمل وأمن؟ وهل حفظ الموارد أم استنزفها؟ وهل رفع الإنسان من الحاجة إلىٰ القدرة؟ وهل جعل الدولة أكثر عدلًا والمجتمع أكثر تماسكًا؟ فالنمو قد يكون وسيلة، لكنه لا يكون مقصدًا بذاته إلا إذا دخل في خدمة الإنسان والعمران.

والدولة في الفقه الكلي لا تُفهم بوصفها حارسًا للحدود الظاهرة فقط، ولا بوصفها سلطة تنفيذية تعاقب وتمنع وتجمع المال، بل بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل، مسؤولة عن تحويل المقاصد إلىٰ شروط حياة. فإذا كانت الكفاية تشمل الغذاء والصحة والتعليم والأمن والسكن والعمل، فإن التنمية هي الطريق المؤسسي لبناء هذه الكفاية علىٰ نحو مستمر. فالإغاثة تعالج الحاجة بعد وقوعها، أما التنمية فتسأل كيف تُمنع الحاجة من أن تصبح دائمة. والزكاة تسد ثغرات أساسية، والوقف يبني منافع مستمرة، والمال العام يمول المصالح الكبرىٰ، لكن التنمية تجمع هذه الأدوات في رؤية طويلة النفس. ومن هنا تصبح التنمية وظيفة شرعية للدولة؛ لأنها تمنع انحصار الفقه الاقتصادي في معالجة النتائج وتدفعه إلىٰ بناء الأسباب.

والتنمية المقاصدية تختلف عن التنمية المادية المحضة في أنها لا تفصل الوسيلة عن الغاية. فقد تبني الدولة طرقًا وجسورًا ومصانع وموانئ، لكن ذلك لا يكون تنمية شرعية كاملة إذا كان مبنيًا علىٰ ظلم، أو فساد، أو تهجير، أو تدمير للبيئة، أو استدانة غير رشيدة، أو احتكار للعائد، أو حرمان للفئات الضعيفة. فالعمران لا يكون عمرانًا بمجرد صلابة الحجر وكثرة الأبنية، بل بقدر ما يحفظ الإنسان ويزيد قدرته علىٰ الحياة الكريمة. وإذا صارت التنمية مظهرًا بلا عدالة، فإنها قد تتحول إلىٰ قناع للامتياز والفساد. التنمية الشرعية لا تُقاس بما يُرىٰ في واجهة المدن فقط، بل بما يتغير في حياة الإنسان الضعيف قبل القوي.

ومن هنا فإن أول شروط التنمية الشرعية أن تكون متجهة إلىٰ الإنسان، لا إلىٰ الرقم وحده. فالإنسان هو محل التكليف، وموضوع الكفاية، وغاية المال العام، وفاعل العمران. وإذا كان الإنسان مريضًا، جاهلًا، خائفًا، بلا سكن كريم، بلا عمل عادل، فإن أي حديث عن التنمية يبقىٰ ناقصًا. التنمية التي لا تبني الصحة تهدر النفس، والتنمية التي لا تبني التعليم تهدر العقل، والتنمية التي لا تفتح العمل الكريم

تهدر القدرة، والتنمية التي لا تحفظ السكن تهدد الأسرة، والتنمية التي لا تمنع الظلم تهدر الكرامة. ولذلك فإن التنمية في الفقه الاقتصادي ليست سياسة قطاعية، بل بنية شاملة لحفظ الإنسان من جهاته كلها.

والشرط الثاني أن تكون التنمية عادلة في توزيع ثمارها. فالعدل لا يعني أن يستفيد الجميع بالقدر نفسه، لأن الناس يختلفون في العمل والقدرة والمخاطرة، لكنه يعني أن لا تكون التنمية طريقًا لزيادة الامتيازات الضيقة، ولا أن تُبنىٰ المشاريع العامة من مال الأمة ثم تصب منافعها في يد فئة محدودة، ولا أن يتحمل الفقراء كلفة التنمية بينما يقطف الأغنياء ثمارها. فإذا شُيدت البنىٰ الأساسية لخدمة مناطق محددة وأُهملت الأطراف، أو وُجهت القروض والامتيازات إلىٰ المقربين، أو استُعملت الأراضي العامة لإثراء فئة، فإن التنمية تصبح بابًا للظلم لا للعمران. والفقه الكلي يسأل دائمًا عن العائد الاجتماعي: هل وسعت التنمية دائرة الكفاية أم وسعت دائرة التفاوت الظالم؟

والشرط الثالث أن تكون التنمية منتجة لا ريعية. فالاقتصاد الريعي قد يمنح الدولة مالًا سريعًا، لكنه لا يبني دائمًا الإنسان المنتج، ولا المجتمع القادر، ولا المعرفة المستقلة. وقد يؤدي الريع إلىٰ تضخم السلطة، وضعف المشاركة، وتعلق الناس بالتوزيع بدل الإنتاج، وظهور طبقات قريبة من المورد العام. أما التنمية الشرعية فتسعىٰ إلىٰ تحويل الموارد إلىٰ قدرة إنتاجية: علم، عمل، زراعة، صناعة، تقنية، مهارات، مؤسسات، وبنية تحتية نافعة. فالمال العام إذا استُهلك ولم يتحول إلىٰ قدرة، بقيت الأمة هشة. والتنمية ليست إنفاقًا واسعًا فقط، بل تحويل الإنفاق إلىٰ قدرة مستمرة.

والشرط الرابع أن تكون التنمية مرتبطة بالمآلات. فالمشروع الذي يبدو نافعًا في الحاضر قد يكون مفسدًا في المستقبل إذا حمل الدولة ديونًا فوق طاقتها، أو استنزف

الماء، أو أفسد البيئة، أو خلق تبعية اقتصادية، أو هدم أنماط عيش من غير بدائل. ولذلك فإن فقه التنمية لا يقف عند لحظة القرار، بل ينظر إلىٰ أثره عبر الزمن. والدولة التي تخطط بلا مآلات قد تعمر اليوم وتخرب غدًا، وقد ترضي الحاضر وتظلم الأجيال القادمة. ومن هنا فإن التنمية الشرعية لا تفصل بين الاقتصاد والزمان؛ لأن الأمانة تمتد إلىٰ المستقبل، والموارد ليست ملكًا لجيل واحد.

والشرط الخامس أن تكون التنمية قائمة علىٰ الاجتهاد المؤسسي. فالتنمية ليست فتوىٰ فردية، ولا قرارًا سياسيًا منفردًا، ولا رغبة إدارية، بل عملية مركبة تحتاج إلىٰ فقهاء يضبطون المقاصد والحدود، واقتصاديين يدرسون الموارد والأسواق، ومهندسين يقدرون البنىٰ، واجتماعيين يقرأون أثر السياسات في الفئات، وبيئيين يدرسون أثر الموارد، وقانونيين يبنون الضمانات، ورقابة تمنع الفساد. وإذا انفرد السياسي بالتنمية، صارت مشروع سلطة. وإذا انفرد الاقتصادي، صارت أرقامًا. وإذا انفرد الفقيه من غير معرفة الواقع، صارت خطابًا عامًا. والتنمية الشرعية لا تقوم إلا بعقل مؤسسي يجمع هذه المعارف تحت حاكمية المقصد.

وتتصل التنمية بالكفاية اتصال الأصل بالثمر. فالكفاية تحدد الغاية التي ينبغي أن تتجه إليها التنمية، والتنمية توفر المسار الذي يجعل الكفاية مستمرة. فإذا كانت الكفاية هي حد الصحة والتعليم والأمن والسكن والعمل والكرامة، فإن التنمية هي بناء المؤسسات والموارد والسياسات التي تحفظ هذا الحد وتوسعه. ومن هنا لا يصح أن تُختزل التنمية في مشروعات كبرىٰ لا تمس حياة الناس، ولا أن تُختزل الكفاية في مساعدات لا تبني مستقبلًا. التنمية بلا كفاية قد تصبح نموًا بلا عدالة، والكفاية بلا تنمية قد تصبح إعانة بلا استمرار. والفقه الاقتصادي يحتاج إليهما معًا.

وتظهر التنمية الشرعية في التعليم قبل غيره؛ لأن التعليم يصنع الإنسان القادر علىٰ الإنتاج والفهم والمشاركة. الدولة التي تنفق علىٰ المظاهر وتبخل علىٰ التعليم

إنما تبني عمرانًا هشًا؛ لأن الجهل يهدم كل مشروع من داخله. والتعليم ليس خدمة اجتماعية فقط، بل قاعدة إنتاج اقتصادي وسياسي وأخلاقي. فهو الذي يخرج الإنسان من الفقر المتوارث، ويفتح باب العمل، ويمنع الاستغلال، ويقوي المشاركة في الشأن العام. ومن هنا فإن التعليم في التنمية المقاصدية ليس كلفة، بل أصل من أصول الاستثمار في الإنسان.

وتظهر في الصحة كذلك؛ لأن المجتمع المريض لا يستطيع أن ينتج ولا أن يتعلم ولا أن يحفظ أسرته. فالإنفاق الصحي ليس إنفاقًا استهلاكيًا فقط، بل حفظ للقوة الإنسانية. والمرض إذا تُرك بلا علاج يتحول إلىٰ فقر، والفقر يزيد المرض، فتدخل الأسرة في دائرة انهيار. والتنمية الشرعية تكسر هذه الدائرة ببناء نظام صحي عادل وقائي وعلاجي، يحفظ النفس قبل أن تهلك، ويحفظ القدرة قبل أن تنهار. فالصحة ليست ملحقًا بالتنمية، بل شرط لها.

وتظهر التنمية في العمل الكريم. فليس المقصود أن توفر الدولة إعانات فقط، بل أن تبني اقتصادًا يفتح للناس أبواب العمل المنتج. والعمل الكريم هو الذي يحفظ الإنسان من الحاجة، ويمنحه استقلالًا، ويجعله شريكًا في العمران. فإذا كانت السياسات الاقتصادية تنتج بطالة واسعة، أو أعمالًا هشة، أو أجورًا لا تكفي، فإنها تفشل في مقصد التنمية، ولو زادت بعض المؤشرات. فالعمل هو الجسر بين الكفاية والكرامة؛ ومن لا يجد عملًا كريمًا يبقىٰ معرضًا للتبعية. ولذلك فإن سياسة التشغيل والتدريب والاستثمار المنتج جزء من الوظيفة الشرعية للدولة.

وتظهر التنمية في السكن والعمران المكاني. فالمدن ليست تجمعًا عمرانيًا فقط، بل شكل من أشكال توزيع الفرص. المدينة التي تطرد الفقراء إلىٰ هوامش بلا خدمات، أو تترك السكن للمضاربة، أو تفصل العمل عن السكن، أو تهمل النقل، تصنع فقرًا مكانيًا. والتنمية المقاصدية لا تبني الأبنية وحدها، بل تبني بيئة حياة:

سكن، مدرسة، مركز صحي، طريق، ماء، أمن، فضاء عام، وفرصة عمل. وهذا يجعل التخطيط العمراني جزءًا من الفقه الاقتصادي، لأنه يحدد كيف يعيش الإنسان، وكيف تتحرك الأسرة، وكيف تتوزع الكفاية في المكان.

وتظهر التنمية في حماية الموارد. فالاقتصاد الذي يستهلك الماء بلا حساب، أو يلوث البيئة، أو يستنزف الأرض، أو يدمر الزراعة، أو يعتمد على مصدر واحد هش، لا يبني عمرانًا شرعيًا. فحفظ النفس والنسل والمال والعمران يقتضي حفظ البيئة والموارد الطبيعية. وليست البيئة ترفًا فكريًا، بل شرط حياة. وقد يكون الفقير أول ضحايا التلوث والجفاف وسوء التخطيط، لأنه لا يملك قدرة الانتقال أو شراء بدائل. ومن هنا فإن التنمية الشرعية تنظر إلى البيئة بوصفها جزءًا من العدالة الاجتماعية والزمانية.

والدولة، في كل ذلك، ليست مطالبة بأن تفعل كل شيء مباشرة، بل أن تتحمل مسؤولية بناء الإطار الذي يجعل التنمية ممكنة وعادلة. قد تنفذ الدولة بعض المشاريع، وقد تفتح المجال للقطاع الخاص، وقد تدعم الوقف، وقد تنسق مع المجتمع، وقد تراقب السوق، وقد تشجع الاستثمار، وقد تمنع الاحتكار. المهم أن لا تتخلى عن وظيفة التوجيه والحماية والضمان. فترك التنمية لقوى السوق وحدها قد يجعلها منحازة إلى الربح السريع، واحتكار الدولة لكل التنمية قد يجعلها بطيئة فاسدة خانقة. والرشد أن توزع الدولة الأدوار، وتحفظ المقاصد، وتراقب النتائج.

ومن أخطر ما يهدد التنمية أن تتحول إلى خطاب تبريري للجباية والسلطة. فقد تفرض الدولة الضرائب باسم التنمية، وتقترض باسم التنمية، وتصادر الأراضي باسم التنمية، ثم لا يرى الناس إلا مشاريع تخدم فئة محدودة. ولذلك فإن التنمية الشرعية تحتاج إلى مساءلة: ما المشروع؟ من ينتفع؟ من يتحمل الكلفة؟ هل وجدت بدائل؟ هل درست المآلات؟ هل حُفظت حقوق المتضررين؟ هل هناك

شفافية؟ هل العائد عام أم خاص؟ هذه الأسئلة ليست عوائق أمام التنمية، بل شروط لحفظها من الانحراف. فالتنمية بلا مساءلة قد تصبح بابًا واسعًا للفساد.

وتظهر علاقة التنمية بالمال العام في أن الإنفاق التنموي يجب أن يختلف عن الإنفاق الاستهلاكي. ليس كل بناء تنمية، وليس كل إنفاق استثمارًا، وليس كل مشروع كبير نافعًا. التنمية تحتاج إلىٰ معيار الأثر: هل زادت القدرة الإنتاجية؟ هل خفضت الفقر؟ هل حسنت التعليم والصحة؟ هل فتحت فرص العمل؟ هل حفظت البيئة؟ هل خدمت المناطق المحرومة؟ هل قللت الاعتماد علىٰ الخارج؟ هل بنت مؤسسة مستمرة؟ فإذا لم تفعل، فقد تكون إنفاقًا ضخمًا بلا تنمية حقيقية. والمال العام لا يجوز أن يُستنزف في مشاريع بلا أثر مقاصدي.

وتتصل التنمية بالاستقلال الاقتصادي. فالأمة التي لا تنتج غذاءها الأساسي، ولا تملك معرفة كافية، ولا تتحكم بمواردها، ولا تبني صناعات ضرورية، قد تكون معرضة للتبعية. والتبعية الاقتصادية ليست مسألة سياسية فقط، بل تمس الكفاية. فإذا توقف الغذاء أو الدواء أو الطاقة أو التقنية علىٰ الخارج وحده، صار المجتمع هشًا أمام الأزمات. ولذلك فإن التنمية الشرعية تسأل عن القدرة الذاتية بالقدر الممكن: كيف نبني أمنًا غذائيًا؟ كيف نبني معرفة؟ كيف نحمي الموارد؟ كيف نملك أدوات إنتاج لا تجعل حياة الناس مرهونة بالكامل بغيرهم؟ هذه الأسئلة تدخل في حفظ الأمة والعمران.

وتظهر التنمية كذلك في بناء المؤسسات. فقد تمتلك الدولة موارد واسعة، لكنها تضيع بسبب ضعف الإدارة والفساد وغياب المحاسبة. والمؤسسة الجيدة مورد من أعظم الموارد؛ لأنها تحول المال إلىٰ أثر. ولذلك فإن إصلاح الإدارة، واستقلال القضاء، وشفافية المال العام، وكفاءة التخطيط، ليست مسائل شكلية، بل

شروط للتنمية. المال بلا مؤسسة يضيع، والمشروع بلا إدارة يفشل، والسياسة بلا رقابة تنحرف. ومن هنا فإن بناء الدولة المؤسسية جزء من التنمية الشرعية.

والتنمية لا تتحقق إذا بقيت الفئات الضعيفة خارجها. فالمرأة المعيلة، والفقير، وذو الإعاقة، والشباب العاطل، والمناطق المهمشة، والعمال محدودو الدخل، ليسوا هوامش في التنمية، بل معيار صدقها. فإذا تحسنت حياة الأقوياء فقط، بقيت التنمية ناقصة. والتنمية المقاصدية لا تنظر إلىٰ الضعفاء بوصفهم عبئًا، بل بوصفهم طاقات معطلة تحتاج إلىٰ تمكين. فالفقير المتعلم المنتج أقرب إلىٰ الكفاية من الفقير المتلقي دائمًا، وذو الإعاقة إذا وفرت له شروط المشاركة يصبح فاعلًا لا عالة، والشباب إذا وجد تدريبًا وعملًا صار قوة للعمران لا مصدر قلق. التنمية الشرعية تبحث عن هذه الطاقات المدفونة.

ولا بد من التمييز بين التنمية والترف العام. فقد تزيد الدولة من مظاهر الاستهلاك، والأسواق، والمباني الفاخرة، والفعاليات، لكنها لا تعالج الفقر ولا التعليم ولا الصحة ولا العمل. وهذا ليس تنمية، بل توسع في الاستهلاك. والتنمية الشرعية تقاوم هذا الوهم، لأنها تربط المال بالأولويات. فالتحسينات مطلوبة بعد الضرورات والحاجيات، لكنها لا تتقدم عليها. والمجتمع الذي ينفق علىٰ الواجهة ويهمل القاعدة يبني هشاشة تحت الزينة. والفقه المقاصدي يعيد ترتيب الأولويات: الضروري أولًا، ثم الحاجي، ثم التحسيني، وكل ذلك بحسب القدرة والمصلحة.

وتتطلب التنمية الشرعية كذلك عدالة في تحمل الكلفة. فكل مشروع تنموي له كلفة: مال، أرض، وقت، ضرائب، تغييرات اجتماعية، وربما أضرار بيئية. ولا يجوز أن تتحمل فئة ضعيفة الكلفة بينما ينتفع غيرها بالعائد. فإذا أُخذت أراضي الناس لمشروع عام وجب التعويض العادل، وإذا تضررت منطقة من مشروع ينتفع به المركز وجب جبر الضرر، وإذا فرضت ضرائب لتمويل التنمية وجب أن تراعي

القدرة، وإذا نشأت آثار بيئية وجب منعها أو تعويض المتضررين. فالتنمية التي تظلم في طريقها لا تكون شرعية كاملة بمجرد إعلان غايتها.

وتظهر أهمية الوقف في التنمية بوصفه أداة طويلة المدى. فالوقف يستطيع أن يمول التعليم والصحة والبحث والسكن والتدريب، ويمنح المجتمع قدرة مستقلة عن تقلبات الدولة والسوق. وإذا دخل الوقف في رؤية تنموية، خرج من كونه إحسانًا محدودًا إلى كونه مؤسسة بناء. فالجامعة الوقفية، والمستشفى الوقفي، ومركز التدريب الوقفي، وصندوق المنح، ومراكز البحث، كلها صور تجعل المال الخاص يعمل في التنمية العامة. غير أن ذلك يحتاج إلى حوكمة، وشفافية، وكفاءة، وربط بالمقاصد. فالوقف التنموي لا يكون بمجرد حبس المال، بل بحسن تشغيله.

والزكاة كذلك يمكن أن تسهم في التنمية إذا عملت ضمن مصارفها بوعي تمكيني. فتمكين الفقير القادر، وتعليم الطالب المحتاج، وعلاج المريض الفقير، وسداد دين الغارم، ودعم أدوات العمل، كلها صور تجعل الزكاة جسرًا من الحاجة إلى القدرة. لكن الزكاة لا ينبغي أن تُذاب في مشروعات تنموية عامة لا تصل إلى مستحقيها، ولا أن تتحول إلى رأس مال مغامر يعرّض حقوق الفقراء للخطر. فالتنمية الزكوية مقيدة بالمستحق والمصرف والمقصد، وهي مهمة بقدر ما تحفظ هذه الضوابط.

وتكشف التنمية الشرعية عن ضرورة التكامل بين موارد الدولة والمجتمع. فالمال العام يبني البنى الكبرى، والوقف يبني المؤسسات المستمرة، والزكاة تعالج الحقوق المحددة وتفتح باب التمكين، والضرائب العادلة تسد النقص، والسوق المنتج يخلق العمل، والقضاء يحفظ الحقوق، والتعليم يبني القدرة. فإذا عملت هذه الموارد متفرقة ضعف أثرها، وإذا تكاملت نشأت بنية تنموية متوازنة. ومن هنا فإن التنمية ليست وزارة أو خطة فقط، بل شبكة فقهية ومؤسسية واجتماعية.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن التنمية، في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي، ليست خيارًا إداريًا يمكن للدولة أن تتركه بلا تبعة، بل وظيفة شرعية حين تكون شرطًا لحفظ الكفاية والعمران. فالدولة التي تترك الفقر البنيوي يتوارث، والتعليم يضعف، والصحة تنهار، والسكن يختنق، والعمل يهش، والموارد تُهدر، لا تكون قد قصرت إداريًا فقط، بل أخلت بوظيفة مقاصدية. والتنمية الشرعية لا تعني أن تفعل الدولة المستحيل، بل أن توجه الممكن نحو حفظ الإنسان. والممكن يتسع بالعلم، والعدل، والمؤسسة، وحسن إدارة المال العام، وتكامل الدولة والمجتمع والسوق.

إن التنمية بوصفها وظيفة شرعية تعيد تعريف الدولة من سلطة ضبط إلىٰ مؤسسة عمران. فهي لا تكتفي بمنع الفوضىٰ، بل تبني القدرة؛ ولا تكتفي بجمع المال، بل تحوله إلىٰ كفاية؛ ولا تكتفي بإدارة الحاضر، بل تحفظ المستقبل؛ ولا تكتفي بمؤشرات النمو، بل تسأل عن الإنسان. ومن هنا تتصل التنمية مباشرة بمفهوم الاستخلاف؛ لأن الاستخلاف لا يعني امتلاك الأرض فقط، بل عمارتها بالعدل. والعمارة بلا عدل طغيان، والعدل بلا عمارة عجز، والتنمية الشرعية هي الجمع بينهما: عمران عادل، وعدل قادر علىٰ البناء.

لا تتحول التنمية إلىٰ وظيفة شرعية كاملة إلا إذا خرجت من مستوىٰ النية العامة والخطاب السياسي إلىٰ مستوىٰ المؤسسة القادرة علىٰ التخطيط والتنفيذ والمراجعة والمساءلة. فالدولة التي تتحدث عن التنمية من غير أن تبني مؤسساتها، ومن غير أن تضبط مالها العام، ومن غير أن تعرف مواردها، ومن غير أن تقيس مآلات قراراتها، لا تنتج عمرانًا مستقرًا، بل تنتج مشروعات متفرقة قد تتبدد بتغير الأشخاص أو الأهواء أو الظروف. والتنمية في معناها الفقهي ليست اندفاعًا نحو البناء المادي، بل نظام طويل النفس، يحتاج إلىٰ معرفة، وعدالة، واستمرار، وحسن ترتيب للأولويات. ولذلك فإن أول شرط من شروط التنمية الشرعية أن تكون الدولة مؤسسية لا شخصانية؛ لأن

الشخص قد يصلح أو يفسد، أما المؤسسة العادلة فتجعل الصلاح قابلًا للاستمرار، وتمنع الفساد من أن يصبح قدرًا.

والدولة المؤسسية هي التي لا تخلط بين إرادة الحاكم ومصلحة الأمة، ولا بين المال العام وقرار السلطة، ولا بين المشروع التنموي والمجد الشخصي، ولا بين التخطيط والرغبة. إنها دولة تعرف أن التنمية لا تقوم علىٰ القرار المنفرد، بل علىٰ معرفة الواقع، وقياس القدرة، وترتيب المصالح، ومشاورة أهل الخبرة، ومراجعة النتائج. ومن هنا فإن التخطيط التنموي، إذا ضبط بالمقاصد، يصبح صورة من صور الاجتهاد المؤسسي؛ لأنه يقدر الموارد والحاجات والمآلات، ويختار بين بدائل متزاحمة، ويترجم المقاصد الكبرىٰ إلىٰ سياسات عملية. فالفقه لا يكتفي بأن يقول إن حفظ النفس والعقل والمال مقصد، بل يطلب نظامًا يحول هذه المقاصد إلىٰ صحة وتعليم وعمل وعدالة.

والتمويل هو العصب العملي للتنمية، لكنه في الوقت نفسه أحد أخطر أبواب الانحراف. فالدولة قد تجمع المال باسم التنمية، وتقترض باسم التنمية، وتفرض الضرائب باسم التنمية، ثم لا يتحول ذلك إلىٰ بناء حقيقي. ولذلك فإن تمويل التنمية يحتاج إلىٰ معيارين متلازمين: مشروعية المصدر ورشد المصرف. فالمصدر غير المشروع يفسد التنمية من أصلها، والمصرف غير الرشيد يبدد المصدر وإن كان مشروعًا. فإذا جُمعت الأموال بالظلم، أو حُمّل الضعفاء ما لا يطيقون، أو رُهنت الأجيال بديون غير منتجة، أو صُرفت الموارد في مشاريع استعراضية، فإن التنمية تفقد معناها الشرعي ولو احتفظت باسمها الإداري.

ولا تستطيع الدولة أن تبني تنمية شرعية إذا اعتمدت علىٰ مورد واحد هش، أو علىٰ ريع سريع، أو علىٰ جباية واسعة بلا إنتاج. فالتمويل الرشيد يقوم علىٰ تنويع الموارد: مال عام أمين، ضرائب عادلة عند الحاجة، زكاة تؤدي وظيفتها في الكفاية،

أوقاف فاعلة، استثمار عام منتج، سوق عادل، وشراكة اجتماعية لا تبتلعها الدولة ولا يبتلعها رأس المال. وكل مورد من هذه الموارد يجب أن يوضع في مكانه؛ فالزكاة لا تُذاب في مشاريع عامة لا تخص مصارفها، والوقف لا يُصادر باسم الخطة، والضرائب لا تُفرض بلا مساءلة، والمال العام لا يُنفق بلا أثر. والتكامل المالي هو الذي يجعل التنمية ممكنة من غير أن تتحول إلىٰ ظلم مالي.

والدين العام يحتاج إلىٰ نظر خاص داخل فقه التنمية. فقد يكون الاقتراض مشروعًا إذا كان لضرورة أو مصلحة راجحة، وإذا وُجه إلىٰ مشروع منتج أو بنية تحفظ قدرة الأمة، وإذا كان ضمن طاقة السداد، وإذا خضع للشفافية. لكنه يصبح خطرًا إذا استُعمل لتغطية الفساد، أو تمويل الاستهلاك، أو شراء الرضا المؤقت، أو تأجيل الإصلاح، أو بناء مشاريع لا تعود بعائد اجتماعي أو اقتصادي معتبر. فالدين ليس مالًا بلا صاحب، بل هو نقل للعبء إلىٰ المستقبل. ولذلك فإن الاقتراض غير الرشيد اعتداء علىٰ الأجيال القادمة، وإن لم يظهر أثره في الحاضر. والتنمية الشرعية لا تبني حاضرًا لامعًا علىٰ مستقبل مثقل.

وتظهر عدالة المستقبل في إدارة الموارد الطبيعية. فالأرض، والماء، والطاقة، والمعادن، والبيئة، ليست ممتلكات لجيل واحد، بل أمانات ممتدة. فإذا استهلكت الدولة هذه الموارد في إنفاق عابر، أو منحتها بامتيازات فاسدة، أو أهدرت عوائدها في الريع والترف، فإنها لا تظلم الفقراء الحاضرين فقط، بل تظلم الأجيال القادمة. والتنمية المقاصدية تقتضي تحويل الموارد القابلة للنفاد إلىٰ أصول قابلة للبقاء: معرفة، تعليم، صحة، بنية تحتية، مؤسسات، إنتاج، وبيئة سليمة. فالمورد إذا خرج من الأرض ثم لم يتحول إلىٰ قدرة دائمة، فقد استُهلك مرتين: مرة حين نُزع من موضعه، ومرة حين ضاع أثره.

وتتصل التنمية بعدالة المكان. فالدولة التي تبني المركز وتترك الأطراف إنما تنتج عمرانًا مختلًا. وقد تبدو التنمية ناجحة في العاصمة أو المدن الكبرىٰ، لكنها تفشل في القرىٰ والبوادي والمناطق البعيدة. وهذا الخلل المكاني لا يبقىٰ جغرافيًا، بل يتحول إلىٰ فقر، وهجرة، وبطالة، وضغط علىٰ المدن، وضعف في الانتماء، وشعور بالتهميش. والتنمية الشرعية لا تقيس نجاحها بواجهة المركز، بل بقدرتها علىٰ إدخال الأطراف في شبكة الكفاية. فالطريق في منطقة محرومة، والمدرسة في قرية بعيدة، والمركز الصحي في طرف منسي، قد تكون أكثر مقاصدية من مشروع ضخم في مركز مكتفٍ.

ولا تعني العدالة المكانية مساواة كل المناطق في كل شيء، فهذا غير ممكن ولا مطلوب، لكنها تعني ألا تكون بعض المناطق خارج حد الكفاية. فالماء، والصحة، والتعليم، والأمن، والاتصال، وفرصة العمل، والبنية الأساسية، ليست هبات سياسية، بل شروط اندماج في الأمة. وإذا حُرمت منطقة منها، فقد أُخرج أهلها عمليًا من المشاركة الكاملة في العمران. ومن هنا فإن توزيع الاستثمار العام بين المركز والأطراف ليس قرارًا فنيًا فقط، بل قرار عدالة. والتنمية التي تعمق الفجوة بين المكان القوي والمكان الضعيف ليست تنمية مقاصدية مكتملة.

وتظهر خطورة التنمية الريعية في أنها قد تمنح المجتمع دخلًا من غير أن تبني قدرة. فالريع إذا لم يُدار بعقل مؤسسي يخلق انتظارًا للإنفاق العام، ويضعف الإنتاج، ويجعل القرب من الدولة طريقًا للثروة، ويغذي الامتيازات، وربما يجعل السلطة أقل اعتمادًا علىٰ مشاركة المجتمع. أما التنمية الإنتاجية فتبني الإنسان العامل، والمؤسسة المنتجة، والسوق العادل، والمعرفة التطبيقية، والاستقلال النسبي. وليس كل ريع مذمومًا في ذاته، فقد يكون المورد الريعي نعمة، لكن الخطر في تحويله إلىٰ ثقافة اقتصادية وسياسية

تجعل المال ينزل من الأعلىٰ بدل أن ينتج من العمل والعلم. والفقه المقاصدي يطلب تحويل الريع إلىٰ قدرة، لا تركه يذيب القدرة.

والتنمية الاستهلاكية خطر آخر. فقد تتوسع الأسواق، وتكثر السلع، وتزداد القروض الاستهلاكية، وينمو الإنفاق علىٰ الكماليات، فيظن المجتمع أنه ينمو، بينما هو يغرق في هشاشة مالية ومعرفية وإنتاجية. الاستهلاك ليس شرًا في ذاته، فالإنسان يحتاج إلىٰ المنافع والطيبات، لكن حين يصبح الاستهلاك بديلًا عن الإنتاج، وحين يصنع الدين، وحين يضغط علىٰ الأسر، وحين يحرك الاقتصاد من غير أن يبني قدرة، فإنه يتحول إلىٰ وهم تنموي. والتنمية الشرعية تميز بين رفاه ناتج من قدرة حقيقية، واستهلاك ممول بالديون أو الريع أو التقليد الاجتماعي. الأول ثمرة عمران، والثاني قشرة قابلة للانهيار.

ومن هنا تظهر أهمية الإنتاج الحقيقي. فالدولة التي تريد التنمية يجب أن تبني القطاعات التي تحفظ الكفاية: الغذاء، والصحة، والتعليم، والصناعة الضرورية، والتقنية، والطاقة، والخدمات الأساسية، والزراعة، والمهن، والبحث العلمي. وليس المقصود أن تنعزل الدولة عن العالم أو أن تغلق الأسواق، بل أن لا تكون ضروراتها مرهونة بالكامل بغيرها. فالاعتماد المطلق علىٰ الخارج في الدواء أو الغذاء أو الطاقة أو المعرفة يضعف السيادة الاقتصادية، والسيادة الاقتصادية ليست شعارًا سياسيًا فقط، بل شرط من شروط الكفاية. الأمة التي لا تملك حدًا معتبرًا من أدوات حياتها تبقىٰ معرضة للابتزاز والأزمات.

وتحتاج التنمية إلىٰ عدالة في العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص. فالقطاع الخاص يستطيع أن يبدع وينتج ويستثمر، لكنه إذا تُرك بلا ضابط قد يميل إلىٰ الربح السريع والاحتكار وتجنب المناطق غير المربحة. والقطاع العام يستطيع أن يبني البنية الكبرىٰ ويحمي المصلحة العامة، لكنه إذا تضخم بلا كفاءة قد يصير عبئًا

وفسادًا. والتنمية الشرعية لا تقدس أحدهما، بل تجعل لكل منهما وظيفة. الدولة تضع الإطار، وتحمي الضرورات، وتبني ما يعجز عنه السوق، وتمنع الاحتكار. والقطاع الخاص يعمل وينتج وينافس في إطار العدل. والوقف والمجتمع يسندان المجالات التي لا ينبغي أن تترك للربح وحده. هذا التوازن يمنع تنمية الدولة المتغولة وتنمية السوق المتوحشة.

والتنمية لا تنجح من غير قضاء يحمي الحقوق. فالمستثمر لا يعمل بثقة إذا لم يجد قانونًا عادلًا، والعامل لا يأمن إذا لم يجد إنصافًا، والفقير لا ينتفع بالسياسات إذا استطاع الأقوياء الالتفاف عليها، والمال العام لا يصان إذا غاب العقاب. ولذلك فإن القضاء ليس مؤسسة قانونية منفصلة عن التنمية، بل هو جزء من بنيتها الاقتصادية. فالعدل القضائي يخفض كلفة الظلم، ويحمي العقود، ويمنع الفساد، ويعطي الضعيف طريقًا إلىٰ حقه. والتنمية التي تبني المصانع وتترك القضاء ضعيفًا تبني علىٰ أرض رخوة.

ولا تنفصل التنمية عن مكافحة الفساد. فالفساد لا يسرق المال فقط، بل يسرق المستقبل، ويشوه الأولويات، ويطرد الكفاءات، ويرفع كلفة المشاريع، ويضعف الثقة، ويجعل التنمية مجالًا للنهب. وقد يكون مشروع تنموي في ظاهره بابًا واسعًا للفساد إذا غابت الشفافية والمنافسة والرقابة. ولذلك فإن مكافحة الفساد ليست إجراءً جانبيًا، بل شرط للتنمية الشرعية. فكل مال يضيع في فساد كان يمكن أن يكون مدرسة أو علاجًا أو طريقًا أو فرصة عمل. ومن هنا فإن الفساد عدوان علىٰ الكفاية قبل أن يكون خللًا إداريًا.

والتنمية تحتاج إلىٰ معرفة دقيقة بالفئات. فالسياسة التي تنفع فئة قد لا تنفع أخرىٰ، وما يحتاجه الشباب غير ما يحتاجه كبار السن، وما تحتاجه المرأة المعيلة غير ما يحتاجه صاحب المشروع الصغير، وما تحتاجه منطقة زراعية غير ما تحتاجه

مدينة صناعية. ولذلك فإن التنمية العامة من غير تفصيل قد تخطئ موضعها. والفقه الكلي يطلب تحقيق المناط: من هم الناس؟ ماذا يحتاجون؟ ما أسباب فقرهم؟ ما قدراتهم؟ ما مواردهم؟ ما المآلات؟ ومن غير هذا التحقيق تصبح التنمية شعارًا عامًا يمر فوق البشر من غير أن يلامس حياتهم.

وتظهر أهمية التدريب والعمل المهني في كسر الفقر. فكثير من المجتمعات تنفق علىٰ تعليم لا يقود إلىٰ عمل، أو تنتج شهادات لا تنتج مهارات، فتظهر بطالة المتعلمين. والتنمية الشرعية تسأل عن صلة العلم بالعمل، والمعرفة بالإنتاج، والتعليم بالحاجة المجتمعية. وليس المقصود اختزال التعليم في السوق، بل منع انفصاله عن القدرة. فالأمة تحتاج إلىٰ مفكرين وعلماء وأطباء ومهندسين وفنيين ومزارعين وصناع، وكل هؤلاء يشكلون بنية العمران. والتنمية التي تخل بتوازن المعرفة والعمل تنتج عجزًا مقنعًا.

وتتصل التنمية بالأسرة. فالأسرة تحتاج إلىٰ دخل وسكن وتعليم وصحة وأمن، وإذا فشلت التنمية في هذه المجالات تفككت الأسرة أو ضعفت. والبطالة، وغلاء السكن، وضعف التعليم، وتكاليف العلاج، كلها تضغط علىٰ الأسرة وتؤثر في الزواج والإنجاب والتربية والاستقرار. لذلك فإن التنمية ليست قضية سوق ودولة فقط، بل قضية أسرة. وحفظ النسل في المقاصد لا ينفصل عن السياسات التي تجعل الأسرة قادرة علىٰ العيش الكريم. ومن هنا فإن التنمية التي تنسىٰ الأسرة تنسىٰ أحد أهم مواضع حفظ الإنسان.

وتظهر التنمية كذلك في إدارة الأزمات. فالدولة التنموية ليست التي تنفق في الرخاء فقط، بل التي تبني قدرة علىٰ مواجهة المجاعات والأوبئة والكوارث والحروب والأزمات المالية. والاحتياطي الاستراتيجي، والبنية الصحية، والأمن الغذائي، ونظم الحماية الاجتماعية، ليست ترفًا، بل أدوات لحفظ النفس والجماعة

عند الشدة. فإذا جاءت الأزمة وكشفت عجز الدولة عن حماية الضعفاء، ظهر أن التنمية السابقة كانت ناقصة. فالتنمية الحقيقية تُختبر في الأزمات، لأنها تكشف هل بُنيت القدرة أم بُنيت الواجهة.

ومن زاوية العدالة بين الأجيال، يجب أن تُقاس التنمية بقدرتها على ترك مجتمع أقوى لا أثقل. فإذا تركت الدولة للأجيال القادمة ديونًا متراكمة، وبيئة ملوثة، وتعليمًا ضعيفًا، ومؤسسات فاسدة، وبنية متهالكة، فإنها لم تنمِّ بل استهلكت. أما إذا تركت علمًا، وصحة، وبنية، ومؤسسات، وموارد محفوظة، وفرصًا أوسع، فقد أدت أمانتها. وهذا المعنى يرد التنمية إلى مفهوم الأمانة؛ فكل قرار تنموي سؤال في الضمير الزمني: ماذا سنترك لمن يأتي بعدنا؟

وتحتاج التنمية الشرعية إلى ثقافة اجتماعية مساندة. فالدولة لا تستطيع أن تبني التنمية وحدها إذا كان المجتمع يمجد الاستهلاك، ويزدري العمل اليدوي، ويقبل الفساد الصغير، ويضعف الانضباط، ويحتقر المعرفة العملية. والتنمية ليست قرارًا من أعلى فقط، بل أخلاق عمل، وثقافة إنتاج، واحترام للعلم، ونزاهة في المعاملة، وثقة عامة. ولذلك فإن التربية الاقتصادية جزء من التنمية؛ لأنها تبني الإنسان الذي يحمل المشروع، لا الإنسان الذي ينتظر نتائجه فقط.

وفي ضوء كل ذلك، تصبح التنمية وظيفة شرعية للدولة لأنها تجمع وظائف متعددة: حفظ الضرورات، بناء الكفاية، منع الظلم البنيوي، إدارة الموارد، حماية المستقبل، وتوجيه المال إلى العمران. لكنها وظيفة مشروطة لا مطلقة؛ مشروطة بالنص والمقصد والعدل والمساءلة والقدرة والمآل. فإذا تحولت التنمية إلى ذريعة للاستبداد أو الجباية أو الفساد أو الظلم، فقد خرجت عن معناها. وإذا تُركت التنمية بحجة أن الفقه لا شأن له بها، عجزت الدولة عن حفظ مقاصدها في الواقع. والميزان أن تكون التنمية خادمة للمقاصد لا متسلطة باسمها.

والنتيجة أن التنمية في الفقه الاقتصادي الإسلامي ليست نقلًا لمفهوم حديث إلىٰ لغة شرعية، بل كشف عن معنىٰ كامن في مقاصد الشريعة وتجربة العمران. فالقرآن حين يقرر الاستخلاف، والفقه حين يتحدث عن المال العام والخراج والوقف والزكاة والحسبة، والتجربة الراشدة حين تنظر إلىٰ الأرض والمال والأجيال، كل ذلك يدل علىٰ أن حفظ الحياة لا يكون بإسعاف الحاجة فقط، بل ببناء شروط القدرة. التنمية هي الاسم المعاصر لوظيفة قديمة في جوهرها: عمارة الأرض بالعدل، وتحويل الموارد إلىٰ كفاية، وصيانة الإنسان من الفقر والجهل والخوف والهشاشة.

وهكذا تتحدد التنمية الشرعية بوصفها عمرانًا عادلًا قادرًا علىٰ البقاء. عمرانًا، لأنها تبني ولا تكتفي بالوعظ. عادلًا، لأنها لا تجعل الضعفاء وقودًا للنمو. قادرًا، لأنها لا تغرق في المثاليات العاجزة. وقادرًا علىٰ البقاء، لأنها لا تستهلك المستقبل. فإذا اجتمعت هذه العناصر، أصبحت التنمية جزءًا من الفقه الكلي للدولة، لا مجرد سياسة اقتصادية. أما إذا غاب بعضها، فقد تكون هناك حركة بلا مقصد، أو نمو بلا إنسان، أو دولة بلا أمانة، أو عمران بلا عدل. والفقه الإسلامي، في بنيته الكلية، لا يرضىٰ إلا بتنمية تجعل المال وسيلة، والإنسان غاية، والدولة أمينة، والمستقبل داخل الحساب.

الفصل العاشر
من فقه السوق إلى فقه الاقتصاد الكلي

لا يكتمل النظر في البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي إذا بقي محصورًا في فقه السوق بوصفه أحكامًا متفرقة للبيع والشراء والربا والغش والاحتكار والتسعير، ولا إذا توقف عند أبواب الزكاة والوقف والخراج والفيء والضرائب بوصفها موارد مالية منفصلة، ولا إذا اكتفىٰ بتحليل علاقة الفرد بماله دون أن يرىٰ الشبكة التي يتحرك فيها هذا المال داخل الدولة والمجتمع والسوق. ففقه السوق ضروري، لأنه يضبط المعاملة، ويحفظ الرضا، ويمنع الظلم، ويصون الملكية، ويؤسس الثقة. لكنه لا يكفي وحده لبناء اقتصاد كلي؛ لأن الاقتصاد ليس عقدًا منفردًا، ولا سلعة واحدة، ولا تاجرًا ومشتريًا فقط، بل نظام من العلاقات: إنتاج، وتوزيع، ونقد، وأسعار، وأجور، ومال عام، وضرائب، وزكاة، ووقف، ودولة، وسوق، ومجتمع، ومآلات. ومن هنا تبرز الحاجة إلىٰ الانتقال من فقه المعاملة إلىٰ فقه البنية، ومن حكم الواقعة إلىٰ حكم النظام، ومن سؤال صحة العقد إلىٰ سؤال عدالة الاقتصاد الذي يتحرك فيه العقد.

إن الفقه الجزئي حين يعالج البيع مثلًا يسأل عن الرضا، والمبيع، والثمن، والغرر، والربا، والغش، والتدليس. وهذه أسئلة لا غنىٰ عنها، لأنها تمنع الظلم المباشر داخل المعاملة. غير أن المعاملة قد تكون صحيحة في صورتها، ومع ذلك تقع داخل بنية ظالمة: سوق محتكر، أو عملة متآكلة، أو أجور لا تكفي، أو ديون تستنزف، أو موارد عامة منهوبة، أو تضخم يلتهم القدرة الشرائية، أو امتيازات تمنع المنافسة. فإذا بقي الفقه عند صحة العقد وحدها، فإنه يرىٰ سطح الواقعة ولا يرىٰ

الأرض التي قامت عليها. والاقتصاد الكلي يطلب من الفقه أن يسأل: ما النظام الذي جعل هذا العقد ممكنًا؟ وهل الرضا فيه حقيقي؟ وهل السعر نتاج سوق عادل؟ وهل المال الذي يتبادل به الناس حافظ للقيمة؟ وهل الدولة تؤدي وظيفتها في حماية الكفاية؟

ومن هنا فإن فقه الاقتصاد الكلي لا يلغي فقه السوق، بل يضعه في موضعه داخل شبكة أوسع. فالسوق يحتاج إلىٰ أحكام العقود، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ سياسة نقدية عادلة، ومال عام أمين، ومنع للاحتكار، وقضاء يحمي الحقوق، وزكاة تعمل في الكفاية، ووقف يبني المؤسسات، ودولة تمنع الظلم ولا تخنق الحرية. فإذا عولجت العقود وحدها وبقيت السياسات العامة مختلة، ظل الظلم ينتج نفسه بأدوات صحيحة ظاهريًا. وإذا عولج النظام الكلي من غير ضبط العقود، صار الاقتصاد خطابًا عامًا بلا حماية جزئية. والفقه الكلي يجمع بينهما: عدل في العقد، وعدل في البنية؛ صحة في المعاملة، ورشد في النظام.

والاقتصاد الكلي يبدأ من سؤال الكفاية لا من سؤال الربح وحده. فالربح مشروع إذا جاء من عمل نافع ومخاطرة مباحة وتبادل عادل، لكنه ليس معيار الاقتصاد الأعلىٰ. المعيار الأعلىٰ هو حفظ الإنسان والعمران. فإذا زادت الأرباح بينما اتسع الفقر، أو ارتفع النمو بينما تدهورت الكفاية، أو نشطت الأسواق بينما احتُكرت الضرورات، أو توسعت الثروة بينما ضعفت الصحة والتعليم والسكن، فإن الاقتصاد يكون قد نجح في بعض أدواته وفشل في مقصده. ومن هنا فإن الكفاية تصبح معيارًا كليًا لاختبار الاقتصاد: هل يضمن حدًا كريمًا من الحياة؟ هل يفتح أبواب القدرة؟ هل يحمي الضعيف من السقوط؟ هل يمنع الحاجة من أن تكون أداة إخضاع؟

وتظهر مركزية الكفاية في أنها تربط بين أبواب كثيرة بدت في الفقه التقليدي متفرقة. فالزكاة تسهم في سد الحاجة وتمكين المستحق، والوقف يبني منفعة مستمرة، والمال العام يمول المصالح الكبرىٰ، والتسعير يمنع استغلال الضرورات عند الحاجة، ومنع الاحتكار يحمي الوصول إلىٰ السلع، والضرائب العادلة تسد عجز الدولة، والتنمية تبني القدرة، والنقد العادل يحفظ القيمة، والأجور تحفظ العمل من أن يتحول إلىٰ فقر مقنع. كل هذه الأبواب تلتقي في سؤال واحد: هل يتحول المال إلىٰ كفاية؟ فإذا لم يُطرح هذا السؤال، بقيت الأبواب متفرقة، وإذا طُرح، ظهر الاقتصاد بوصفه بنية واحدة.

والانتقال إلىٰ الاقتصاد الكلي يفرض إعادة النظر في المال لا بوصفه مملوكًا فرديًا فقط، بل بوصفه قوة اجتماعية. فالمال الخاص محترم، لكن كثافة المال في يد فئة محدودة قد تمنحها قدرة علىٰ التأثير في السوق والسياسة والمعرفة والإعلام والعمل. والمال العام أمانة، لكن فساده قد يهدم الصحة والتعليم والسكن. والنقد وسيط تبادل، لكن تدهوره قد يسلب الفقراء كفايتهم من غير أن يمد أحد يده إلىٰ جيوبهم مباشرة. والديون أدوات تمويل، لكنها قد تتحول إلىٰ شبكة تبعية. فالمال، في الاقتصاد الكلي، لا يُرىٰ في حركته الفردية فقط، بل في أثره العام علىٰ توزيع القدرة والفرص والكرامة.

ومن أخطر المسائل في الاقتصاد الكلي مسألة النقد والقيمة. فالفقه الذي يعالج الربا والبيع والدين لا يستطيع أن يغفل عن طبيعة النقد الحديث، لأن النقد لم يعد مجرد معدن ذي قيمة ذاتية ظاهرة، بل صار نظامًا قائمًا علىٰ الثقة والسياسة والإصدار والدين والإدارة النقدية. فإذا فقد النقد قيمته بالتضخم، وقع ضرر واسع علىٰ أصحاب الدخول المحدودة، وعلىٰ المستحقين، وعلىٰ المدخرين الصغار، وعلىٰ الأجور الثابتة. ولذلك فإن حفظ المال لا يعني فقط منع السرقة والغصب، بل يشمل

حماية القيمة من التآكل الظالم. والتضخم حين ينتج من سياسات مالية أو نقدية غير رشيدة يصبح مسألة فقهية؛ لأنه يمس أموال الناس وكفايتهم.

وهذا لا يعني أن الفقه يحل محل علم الاقتصاد في إدارة النقد، لكنه يعني أن السياسة النقدية ليست محايدة أخلاقيًا. فالقرار الذي يؤدي إلىٰ تآكل القدرة الشرائية للفقراء يمس العدل، والاقتراض العام الذي يضغط علىٰ العملة يمس الأجيال، والإصدار النقدي غير المنضبط قد يكون نوعًا من أخذ القيمة من الناس بغير تصريح. ومن هنا يحتاج فقه الاقتصاد الكلي إلىٰ خبرة نقدية ومالية، حتىٰ يميز بين التضخم الطبيعي الناتج من عوامل سوقية، والتضخم الظالم الناتج من سوء الإدارة أو الاحتكار أو العجز المزمن. فالحكم علىٰ الظاهرة يحتاج إلىٰ فهم سببها.

وتدخل الموازنة العامة في صميم الاقتصاد الكلي؛ لأنها تكشف أولويات الدولة. فالموازنة ليست جدول إيرادات ونفقات فقط، بل بيان عملي لما تعتبره الدولة مهمًا. فإذا أنفقت علىٰ الأمن القهري أكثر مما تنفق علىٰ أمن الإنسان، أو علىٰ المظاهر أكثر من التعليم، أو علىٰ المركز أكثر من الأطراف، أو علىٰ الامتيازات أكثر من الكفاية، فإنها تكشف اختلالًا في الهرم المقاصدي. والفقه الكلي لا ينظر إلىٰ الموازنة كوثيقة إدارية، بل كوثيقة قيمية. المال العام ينبغي أن يجيب عن سؤال: أين الإنسان في الإنفاق؟ أين الفقير؟ أين المريض؟ أين الطالب؟ أين الأسرة؟ أين المستقبل؟

وتتصل الضرائب بهذا الباب اتصالًا مباشرًا. فالضريبة العادلة في الاقتصاد الكلي لا تُقاس بمشروعيتها العامة فقط، بل بأثرها التوزيعي. فقد تكون الضريبة قانونية، لكنها تثقل الفقير أكثر من الغني. وقد تكون الرسوم صغيرة في ظاهرها، لكنها كثيرة في مجموعها حتىٰ تضعف الكفاية. وقد تعفي الدولة فئات قوية وتحمّل الضعفاء، فتخلق ظلمًا باسم القانون. ولذلك فإن فقه الضريبة يحتاج إلىٰ سؤال: من

يدفع؟ ومن ينتفع؟ وما أثر ذلك على الكفاية؟ وليس كل ما دخل الخزانة العامة حقًا عادلًا، ولا كل ما صُرف من الخزانة العامة مصلحة. العدل في الأخذ والعدل في الإنفاق ركنان متلازمان.

وتظهر كذلك علاقة الاقتصاد الكلي بالبطالة والعمل. ففي فقه المعاملة الفردية قد ينظر الفقيه إلى عقد الإجارة وشروط الأجرة والمنفعة، لكن الاقتصاد الكلي يسأل عن بنية العمل نفسها: هل توجد فرص عمل كافية؟ هل الأجور تحفظ الكفاية؟ هل البطالة نتيجة كسل فردي أم نتيجة خلل في السياسات والتعليم والاستثمار؟ هل سوق العمل مفتوح أم محتكر؟ هل العامل قادر على التفاوض أم مضطر؟ هذه الأسئلة تكشف أن فقه العمل لا يكتمل بعقد الإجارة وحده، بل يحتاج إلى سياسة تشغيل وتعليم وتدريب واستثمار. فالعمل ليس معاملة فقط، بل أساس من أسس الكفاية والكرامة.

والأجر في الاقتصاد الكلي ليس مجرد ثمن لمنفعة العمل، بل مؤشر على موقع الإنسان المنتج داخل البنية. فإذا كان العامل يعمل ولا يبلغ حد الكفاية، فإن المشكلة ليست في عقد واحد فقط، بل في بنية توزيع العائد بين رأس المال والعمل، وفي الإنتاجية، وفي السوق، وفي السياسات العامة. والفقه لا يطلب مساواة قسرية في الأجور، لكنه لا يقبل أن يتحول العمل إلى فقر مستمر. ولذلك فإن الأجر العادل يحتاج إلى نظر في الكفاية، وفي قدرة المؤسسة، وفي أسعار المعيشة، وفي مآلات التدخل. وهذا لا يقرره فقيه منفرد من غير اقتصاد، ولا اقتصادي منفرد من غير مقصد.

ويظهر الاقتصاد الكلي أيضًا في علاقة الدولة بالسوق. فالسوق وحده لا يضمن دائمًا توزيعًا عادلًا للموارد، والدولة وحدها لا تستطيع أن تنتج كل شيء بكفاءة. ولذلك فإن الرؤية الفقهية لا تختار بين تقديس السوق وتقديس الدولة، بل تجعل كلًا منهما في موقعه. السوق مجال للإنتاج والمبادلة والابتكار، والدولة مجال

للضبط والعدل والمال العام وحماية الضرورات، والمجتمع مجال للتكافل والوقف والرقابة الأخلاقية. الاقتصاد الكلي العادل هو الذي يمنع كل قوة من ابتلاع غيرها: يمنع السوق من افتراس الضعفاء، ويمنع الدولة من ابتلاع المجتمع، ويمنع المجتمع من إهمال مسؤولياته.

ومن هنا فإن الاحتكار في الاقتصاد الكلي ليس مشكلة تاجر واحد، بل مشكلة بنية سوقية. وقد يكون مصدره قوانين الدولة، أو ضعف المنافسة، أو السيطرة على التمويل، أو الامتيازات، أو غياب البنية الأساسية، أو تركز الملكية، أو العولمة الاقتصادية. لذلك فإن علاج الاحتكار لا يكون فقط بعقوبة، بل بسياسة: فتح المنافسة، منع التواطؤ، إصلاح التراخيص، حماية المنتجين الصغار، توفير المعلومات، منع تضارب المصالح، ضبط العقود العامة. وهذا يبين أن فقه الحسبة يجب أن يتطور من رقابة جزئية إلى سياسة سوقية كلية.

وتدخل الزكاة في الاقتصاد الكلي بوصفها أكثر من فريضة فردية. فهي قناة لإعادة وصل المال بالجماعة، لكنها لا تعمل وحدها. فإذا كان التضخم يأكل ما تعطيه الزكاة، وإذا كان السكن محتكرًا، وإذا كان التعليم ضعيفًا، وإذا كان العمل هشًا، فإن الزكاة ستظل تعالج نتائج بنية مختلة. لذلك فإن الزكاة في الاقتصاد الكلي يجب أن ترتبط بسياسات الكفاية: تشخيص الفقر، تمكين القادرين، رعاية العاجزين، ربط الإنفاق بالصحة والتعليم والعمل والسكن، وحفظ قيمة ما يصل إلى المستحقين. أما الزكاة التي تُؤدى بلا رؤية بنيوية، فقد تبرئ الذمة الفردية لكنها لا تغير البنية.

والوقف في الاقتصاد الكلي يمثل المجال الاجتماعي المستقل نسبيًا عن الدولة والسوق. فهو أداة لبناء مؤسسات طويلة الأمد في التعليم والصحة والبحث والرعاية. وإذا فُعل الوقف ضمن رؤية اقتصادية كلية، أصبح رافدًا عظيمًا للتنمية والكفاية،

وخفف الضغط علىٰ المال العام، وقلل احتكار السوق للخدمات. أما إذا بقي الوقف جامدًا، أو غابت حوكمته، أو ضاق مصرفه عن حاجات العصر، فقد يفقد دوره. ومن هنا فإن تجديد الوقف ليس مسألة فقهية جزئية، بل جزء من إعادة بناء الاقتصاد الكلي الإسلامي؛ لأنه يوزع الوظائف بين الدولة والمجتمع.

وتظهر أهمية الموارد العامة في الاقتصاد الكلي من خلال الخراج والفيء بمعناهما البنيوي. فالأرض، والثروات الطبيعية، والموارد السيادية، والمرافق العامة، لا يجوز أن تدار كأصول منفصلة عن الكفاية. ريع الموارد العامة يجب أن يتحول إلىٰ تعليم وصحة وبنية وإنتاج وعدالة بين الأجيال. وإذا تحول إلىٰ استهلاك أو امتياز، فقد ضاعت فرصة تاريخية. والاقتصاد الريعي، إذا لم يتحول إلىٰ اقتصاد إنتاجي معرفي، يجعل الدولة والمجتمع هشين. لذلك فإن فقه الاقتصاد الكلي يسأل عن مصير الريع: هل صار قدرة أم تبخر في الإنفاق؟ هل بنىٰ إنسانًا أم صنع تبعية؟ هل حفظ المستقبل أم استهلكه الحاضر؟

والتنمية في الاقتصاد الكلي ليست مشروعًا منفصلًا، بل هي ثمرة انتظام الموارد والسياسات. التنمية التي لا ترتبط بالزكاة والوقف والمال العام والسوق والتعليم والصحة والعمل والنقد تبقىٰ جزئية. والتنمية التي لا تحمي الكفاية تتحول إلىٰ نمو بلا عدالة. والتنمية التي لا تحترم الملكية والمبادرة تتحول إلىٰ دولة خانقة. والتنمية التي لا تراعي البيئة والمستقبل تتحول إلىٰ استهلاك للأمانة. ولذلك فإن التنمية الشرعية هي الوجه العملي للاقتصاد الكلي حين يتجه إلىٰ عمران الإنسان لا إلىٰ تضخم الأرقام.

ومن هنا يظهر أن الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ معيار المآلات أكثر من غيره. فالقرار الاقتصادي العام لا يؤثر في فرد واحد، بل في طبقات وأجيال وأسواق ومناطق. خفض الدعم، أو رفع الضرائب، أو تحرير الأسعار، أو تثبيت العملة، أو

الاقتراض، أو الاستثمار في قطاع دون آخر، كلها قرارات ذات آثار متشعبة. ولا يجوز أن تُتخذ بمنطق جزئي أو ضغط لحظي. والمآل هنا لا يعني الخوف العام، بل دراسة النتائج بالعلم والخبرة. فالفقه الذي يراعي المآلات في الفرديات أولىٰ أن يراعيها في الاقتصاد الكلي، حيث تكون آثار القرار أعظم وأوسع.

ويتضح أن الاجتهاد المؤسسي ليس ترفًا في الاقتصاد الكلي، بل ضرورة بنيوية. فلا فقيه وحده يستطيع أن يحدد أثر التضخم، ولا اقتصادي وحده يستطيع أن يحدد شرعية الضريبة، ولا سياسي وحده يستطيع أن يقرر أولويات المال العام، ولا إداري وحده يستطيع أن يقيس الفقر المركب. الاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ عقل جماعي: فقهاء، واقتصاديون، ومحاسبون، وخبراء نقد، واجتماعيون، ومخططون، وقانونيون، وممثلو المجتمع. لكن هذا العقل لا يعمل بلا معيار؛ والمعيار هو النص والمقصد والعدل والكفاية والمآل. فإذا غاب المعيار، صارت الخبرة تقنية بلا أخلاق. وإذا غابت الخبرة، صار المعيار خطابًا بلا تنزيل.

ولا بد أن يُقرأ الاقتصاد الكلي في ضوء علاقة الحكم التكليفي بالحكم الوضعي والمقصد. فالحكم التكليفي يقول: يحرم الربا، ويحرم الغش، ويجب أداء الزكاة، ويحرم الظلم. والحكم الوضعي ينظر إلىٰ الأسباب والشروط والموانع والعقود والمؤسسات والنقود. والمقصد يسأل عن حفظ المال والكفاية والعدل والعمران. فإذا اقتصرنا علىٰ التكليف، قد نعالج الأفعال الفردية ونترك البنية. وإذا اقتصرنا علىٰ الوضع، قد ننظم الاقتصاد بلا روح. وإذا اقتصرنا علىٰ المقصد، قد ننفتح علىٰ سيولة غير منضبطة. والاقتصاد الكلي يحتاج إلىٰ جمع هذه المستويات الثلاثة في مصفوفة واحدة.

ومن أخطر الاختزالات أن يُفهم الاقتصاد الإسلامي بوصفه منع الربا وبعض صيغ التمويل فقط. منع الربا أصل عظيم، لكنه لا يكفي وحده لبناء اقتصاد عادل إذا

بقي الاحتكار، والفساد، وسوء توزيع الموارد، وضعف الزكاة، وتعطل الوقف، وتآكل النقد، وغياب الكفاية. وقد تُنشأ أدوات تمويل تحمل أسماء شرعية لكنها تعمل داخل بنية لا تحقق العدالة. لذلك فإن الاقتصاد الكلي الإسلامي لا يقف عند الصيغة التعاقدية، بل يسأل عن أثر التمويل: هل يخدم الإنتاج؟ هل يوسع الفرص؟ هل يخفف الدين؟ هل يمنع الاستغلال؟ هل يرتبط بأصول حقيقية؟ هل يحفظ الكفاية؟ فالتمويل ليس غاية، بل وسيلة.

وتظهر هذه المسألة في البنوك والمؤسسات المالية. فالمصرف قد يبتعد عن الربا في صوره المباشرة، لكنه إذا ركز علىٰ تمويل الاستهلاك، أو خدم الأغنياء أكثر من المنتجين الصغار، أو نقل المخاطر كلها إلىٰ العملاء، أو استعمل صيغًا شكلية بلا مقاصد، فإنه يظل بعيدًا عن الاقتصاد الكلي العادل. والتمويل المقاصدي يجب أن يسأل عن التنمية، والتمكين، والمخاطر، والعدالة، لا عن صحة الصيغة وحدها. فالفقه الكلي لا يهمل الصيغة، لكنه لا يعبدها إذا انفصلت عن مقصدها.

ومن هنا فإن الاقتصاد الكلي يعيد تعريف العلاقة بين الفقه والدولة. فالدولة ليست مجرد منفذة لأحكام مالية جزئية، بل مؤسسة مسؤولة عن الإطار الكلي: النقد، المال العام، الضرائب، السوق، الاحتكار، العمل، التنمية، الموارد، الكفاية. وهذا لا يعني أن الدولة تملك كل شيء، بل يعني أنها مسؤولة عن ألا تترك البنية تنتج ظلمًا عامًا. فإذا اختلت العملة، أو فسد المال العام، أو احتكرت الضرورات، أو ضعفت الصحة والتعليم، أو تركزت الثروة بالامتياز، فإن الدولة لا تستطيع أن تقول إن العقود الفردية صحيحة. صحة العقود لا تكفي لتبرئة النظام إذا كان النظام نفسه ينتج الحاجة والظلم.

وفي المقابل، لا يجوز أن تكون الدولة ذريعة لإلغاء المجتمع والسوق. فالاقتصاد الكلي الفقهي يريد دولة قادرة ومقيدة، وسوقًا حرًا وعادلًا، ومجتمعًا حيًا

ومؤسسيًا. الزكاة والوقف والتكافل ليست بدائل عن الدولة، لكنها تمنع احتكار الدولة لكل الرعاية. والسوق ليس بديلًا عن العدالة، لكنه يمنع الدولة من خنق الإنتاج. والدولة ليست بديلًا عن الأخلاق، لكنها تمنع الظلم حين تضعف الأخلاق. هذه البنية الثلاثية: الدولة والسوق والمجتمع، لا بد أن تعمل تحت حاكمية المقاصد.

وتظهر العلاقة بين الاقتصاد الكلي والعدالة الاجتماعية في أن العدالة ليست سياسة تعويضية فقط بعد إنتاج الثروة، بل يجب أن تكون حاضرة في طريقة إنتاج الثروة نفسها. فإذا أُنتجت الثروة بالاحتكار والفساد والامتياز والربا والاستغلال، فلن يكفي توزيع جزء منها لاحقًا باسم الإحسان. والفقه لا يريد اقتصادًا يظلم أولًا ثم يتصدق ثانيًا، بل اقتصادًا يقلل الظلم في أصل الإنتاج والتبادل والتوزيع. الزكاة مهمة، لكنها لا تبرر سوقًا ظالمًا. والصدقة عظيمة، لكنها لا تعوض فساد المال العام. والوقف رافد كبير، لكنه لا يغني عن عدالة الموارد. الاقتصاد الكلي يسأل عن بنية العدل من البداية.

وفي هذا الأفق، يصبح مفهوم الكفاف والكفاية أساسًا للنظر الكلي. الكفاف يمنع الانهيار، والكفاية تبني القدرة، والتنمية تجعل القدرة مستمرة، والعدالة تمنع احتكارها، والدولة تحمي إطارها، والسوق ينتج مواردها، والمجتمع يساندها. فإذا غاب الكفاف، هلك الإنسان. وإذا غابت الكفاية، بقي ضعيفًا. وإذا غابت التنمية، ظلت الكفاية مؤقتة. وإذا غابت العدالة، احتكرها الأقوياء. وإذا غابت الدولة، ضعفت الحماية. وإذا غاب السوق، ضعف الإنتاج. وإذا غاب المجتمع، جفت الرحمة والمؤسسات الوسيطة. وهذا الترابط هو جوهر فقه الاقتصاد الكلي.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن الانتقال من فقه السوق إلىٰ فقه الاقتصاد الكلي ليس انتقالًا من النص إلىٰ الرأي، ولا من الشريعة إلىٰ الاقتصاد الوضعي، بل انتقال

من الحكم الجزئي إلىٰ شبكة الحكم. فالنص يبقىٰ حاكمًا، والمقصد يبقىٰ موجهًا، والواقع يصبح حاضرًا، والدولة تدخل بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل، والمآلات تصبح جزءًا من الحكم، والاجتهاد يصبح مؤسسيًا. ومن دون هذا الانتقال، يبقىٰ الفقه قادرًا علىٰ تصحيح عقد هنا ومعاملة هناك، لكنه قد يعجز عن رؤية النظام الذي يعيد إنتاج الحاجة والظلم. أما حين ينجز هذا الانتقال، يصبح الاقتصاد الإسلامي فقهًا للكفاية والعمران، لا مجرد فقه للعقود والموارد.

يقوم فقه الاقتصاد الكلي علىٰ إعادة وصل الأبواب التي طالما دُرست متفرقة: النقد، والمال العام، والضرائب، والزكاة، والوقف، والسوق، والعمل، والتنمية، والعدالة، والمآلات. فليست هذه الأبواب مسائل متجاورة فحسب، بل هي أجزاء من بنية واحدة، يؤثر بعضها في بعض، ويختل بعضها باختلال بعض. فالزكاة قد تضعف قيمتها إذا أكل التضخم أثرها، والوقف قد يتعطل إذا غابت الحوكمة، والمال العام قد يفسد إذا غابت الرقابة، والسوق قد يفتك بالكفاية إذا ظهر الاحتكار، والعمل قد يتحول إلىٰ فقر إذا انفصل الأجر عن الكفاية، والتنمية قد تصبح نموًا أجوف إذا لم تحفظ الإنسان. ولذلك فإن الاقتصاد الكلي لا يبدأ من جمع الأحكام، بل من بناء العلاقات بينها.

وأول عناصر هذا الفقه هو السياسة النقدية، لأن النقد هو الوعاء الذي تتحرك فيه الأجور والأسعار والديون والزكاة والادخار والضرائب. فإذا اختل النقد، اختلت معه قدرة الناس علىٰ حفظ أموالهم. وليس التضخم مجرد ظاهرة فنية، بل قد يكون صورة من صور إضعاف المال بغير يد ظاهرة. فالفقير لا يملك غالبًا وسائل حماية نفسه من تآكل العملة، والعامل محدود الدخل يتضرر من ارتفاع الأسعار قبل غيره، وصاحب الادخار الصغير يرىٰ قيمة ماله تنقص من غير أن ينقص رقمه. ومن هنا فإن

حفظ المال في العصر الحديث لا يقتصر على منع السرقة والغصب، بل يشمل حماية القيمة من السياسات التي تلتهم الكفاية.

والعنصر الثاني هو المال العام بوصفه أمانة لا ملكًا للسلطة. فالمال العام في الاقتصاد الكلي ليس مجرد مصدر للإنفاق، بل معيار لعدالة الدولة. فإذا اتجه إلى الصحة والتعليم والأمن والسكن والبنية المنتجة، صار أداة كفاية وعمران. وإذا اتجه إلى الامتياز والفساد والهدر، صار سببًا للفقر والظلم. ولذلك فإن الموازنة العامة يجب أن تُقرأ قراءة مقاصدية: ماذا تقدم؟ وماذا تؤخر؟ من تخدم؟ ومن تهمل؟ هل تحمي الضعفاء؟ هل تبني المستقبل؟ هل تخضع للمساءلة؟ فالمال العام هو النص العملي الذي تكتب به الدولة فلسفتها الحقيقية.

والعنصر الثالث هو الضرائب بوصفها أداة مشروطة، لا حقًا مطلقًا للدولة. فالضريبة قد تكون عادلة إذا قامت على حاجة معتبرة، وراعت القدرة، وصُرفت في مصلحة عامة، وخضعت للشفافية. وقد تكون ظلمًا إذا وقعت على الضعفاء، أو كثرت بلا أثر، أو صُرفت في فساد، أو صارت بديلًا عن إصلاح المال العام. والفقه الكلي لا يرفض الضريبة بإطلاق، ولا يطلق يد الدولة فيها بإطلاق، بل يربطها بالعدل والمصلحة والمآل. فكل جباية لا تعود إلى الناس في صورة كفاية أو مصلحة معتبرة تحتاج إلى مراجعة شرعية وأخلاقية.

والعنصر الرابع هو الزكاة، لا بوصفها عبادة مالية فردية فقط، بل بوصفها قناة منظمة لربط المال بالمستحقين. غير أن الزكاة لا ينبغي أن تُحمَّل ما لا تحتمل، ولا أن تُذاب في المال العام، ولا أن تبقى مبعثرة بلا أثر. فهي تحتاج إلى مؤسسة أمينة، وتشخيص دقيق للحاجة، وتمييز بين الإغاثة والتمكين، وحفظ لقيمة ما يصل إلى الفقير، وربط ببرامج الكفاية في الصحة والتعليم والسكن والعمل. والزكاة، في

الاقتصاد الكلي، لا تعالج كل الاقتصاد، لكنها تمنحه قلبًا أخلاقيًا وشرعيًا يحول دون انغلاق الثروة علىٰ نفسها.

والعنصر الخامس هو الوقف بوصفه المؤسسة الاجتماعية التي تمنع احتكار الدولة والسوق لوظائف الرعاية والعمران. فالوقف القوي يبني تعليمًا وصحة وبحثًا ورعاية وسكنًا، ويمنح المجتمع قدرة مستمرة لا تتغير بتغير الميزانيات والسياسات. لكنه يحتاج إلىٰ تجديد إداري ومقاصدي: حفظ الأصل، وتنمية الريع، وشفافية الإدارة، وربط المنفعة بالحاجات الحقيقية. والوقف الجامد مال معطل، والوقف المستولىٰ عليه خيانة للمقصد، والوقف الفاعل أداة كبرىٰ في بناء الاقتصاد الاجتماعي الإسلامي.

والعنصر السادس هو سوق العمل. فالاقتصاد لا يكون عادلًا إذا أنتج وظائف كثيرة بأجور لا تحفظ الكفاية، أو إذا جعل البطالة قدرًا لجيل كامل، أو إذا فصل التعليم عن الحاجة الإنتاجية. والعمل في الفقه الكلي ليس مجرد عقد إجارة، بل طريق إلىٰ الكرامة والاستقلال. ومن هنا يجب أن تُقرأ الأجور والتدريب والتشغيل والإنتاجية والحماية من الاستغلال داخل مقصد الكفاية. فالعامل الذي يعمل ويبقىٰ محتاجًا يكشف خللًا في البنية، لا في العقد وحده.

والعنصر السابع هو السوق بوصفه مجالًا مشروعًا للحرية، لكنه ليس فوق العدل. فحرية السوق مطلوبة حيث توجد منافسة وصدق ورضا حقيقي، لكنها تصبح خطرًا حين تتحول إلىٰ احتكار أو استغلال للضرورات. ولذلك يحتاج السوق إلىٰ حسبة معاصرة: حماية المستهلك، منع الغش، ضبط الاحتكار، مراقبة الجودة، حماية المنافسة، منع تضارب المال والسلطة، وتدخل رشيد عند الضرورة. والسوق العادل ليس سوقًا بلا دولة، ولا سوقًا تبتلعه الدولة، بل سوق يعمل داخل إطار المقاصد.

والعنصر الثامن هو التنمية بوصفها وظيفة شرعية للدولة. فالدولة لا تؤدي واجبها بمجرد حفظ الأمن الظاهر أو جمع الموارد، بل ببناء القدرة الإنسانية. والتنمية الشرعية هي التي تحول الموارد إلىٰ صحة وتعليم وعمل وسكن وأمن ومعرفة وبنية ومؤسسات. أما التنمية التي تزيد الأرقام وتترك الإنسان في الهشاشة، أو تبني الواجهة وتهمل الأطراف، أو تستهلك المستقبل باسم الحاضر، فهي تنمية ناقصة. والتنمية في الفقه الكلي ليست نموًا مجردًا، بل عمرانًا عادلًا مستدامًا.

والعنصر التاسع هو العدالة بين الأجيال. فالاقتصاد الكلي لا يتعامل مع الحاضر وحده. الدين العام، والموارد الطبيعية، والبيئة، والتعليم، والبنية الأساسية، كلها قرارات تمتد آثارها إلىٰ من سيأتون لاحقًا. والدولة التي تستهلك الموارد وتترك الديون والخراب البيئي وضعف المؤسسات لا تكون قد بنت تنمية، بل نقلت العجز إلىٰ المستقبل. ومن هنا فإن العدالة الزمنية جزء من مقاصد المال والعمران، لأن الأمة ليست جيلًا واحدًا، بل أمانة ممتدة.

والعنصر العاشر هو الاجتهاد المؤسسي. فالاقتصاد الكلي أعقد من أن يُترك لفقيه منفرد أو خبير منفرد أو سياسي منفرد. إنه يحتاج إلىٰ عقل جماعي يضم الفقه والاقتصاد والاجتماع والإدارة والقانون والبيئة والتخطيط، لكنه يحتاج فوق ذلك إلىٰ معيار شرعي مقاصدي يوجه الخبرة ولا يذوب فيها. فالمعرفة الفنية تكشف الواقع، والفقه يحدد المعيار، والمؤسسة تجمعهما في قرار قابل للمراجعة. ومن دون هذا الاجتهاد المؤسسي، يبقىٰ الفقه بعيدًا عن الوقائع المركبة، أو تبقىٰ السياسة الاقتصادية بلا روح شرعية.

ومن خلال هذه العناصر يتضح أن الاقتصاد الإسلامي لا يصح اختزاله في تحريم الربا وحده، علىٰ عظمة هذا الأصل، ولا في الزكاة وحدها، ولا في صيغ التمويل وحدها، ولا في أخلاق التاجر وحدها. فكل هذه الأبواب مهمة، لكنها إذا

انفصلت عن البنية الكلية بقيت عاجزة عن إنتاج اقتصاد عادل. فقد تُمنع صيغة ربوية وتبقىٰ بنية احتكارية، وقد تُؤدىٰ الزكاة ويبقىٰ التضخم يأكل الفقراء، وقد يكثر الوقف لكنه يضعف أثره، وقد تصح العقود ويختل المال العام. الاقتصاد الكلي هو الذي يسأل عن مجموع الأثر لا عن صحة الجزء فقط.

وهذا لا يعني التقليل من شأن الفقه الجزئي، بل يعني إنقاذه من العزلة. فالحكم الجزئي يحتاج إلىٰ نظام يحمي أثره، والنظام يحتاج إلىٰ أحكام جزئية تضبطه. البيع الصحيح يحتاج إلىٰ سوق عادل، والسوق العادل يحتاج إلىٰ عقود صحيحة. الزكاة تحتاج إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة تحتاج إلىٰ أحكام زكوية منضبطة. التنمية تحتاج إلىٰ مال عام، والمال العام يحتاج إلىٰ أمانة في كل تصرف. فالعلاقة بين الجزئي والكلي علاقة تكامل، لا علاقة إلغاء. والخلل يبدأ حين يستغني أحدهما عن الآخر.

وتتحدد النتيجة الكبرىٰ في أن البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي بنية إنسانية قبل أن تكون مالية. المال فيها وسيلة، والسوق وسيلة، والدولة وسيلة، والموارد وسيلة، والتنمية وسيلة. أما الغاية فهي حفظ الإنسان في كفايته وكرامته وقدرته علىٰ العمران. فإذا صار المال غاية، فسد الاقتصاد. وإذا صارت الدولة غاية، فسد المال العام. وإذا صار السوق غاية، ضاعت الكفاية. وإذا صارت التنمية غاية رقمية، غاب الإنسان. والفقه الكلي يعيد ترتيب هذه الوسائل حول مقصدها الأعلىٰ.

ومن هنا فإن فقه الاقتصاد الكلي هو انتقال من السؤال الضيق: ما حكم هذه المعاملة؟ إلىٰ السؤال الأوسع: ما موقع هذه المعاملة داخل نظام المال والعدل والكفاية؟ ومن السؤال: هل أخرج الفرد زكاته؟ إلىٰ السؤال: هل وصلت الزكاة إلىٰ بناء الكفاية؟ ومن السؤال: هل يجوز التسعير؟ إلىٰ السؤال: ما طبيعة السوق التي استدعت التسعير أو منعته؟ ومن السؤال: هل للدولة أن تفرض ضريبة؟ إلىٰ السؤال:

ما عدالة الجباية وأثرها ومصرفها؟ ومن السؤال: هل التنمية نافعة؟ إلىٰ السؤال: هل تبني الإنسان وتحفظ المستقبل؟ هذه الأسئلة لا تلغي الحكم، بل تفتح أفقه الكلي.

وبذلك تظهر البنية الاقتصادية للفقه الإسلامي بوصفها شبكة مترابطة من المبادئ والمؤسسات: علوية النص تمنع الانفلات، وحاكمية المقصد تمنع الشكلية، ومركزية الواقع تمنع التجريد، وفاعلية الدولة تمنع الفوضىٰ، ومسؤولية المجتمع تمنع الاحتكار السلطوي، وحرية السوق المنضبطة تمنع الجمود، والمال العام الأمين يحفظ المصالح، والزكاة تحفظ حق المستحق، والوقف يبني الاستمرار، والمآلات تضبط القرار، والاجتهاد المؤسسي يحمي التنزيل. هذه هي صورة الاقتصاد حين يقرأ من داخل المصفوفة الأصولية.

وتكشف هذه القراءة أن الأزمة ليست في افتقار التراث الفقهي إلىٰ عناصر الاقتصاد الكلي، بل في تفرق هذه العناصر بين الأبواب: الزكاة في باب، والوقف في باب، والخراج في باب، والحسبة في باب، والبيوع في باب، والسياسة الشرعية في باب، والمال العام في باب. أما الحاجة المعاصرة فهي إعادة تركيب هذه العناصر في نظرية واحدة. ولا يعني ذلك اختراع فقه جديد من فراغ، بل إعادة اكتشاف ما في التراث من طاقات، ثم وصلها بواقع الدولة والاقتصاد والنقد والسوق والتنمية.

والخلاصة أن فقه السوق يضبط حركة المال بين الأفراد، أما فقه الاقتصاد الكلي فيضبط حركة المال داخل الأمة. الأول يمنع الغش في معاملة، والثاني يمنع الظلم في بنية. الأول يحمي الرضا في عقد، والثاني يحمي شروط الرضا في السوق. الأول يسأل عن صحة البيع، والثاني يسأل عن عدالة الأسعار والاحتكار والنقد والأجور. الأول ضروري لصحة التفاصيل، والثاني ضروري لصحة الاتجاه. وإذا اجتمعا، ظهر اقتصاد فقهي قادر علىٰ حفظ الإنسان من ظلم الفرد وظلم البنية معًا.

إن البنيـة الاقتصـادية للفقـه الإسـلامي، في أفقهـا الكلـي، لا تريـد اقتصـادًا يعـادي الثـروة، ولا اقتصـادًا يقدسـها؛ لا تريـد دولـة غائبـة، ولا دولـة متغولـة؛ لا تريـد سـوقًا مكبوتًـا، ولا سـوقًا متوحشًـا؛ لا تريـد صـدقة تعـالج الألـم وتتـرك سـببه، ولا سياسـة كبـرىٰ تنسـىٰ الضـعيف. إنهـا تريـد اقتصـادًا تتحـرك فيـه الثـروة ضـمن المسـؤولية، وتعمـل فيـه الدولـة ضـمن الأمانـة، ويتصـرف فيـه السـوق ضـمن الأخـلاق، ويشـارك فيـه المجتمـع ضـمن التكافـل، وتُقـرأ فيـه المـآلات قبـل القـرارات، وتُجعـل فيـه الكفايـة معيـارًا لنجـاح النظام كله.

وبهـذا المعنـىٰ لا يكـون الاقتصـاد الإسـلامي مجـرد بـديل تقنـي عـن أنظمـة أخـرىٰ، بـل رؤيـة في الإنسـان والمـال والعمـران. الإنسـان لـيس أداة إنتـاج فقـط، والمـال لـيس سـيد الحيـاة، والدولـة ليسـت مالكـة الأمـة، والسـوق لـيس قاضـي القـيم، والتنميـة ليسـت رقمًـا بـلا روح. الإنسـان مكـرم ومكلـف، والمـال مسـتخلف فيـه، والدولـة مؤتمنـة، والسـوق مجـال اختبـار، والتنميـة عمـارة بالعـدل. وحـين توضـع هـذه المعـاني في بنيـة واحـدة، يتحـول الفقـه الاقتصـادي مـن مجموعـة أحكـام إلـىٰ عقـل كلـي قـادر علـىٰ بنـاء نظـام يحفظ الكفاف، ويرتقي إلىٰ الكفاية، ويفتح باب العمران.

القسم السادس

تطور المفاهيم الكبرى داخل البنية الفقهية

الفصل الأول
الردة من الواقعة المؤسسة
إلى التفريعات المتعددة

ليست الردة في البنية الفقهية الإسلامية مفهومًا بسيطًا يمكن عزله عن سياقه التأسيسي، ولا حكمًا جزئيًا منفصلًا عن لحظة نشوء الدولة والجماعة، ولا مسألة اعتقادية محضة تقف عند حدود انتقال الفرد من إيمان إلىٰ كفر. إنها من أكثر المفاهيم تعقيدًا في التاريخ الفقهي؛ لأنها وُلدت عند نقطة التقاء العقيدة بالجماعة، والدين بالدولة، والولاء بالنظام العام، والحرية الفردية بسؤال بقاء الأمة الناشئة. ومن هنا فإن قراءتها قراءة كلية تقتضي التمييز بين الردة بوصفها واقعة مؤسسة في التاريخ السياسي الأول، وبين الردة بوصفها تفريعات فقهية لاحقة توسعت في الصور والأحكام والشروط والآثار. فالخلل المنهجي يبدأ حين تُقرأ الواقعة المؤسسة كما لو كانت مجرد حالة فردية معزولة، أو حين تُقرأ التفريعات اللاحقة من غير ردها إلىٰ سؤالها الأول: هل كان الأمر متعلقًا بمجرد تغير اعتقاد، أم بانشقاق جماعي هدد وحدة الدولة ونظام الزكاة والولاء العام؟

إن لحظة الردة الكبرىٰ بعد وفاة النبي لم تكن حادثة فكرية هادئة داخل ضمير أفراد، بل كانت أزمة وجودية واجهت الأمة في أول امتحان بعد انقطاع الوحي وغياب القيادة النبوية. فقد وجدت الجماعة نفسها أمام سؤال لم يكن نظريًا: هل تبقىٰ الأمة أمة، والدولة دولة، والزكاة نظامًا عامًا، والولاء السياسي والديني رابطة جامعة، أم تتفكك الجزيرة إلىٰ قبائل وكيانات متفرقة، يختار كل منها من الدين ما يوافق مصلحته، ويعطل من الالتزامات ما يمس ماله وسلطته؟ في هذا السياق لم تكن

الـردة مجـرد إعـلان خـروج عقـدي، بـل كانـت في كثيـر مـن صـورها تمـردًا علىٰ الجماعـة، ونقضًـا للالتـزام العـام، ورفضًـا لأداة مـن أدوات النظـام المـالي والسياسـي، وعـودة محتملة إلىٰ منطق القبيلة بعد أن نشأت رابطة الأمة.

ومـن هنـا اكتسـبت حـروب الـردة معناهـا التأسيسـي. فقـد كـان سـؤال أبـي بكـر في جـوهره سـؤال بقـاء البنيـة، لا مجـرد سـؤال عقوبـة فرديـة. الزكـاة لـم تكـن مـالًا تعبـديًا منفصـلًا عـن الدولـة، بـل كانـت علامـة انـدماج في الجماعـة، ومـوردًا مـن مـوارد الكفايـة، ورمـزًا لوحـدة الطاعـة الشـرعية. ومنـع الزكـاة لـم يكـن في تلـك اللحظـة مجـرد تقصـير مـالي، بـل كـان إعلانًـا بـأن الالتـزام العـام قابـل للتجزئـة، وأن الجماعـة لا تملـك حـق الإلـزام بعـد وفـاة النبـي، وأن القبيلـة تسـتطيع أن تعـود إلـىٰ ذاتهـا مسـتقلة عـن الدولـة. ولـذلك فـإن الموقـف الحاسـم مـن منـع الزكـاة كـان موقفًـا مـن تفكـك النظـام، لا مـن مـال محدود فحسب.

والتمييـز بـين الـردة بوصـفها انشـقاقًا سياسـيًا اجتماعيًـا، والـردة بوصـفها تحـولًا اعتقاديًـا فرديًـا، هـو مفتـاح الفهـم البنيـوي لهـذا المفهـوم. فلـيس كـل اضـطراب في الاعتقـاد يسـاوي خروجًـا محاربًـا علىٰ الجماعـة، ولـيس كـل شـبهة فكريـة تسـاوي تمـردًا مسـلحًا، ولـيس كـل خطـأ في القـول يسـاوي نقضًـا للنظـام العـام. غيـر أن التـاريخ التأسيسـي جمـع في واقعـة واحـدة عناصـر متعـددة: ادعـاء النبـوة، ومنـع الزكـاة، والتمـرد القبلـي، وتهديـد المدينـة، والخـروج علـىٰ السـلطة الجامعـة، والانسـحاب مـن الرابطـة الإسـلامية الناشـئة. وحـين اجتمعـت هـذه العناصـر تشـكلت الـردة في الـوعي الأول بوصفها خطرًا علىٰ وجود الأمة لا مجرد مخالفة باطنية.

ويكشـف هـذا عـن ضـرورة التفريـق بـين الحكـم علـىٰ الاعتقـاد والحكـم علـىٰ الفعـل العـام. فالاعتقـاد في باطنـه موضـع حسـاب إلهـي، ولا تملـك الدولـة أن تفـتش في السـرائر. أمـا الفعـل العـام الـذي يهـدم الجماعـة، أو يحـارب الدولـة، أو يـنقض الالتزامـات العامـة،

أو يستعمل الدين لتفكيك النظام، فإنه يدخل في مجال السياسة الشرعية والنظام العام. وبهذا المعنىٰ تصبح الردة في سياقها المؤسس قريبة من سؤال الولاء السياسي والاجتماعي بقدر قربها من سؤال الاعتقاد. وهذا لا يلغي بعدها الديني، لكنه يمنع اختزالها في البعد الديني المجرد.

وقد انتقلت هذه الواقعة المؤسسة، مع الزمن، إلىٰ كتب الفقه في صورة أبواب وتفريعات: تعريف المرتد، شروط التكليف، صور القول والفعل، الاستتابة، الآثار علىٰ النكاح والمال والإرث، الفرق بين الرجل والمرأة عند بعض المذاهب، علاقة الردة بالزندقة، والتمييز بين المجاهر والمستتر، وبين الشبهة والاستهزاء، وبين الجهل والعناد. وهذا الانتقال من الواقعة التاريخية إلىٰ الباب الفقهي كان ضروريًا من جهة الصناعة الفقهية؛ لأن الفقه يحتاج إلىٰ ضبط الأحكام وتحديد الشروط والآثار. لكنه حمل معه خطرًا آخر: أن تنفصل التفريعات عن السياق المؤسس، وأن يتحول مفهوم مركب نشأ في لحظة تهديد جماعي إلىٰ أحكام متشعبة قد تُقرأ أحيانًا بمعزل عن سؤال الدولة والجماعة والمآل.

وهذا لا يعني أن التفريعات الفقهية كانت عبثية أو بلا منطق، بل يعني أن تحليلها يحتاج إلىٰ ردها إلىٰ بنيتها. فالفقيه، حين يذكر صور الردة القولية والفعلية، إنما يتحرك في فضاء يرىٰ أن الدين هو أساس الجماعة، وأن الخروج المعلن عليه ليس مجرد رأي خاص، بل فعل ذو أثر عام في مجتمع ديني سياسي متداخل. غير أن تغير طبيعة الدولة، واتساع المجتمعات، وتعدد صور الانتماء، وتعقد مفهوم المواطنة، يجعل القراءة الكلية مطالبة بالتمييز بين ما هو أصل قطعي، وما هو تنزيل تاريخي، وما هو حماية للنظام العام، وما هو أثر فقهي لبيئة كانت ترىٰ الجماعة والدولة والدين في وحدة شديدة التداخل.

ومن أخطر الإشكالات أن تُقرأ الردة من غير مفهوم المآل. فالكلمة قد تكون شبهة تحتاج إلىٰ تعليم، وقد تكون استفزازًا يحتاج إلىٰ تأديب، وقد تكون إعلانًا منظمًا لهدم الجماعة، وقد تكون جزءًا من مشروع حرب أو خيانة أو تمرد، وقد تكون بحثًا فكريًا مضطربًا، وقد تكون نفاقًا سياسيًا يستعمل الدين أداة تفكيك. وإذا عوملت هذه الصور كلها بمعيار واحد، اختل الفقه عن مقصده. فالمآل هنا ليس ترفًا، بل ضرورة؛ لأن الحكم الذي وُضع لحماية الجماعة قد يتحول، إذا أسيء تنزيله، إلىٰ أداة لإغلاق التفكير أو لتصفية الخصوم أو لتوسيع سلطة الدولة علىٰ الضمير. والفقه الكلي لا يقبل هذا الانزلاق؛ لأنه يميز بين حفظ الدين بوصفه مقصدًا، وبين تحويل حفظ الدين إلىٰ ذريعة لهدم العدل.

وحفظ الدين نفسه لا يعني قهر الضمير، بل حماية البنية التي تجعل الدين قائمًا في المجتمع: حرية العبادة، التعليم، الجماعة، الأمن، صدق الخطاب، منع التلاعب بالدين، وحماية الأمة من التفكك. فإذا اختُزل حفظ الدين في العقوبة، ضاق المقصد. وإذا أُهملت حماية الدين بحجة الحرية المطلقة، ضاعت الجماعة. وبين هذين الطرفين يقع النظر الفقهي الكلي: كيف يُحفظ الدين من العدوان والتلاعب والتمرد المنظم، من غير أن تتحول الدولة إلىٰ مفتش علىٰ السرائر أو قاهرة للقلوب؟ هذا السؤال هو قلب مفهوم الردة حين يُقرأ في ضوء المصفوفة الأصولية.

والنصوص الشرعية في هذا الباب تحتاج إلىٰ قراءة جامعة لا انتقائية. فهناك نصوص تؤكد خطورة الردة والخروج عن الدين بعد الدخول فيه، وهناك نصوص تقرر أن الهداية بيد الله، وأن الإيمان لا يقوم بالإكراه، وأن الحساب النهائي إلىٰ الله، وأن المنافقين عاشوا داخل الجماعة مع علم الوحي بحقيقتهم من غير أن تُفتح الدولة علىٰ السرائر. وهذا الجمع يكشف أن المجال ليس بسيطًا. فالإسلام لا يتعامل مع الاعتقاد بوصفه مسألة قهرية، لكنه لا يتعامل مع نقض الجماعة وتمزيقها

بوصفه رأيًا عابرًا. وحين يجتمع الخروج الاعتقادي مع فعل عام يهدم النظام، يشتد الحكم. وحين يبقىٰ الأمر في دائرة الشبهة أو البحث أو الاضطراب الشخصي، تختلف طبيعة النظر.

وتظهر أهمية الاستتابة في هذا السياق بوصفها علامة علىٰ أن المقصود ليس التشفي ولا التعجيل بالعقوبة، بل استعادة الإنسان إلىٰ الجماعة وإزالة الشبهة. فالاستتابة في معناها العميق ليست إجراءً شكليًا، بل اعتراف بأن كثيرًا من الانحراف قد يكون ناشئًا عن جهل أو شبهة أو غضب أو اضطراب أو تأثير. وهذا يفتح بابًا تربويًا ومعرفيًا داخل الحكم. ولو كان المقصود مجرد العقاب علىٰ الانتقال الداخلي، لما كان للاستتابة هذا المعنىٰ. إنها تكشف أن الفقه، في أعمق منطقه، لا يريد خسارة الإنسان، بل يريد إزالة ما جعله يخرج من الرابطة. غير أن الاستتابة نفسها تحتاج إلىٰ فهم رشيد؛ لأنها لا تكون إكراهًا علىٰ قول اللسان فقط، بل معالجة للشبهة وإقامة للحجة.

ومن هنا تظهر العلاقة بين الردة والعلم. فالمجتمع الذي يضعف فيه التعليم الديني والعقلي، وتكثر فيه الشبهات، ويغيب فيه العدل، قد ينتج اضطرابًا في الانتماء. ولا يصح أن يعالج الاضطراب كله بمنطق العقوبة. فحفظ الدين يبدأ قبل ذلك بالتعليم والعدل والقدوة وحماية الكرامة. وإذا قصرت الدولة والجماعة في بناء الوعي، ثم توسعتا في العقوبة عند ظهور الانحراف، فقد عالجتا النتيجة وتركتا السبب. والفقه الكلي يسأل عن البنية المنتجة للردة أو التمرد أو التفكك، لا عن الفرد وحده. فالإنسان قد يخرج عن الجماعة بسبب شبهة، وقد يتمرد بسبب ظلم، وقد يستغل الدين بسبب طموح سياسي، ولكل حالة مدخلها.

كما أن العلاقة بين الردة والسلطة تحتاج إلىٰ حذر شديد. فحين تمتلك الدولة حق تعريف الخروج الديني والسياسي من غير ضوابط، قد تستعمل هذا الباب ضد

المخالفين، أو المعارضين، أو المجتهدين، أو أصحاب الأسئلة الصعبة. ولهذا شدد الفقهاء في شروط التكفير، وحذروا من التسرع، وفرقوا بين لازم القول والقول، وبين الجاهل والعالم، وبين المتأول والمعاند، وبين الخطأ والقصد. وهذه الضوابط ليست تفصيلات هامشية، بل حواجز بنيوية تمنع تحول مفهوم الردة إلىٰ أداة سلطة. فكلما كان الحكم خطيرًا، وجب أن تكون شروطه أضيق، وإثباته أدق، ودرءه بالشبهة أقوىٰ.

وهذا يربط الردة بقاعدة درء الحدود بالشبهات وبأخلاق القضاء. فليست المسألة مجالًا للانفعال الجماهيري، ولا للحكم الإعلامي، ولا للاتهام السياسي، بل تحتاج إلىٰ قضاء، وحجة، وبيان، وتمييز، ونظر في القصد والقول والسياق والمآل. فإذا خرجت من القضاء إلىٰ الشارع، أو من العلم إلىٰ التحريض، فسدت. والفقه الذي يريد حفظ الدين لا يسمح بأن يتحول الناس إلىٰ قضاة في العقائد والدماء، لأن الفوضىٰ في هذا الباب تهدم الدين والدولة معًا. ومن هنا فإن ضبط سلطة الاتهام جزء من حفظ الدين نفسه.

وتكشف الردة أيضًا عن العلاقة بين الأمة والدولة. ففي التجربة المؤسسة، كانت الأمة الناشئة بحاجة إلىٰ دولة تحفظ وحدتها، وكانت الدولة بحاجة إلىٰ رابطة دينية تحفظ مشروعها من العودة إلىٰ العصبية القبلية. ولذلك كان الخروج الجماعي المسلح أخطر من مخالفة فردية. أما في التفريعات اللاحقة، فقد امتد المفهوم إلىٰ صور كثيرة، بعضها يتصل بالعقيدة، وبعضها يتصل بالنظام العام، وبعضها يتصل بالرموز، وبعضها يتصل بالزندقة السياسية أو الفكرية. وهذا الامتداد مفهوم تاريخيًا، لكنه يحتاج دائمًا إلىٰ ضبط حتىٰ لا يبتلع مساحات الاجتهاد والاختلاف والنقد.

ومن المهم أن نلاحظ أن الردة، في صورتها المؤسسة، لم تكن مجرد خروج من دين إلىٰ دين داخل فضاء مدني مستقر، بل كانت خروجًا من جماعة إلىٰ عداوة أو

انفصال في فضاء كانت فيه الانتماءات الدينية والسياسية والقبلية متداخلة. فالدين لم يكن اعتقادًا خاصًا معزولًا، بل رابطة نظام، والزكاة لم تكن تبرعًا فرديًا، بل مورد دولة، والنبوة الكاذبة لم تكن رأيًا روحيًا، بل مشروع سلطة بديلة، ومنع الطاعة لم يكن موقفًا فكريًا، بل تفكيكًا للكيان العام. وهذه الخصائص ينبغي أن تبقىٰ حاضرة عند تحليل المفهوم، وإلا ضاع الفرق بين التاريخ والفقه، وبين الواقعة والنظرية.

والمنهج الصحيح لا يختزل حروب الردة في السياسة وحدها، كما لا يختزلها في العقيدة وحدها. فقد كانت سياسية ودينية ومالية واجتماعية في آن واحد. وهذا هو سر تعقيدها. فمن يقرأها سياسيًا فقط يفقد معنىٰ حفظ الدين، ومن يقرأها عقديًا فقط يفقد معنىٰ حفظ الدولة، ومن يقرأها ماليًا فقط يفقد معنىٰ الرابطة، ومن يقرأها اجتماعيًا فقط يفقد معنىٰ الوحي. والمصفوفة الأصولية تقتضي جمع هذه الأبعاد: النص يحدد خطورة الخروج عن الدين، والمقصد يحفظ الجماعة، والواقع يبين طبيعة التمرد، والدولة تظهر بوصفها أداة حماية، والمآل يكشف خطر التفكك.

ومن هنا يتبين أن مفهوم الردة يمثل نقطة اختبار كبرىٰ للبنية الفقهية. هل يستطيع الفقه أن يميز بين الضمير والفعل العام؟ بين الشبهة والتمرد؟ بين الفرد والجماعة؟ بين الاعتقاد والحرب؟ بين النقد والاجتراء الهادم؟ بين حرية السؤال ونقض النظام؟ بين حفظ الدين وتغول السلطة؟ هذه التمييزات هي التي تمنع المفهوم من أن يكون إما مهملًا بلا أثر، أو متوسعًا بلا حدود. والفقه الكلي لا يطلب إلغاء المفهوم، ولا إطلاقه، بل وضعه في بنيته التي نشأ فيها، ثم ضبط تنزيله بما يحقق المقصد ويمنع الظلم.

وتدل هذه القراءة علىٰ أن تطور المفاهيم داخل الفقه ليس مجرد توسع في الفروع، بل انتقال في مركز الثقل. فالواقعة المؤسسة تكون كثيفة ومركبة، ثم تأتي الصناعة الفقهية فتفككها إلىٰ شروط وصور وآثار. وهذا التفكيك ضروري للتعليم

والقضاء والفتوىٰ، لكنه قد يفقد شيئًا من كثافة الأصل إذا لم يُعاد ربطه بالبنية. لذلك فإن قراءة الردة من الواقعة المؤسسة إلىٰ التفريعات المتعددة ليست قراءة تاريخية فقط، بل قراءة منهجية تسأل كيف يتحول الحدث إلىٰ مفهوم، وكيف يتحول المفهوم إلىٰ باب، وكيف يتحول الباب إلىٰ أحكام، وكيف يمكن للأحكام أن تبقىٰ أمينة للسؤال الأول من غير أن تنغلق عليه أو تنفلت منه.

وفي ضوء هذا التحليل، يظهر أن الردة ليست بابًا يصلح للتناول السريع أو الخطابي. إنها باب يحتاج إلىٰ عقل فقهي هادئ، يعرف خطر الدين وخطر السلطة معًا؛ يعرف أن تفكيك الجماعة باسم الحرية خطر، وأن قهر الضمير باسم الجماعة خطر؛ يعرف أن الدين لا يقوم بلا رابطة، وأن الرابطة لا تصح بلا عدل؛ يعرف أن الدولة تحتاج إلىٰ حماية، وأن الإنسان يحتاج إلىٰ ضمانات؛ يعرف أن النص له علوية، وأن المقصد يمنع الشكلية، وأن الواقع يحدد المناط، وأن المآل يضبط التنزيل. ومن دون هذه العناصر يتحول الباب إما إلىٰ أداة تعطيل للدين، أو إلىٰ أداة تعسف باسم الدين.

إن الردة، في معناها التأسيسي، كانت سؤالًا عن بقاء الأمة بعد النبوة، وعن قدرة الدولة الناشئة علىٰ منع التفكك، وعن بقاء الزكاة والطاعة والولاء ضمن نظام واحد. وفي معناها الفقهي اللاحق صارت سؤالًا عن حدود الانتماء الديني، وآثار الخروج، وسلطة الجماعة في حماية نفسها. وبين المعنيين مسافة تحتاج إلىٰ ضبط. وهذه المسافة هي محل البحث البنيوي؛ لأنها تكشف كيف تتطور المفاهيم حين تنتقل من الحدث إلىٰ الفقه، ومن السياسة إلىٰ القضاء، ومن الجماعة إلىٰ الفرد، ومن التهديد الوجودي إلىٰ التفريع المدرسي. ومن هنا تبدأ الحاجة إلىٰ قراءة ثانية لهذا الباب، لا تقف عند ظاهر التفريعات، بل تسأل عن علاقتها بالأصل الذي أنشأها.

حين انتقل مفهوم الردة من الواقعة المؤسسة إلىٰ التفريع الفقهي، دخل في فضاء أكثر تعقيدًا؛ لأن الفقه لم يعد يتعامل مع حدث تاريخي واحد، بل مع احتمالات متعددة للقول والفعل والقصد والأثر. فقد صار الفقيه يسأل عن حقيقة الردة، وعن شروط ثبوتها، وعن الفرق بين القول الصريح والقول المحتمل، وعن أثر الجهل والتأويل والإكراه، وعن علاقة الردة بالزندقة، وعن صلتها بالبغي والحرابة، وعن سلطة القاضي والدولة في إثباتها، وعن الآثار المترتبة عليها في النكاح والمال والإرث والولاية. وهذا التفريع لم يكن مجرد تكثير للأحكام، بل كان محاولة لصناعة حدود لمفهوم بالغ الخطورة؛ لأن الحكم بالردة يمس أصل الانتماء الديني والاجتماعي، ويمس حياة الإنسان وماله وأسرته وموقعه في الجماعة. وكلما كان الأثر خطيرًا، كان الضبط أوجب، والشبهة أوسع أثرًا، والتسرع أعظم فسادًا.

إن أول ما ينبغي تثبيته في هذا الباب أن التفريعات الفقهية لا يجوز أن تُقرأ بوصفها رخصة للتوسع في الاتهام، بل بوصفها قيودًا علىٰ الاتهام. فالفقيه حين يعدد الشروط، ويميز بين الصريح والمحتمل، وبين العالم والجاهل، وبين المختار والمكره، وبين القاصد والناقل، وبين المستهزئ والمتأول، لا يفتح باب الردة، بل يضيقه. والفقهاء حين شددوا في أبواب التكفير، وحذروا من لوازم الأقوال، واعتبروا الشبهة، فإنما كانوا يدركون خطورة إخراج الإنسان من الجماعة الدينية بمجرد عبارة محتملة أو خطأ أو اضطراب. ومن هنا فإن الصناعة الفقهية، في وجهها الرشيد، تعمل علىٰ منع الفوضىٰ في الاتهام، لا علىٰ إطلاقها.

والفرق بين الردة والزندقة يكشف جانبًا مهمًا من تطور المفهوم. فالردة في صورتها الظاهرة تتعلق بخروج معلن أو قول أو فعل ظاهر يناقض أصل الانتماء. أما الزندقة فقد ارتبطت في كثير من الاستعمالات التاريخية بإظهار الإسلام وإبطان ما يناقضه، أو باستعمال الخطاب الديني للتخريب من داخله، أو بحالات التلاعب

الخفي بالعقيدة والجماعة. وهذا الفرق جعل الزندقة أكثر اتصالًا بسؤال الخفاء والخداع والنظام العام، وجعل إثباتها أشد تعقيدًا؛ لأنها تتعلق غالبًا بما لا يظهر ظهورًا بسيطًا. ومن هنا كان خطر التوسع فيها أكبر؛ لأن السلطة قد تدعي كشف البواطن، أو تجعل المخالفة الفكرية زندقة، أو تستعمل الاتهام لتصفية الخصوم.

ولذلك فإن ضبط باب الزندقة يحتاج إلىٰ حذر مضاعف. فالدولة لا تملك تفتيش القلوب، ولا يصح أن تُبنىٰ الأحكام علىٰ الظنون المجردة، ولا يجوز أن يتحول الاختلاف الفكري أو النقد أو السؤال إلىٰ زندقة بلا بينة. وإذا كان ثمة فعل عام منظم يهدد الجماعة أو يستعمل الدين للهدم والخداع، فإن النظر ينتقل إلىٰ الأثر العام والقضاء والبينات، لا إلىٰ الظن والهوىٰ. وهنا يظهر الفرق بين حماية الدين وحماية السلطة؛ فحماية الدين تكون بالعلم والحجة والعدل والقضاء، أما حماية السلطة لنفسها فقد تستعير لغة الدين لتضرب المخالف. والفقه الكلي يرفض هذا الخلط لأنه يحول المفهوم من وسيلة حفظ إلىٰ أداة ظلم.

أما علاقة الردة بالبغي والحرابة، فهي من أهم مفاتيح إعادة الفهم البنيوي. فالبغي يتعلق بخروج فئة ذات شوكة علىٰ الإمام أو النظام العام بتأويل، والحرابة تتعلق بالإفساد المسلح وقطع الطريق وإرهاب الناس، أما الردة فتتعلق بنقض الانتماء الديني وما قد يصاحبه من خروج علىٰ الجماعة. وقد تتداخل هذه الأبواب في الواقع، كما حدث في بعض صور الردة الأولىٰ؛ إذ اجتمع الخروج الديني بمنع الزكاة والتمرد المسلح وتهديد الدولة. لكن التداخل التاريخي لا يعني اندماج المفاهيم دائمًا. فقد توجد ردة بلا حرابة، وبغي بلا ردة، وحرابة بلا ردة، وزندقة بلا شوكة. والتمييز هنا ليس ترفًا اصطلاحيًا، بل شرط للعدل؛ لأن كل باب له مناطه وآثاره وشروطه.

والخلل يقع حين تُنقل أحكام حالة مركبة إلىٰ حالة بسيطة. فإذا كانت الواقعة المؤسسة قد جمعت بين الردة والتمرد ومنع الزكاة وتهديد الدولة، فلا يصح أن تُساوىٰ بها كل حالة فردية مضطربة أو قول محتمل أو شبهة فكرية. وكذلك لا يصح أن يُخفف شأن التمرد المسلح الذي يستعمل الردة أو الدين لتفكيك الجماعة بحجة أنه مجرد رأي. فالعدل يقتضي التفريق: الفكر يعالج بالحجة، والشبهة بالتعليم، والجريمة بالقضاء، والتمرد بالقانون، والحرب بالحماية، والزندقة المفسدة بالبينات والضوابط. وكل خلط بين هذه المستويات يفسد الحكم.

وتظهر مركزية القضاء في هذا الباب. فلا يجوز أن يكون إثبات الردة شأنًا جماهيريًا، ولا أن يكون سلاحًا إعلاميًا، ولا أن يكون فتوىٰ منفصلة عن القضاء حين تترتب عليه آثار خطيرة. فالقضاء وحده هو الذي يملك، في النظام العام، النظر في البينات، وسماع الدفاع، وفحص القصد، واعتبار الشبهة، والتمييز بين النقل والاعتقاد، وبين الخطأ والعناد، وبين التأويل والهدم. وإذا خرج الباب من القضاء إلىٰ الشارع، دخلت الأمة في فوضىٰ اتهام قد تكون أشد خطرًا من الانحراف المراد دفعه. فالناس إذا استحل بعضهم بعضًا باسم الدين، ضاع الدين والدولة معًا.

وهذا يعني أن سلطة الدولة في باب الردة ليست سلطة مطلقة، بل سلطة مقيدة بالنص والقضاء والعدل والمآل. فالدولة ليست مالكة للدين، ولا منشئة للحقيقة العقدية، ولا مخولة بتوسيع الاتهام بحسب مصلحتها السياسية. هي حارسة للنظام العام، مسؤولة عن منع التفكك والتمرد والإفساد، لكنها محكومة بقيود تمنعها من دخول الضمائر أو معاقبة الأسئلة أو احتكار التأويل. وحين تتجاوز الدولة هذه الحدود، فإنها لا تحفظ الدين، بل تجعل الدين غطاءً لسلطتها. والفقه الكلي يضع الدولة تحت المصفوفة لا فوقها: النص فوق الدولة، والمقصد يوجهها، والواقع يحدد مناط فعلها، والمآل يحاسب تدخلها.

وتتجلىٰ أهمية الاستتابة مرة أخرىٰ في التفريعات الفقهية؛ لأنها تمثل لحظة انتقال من منطق العقوبة إلىٰ منطق استعادة المعنىٰ. فالاستتابة ليست مجرد مدة إجرائية، بل هي اعتراف بأن الإنسان قد يقع في شبهة أو جهل أو غضب أو تأويل، وأن الحكم لا ينبغي أن ينزل قبل البيان وإقامة الحجة. وبقدر ما تكون الاستتابة علمية هادئة عادلة، تكون أقرب إلىٰ روح الفقه. أما إذا تحولت إلىٰ إكراه علىٰ ألفاظ لا تعالج الشبهة، أو إلىٰ إذلال، أو إلىٰ إجراء شكلي يقود إلىٰ نتيجة مسبقة، فقد فقدت معناها. فالمقصود ليس صناعة نفاق لفظي، بل كشف الحقيقة وإزالة الالتباس.

ومن هنا فإن الردة المتولدة عن شبهة فكرية تختلف عن الردة المتولدة عن مشروع هدم عام. الأولىٰ تحتاج إلىٰ علم وحوار وبيان، والثانية تحتاج إلىٰ حماية النظام العام. وليس من الفقه أن يعامل الباحث المضطرب كما يعامل المحارب، ولا أن يعامل المحارب كما يعامل صاحب سؤال. إن تسوية المختلفات ظلم، والفقه إنما جاء لتمييز المناطات. فالواقع الذي يحكمه الجهل، أو القهر، أو ضعف التعليم، أو الظلم الاجتماعي، قد ينتج اضطرابات في الدين والانتماء، ولا يعالج ذلك بالعقوبة أولًا، بل بإصلاح البنية التي أنتجت الاضطراب. وإذا كان حفظ الدين مقصدًا، فإن التعليم والعدل والقدوة من أدوات حفظه قبل العقوبة.

والفرق بين حفظ الدين وحماية الهوية السياسية يجب أن يبقىٰ حاضرًا. فقد تستعمل بعض الجماعات أو السلطات مفهوم الردة لحماية تماسكها السياسي أو النفسي، لا لحماية الدين في حقيقته. وحين يصبح الاتهام وسيلة لتثبيت السلطة، أو إسكات النقد، أو منع الاجتهاد، أو حراسة التقليد، فإنه يخرج من وظيفة الحفظ إلىٰ وظيفة القهر. والفقه الكلي لا يسمح بذلك؛ لأن حفظ الدين لا يكون بإلغاء العقل ولا بمنع السؤال ولا بتخويف المجتهد. الدين يحفظ بالبرهان، والعدل، وصدق القدوة، وبالضوابط التي تمنع تحويل الحرية إلىٰ هدم وتحويل السلطة إلىٰ استبداد.

وتتصل الردة كذلك بمفهوم الحرية. فالحرية في الفقه الإسلامي ليست حرية عبثية تفكك الجماعة وتستهين بالمقدسات وتستعمل الانتماء الديني لعبة سياسية، لكنها كذلك ليست إلغاءً لضمير الإنسان ولا قهرًا على الإيمان. الإيمان لا يكون إيمانًا إذا تحول إلى مجرد خضوع قهري، والدولة لا تستطيع أن تصنع التصديق في القلب. ولذلك فإن الحكم في هذا الباب لا ينبغي أن يُفهم كآلية لإنتاج الإيمان بالقوة، بل كحماية للجماعة من الخروج الهادم حين يتحول إلى فعل عام. هذا الفرق جوهري؛ لأن من يظن أن العقوبة تصنع الإيمان يخلط بين النظام والاعتقاد، وبين الظاهر والباطن.

ومن هنا ينبغي قراءة آثار الردة المدنية والمالية والأسرية قراءة بنيوية كذلك. فالفقهاء حين بحثوا أثر الردة على النكاح والإرث والمال والولاية كانوا يتحركون في تصور يرى الانتماء الديني أساسًا للروابط القانونية والاجتماعية. لكن هذه الآثار نفسها تكشف أن الردة ليست حكمًا فرديًا معزولًا، بل مفهوم يغير موقع الشخص داخل شبكة الجماعة. وكلما تغيرت طبيعة الدولة والقانون والعلاقات العامة، احتاج تنزيل هذه الآثار إلى فقه عميق يميز بين الثابت في المعنى، والمتغير في النظام، وبين الحكم الديني، والإجراء القضائي، والآثار المدنية. فالتعجل في نقل الآثار من سياق إلى سياق من غير نظر قد يوقع في اضطراب.

وتكشف التفريعات الفقهية أن مفهوم الردة اتسع أحيانًا ليشمل أقوالًا أو أفعالًا قد تكون في حقيقتها كفرًا صريحًا عند الفقهاء، لكنه يحتاج إلى شروط وانتفاء موانع قبل الحكم على المعين. وهذا الفرق بين الحكم على القول والحكم على القائل من أعظم الضوابط. فقد يكون القول كفرًا في ذاته، لكن القائل لا يُحكم عليه حتى تتحقق شروط العلم والقصد والاختيار وتنتفي موانع الجهل والتأويل والإكراه.

وهـذا الضـابط يحمـي الإنسـان مـن التسـرع، ويحمـي الفقـه مـن أن يتحـول إلـىٰ آلـة تصنيف. ومن يهدر هذا الفرق يفتح بابًا خطيرًا من الظلم.

ولـذلك فـإن المفهـوم يحتـاج إلـىٰ ثـلاث طبقـات مـن النظـر: طبقـة الحقيقـة الشـرعية، وطبقـة الإثبـات القضـائي، وطبقـة السياسـة الشـرعية في المـآل. الحقيقـة الشـرعية تسـأل: مـا الـردة؟ ومـا الـذي يناقض أصـل الإسـلام؟ والإثبـات القضـائي يسـأل: هـل ثبـت ذلـك علـىٰ هـذا الشـخص بعينـه؟ وهـل وجـدت الشـروط وانتفـت الموانـع؟ والسياسـة الشـرعية تسـأل: مـا أثـر الحكـم؟ وهـل يـؤدي تنزيلـه إلـىٰ حفـظ المقصـد أم إلـىٰ فتنـة أعظـم أو ظلـم أو توظيـف سياسـي؟ وإذا اختلطـت هـذه الطبقـات، فقـد يُنقـل الحكـم مـن مسـتوىٰ النظـر العلمـي إلـىٰ مسـتوىٰ العقوبـة مـن غيـر طريـق صـحيح. والفقـه الكلـي يصـر علـىٰ إبقـاء الطبقات متميزة ومتصلة في آن واحد.

وتظهـر علاقـة الـردة بالنظـام العـام في أن الدولـة مسـؤولة عـن حمايـة الجماعـة مـن التفكـك، لكـن النظـام العـام نفسـه لـيس قيمـة مسـتقلة عـن العـدل. فالنظـام الـذي يحمـي الظلـم لـيس مقصـدًا شـرعيًا، والنظـام الـذي يمنـع السـؤال العلمـي باسـم الاسـتقرار نظـام هـش، والنظـام الـذي يسـتعمل الاتهـام الـديني لتكمـيم النـاس يفسـد الـدين والسياسـة. النظـام العـام المقصـود شـرعًا هـو النظـام الـذي يحفـظ الـدين والـنفس والعقـل والمـال والكرامـة والجماعـة، لا النظـام الـذي يحفـظ السـلطة لـذاتها. ومـن هنـا فـإن حمايـة النظـام العام لا يجوز أن تكون عبارة مفتوحة بلا قيود.

وفي هـذا البـاب تظهـر أهميـة المـآلات التاريخيـة. فكثيـر مـن المجتمعـات التـي توسـعت في الاتهامـات الدينيـة أضـعفت العلـم، وأخافـت العقـول، وشـجعت النفـاق، ومكنـت السـلطة أو الجماعـات المتشـددة مـن الـتحكم في المجـال العـام. وفي المقابـل، المجتمعـات التـي ألغـت كـل حمايـة للهويـة والجماعـة قـد تتـرك الـدين عرضـة للتفكيـك والسـخرية والاسـتعمال السياسـي المضـاد. والفقـه الكلـي يتحـرك بـين الخطـرين: خطـر

التوسع القامع، وخطر الإلغاء المفرط. ولا يملك أن يختار أحدهما؛ لأن كلاهما يهدم مقصدًا من المقاصد. المطلوب ميزان يحفظ الدين والإنسان والجماعة معًا.

وتتضح النتيجة البنيوية في أن الردة مفهوم مركب لا يجوز إدارته بمنطق المفردات. فهو يمس الاعتقاد، لكنه ليس اعتقادًا باطنيًا فقط. ويمس الدولة، لكنها لا تملكه ملكًا مطلقًا. ويمس الجماعة، لكنها لا تملك أن تتحول إلىٰ قاضٍ غاضب. ويمس الحرية، لكنه لا يساوي الرأي المجرد في كل صوره. ويمس النظام العام، لكنه لا يجوز أن يكون بابًا للاستبداد. لذلك فإن أي معالجة لهذا المفهوم يجب أن تجمع علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، وضبط الدولة، ومراعاة المآلات، وحماية القضاء، ودرء الشبهة، ومنع التوظيف السياسي.

ومن خلال هذا الجمع يمكن التمييز بين أربع دوائر. الدائرة الأولىٰ دائرة الاعتقاد الباطن، وهذه ليست مجال العقوبة الدنيوية ما لم يظهر منها فعل معتبر في النظام العام، لأن السرائر إلىٰ الله. الدائرة الثانية دائرة القول أو الفعل الظاهر المحتمل، وهذه مجال البيان والاستفصال ودرء الشبهة. الدائرة الثالثة دائرة الخروج الصريح المعلن الذي له آثار عامة، وهذه تحتاج إلىٰ قضاء وشروط واستتابة وضبط. الدائرة الرابعة دائرة التمرد أو الحرب أو الإفساد المنظم الذي يستعمل الخروج الديني لهدم الجماعة، وهذه تلتقي مع أبواب البغي والحرابة والسياسة الشرعية. والخلط بين هذه الدوائر هو أصل الاضطراب.

وتسمح هذه الدوائر بفهم التفريعات الفقهية من غير إلغائها ومن غير إطلاقها. فالتفريع الفقهي يظل ضروريًا لضبط الأقوال والأفعال والآثار، لكنه يجب أن يعمل داخل مصفوفة تمنع التوسع. والاستتابة تظل ذات معنىٰ، لكنها يجب أن تكون حجة وبيانًا لا إكراهًا لفظيًا. والقضاء يظل صاحب الاختصاص في الآثار العامة، لكنه يجب أن يكون مستقلًا عادلًا. والدولة تظل مسؤولة عن حماية الجماعة، لكنها

يجب أن تُمنع من استغلال الباب سياسيًا. والعلماء يظلون مسؤولين عن البيان، لكنهم يجب أن يحذروا من تحويل الفتوىٰ إلىٰ تحريض. والجماعة تظل معنية بحفظ دينها، لكنها لا تملك أن تستبيح الفوضىٰ.

ويظهر في هذا كله أن مفهوم الردة يكشف عن مشكلة أوسع في تطور المفاهيم الكبرىٰ داخل البنية الفقهية. فالمفهوم حين يولد في سياق تاريخي مركب، ثم يتحول إلىٰ باب مدرسي، قد يفقد شيئًا من علاقته بالبنية الأولىٰ. والحل ليس إلغاء الباب، بل إعادة توصيله بسؤاله المؤسس. الردة في أصلها لم تكن مجرد مفردة عقدية، بل كانت سؤالًا عن بقاء الأمة والدولة والزكاة والولاء العام. والتفريعات اللاحقة لم تكن مجرد توسع نظري، بل محاولة لتنظيم آثار مفهوم شديد الحساسية. والقراءة الكلية هي التي تجعل الأصل والتفريع يتحاوران، فلا يبتلع الأصل كل الصور، ولا تنسىٰ الصور أصلها.

وتنتهي القراءة إلىٰ أن حفظ الدين لا يتحقق بتوسيع باب الردة بلا ضابط، كما لا يتحقق بإلغائه من البنية الفقهية. حفظ الدين يتحقق بعلم يزيل الشبهة، وعدل يمنع الظلم، ودولة تحفظ الجماعة ولا تتغول، وقضاء يثبت ولا يندفع، وفقه يميز المناطات، ومجتمع لا يستسهل الاتهام، ومقاصد تمنع الشكلية والقهر. والردة، حين توضع في هذا الإطار، تعود إلىٰ حجمها البنيوي الصحيح: مفهوم لحماية أصل الانتماء والجماعة من الخروج الهادم، لا أداة لمصادرة التفكير، ولا ذريعة لفوضىٰ التكفير، ولا عنوانًا لإلغاء مسؤولية الدولة والمجتمع في بناء العلم والعدل.

إن أخطر ما في باب الردة ليس الحكم وحده، بل السلطة التي تملك تعريفه وتطبيقه. لذلك كان لا بد من القيود: لا حكم بلا بينة، ولا عقوبة بلا قضاء، ولا قضاء بلا شروط، ولا شروط بلا درء للشبهة، ولا تنزيل بلا مآل، ولا حماية للدين بلا عدل. فإذا غابت هذه القيود، صار الباب فتنة. وإذا حضرت، صار جزءًا من نظام فقهي يحفظ

الجماعة من التفكك ويحفظ الإنسان من الظلم. وهذه هي المعادلة التي يجب أن تحكم تطور المفهوم من الواقعة المؤسسة إلىٰ التفريعات المتعددة.

الفصل الثاني
البغي بين النزاع الداخلي والجريمة السياسية

يمثل البغي أحد أكثر المفاهيم الفقهية حساسية في البنية السياسية الإسلامية؛ لأنه يقع في المنطقة الفاصلة بين الخلاف المشروع والنزاع المسلح، وبين حق الجماعة في النصح والمراجعة والاعتراض، وحق الدولة في حفظ النظام ومنع تفكك المجال العام. فهو ليس مجرد جريمة عادية، ولا مجرد معصية فردية، ولا مجرد موقف سياسي مخالف، بل حالة مركبة تتعلق بجماعة ذات شوكة، تحمل تأويلًا أو دعوىٰ، وتخرج عن طاعة الإمام أو النظام العام خروجًا يهدد وحدة الجماعة أو أمنها. ومن هنا فإن مفهوم البغي يكشف أن الفقه الإسلامي لم يتعامل مع النزاع الداخلي بمنطق واحد، بل ميز بين المخالف، والمعارض، والناصح، والممتنع، والمحارب، والباغي، والمفسد، والخارج بلا تأويل. وهذا التمييز هو الذي يحفظ السياسة من أن تتحول إلىٰ قمع، ويحفظ الجماعة من أن تتحول إلىٰ فوضىٰ.

إن البغي لا يبدأ من مجرد الاختلاف في الرأي، لأن الاختلاف جزء من طبيعة الاجتماع الإنساني ومن طبيعة الاجتهاد. ولا يبدأ من مجرد نقد السلطة، لأن النصح والمحاسبة من صميم وظيفة الأمة. ولا يبدأ من مجرد امتناع فردي عن موقف سياسي، لأن الفرد لا يهدد النظام العام بمجرد رأيه أو تحفظه. يبدأ البغي حين ينتقل الخلاف من دائرة القول والموقف إلىٰ دائرة القوة المنظمة، وحين تصبح الجماعة المخالفة ذات شوكة وقدرة علىٰ المنازعة، وحين يكون الخروج متصلًا بتأويل أو شبهة سياسية أو دينية، لا بمجرد إجرام عادي. ولذلك فإن البغي ليس اسمًا لكل معارضة، بل اسم لحالة مخصوصة من النزاع الداخلي المسلح أو شبه المسلح، حيث يختلط التأويل بالقوة، والمطالبة السياسية بتهديد وحدة الجماعة.

وهذا المعنىٰ يضع البغي في منزلة وسطىٰ بين الجريمة السياسية العادية والحرب الأهلية الشاملة. فالبغاة ليسوا قطاع طريق بالمعنىٰ المحض، لأنهم غالبًا يتحركون بدعوىٰ أو تأويل أو تصور للحق، وليسوا أعداء خارجيين لأنهم من داخل الجماعة، وليسوا مجرد معارضين لأنهم خرجوا إلىٰ القوة. وهذه المنزلة الوسطىٰ هي التي منحت الفقه الإسلامي دقته في التعامل معهم؛ فلا يُعاملون معاملة الكفار المحاربين، ولا معاملة المجرمين العاديين، ولا تُباح أموالهم وذراريهم، ولا يُتبع مدبرهم عند جمهور معتبر من الفقهاء في سياقات مخصوصة، ولا يقصد قتالهم للإبادة، بل للرد إلىٰ الجماعة ورفع شوكة الخروج. وهذا يكشف أن فقه البغي ليس فقه انتقام، بل فقه ترميم للجماعة بعد انكسارها.

وتنبع خطورة البغي من أنه نزاع داخل البيت الواحد. فالعدو الخارجي يحدد موقعه بوضوح، أما الباغي فهو جزء من الأمة خرج علىٰ نظامها بتأويل. ولذلك فإن التعامل معه يحتاج إلىٰ ميزان شديد الدقة؛ لأن الإفراط في قمعه قد يحول الخلاف إلىٰ فتنة أوسع، والتساهل معه قد يفتح باب تفكك الدولة. ومن هنا فإن الفقه لم يبدأ مع البغاة بالقتال ابتداءً، بل جعل الأصل في النزاع الداخلي الإصلاح وطلب الفيئة ورد الشبهة وإزالة أسباب الخروج إن أمكن. فليس المقصود كسر المخالف، بل إعادة الجماعة إلىٰ حد السلم. والقتال، حين يقع، ليس غاية، بل وسيلة اضطرارية لوقف العدوان الداخلي.

ويكشف النص القرآني في قوله تعالىٰ: وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، عن أصل عظيم في هذا الباب؛ إذ أبقىٰ وصف الإيمان للطائفتين مع وقوع الاقتتال، وقدم الإصلاح قبل قتال الفئة الباغية، وجعل القتال مشروطًا بالبغي بعد محاولة الإصلاح، ثم أعاد الأمر إلىٰ الإصلاح بالعدل بعد الفيئة. هذه البنية القرآنية تؤسس لمنطق مختلف عن منطق الإلغاء: الخصومة الداخلية لا تخرج

صاحبها من أصل الانتماء بمجردها، والقتال ليس أول الطريق، والرجوع يفتح باب المصالحة، والعدل مطلوب حتىٰ بعد الغلبة. وهذا الترتيب القرآني يجعل مفهوم البغي محكومًا بمقصدين متلازمين: حفظ الجماعة من التفكك، وحفظ العدل من أن يضيع باسم الجماعة.

ومن هنا فإن البغي لا يجوز أن يتحول إلىٰ عنوان سياسي فضفاض تلصقه السلطة بكل معارض. فليس كل من خالف الإمام باغيًا، ولا كل من انتقد الدولة خارجًا، ولا كل من طالب بحق مفسدًا، ولا كل حركة احتجاجية داخلة في حكم البغي. البغي له شروط: شوكة، ومنعة، وخروج، وتأويل أو دعوىٰ، وامتناع عن الرجوع إلىٰ حكم الجماعة بعد البيان. وهذه الشروط ليست تفصيلات فنية فقط، بل ضمانات ضد الاستبداد. فإذا حذفت السلطة شرط الشوكة، جعلت الرأي بغيًا. وإذا حذفت شرط الخروج المسلح أو المنظم، جعلت المعارضة جريمة. وإذا حذفت شرط التأويل، خلطت بين البغي والحرابة. وإذا حذفت واجب الإصلاح قبل القتال، جعلت السياسة انتقامًا.

والتأويل عنصر حاسم في مفهوم البغي؛ لأنه يميز الباغي عن المحارب المفسد. فالباغي لا يتحرك غالبًا بدافع النهب أو الإفساد المجرد، بل يرىٰ نفسه مطالبًا بحق أو مؤولًا لنص أو معترضًا علىٰ ظلم أو مدعيًا شرعية بديلة. وقد يكون تأويله فاسدًا، لكنه يظل مؤثرًا في طبيعة التعامل معه. فالفقه حين يعتد بالتأويل لا يبرر الخروج، لكنه يفسر لماذا لا يُعامل البغاة معاملة اللصوص أو المحاربين المحضين. وجود التأويل يعني أن النزاع سياسي ديني داخلي، لا إجرامًا مجردًا؛ ومن ثم يحتاج إلىٰ حجة وبيان وإصلاح قبل استعمال القوة.

غير أن الاعتداد بالتأويل لا يعني تصحيح كل دعوىٰ. فقد تستعمل جماعة ما لغة المظلمة أو الحق لتبرير طموح سياسي، وقد يكون تأويلها ضعيفًا أو انتقائيًا أو

متأثرًا بعصبية أو مصلحة. لذلك لا يكفي أن يدعي الخارجون التأويل حتىٰ يعصموا خروجهم من النظر. التأويل يغير طريقة المعاملة، لكنه لا يلغي مسؤولية الفعل. فإذا أدىٰ التأويل إلىٰ حمل السلاح، وتعطيل الأمن، وإراقة الدم، وتفكيك الجماعة، صار موضعًا للمراجعة والقضاء والسياسة الشرعية. والفقه الكلي يميز بين احترام وجود الشبهة في تخفيف المعاملة، وبين قبول الشبهة بوصفها حقًا مطلقًا في كسر النظام.

وتظهر هنا العلاقة بين البغي والعدل السياسي. فكثير من حالات البغي في التاريخ تنشأ من شعور بمظلمة أو خلل في الشرعية أو فساد في التوزيع أو غياب الشورىٰ أو سوء استعمال السلطة. وهذا لا يبرر الخروج المسلح بالضرورة، لكنه يجعل الدولة مسؤولة عن النظر في أسباب النزاع. فإذا اختزلت الدولة البغي في فعل الخارجين فقط، وتجاهلت ما أنتج الخروج من ظلم أو انسداد أو استئثار، فإنها تعالج النتيجة وتترك السبب. والفقه الكلي لا يبرئ الخارج لمجرد وجود مظلمة، لكنه لا يعفي الدولة من مسؤولية المظالم التي تدفع الناس إلىٰ حافة الخروج. حفظ النظام لا يعني تقديس الظلم القائم.

وهذا يفتح سؤالًا دقيقًا: متىٰ يكون الخروج بغيًا، ومتىٰ يكون مقاومة لظلم بالغ؟ الفقهاء عالجوا هذا الباب بحذر شديد، لأن فتحه بلا ضوابط يؤدي إلىٰ الفتنة، وإغلاقه مطلقًا يؤدي إلىٰ الاستبداد. ومن هنا نشأت الموازنة بين مفسدة الخروج ومفسدة الظلم. فإذا كان الخروج يؤدي إلىٰ دماء وفتنة أعظم، حُذِّر منه ولو وجدت مظالم. وإذا بلغت السلطة حدًا من العدوان يهدم أصل الدين والنفس والمال والكرامة، برز سؤال آخر في السياسة الشرعية. غير أن هذا الباب لا يدار بالانفعال، بل بالمآلات والقدرة والمصلحة العامة. فليس كل ظلم يبرر السلاح، وليس كل خوف من الفتنة يبرر السكوت الأبدي علىٰ الظلم. وهذا من أعقد مواضع الفقه السياسي.

ويختلف البغي عن الحرابة في أن الحرابة عدوان علىٰ أمن الناس من غير رابطة تأويل سياسي معتبر، غالبًا بقصد الإفساد أو السلب أو الإرهاب. أما البغي فخروج جماعة ذات شوكة بتأويل علىٰ السلطة أو النظام. ولذلك فإن معاملة الحرابة تقوم علىٰ ردع الجريمة وحماية الأمن العام، بينما معاملة البغي تقوم علىٰ رد الجماعة الخارجة إلىٰ وحدة الجماعة الكبرىٰ. وهذا الفرق يفسر لماذا شدد الفقه في بعض آثار الحرابة، وخفف في بعض آثار البغي. فالمحارب يقطع أمن المجتمع من خارجه أو من داخله بلا دعوىٰ شرعية معتبرة، أما الباغي فيظل من الأمة، وله شبهة وتأويل، والهدف إعادته لا استئصاله.

ويختلف البغي كذلك عن الردة، وإن تداخل معها تاريخيًا في بعض الوقائع. فقد يخرج قوم علىٰ الدولة وهم باقون في أصل الانتماء الديني، فيكون النزاع بغيًا لا ردة. وقد يجتمع الخروج السياسي مع نقض الانتماء الديني، فتتعقد الصورة. والخلط بين البابين خطر؛ لأنه قد يحول النزاع السياسي إلىٰ اتهام ديني، فيشتد العنف، وتضيق أبواب المصالحة. ومن هنا فإن الفقه الكلي يطلب التمييز: ما مناط النزاع؟ هل هو مطالبة سياسية؟ هل هو تمرد مسلح؟ هل هو ادعاء ديني يهدم أصل الجماعة؟ هل هو حرابة؟ هل هو بغي بتأويل؟ كل جواب يغير الحكم وطريقة المعالجة.

وتتجلىٰ عبقرية فقه البغي في أنه يعترف بوجود النزاع الداخلي من غير أن يفقد البوصلة الأخلاقية. فهو لا يتعامل مع الدولة بوصفها معصومة، ولا مع الخارجين بوصفهم أعداء مطلقين، ولا مع الدماء بوصفها رخيصة، ولا مع الوحدة بوصفها شعارًا فارغًا. إنه يحاول أن يمنع الفتنة من أن تتحول إلىٰ إبادة متبادلة. ولذلك جاءت أحكامه مقيدة: يبدأ بالإصلاح، ثم بدعوة الفئة الباغية إلىٰ الفيئة، ثم باستعمال القوة

بقدر الحاجة، ثم بالرجوع إلىٰ العدل بعد توقف البغي. هذا الترتيب يكشف أن القتال في البغي إجراء علاجي لا تأسيسي، وأن الأصل هو السلم الداخلي.

ومن هنا فإن الدولة، حين تواجه البغي، مطالبة بأربعة أمور: التحقق من حقيقة الخروج، والسعي في الإصلاح، واستعمال القوة بقدر الضرورة، والعودة إلىٰ العدل بعد انتهاء النزاع. فإذا قاتلت قبل التحقق، ظلمت. وإذا رفضت الإصلاح، وسعت الفتنة. وإذا استعملت قوة مفرطة، تحولت من حامية للجماعة إلىٰ طرف انتقامي. وإذا انتصرت ثم مارست التشفي، أبقت جذور النزاع. ولذلك فإن فقه البغي ليس فقه لحظة الحرب فقط، بل فقه ما قبلها وما بعدها. ما قبلها إصلاح ورفع مظالم، وما بعدها عدل ومصالحة وإعادة دمج.

وتظهر أهمية المآلات في هذا الباب بصورة حادة. فقرار قتال فئة باغية ليس كقرار عقوبة فردية؛ إنه قد يفتح حربًا داخلية، ويؤثر في وحدة الأمة، ويخلف أحقادًا طويلة. لذلك يجب أن يدرس أثر كل خيار: هل الإصلاح ممكن؟ هل التفاوض يرفع البغي؟ هل القوة ستنهي النزاع أم توسعه؟ هل هناك طرف ثالث يصلح؟ هل المظالم حقيقية؟ هل استعمال العفو أرجح؟ هل الحسم العسكري سيولد تمردًا آخر؟ هذه الأسئلة ليست ضعفًا في الدولة، بل فقهًا للمآل. والدولة العاقلة لا تقيس قوتها بقدرتها علىٰ القمع، بل بقدرتها علىٰ إنهاء النزاع بأقل ضرر وأعظم عدل.

ولا يصح أن يُفهم البغي بوصفه مفهومًا يعطل حق الأمة في المحاسبة. فالأمة لها حق في النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراجعة الظلم والمطالبة بالعدل. وإذا ألغت الدولة هذه المساحات، ثم سمت كل اعتراض بغيًا، فإنها تصنع الانفجار بيدها. فالفقه الذي يحرم الخروج المسلح لما فيه من الفتنة لا يحرم النقد والنصح والمطالبة بالحقوق. بل إن فتح أبواب التعبير والمشاورة والقضاء العادل قد يكون من أعظم وسائل منع البغي. فحين تنغلق القنوات السلمية، تزداد احتمالات

الانتقال إلىٰ القوة. ومن هنا فإن الوقاية من البغي تبدأ بإصلاح السياسة قبل استعمال السلاح.

وتتصل هذه المسألة بمفهوم الشرعية. فالبغي لا ينشأ في فراغ؛ ينشأ حين تختل العلاقة بين السلطة وجماعة من الناس. وقد يكون الخلل في الخارجين، وقد يكون في السلطة، وقد يكون في الاثنين. والفقه الكلي لا يفترض براءة طرف مطلقة. الشرعية ليست مجرد تمكن بالقوة، ولا مجرد دعوىٰ دينية، بل عدل، وشورىٰ، وحفظ للحقوق، وقدرة علىٰ إدارة المصالح. وكلما ضعفت الشرعية العادلة، زاد احتمال النزاع الداخلي. لذلك فإن علاج البغي لا يكون فقط بردع البغاة، بل بتقوية أسس الشرعية التي تمنع خروج الناس إلىٰ القوة.

وفي التفريق بين البغي والجريمة السياسية الحديثة، ينبغي الحذر من إسقاط المصطلحات بلا تحليل. فالجريمة السياسية في الدولة الحديثة قد تشمل المعارضة العنيفة، والانقلاب، والتمرد، والخيانة، والإرهاب، والتحريض. أما البغي في الفقه فله خصائصه: جماعة، شوكة، تأويل، خروج علىٰ الإمام أو النظام، ومعاملة خاصة. وقد تتقاطع بعض صور الجريمة السياسية مع البغي، لكنها لا تساويه دائمًا. فالتظاهر السلمي ليس بغيًا، والمعارضة السياسية ليست بغيًا، والعصيان المدني غير المسلح يحتاج إلىٰ نظر مختلف، والانقلاب العسكري قد يكون أقرب إلىٰ البغي أو الحرابة بحسب طبيعته ومآله. ولذلك يجب أن تُقرأ المصطلحات الحديثة في ضوء المناط، لا بمجرد التشابه اللفظي.

وتظهر العلاقة بين البغي والدولة الحديثة في أن احتكار الدولة للسلاح جعل الخروج المسلح أكثر خطورة وأوسع أثرًا. كما أن أدوات الدولة الحديثة في القمع والمراقبة جعلت اتهام البغي أخطر إذا لم يضبط. ولذلك فإن الحاجة إلىٰ الضمانات أشد: قضاء مستقل، تعريف دقيق للعنف السياسي، تمييز بين السلمية والمسلحة،

حماية حق التعبير، منع التعذيب والانتقام، التزام التناسب في القوة، وإعادة فتح أبواب المصالحة. فمقصد فقه البغي لا يتحقق في الدولة الحديثة بمجرد نقل الأحكام، بل بفهم أدوات القوة المعاصرة ومخاطرها.

ومن هنا فإن البغي يكشف أحد أعظم أسئلة الفقه السياسي: كيف نحفظ الجماعة من الفوضىٰ من غير أن نجعل الدولة فوق الأمة؟ وكيف نحفظ حق الاعتراض من غير أن نفتح باب السلاح؟ وكيف نعترف بالمظالم من غير أن نبرر انهيار النظام؟ وكيف نرد الخارجين إلىٰ الجماعة من غير أن نلغي كرامتهم أو ننتقم منهم؟ هذه الأسئلة لا تجيب عنها ثنائية الطاعة المطلقة أو الثورة المطلقة. يجيب عنها فقه مركب، يرىٰ أن الدولة ضرورة، والعدل ضرورة، والوحدة ضرورة، والحرية المسؤولة ضرورة، وأن أي ضرورة منها إذا ابتلعت الأخرىٰ أفسدت النظام.

ويكشف مفهوم البغي كذلك أن الفقه الإسلامي لم يساو بين كل عنف. فالعنف الإجرامي غير العنف المتأول، والعنف الخارجي غير النزاع الداخلي، والعنف الفردي غير خروج الجماعة ذات الشوكة، والعنف الموجه للنهب غير العنف الناتج من نزاع شرعية. وهذه التمييزات لا تبرر العنف، لكنها تمنع معالجته بعقل واحد. فالعلاج العادل يبدأ من التشخيص الصحيح. وكلما كان التشخيص أدق، كان الحكم أقرب إلىٰ العدل. ومن هنا فإن فقه البغي يرفض التبسيط؛ لأنه يعلم أن الدم الداخلي إذا أريق بلا بصيرة صعب جمعه بعد ذلك.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن البغي ليس مفهومًا لقمع المخالف، بل مفهوم لإدارة النزاع الداخلي حين يتحول إلىٰ قوة تهدد الجماعة. وهو، في بنيته، يحمل ضوابط تمنع الدولة من الإبادة وتمنع الخارجين من الفوضىٰ. فهو يقرر أن الخلاف لا يساوي بغيًا، وأن البغي لا يساوي كفرًا، وأن القتال ليس أول الطريق، وأن الإصلاح أصل، وأن التأويل معتبر في طريقة المعاملة، وأن القوة تضبط بالضرورة،

وأن العدل واجب بعد الفيئة. وهذه العناصر تجعل فقه البغي أحد أكثر أبواب الفقه السياسي قابلية لبناء نظرية رشيدة في إدارة النزاعات الداخلية.

إن البغي، حين يوضع داخل المصفوفة الأصولية، يظهر بوصفه مفهومًا بين النص والمقصد والواقع والدولة والمآل. النص يقرر الإصلاح وقتال الفئة الباغية عند استمرار العدوان. المقصد يحفظ وحدة الجماعة والعدل. الواقع يميز بين اعتراض سلمي وخروج مسلح. الدولة تتدخل لحماية النظام العام، لكنها تقيد بالشرع والعدل. والمآل يحدد مقدار القوة وطرق المصالحة. وإذا غاب أحد هذه العناصر، اختل الباب: إن غاب النص، صارت السياسة بلا معيار؛ وإن غاب المقصد، صار القتال انتقامًا؛ وإن غاب الواقع، اختلطت المعارضة بالبغي؛ وإن غاب ضبط الدولة، جاء الاستبداد؛ وإن غاب المآل، اتسعت الفتنة باسم إخمادها.

إذا كان البغي خروجًا داخليًا ذا شوكة وتأويل، فإن التعامل معه لا يمكن أن يكون بمنطق العقوبة المجردة ولا بمنطق الحرب المطلقة. فالبغاة، في التصور الفقهي الرشيد، ليسوا جماعة أجنبية غازية، ولا قطاع طريق لا رابطة لهم بالجماعة، ولا معارضين سلميين يُعاقبون علىٰ الرأي، بل فئة من داخل الأمة دخلت في نزاع مسلح أو منظم مع السلطة العامة بدعوىٰ أو تأويل. وهذه الطبيعة المركبة هي التي تفسر خصوصية أحكامهم؛ إذ لا يكون المقصود استئصالهم، ولا التشفي منهم، ولا إلحاقهم بالكفار المحاربين، بل ردهم إلىٰ الجماعة، ووقف عدوانهم، وحماية وحدة الأمة، ثم فتح باب الإصلاح بعد الفيئة. ومن هنا فإن فقه البغي يضع القوة داخل حدود المقصد، لا خارجها.

إن أول قيد في التعامل مع البغاة هو قيد الإصلاح. فالأصل القرآني لا يبدأ بالقتال، بل بالإصلاح بين الطائفتين، وهذا التقديم ليس ترتيبًا لفظيًا عابرًا، بل هو فلسفة كاملة في إدارة النزاع الداخلي. فحين يقع الاقتتال داخل الجماعة، يكون أول

الواجبات البحث عن سبب النزاع، ورفع الظلم إن وجد، ورد الشبهة إن كانت شبهة، وفتح باب التحكيم أو الوساطة، ومنع اتساع الدم. والقتال لا يصبح مشروعًا إلا بعد أن تبغي فئة وتأبىٰ الفيئة إلىٰ العدل. وهذا يعني أن الدولة لا تملك أن تقفز إلىٰ القوة قبل استنفاد إمكانات الإصلاح المعقولة، لأن القوة في الداخل إذا استعملت مبكرًا قد تحول النزاع من خلاف محدود إلىٰ فتنة ممتدة.

والإصلاح هنا ليس مجرد دعوة أخلاقية إلىٰ الهدوء، بل عمل سياسي وقضائي واجتماعي. فقد يحتاج إلىٰ سماع مطالب الخارجين، والتمييز بين المشروع منها والفاسد، وإعادة الحقوق، ورفع المظالم، وبيان خطأ التأويل، وضمانات لعدم الانتقام، وربما إشراك أهل العلم والرأي والوجاهة في الوساطة. فالبغي لا يعالج بالخطب وحدها، كما لا يعالج بالسيف وحده. ومن لا يفهم أسباب الخروج لا يستطيع أن يطفئه من جذوره. ولذلك فإن الدولة العادلة لا ترىٰ الإصلاح ضعفًا، بل تراه أول تجليات قوتها؛ لأنها تملك القدرة علىٰ ضبط نفسها قبل ضبط غيرها.

والقيد الثاني هو قيد التحقق من الشوكة. فليس كل احتجاج بغيًا، ولا كل تجمع سياسي بغيًا، ولا كل امتناع عن أمر بغيًا. الشوكة تعني وجود قوة معتبرة قادرة علىٰ المنازعة وإحداث اضطراب في النظام العام. ومن دون الشوكة يبقىٰ الفعل في أبواب أخرىٰ: مخالفة، أو احتجاج، أو معصية، أو جريمة فردية، أو رأي سياسي. وهذا القيد يحمي المجال العام من توسع السلطة في اتهام المخالفين بالبغي. فإذا أُسقط شرط الشوكة، صار كل نقد خطرًا، وكل معارضة جريمة، وكل اختلاف تهديدًا. أما إذا ثبتت الشوكة، انتقل النظر إلىٰ باب النزاع الداخلي المنظم.

والقيد الثالث هو قيد التأويل. فالتأويل لا يجعل البغي حقًا، لكنه يمنع معاملة البغاة معاملة المفسدين المحضين. فالجماعة التي تخرج بدعوىٰ مظلمة، أو فهم خاطئ، أو مطالبة سياسية، أو تأويل ديني، تختلف عن عصابة تقطع الطريق أو

جماعة تسعىٰ للنهب. ولذلك فإن الفقه يراعي التأويل في الدماء والأموال والآثار. والتأويل هنا علامة علىٰ أن النزاع لا يزال داخل دائرة الجماعة، وإن كان خروجًا عليها. لكن التأويل لا يكون ستارًا لكل عنف؛ فإذا تحولت الدعوىٰ إلىٰ قتل عشوائي، أو ترويع للآمنين، أو استحلال للمال، أو إفساد مجرد، فقد تقترب الصورة من الحرابة أو الإرهاب لا من البغي بالمعنىٰ الدقيق.

والقيد الرابع هو قيد التناسب في استعمال القوة. فقتال البغاة، إذا تعين، ليس قتال إبادة، بل قتال دفع. والدفع يقاس بقدر الحاجة. فلا يُقتل من لا يقاتل، ولا يجهز علىٰ جريح في المعنىٰ الذي قرره الفقهاء في سياقهم، ولا يتبع مدبر إذا زالت شوكته، ولا تستباح الأموال والذراري، ولا تتحول الغلبة إلىٰ انتقام. هذه الأحكام تكشف عمقًا أخلاقيًا بالغًا: الخصم الداخلي، حتىٰ حين يحمل السلاح، يبقىٰ له من حرمة الانتماء ما يمنع معاملته كعدو مطلق. والغاية ليست إذلاله، بل إيقاف بغيه وإعادته إلىٰ السلم.

ومن هنا فإن العفو بعد الفيئة ليس فضلًا سياسيًا فحسب، بل جزء من منطق الباب. فلو تعاملت الدولة مع البغاة بعد رجوعهم بمنطق الثأر، فإنها تزرع بغيًا جديدًا في المستقبل. والمصالحة بعد النزاع ليست نسيانًا للحق، لكنها ترتيب للعدل بطريقة تمنع استمرار الفتنة. قد يحتاج الأمر إلىٰ تعويضات، أو قضاء في الجرائم الخاصة، أو ضمانات سياسية، أو إصلاحات، أو تفكيك أسباب النزاع. أما التشفي، والتعميم، والعقاب الجماعي، ومصادرة الحقوق، فهي ممارسات تهدم مقصد قتال البغاة؛ لأنها تحول الدولة من أداة إصلاح إلىٰ طرف انتقام.

والفرق بين حق الدولة وحق الأفراد مهم في هذا الباب. فقد تعفو الدولة عن البعد السياسي العام في الخروج إذا تحققت الفيئة وزالت الشوكة، لكن حقوق الأفراد في الدماء والأموال لا يجوز إهدارها بلا نظر. ومع ذلك فإن معالجة هذه

الحقوق في سياق الفتنة تحتاج إلىٰ فقه دقيق يمنع استمرار الثأر. فكل دم أريق ظلمًا له حرمة، وكل مال أُخذ بغير حق له اعتبار، لكن استعادة الحقوق يجب أن تتم عبر القضاء والمصالحة والضوابط، لا عبر انتقام قبلي أو سياسي. فالمقصود إعادة الناس إلىٰ حكم القانون والعدل، لا فتح أبواب ثأر لا تنتهي.

وتكشف أحكام البغاة أن الفقه الإسلامي كان واعيًا بخطورة الحرب الداخلية. فالحرب الداخلية تختلف عن الحرب الخارجية؛ لأنها تمزق الروابط وتترك آثارًا نفسية واجتماعية طويلة. ومن هنا جاءت الأحكام موجهة إلىٰ تقليل الضرر، وحصر القتال في أضيق حد، وحفظ إمكان العودة. فالمال لا يغنم، والذراري لا تسبىٰ، والهوية الإيمانية لا تُلغىٰ بمجرد البغي، والصلح مقصد دائم. وهذه المبادئ، إذا قُرئت في الدولة الحديثة، تصلح أساسًا لفقه إدارة النزاعات الداخلية: منع التجريم الشامل، رفض العقاب الجماعي، حماية المدنيين، التناسب في القوة، أولوية التفاوض، والعودة إلىٰ العدالة الانتقالية عند انتهاء النزاع.

غير أن تطبيق هذه المبادئ في الدولة الحديثة يحتاج إلىٰ وعي بأدوات القوة المعاصرة. فالدولة اليوم تملك سلاحًا هائلًا، وأجهزة أمنية، وتقنيات مراقبة، وقوانين طوارئ، وإعلامًا قادرًا علىٰ صناعة الصورة. ولذلك فإن اتهام فئة بالبغي قد يفتح بابًا لقوة لا تقارن بما كان في السياقات القديمة. ومن هنا تزداد الحاجة إلىٰ الضمانات: تعريف دقيق للخروج المسلح، رقابة قضائية، منع التعذيب، حماية المدنيين، منع التحريض الطائفي أو السياسي، وتمييز واضح بين المقاتل وغير المقاتل، وبين المعارض السلمي والمسلح. فالمقصد القديم لا يتحقق إلا بضوابط جديدة تناسب قوة الدولة الحديثة.

ومن أخطر الانحرافات أن تستعمل السلطة مفهوم البغي لتجريم المعارضة السلمية. فالمعارضة، مهما كانت حادة في خطابها، لا تدخل في البغي ما لم تنتقل إلىٰ

شوكة وخروج يهددان النظام العام بالقوة. والنقد السياسي، والمطالبة بالإصلاح، ورفض الفساد، وكشف الظلم، ليست بغيًا؛ بل قد تكون من واجبات الأمة إذا التزمت السلم والعدل. فإذا جعلت الدولة هذه الممارسات بغيًا، فإنها لا تحمي الجماعة، بل تلغي وظيفة الجماعة في المحاسبة. وهذا الإلغاء نفسه قد يكون من أسباب الانفجار؛ لأن إغلاق أبواب الإصلاح السلمي يدفع بعض الناس إلىٰ خيارات يائسة.

وفي المقابل، لا يجوز أن تُستعمل لغة المعارضة أو الإصلاح لتبرير العنف المسلح بلا ضوابط. فالسلاح حين يدخل المجال العام يغير طبيعة الفعل. الكلمة تُناقش، والمظلمة تُرفع، والاحتجاج يُدار، أما القوة المسلحة فتفتح باب الدم. ولذلك فإن الفقه لا يساوي بين الاعتراض والسلاح، ولا يترك حمل السلاح لكل من ادعىٰ مظلمة. فلو فعل ذلك، انهارت الدولة وتحول كل تأويل إلىٰ جيش. ومن هنا فإن حفظ السلم الداخلي مقصد عظيم، لكن حفظه يكون بالعدل لا بالقهر وحده.

وتظهر العلاقة بين البغي والشرعية في أن أفضل وسيلة لمنع البغي هي بناء شرعية عادلة. فالسلطة التي تحفظ الحقوق، وتفتح أبواب الشورىٰ، وتستقل فيها مؤسسات القضاء، وتمنع الفساد، وتستمع إلىٰ المظالم، تقل فيها دوافع الخروج. أما السلطة التي تغلق المجال العام، وتحتكر الثروة، وتظلم في القضاء، وتمنع النصيحة، فإنها تصنع بيئة قابلة للانفجار. وهذا لا يعني أن كل خروج عليها مشروع، لكنه يعني أن الدولة مسؤولة عن الوقاية. فالوقاية السياسية جزء من فقه البغي: عدل قبل الفتنة، إصلاح قبل القتال، ومصالحة بعد النزاع.

وفي هذا الموضع يبرز سؤال الجريمة السياسية. فقد طورت الدول الحديثة قوانين تعاقب علىٰ الانقلاب، والتمرد، والتخابر، والتحريض علىٰ العنف، والإرهاب، وتعطيل النظام الدستوري. وهذه الأبواب لا تطابق البغي دائمًا، لكنها

تتقاطع معه في بعض الصور. والقراءة الفقهية مطالبة بتمييز دقيق: الفعل السلمي السياسي لا يعامل معاملة الخروج المسلح، والعنف العشوائي ضد المدنيين ليس بغيًا ذا تأويل معتبر بل إفساد وحرابة في معناه العام، والانقلاب العسكري قد يكون بغيًا إذا كان خروجًا ذا شوكة علىٰ نظام قائم، وقد يتعقد حكمه بحسب طبيعة السلطة والمآلات. والمفتاح هو المناط لا الاسم الحديث.

والبغي يكشف أيضًا الفرق بين الدولة بوصفها حافظة للنظام والدولة بوصفها محتكرة للحقيقة. الدولة لها أن تمنع السلاح المنفلت، وأن تحمي الناس من الاقتتال، وأن ترد العدوان الداخلي. لكنها لا تملك أن تجعل نفسها فوق النقد، ولا أن تجعل طاعتها طاعة مطلقة، ولا أن تخلط بين أمن المجتمع وأمن السلطة. أمن المجتمع مقصد، أما أمن السلطة لذاتها فليس مقصدًا شرعيًا مستقلًا. فإذا صارت الدولة تعاقب كل مراجعة باسم الأمن، فقد اختلط الأمن بالاستبداد. والفقه الكلي يفصل بينهما: الأمن الذي يحفظ الناس مطلوب، والأمن الذي يحفظ الظلم مرفوض.

ومن هنا فإن مفهوم الطاعة يرتبط بالبغي لكنه لا يبتلعه. الطاعة الشرعية ليست طاعة عمياء، بل طاعة في المعروف، وفي إطار حفظ الجماعة ومنع الفتنة. ولا تعني الطاعة إلغاء النصيحة أو السكوت علىٰ الظلم أو تعطيل القضاء. وحين يخرج قوم بالسلاح، فإنهم يهددون أصل النظام، فيعاملون في باب البغي إذا توفرت شروطه. أما من يناصح أو يعترض أو يطالب بحق، فلا يصح أن يُدفع إلىٰ باب البغي باسم الطاعة. فالمجتمع الذي لا يعرف إلا طاعة صامتة قد يبدو مستقرًا، لكنه يحمل في داخله قابلية الانفجار. والطاعة الرشيدة تُبنىٰ علىٰ العدل والثقة، لا علىٰ الخوف وحده.

وتظهر أهمية التأويل في منع التكفير السياسي. فالبغاة، وإن أخطأوا، لا يُخرجون من الدين بمجرد بغيهم. وهذا أصل عظيم؛ لأنه يمنع تحويل النزاع السياسي إلىٰ حرب دينية شاملة. فإذا كُفِّر الخصم الداخلي، سهل استباحته، وإذا

بقي داخل وصف الإيمان أو الإسلام مع بغي فعله، بقي باب الإصلاح مفتوحًا. وهذه إحدىٰ أعظم وظائف فقه البغي: إبقاء الخصومة السياسية داخل حدود لا تهدم أصل الرابطة. ومن هنا فإن التوسع في تكفير المخالفين السياسيين يفسد فقه البغي ويعيد النزاع إلىٰ منطق الإلغاء.

ويقتضي هذا أيضًا ضبط الخطاب العام في زمن النزاع. فالكلمات قد تزيد الحرب اشتعالًا أو تفتح باب السلم. وإذا استعمل العلماء أو الإعلام أو السلطة لغة الإلغاء والتحريض، صعبت المصالحة. ولذلك فإن فقه البغي ليس فقه السلاح وحده، بل فقه الخطاب أثناء الفتنة: تجنب التعميم، منع الشماتة، حفظ حرمة الدم، التمييز بين المقاتل وغيره، ترك باب الرجوع مفتوحًا، والاعتراف بالمظالم حيث توجد. فالخطاب إذا فقد العدل صار سلاحًا.

وتتصل المصالحة بعد البغي بمفهوم العدالة الانتقالية بلغة العصر. فحين تنتهي فتنة داخلية، لا يكفي أن يسكت السلاح. لا بد من معالجة آثار النزاع: حقوق الضحايا، إعادة الثقة، إصلاح المؤسسات، ضمان عدم التكرار، محاسبة من ارتكب جرائم واضحة، والعفو حيث يكون العفو أرجح للمصلحة العامة ولا يهدر حقوق الأفراد. وهذه المعاني ليست غريبة عن فقه البغي؛ لأن الأصل فيه رد الناس إلىٰ الجماعة لا إبقاء الجراح مفتوحة. والمصالحة بلا عدل خداع، والعدل بلا حكمة قد يتحول إلىٰ ثأر. لذلك يحتاج ما بعد البغي إلىٰ فقه لا يقل دقة عما قبله.

وتظهر حدود القتال في منع تحويل البغي إلىٰ غنيمة. فليس الهدف من قتال البغاة الاستيلاء علىٰ أموالهم، ولا إذلال عائلاتهم، ولا محو وجودهم الاجتماعي. وهذا يفرق فقه البغي عن منطق الحروب الأهلية التي ترىٰ في الخصم غنيمة. المال في النزاع الداخلي ينبغي أن يُحمىٰ ما لم يكن مستعملًا مباشرة في العدوان وبقدر الحاجة. والذراري والمدنيون خارج دائرة العقوبة. وهذا المبدأ، حين يُعاد تفعيله

معاصرًا، يمنع العقوبات الجماعية، ومصادرة الممتلكات بلا قضاء، وتهجير الأسر، وتحويل النزاع السياسي إلىٰ انتقام اجتماعي.

وتكشف هذه الضوابط أن الفقه الإسلامي أدرك أن الدولة قد تظلم حتىٰ وهي تواجه ظلمًا. فقد يكون الخارجون باغين فعلًا، ومع ذلك يجوز أن تتجاوز الدولة في الرد فتقع في ظلم آخر. لذلك لا تعطي أحكام البغي الدولة شيكًا مفتوحًا. بل تقيدها بالضرورة والتناسب والإصلاح والعدل بعد الغلبة. وهذا من أعظم معاني الفقه السياسي؛ لأنه لا يكتفي بتحديد خطأ الخارجين، بل يحدد كذلك حدود صواب الدولة. فالدولة ليست معصومة لمجرد أنها تواجه بغيًا، والحق لا يبيح كل وسيلة.

ومن زاوية المصفوفة الأصولية، يظهر البغي بوصفه مفهومًا لا يفهم إلا بجمع عناصر متعددة. علوية النص تمنع الدولة من التصرف بلا معيار. حاكمية المقصد تجعل الغاية إعادة السلم والعدل لا الانتقام. مركزية الواقع تميز بين احتجاج وبغي وحرابة. فاعلية الدولة تمنع الفوضىٰ وحمل السلاح المنفلت. المآلات تضبط مقدار القوة وطرق المصالحة. والاجتهاد المؤسسي يجمع الفقه والسياسة والقضاء والخبرة الأمنية والاجتماعية. فإذا غاب عنصر واحد، اختل الباب: قد يتحول إلىٰ استبداد، أو إلىٰ فوضىٰ، أو إلىٰ عجز، أو إلىٰ انتقام، أو إلىٰ مثالية لا ترىٰ خطر السلاح.

وتتحدد النتيجة البنيوية في أن البغي مفهوم لحماية الجماعة من الانقسام المسلح، لا لحماية السلطة من النقد. وهو مفهوم لحفظ الدولة العادلة، لا لتقديس كل دولة قائمة. وهو مفهوم لإدارة النزاع الداخلي، لا لإلغاء الخصومة السياسية. وهو مفهوم يراعي التأويل، لا يساوي بين المخطئ والمجرم المحض. وهو مفهوم يجعل القتال آخر العلاج، لا أوله. وهذه المعاني تجعل البغي أحد أهم المفاهيم التي

تكشف قدرة الفقه علىٰ التمييز بين القوة والحق، وبين الدولة والجماعة، وبين النظام والاستبداد، وبين الخلاف والفتنة.

إن الخطر الأكبر في باب البغي أن يُقرأ من طرف واحد. فإذا قرأته السلطة وحدها، صار أداة قمع. وإذا قرأه الخارجون وحدهم، صار بابًا لتبرير السلاح. وإذا قرأه الفقيه بمعزل عن الواقع، صار حكمًا مجردًا. وإذا قرأه السياسي بمعزل عن النص، صار مصلحة عارية. والقراءة الكلية هي التي تضع الجميع تحت ميزان واحد: لا خروج مسلح بلا تبعة، ولا سلطة بلا عدل، ولا قتال بلا إصلاح سابق، ولا غلبة بلا مصالحة لاحقة، ولا أمن بلا حقوق، ولا حقوق بلا نظام. بهذا الميزان يتحول فقه البغي من باب قديم في كتب الفقه إلىٰ نظرية رفيعة في إدارة النزاع الداخلي.

وفي النهاية، يكشف البغي أن الدولة ليست مجرد سلطة قاهرة، بل مؤسسة مسؤولة عن حفظ السلم الداخلي بالعدل. ويكشف أن الأمة ليست كتلة صامتة، بل جماعة لها حق النصح والمراجعة. ويكشف أن الخلاف ليس مرضًا إذا بقي في حدود السلم، لكنه يصبح خطرًا إذا تحول إلىٰ شوكة مسلحة. ويكشف أن السلاح في الداخل يحتاج إلىٰ أضيق الحدود، وأن الإصلاح أسبق من الحسم، وأن المصالحة أعمق من الانتصار. وهذا هو المعنىٰ الذي يجعل فقه البغي جزءًا من تطور المفاهيم الكبرىٰ داخل البنية الفقهية؛ لأنه يبين كيف حاول الفقه أن يمنع الفتنة من غير أن يمنح الدولة حق الاستبداد، وأن يحفظ الجماعة من غير أن يلغي حقها في العدل.

الفصل الثالث
الطاعة وحدودها

ليست الطاعة في البنية الفقهية الإسلامية مفهومًا بسيطًا يدل على الخضوع للسلطة كيفما كانت، ولا هي تفويض مطلق للحاكم في رقاب الناس وأموالهم وعقولهم، ولا هي إلغاء لإرادة الأمة أو تعطيل لوظيفة النصح والمحاسبة، بل هي رابطة نظام تحفظ الجماعة من التفكك، وتمنع المجال العام من الانهيار، وتجعل السلطة قادرة على تنفيذ المصالح العامة ضمن حدود الشرع والعدل. فالطاعة، في أصلها، ليست عبادة للسلطة، بل التزام بالجماعة، وليست تقديسًا للحاكم، بل حفظًا للنظام الذي لا تستقيم بدونه حياة الناس. ومن هنا فإنها لا تُفهم إلا إذا وُضعت بين حدين: حد الفوضى التي تهدم الدولة والجماعة، وحد الاستبداد الذي يجعل الدولة فوق الأمة والشرع معًا. وكل قراءة للطاعة تسقط أحد هذين الحدين تقع في خلل عميق؛ فإلغاء الطاعة يفتح باب التمزق، وإطلاقها يفتح باب الطغيان.

إن الاجتماع الإنساني لا يقوم من غير قدر من الطاعة؛ لأن الدولة لا تستطيع أن تنظم الأمن والمال والقضاء والطرق والجهاد والمصالح العامة إذا صار كل فرد يطيع حين يشاء ويعصي حين يشاء. والطاعة هنا ليست خضوعًا نفسيًا، بل انتظام عملي؛ إذ يحتاج الناس إلى جهة تنفذ الأحكام، وتدير المصالح، وتفصل النزاعات، وتمنع العدوان، وتجمع الموارد، وتضع السياسات. فإذا غابت الطاعة بالكلية صار القانون رأيًا، والأمر العام اختيارًا فرديًا، والمصلحة المشتركة رهينة للأهواء. ولذلك نظر الفقه إلى الطاعة بوصفها ضرورة لحفظ الجماعة لا بوصفها امتيازًا للحاكم.

غيـــر أن الضـــرورة لا تعنـــي الإطـــلاق. فالطاعـــة في التصـــور الشـــرعي مقيـــدة بـالمعروف، محكومـة بـالنص، محـدودة بالعـدل، ومتصـلة بالمقصـد. ليسـت طاعـة في المعصـية، ولا طاعـة في الظلـم، ولا طاعـة في مصـادرة الحقـوق، ولا طاعـة في إلغـاء الـدين أو العقـل أو الكرامـة. القاعـدة الكبـرىٰ أن الطاعـة إنمـا تكـون في المعـروف، وهـذه القاعـدة ليسـت تفصـيلًا هامشـيًا، بـل هـي الحـد الـذي يمنـع السـلطة مـن التحـول إلـىٰ ربوبيـة سياسـية. فالحـاكم لا يملـك أن يـأمر بمـا يخـالف أمـر الله، ولا أن يجعـل إرادتـه فـوق الشـرع، ولا أن يسـتعمل الدولـة لإسـقاط حقـوق النـاس. فـإذا كانـت الطاعـة تحفـظ النظام، فإن قيد المعروف يحفظ الإنسان من أن يتحول النظام إلىٰ قهر.

ومـن هنـا فـإن الطاعـة ليسـت علاقـة ثنائيـة بـين حـاكم ومحكـوم فقـط، بـل علاقـة ثلاثيـة بـين الحـاكم والمحكـوم والشـرع. الحـاكم يـأمر، والمحكـوم يطيـع، لكـن الشـرع يعلـو عليهمـا معًـا. فـإذا غـاب هـذا البعـد الثالـث، تحولـت الطاعـة إلـىٰ خضـوع سياسـي محـض. أمـا إذا حضـر، فـإن الطاعـة تصـبح جـزءًا مـن نظـام أخلاقـي وقـانوني، لا مجـرد اسـتجابة للقـوة. وهـذا يفسـر لمـاذا لا تكـون الطاعـة للحـاكم بوصـفه شخصًـا، بـل بوصـفه قائمًـا بوظيفـة عامـة. فـإذا انحـرف الشـخص عـن مقتضـىٰ الوظيفـة، بقيـت الوظيفـة معتبـرة، لكـن تصـرفاته تقـاس بالشـرع والعـدل والمصـلحة. فالطاعـة للولايـة مـن حيـث هـي نظـام، لا لشهوة المتولي من حيث هو فرد.

وقـد تطـور مفهـوم الطاعـة تاريخيًـا تحـت ضـغط الفتنـة والخـوف مـن الانقسـام. فالتجـارب السياسـية المبكـرة، ومـا وقـع مـن اقتتـال داخلـي، جعلـت الفقهـاء شـديدي الحساسـية تجـاه الخـروج والفوضـىٰ. ولـذلك اتجـه كثيـر مـن الخطـاب الفقهـي إلـىٰ تأكيـد السـمع والطاعـة، والصـبر علـىٰ الجـور في بعـض المـواطن، وتجنـب شـق العصـا، لأنهـم رأوا بـأعينهم أن انهيـار النظـام قـد يفـتح بـاب دمـاء أعظـم مـن ظلـم السـلطة نفسـها. وهـذا السـياق لا يجـوز إهمالـه؛ فالفقـه لـم يكـن ينظّـر للطاعـة في فـراغ، بـل في ظـل ذاكـرة الفتنـة.

غيـر أن خطـر القـراءة اللاحقـة يكمـن في تحويـل هـذا الاحتيـاط التـاريخي إلـىٰ نظريـة مطلقـة في تبريـر الاسـتبداد. فـالخوف مـن الفتنـة لا ينبغـي أن يتحـول إلـىٰ إسـقاط دائـم لحق الأمة في العدل.

ومـن هنـا ينبغـي فهـم النصـوص التـي تـدعو إلـىٰ الطاعـة والصـبر في ضـوء مقاصـدها ومآلاتهـا. فهـي تمنـع التمـرد الأهـوج، وتحـذر مـن سـفك الـدماء، وتغلـق بـاب الفوضـىٰ، لكنهـا لا تسـقط الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكـر، ولا تلغـي حـق النصـيحة، ولا تبـرر الظلـم بوصـفه قـدرًا سياسـيًا لا يُراجـع. فالنظـام مطلـوب لأنـه يحفـظ المصـالح، لا لأنـه قيمـة مطلقـة منفصـلة عـن العـدل. وإذا صـار النظـام نفسـه أداة لهـدم المصـالح، احتـاج الفقـه إلـىٰ تمييـز دقيـق بـين رفـض الفوضـىٰ ورفـض الظلـم. فلـيس كـل مطالبـة بالعـدل خروجًـا، ولـيس كـل صـبر علـىٰ مفسـدة تسـليمًا بشـرعية الظلـم، ولـيس كـل طاعـة دليـل رضًا عن الحاكم.

والطاعــة في المعــروف تكشــف أن الســلطة في الفقــه الإســلامي وظيفــة لا ملــك. فالحـاكم لـيس صـاحب الأمـة، ولا مالـك المجـال العـام، ولا مصـدر الحـق، بـل هـو وكيـل أو أمـين أو قـائم بـأمر الجماعـة وفـق الشـرع. وإذا كانـت السـلطة وظيفـة، فـإن الطاعـة متعلقـة بـأداء الوظيفـة. يطـاع الحـاكم حـين يحفـظ النظـام، ويقـيم العـدل، ويـدير المصـالح، ويمنـع العـدوان، وينفـذ مـا لـه حـق تنفيـذه. أمـا إذا أمـر بمعصـية، أو اعتـدىٰ علـىٰ مـال، أو أهـدر حقًـا، أو عطـل حكمًـا، فـلا طاعـة لـه في ذلـك الأمـر بعينـه. وهـذا الفـرق بـين طاعـة الولايـة وطاعـة الفعـل المعـين فـرق جـوهري؛ إذ قـد تبقـىٰ الولايـة قائمـة مـن حيث النظام العام، لكن لا تلزم الطاعة في الأمر الظالم أو المحرم.

ويتصـل هـذا بـالتمييز بـين الطاعـة السياسـية والطاعـة الدينيـة. فالحـاكم لا يطـاع لأنـه مصـدر للـدين، بـل لأنـه قـائم علـىٰ إدارة الشـأن العـام في حـدود الـدين. ومـن هنـا كـان العلمـاء والقضـاة وأهـل الـرأي جـزءًا مـن بنيـة الضـبط؛ لأن السـلطة التنفيذيـة إذا احتكـرت

تفسير الطاعة، تحولت الطاعة إلىٰ أداة إغلاق للمجال العام. أما حين يكون هناك علم مستقل، وقضاء عادل، وشورىٰ حقيقية، ورقابة اجتماعية، فإن الطاعة تعمل داخل شبكة تمنع الانحراف. فالطاعة من غير مؤسسات ضابطة تصبح خضوعًا، والطاعة مع المؤسسات تصبح انتظامًا.

والشورىٰ تمثل أحد أهم حدود الطاعة. فالأمة لا تطيع طاعة العاجز الذي لا رأي له، بل طاعة الجماعة التي تشارك في تقدير مصالحها. الشورىٰ لا تلغي القرار، لكنها تمنع القرار من أن يكون استبدادًا. والطاعة بعد الشورىٰ تختلف عن الطاعة بلا شورىٰ؛ لأن الأولىٰ تقوم علىٰ مشاركة في إنتاج القرار، والثانية قد تقوم علىٰ إكراه أو احتكار للرأي. ولذلك فإن بناء الطاعة علىٰ الشورىٰ يجعلها أمتن وأعدل؛ فالناس يلتزمون بما شاركوا في تقديره أو عرفوا أسبابه. أما الأمر المغلق، فإنه قد ينتج طاعة ظاهرية وخوفًا داخليًا، لا ثقة حقيقية.

ويتصل القضاء كذلك بحدود الطاعة. فإذا أمرت الدولة بما يراه بعض الناس ظلمًا، فلا يكون الطريق الرشيد هو الفوضىٰ ولا الخضوع الصامت فقط، بل الاحتكام إلىٰ قضاء عادل مستقل. فالقضاء هو الأداة التي تنقل الاعتراض من الشارع إلىٰ المؤسسة، ومن القوة إلىٰ الحجة، ومن الانفعال إلىٰ الحكم. وإذا غاب القضاء المستقل، ضعفت الطاعة الأخلاقية؛ لأن الناس لا يجدون طريقًا لمراجعة السلطة. ومن هنا فإن الدولة التي تطلب الطاعة يجب أن توفر وسائل الإنصاف. فليس من العدل أن تغلق الدولة باب القضاء ثم تطالب الناس بطاعة مطلقة، لأن الطاعة حينئذ تتحول إلىٰ قهر.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفتح بعدًا آخر في حدود الطاعة. فالأمة ليست مأمورة بالصمت أمام الظلم، ولا العلماء مأمورون بتحويل الطاعة إلىٰ غطاء للفساد. النصيحة للحاكم ليست خروجًا، وكشف الخلل ليس بغيًا، والمطالبة

بالعدل ليست فتنة إذا التزمت حدود السلم والحكمة. بل إن غياب النصيحة قد يكون من أسباب الفتنة؛ لأن الظلم إذا لم يجد من يراجعه تراكم حتىٰ ينفجر. ولذلك فإن الطاعة الرشيدة لا تلغي النصيحة، بل تحتاج إليها. والحاكم الذي يخلط بين النصيحة والتمرد لا يريد طاعة شرعية، بل يريد صمتًا سياسيًا.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الطاعة بوصفها حفظًا للنظام والطاعة بوصفها صناعة للخوف. الطاعة التي تحفظ النظام تقوم علىٰ ثقة الناس بأن السلطة تعمل في إطار الشرع والمصلحة. أما الطاعة التي تصنع الخوف فتقوم علىٰ تهديد الناس إن تكلموا أو اعترضوا أو طالبوا بحق. الأولىٰ تنتج استقرارًا عميقًا، والثانية تنتج سكونًا قابلًا للانفجار. فالخوف قد يوقف الحركة ظاهرًا، لكنه لا يبني شرعية. والفقه، حين يطلب الطاعة، لا يقصد صناعة الخوف، بل حفظ الجماعة. فإذا تحولت الطاعة إلىٰ خوف دائم، فقد خرجت عن روحها.

وتظهر حدود الطاعة في المال العام بوضوح. فالدولة قد تأمر بجابية أو ضريبة أو إنفاق أو مصادرة أو تنظيم مالي. والطاعة هنا لا تكون مطلقة؛ لأن أموال الناس معصومة، والمال العام أمانة، والجباية لا تكون مشروعة إلا بحق. فإذا فرضت الدولة مالًا بلا حاجة معتبرة، أو أنفقته في فساد، أو حمّلت الضعفاء فوق طاقتهم، فإن الطاعة لا تعني إقرار الظلم. قد يلتزم الناس دفعًا للفوضىٰ أو خوفًا من مفسدة أعظم، لكن هذا لا يحول الظلم إلىٰ عدل. والفقه يميز بين وجوب تجنب الفتنة وبين الحكم علىٰ التصرف نفسه. فليس كل ما يُصبر عليه يكون مشروعًا.

وتظهر كذلك في باب الحقوق والحريات. فإذا أمرت الدولة بما يهدر كرامة الإنسان، أو يمنع حقًا شرعيًا، أو يجرّم النصيحة، أو يصادر الملكية بلا حق، أو يعتدي علىٰ النفس، فإن الأمر لا يكتسب شرعيته من صدوره عن السلطة. فالسلطة لا تطهر الظلم. ومن هنا فإن حدود الطاعة هي حدود العدل. غير أن مقاومة الأمر

الظالم تحتاج إلىٰ موازنة المآل؛ فقد يكون الامتناع الفردي ممكنًا، وقد يكون الاعتراض القضائي أو العلمي هو الطريق، وقد يكون الصبر علىٰ بعض الظلم دفعًا لفتنة أعظم، وقد تكون هناك حالات استثنائية تحتاج إلىٰ سياسة شرعية أوسع. فالفقه لا يطلب الطاعة العمياء، ولا يفتح باب الصدام بلا مآل.

وهنا تظهر إحدىٰ أعقد معادلات الفقه السياسي: كيف يُرفض الظلم من غير إشعال الفوضىٰ؟ وكيف تُحفظ الطاعة من غير تبرير الاستبداد؟ هذه المعادلة لا تُحل بشعار واحد. فمن قال بالطاعة المطلقة ألغىٰ العدل، ومن قال بالاعتراض المطلق ألغىٰ النظام. والفقه الكلي يطلب طريقًا ثالثًا: طاعة في المعروف، ونصيحة بلا فوضىٰ، ومراجعة عبر المؤسسات، وصبر علىٰ ما يؤدي تغييره إلىٰ مفسدة أعظم، ورفض واضح للمعصية، ومنع للخروج المسلح إلا وفق ضوابط شديدة تتعلق بالمآل والقدرة والضرورة. هذا التركيب هو الذي يحفظ الجماعة من الطرفين.

والطاعة ترتبط بمفهوم الشرعية. فالشرعية ليست مجرد تغلب، ولا مجرد نسب تاريخي، ولا مجرد قدرة علىٰ الإلزام، بل هي اجتماع عناصر: قيام بوظيفة الحفظ، التزام بالشرع، عدل في التصرف، مراعاة للشورىٰ، حفظ للمال والدماء والحقوق، وقدرة علىٰ منع الفوضىٰ. وكلما قويت هذه العناصر، أصبحت الطاعة أكثر رسوخًا. وكلما ضعفت، تحولت الطاعة إلىٰ التزام شكلي أو إكراه سياسي. وهذا لا يعني أن كل نقص في الشرعية يبيح الخروج، لكنه يعني أن علىٰ الدولة أن تعرف أن الطاعة لا تُطلب من الناس بلا مقابل أخلاقي ومؤسسي. الطاعة ثمرة شرعية عادلة، لا مجرد أمر.

وتظهر العلاقة بين الطاعة والفتنة في أن الفقهاء خافوا من انهيار الجماعة أكثر من خوفهم من مخالفة سياسية عارضة. فالفتنة، في التجربة التاريخية، لم تكن اختلافًا نظريًا، بل دماء، وانقسامًا، وانتقامًا، وتدخلات، وضياعًا للأمن. ولذلك صار

حفظ الطاعة أحيانًا وسيلة لدفع مفسدة أعظم. لكن هذا الخوف المشروع من الفتنة لا يجوز أن يتحول إلىٰ تعطيل دائم لمسؤولية الإصلاح. فالظلم الطويل فتنة كامنة، والفساد فتنة صامتة، وانسداد المجال العام فتنة مؤجلة. ومن هنا فإن الوقاية من الفتنة لا تكون بإسكات الناس فقط، بل بإقامة العدل الذي يمنع تراكم أسبابها.

ومن زاوية فلسفية، الطاعة ليست نقيض الحرية مطلقًا، بل هي شرط من شروط الحرية المنظمة. فالحرية إذا لم تدخل في نظام أصبحت تصادمًا بين إرادات، والقوي يأكل الضعيف. والطاعة إذا لم تدخل في حرية مسؤولة أصبحت عبودية سياسية. المجتمع العادل يحتاج إلىٰ طاعة للقانون العادل، وإلىٰ حرية في نقد القانون وتصحيحه. وحين تتوازن الطاعة والحرية، ينشأ النظام الشرعي: الناس يلتزمون بما يحفظ الجماعة، ويملكون في الوقت نفسه حق مراجعة ما يظلمهم. أما حين تبتلع الطاعة الحرية، يظهر الاستبداد، وحين تبتلع الحرية الطاعة، تظهر الفوضىٰ.

وتتصل الطاعة كذلك بالمعروف بوصفه معيارًا متحركًا في تنزيله ثابتًا في أصله. المعروف ليس مجرد ما يريده الحاكم، بل ما يعرفه الشرع والعقل والمصلحة الراجحة والعدل. وقد يتغير تنزيل المعروف باختلاف الواقع: أمر إداري، سياسة مالية، قرار صحي، تنظيم مروري، تعبئة عامة، إدارة أزمة. وهذه المجالات تحتاج إلىٰ طاعة لأنها تحفظ المصالح، حتىٰ لو لم يكن كل فرد مقتنعًا بكل تفصيل. لكن إذا خرج الأمر عن المعروف إلىٰ ظلم أو معصية أو عبث، تغير الحكم. ولذلك فإن المعروف هو الجسر بين النص والواقع؛ يمنح الدولة مساحة تدبير، لكنه يمنعها من التحول إلىٰ إرادة مطلقة.

وتظهر أهمية الطاعة في الأزمات. ففي الحرب، والوباء، والكوارث، والأزمات المالية، تحتاج الدولة إلىٰ قرارات سريعة وتنظيم عام. والطاعة هنا تحفظ الأرواح والمصالح. لكن الأزمات كذلك قد تستغل لتوسيع السلطة بلا حدود. ولذلك فإن

طاعة الدولة في الأزمة يجب أن تقترن بقاعدة الضرورة بقدرها، وبالمساءلة بعد زوالها، وبمنع تحويل الاستثناء إلىٰ أصل دائم. فالطاعة في الأزمة لا تعني تعطيل كل الحقوق، بل تنظيمها بقدر الحاجة. وإذا استعملت السلطة الأزمة لإلغاء الرقابة، فقد خرجت عن مقتضىٰ الأمانة.

ومن هنا فإن الطاعة تحتاج إلىٰ ثقافة سياسية وفقهية ناضجة. فالمجتمع الذي لا يعرف إلا التمرد عند كل خلاف يعجز عن بناء دولة، والمجتمع الذي لا يعرف إلا الخضوع عند كل ظلم يعجز عن بناء عدل. والنضج هو أن يعرف الناس متىٰ يطيعون، ومتىٰ ينصحون، ومتىٰ يعترضون، وكيف يوازنون المآلات، وكيف يحفظون الجماعة من غير أن يبيعوا كرامتهم. وهذه الثقافة لا تنشأ بالعقوبات وحدها، بل بالتعليم، والفقه، والشورىٰ، والقضاء، والقدوة، وشفافية الدولة.

ويظهر دور العلماء في ضبط مفهوم الطاعة. فالعالم لا ينبغي أن يكون محرضًا علىٰ الفوضىٰ، ولا موظفًا في تبرير الاستبداد. وظيفته أن يحفظ النص والمقصد معًا: يذكر الناس بحرمة الدماء وخطر الفتنة، ويذكر السلطة بحرمة الظلم وواجب العدل. فإذا صار العلم تابعًا للغضب الشعبي، ضاع الميزان. وإذا صار تابعًا للسلطة، ضاع الضمير. والعلماء في باب الطاعة هم حراس الحدود: حدود الناس حتىٰ لا يفتحوا الفوضىٰ، وحدود الدولة حتىٰ لا تفتح الاستبداد.

وتكشف الطاعة، في تطورها داخل البنية الفقهية، عن انتقال مفهوم سياسي عملي إلىٰ منظومة واسعة من الأحكام والآداب والتحذيرات. فقد نشأ التأكيد عليها في سياقات خوف حقيقي من الانقسام، ثم دخلت كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية والعقيدة والفقه بوصفها أصلًا من أصول حفظ الجماعة. غير أن هذا التطور حمل في داخله إمكانين: إمكان بناء نظام مستقر عادل، وإمكان تبرير سلطة جائرة. والفرق بينهما هو قيد المعروف، ووظيفة الشورىٰ، واستقلال القضاء، وحضور

النصيحة، ومراعاة المآل. فإذا حُفظت هذه القيود كانت الطاعة فضيلة سياسية، وإذا أُلغيت صارت أداة قهر.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن الطاعة في الفقه الإسلامي ليست غاية نهائية، بل وسيلة لحفظ مقاصد أكبر: وحدة الجماعة، أمن الناس، انتظام المصالح، حماية الدماء، واستمرار الدولة بوصفها أداة للعدل. وهي مقيدة بما يحفظ هذه المقاصد نفسها. فإذا استُعملت الطاعة لهدم الدماء والحقوق والكرامة، فقد انقلبت علىٰ معناها. فالطاعة الشرعية هي طاعة تحفظ الإنسان داخل الجماعة، لا طاعة تسحق الإنسان باسم الجماعة. وهي طاعة للنظام العادل، لا عبادة للمتسلط. وهي طاعة في المعروف، لا تفويض في المنكر. ومن هنا يبدأ ضبط حدودها في كل باب من أبواب الشأن العام.

تبلغ مسألة الطاعة ذروتها حين تنتقل من المعنىٰ العام، بوصفها ضرورة لانتظام الجماعة، إلىٰ سؤال الحدود: متىٰ تجب؟ ومتىٰ تمتنع؟ ومتىٰ يصبر الإنسان علىٰ ما يكره دفعًا لمفسدة أعظم؟ ومتىٰ يكون السكوت مشاركة في الظلم؟ فليست الطاعة قيمة مطلقة تقف فوق الشرع والعدل، وليست الاعتراض قيمة مطلقة تقف فوق النظام والجماعة. كلاهما يحتاج إلىٰ ميزان. والفقه السياسي العميق لا يكتفي بأن يقول للناس أطيعوا، ولا بأن يقول لهم ارفضوا، بل يبني منطقًا مركبًا يميز بين المعروف والمنكر، وبين الظلم العارض والظلم البنيوي، وبين الخطأ الإداري والمعصية الصريحة، وبين النصيحة والخروج، وبين الصبر المصلحي والخضوع المهين. ومن غير هذا التمييز تتحول الطاعة إما إلىٰ قهر، أو يتحول الاعتراض إلىٰ فوضىٰ.

إن القاعدة الحاكمة في هذا الباب أن الطاعة تكون في المعروف، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وهذه القاعدة لا تنفي أصل الطاعة، لكنها تمنع إطلاقها.

فهي تقرر أن السلطة، مهما علت، لا تملك أن تجعل المنكر معروفًا، ولا أن تطلب من الناس أن يطيعوها في ظلم بيّن، ولا أن تتخذ من النظام العام ستارًا لانتهاك الحقوق. فإذا أمرت الدولة بما هو معصية صريحة، لم يكن للأمر شرعية دينية، ولو كان له نفاذ قهري. وإذا أمرت بما فيه مصلحة عامة معتبرة، ولو شق علىٰ الأفراد، وجبت الطاعة ما دام الأمر داخل المعروف. وبين هذين الطرفين توجد منطقة واسعة من الاجتهاد والسياسة، تحتاج إلىٰ فقه ومؤسسات، لا إلىٰ انفعال فردي.

والفرق بين المعصية الصريحة والسياسة المختلف فيها فرق جوهري. فليست كل سياسة يكرهها الإنسان معصية، وليست كل ضريبة لا تعجبه ظلمًا، وليست كل قرار إداري خطأً شرعيًا، وليست كل مشقة مفسدة. فقد تلزم الدولة الناس بتنظيمات مرورية، أو صحية، أو مالية، أو عمرانية، أو تعليمية، وفيها قدر من الإلزام والمشقة، لكنها تدخل في المعروف إذا قامت علىٰ مصلحة عامة ولم تخالف الشرع ولم تظلم. أما إذا تحولت هذه السياسات إلىٰ أكل لأموال الناس بالباطل، أو اعتداء علىٰ النفس، أو إلغاء للحقوق، أو قهر للضمير، فإنها تخرج من دائرة الطاعة الشرعية في موضعها. ومن هنا فإن الحكم لا يكون بالعاطفة، بل بتحقيق المناط.

وتظهر حدود الطاعة في المال العام بوضوح بالغ؛ لأن الدولة قد تستعمل سلطانها في الجباية والإنفاق والتصرف في الموارد. فإذا أخذت المال بحق، وصرفته في مصالح الناس، وراعت القدرة والعدل، كانت الطاعة جزءًا من انتظام الدولة. أما إذا أخذت المال بغير حق، أو فرضت أعباءً ظالمة، أو صرفت المال العام في الفساد والامتياز، فإن الطاعة هنا لا تعني تصحيح الفعل. قد يضطر الناس إلىٰ الامتثال دفعًا لضرر أكبر، لكن الامتثال القهري لا يحول الظلم إلىٰ عدل. والفقه الكلي يفرق بين الحكم الأخلاقي علىٰ الفعل، وبين تقدير الموقف العملي من مقاومته. فليس كل ظلم يُزال بالطريقة نفسها، ولا كل صبر عليه إقرار له.

وفي هـذا المجـال تصـبح الشـفافية والمسـاءلة مـن حـدود الطاعـة. فالدولـة التـي تطلـب مـن النـاس بـذل المـال والطاعـة في الشـأن العـام يجـب أن تبـين لهـم وجـوه المصـلحة، وأن تخضـع مالهـا للمحاسـبة، وأن تجعـل للنـاس طريقًـا إلـىٰ الاعتـراض المشـروع. أمـا الدولـة التـي تجمـع المـال في الظـلام، وتنفقـه بـلا بيـان، وتمنـع السـؤال، ثـم تطلـب الطاعـة باسـم الشـرع، فهـي تضـعف المعنـىٰ الأخلاقـي للطاعـة. فالطاعـة العادلـة تحتـاج إلـىٰ ثقـة، والثقـة تحتـاج إلـىٰ أمانـة ظـاهرة، والأمانـة الظـاهرة تحتـاج إلـىٰ مؤسسات. ومن هنا فإن بناء الرقابة ليس إضعافًا للسلطة، بل تأسيس لطاعة أعمق.

وتتصـل الطاعـة بالشـورىٰ اتصـالًا بنيويًـا. فالشـورىٰ لا تعنـي أن كـل قـرار يجـب أن يرضـي كـل فـرد، ولا تعنـي تعطيـل القيـادة، لكنهـا تعنـي أن الأمـر العـام لـيس ملكًـا خاصًـا للحـاكم. فـإذا شـاركت الأمـة، أو شـارك أهـل الخبـرة والـرأي، في تقـدير المصـالح، صـارت الطاعـة بعـد القـرار التزامًـا بنظـام مشـترك، لا خضـوعًا لإرادة منفـردة. أمـا إذا غابـت الشـورىٰ، صـار القـرار أقـرب إلـىٰ الاسـتبداد، وصـارت الطاعـة أثقـل علـىٰ النفـوس وأضـعف في المعنـىٰ. ومـن هنـا فـإن الشـورىٰ لا تنـاقض الطاعـة، بـل تؤسسـها؛ لأنهـا تحول الطاعة من علاقة خوف إلىٰ علاقة مسؤولية.

والنصـيحة تمثـل الوجـه الأخلاقـي للطاعـة. فالطاعـة لا تعنـي أن يصـمت الناصـح، ولا أن يتوقـف العـالم عـن البيـان، ولا أن تعجـز الأمـة عـن مراجعـة السـلطة. النصـيحة هـي التـي تمنـع الطاعـة مـن أن تتحـول إلـىٰ عبـادة سياسـية. وهـي كـذلك التـي تمنـع الاعتـراض مـن أن يتحـول إلـىٰ فوضـىٰ، لأنهـا تنقلـه إلـىٰ خطـاب منضـبط بالحكمـة والمقصـد. فـإذا غابـت النصـيحة، تـراكم الخطـأ حتـىٰ ينفجـر. وإذا تحولـت النصـيحة إلـىٰ تحـريض أعمـىٰ، أفسـدت المجـال العـام. لـذلك كانـت النصـيحة الحقيقيـة وسـطًا بـين المداهنـة والتهيـيج: تقـول الحـق، وتحفـظ الجماعـة، وتراعـي المـآل، ولا تبيـع العـدل باسـم الاستقرار، ولا تهدم الاستقرار باسم العدل.

ويظهر القضاء بوصفه الضمان المؤسسي الأهم لحدود الطاعة. فوجود قضاء مستقل يجعل الاعتراض طريقًا إلىٰ الإنصاف بدل أن يكون طريقًا إلىٰ الفوضىٰ. فإذا شعر الناس أن لهم بابًا يراجعون فيه قرارات الدولة، وأن المظلوم يستطيع أن يقاضي القوي، وأن المال العام يمكن أن يخضع للمحاسبة، صارت الطاعة أكثر قبولًا. أما إذا كان القضاء تابعًا للسلطة، وأبواب التظلم مغلقة، فإن الطاعة تصبح أقرب إلىٰ الخضوع القهري. ومن هنا فإن استقلال القضاء ليس مسألة قانونية مجردة، بل شرط من شروط الطاعة الشرعية الرشيدة؛ لأنه يمنع السلطة من أن تكون خصمًا وحكمًا في آن واحد.

وتتصل حدود الطاعة كذلك بفقه المآلات. فقد يكون الأمر الذي يصدر عن الدولة غير راجح في نظر بعض الناس، لكنه لا يبلغ درجة المعصية أو الظلم البيّن، فتكون الطاعة أولىٰ حفظًا للنظام. وقد يكون الأمر ظالمًا، لكن مقاومته بطريقة معينة تؤدي إلىٰ مفسدة أعظم، فيكون الواجب البحث عن طريق آخر للإنكار والإصلاح. وقد يكون السكوت علىٰ ظلم معين سببًا في اتساع ظلم أكبر، فيصبح البيان واجبًا. هذه الموازنة لا يقدرها الانفعال الفردي وحده، بل تحتاج إلىٰ علم، وخبرة، وفقه في الواقع. ولذلك فإن الطاعة والاعتراض كلاهما يحتاجان إلىٰ عقل مقاصدي، لا إلىٰ رد فعل عاطفي.

وفي ضوء ذلك ينبغي التمييز بين الإنكار والخروج. الإنكار قد يكون بالقول، أو بالنصيحة، أو بالقضاء، أو بالكتابة، أو بالمطالبة السلمية، أو بوسائل مؤسسية، وهو داخل في وظيفة الأمة إذا التزم الضوابط. أما الخروج فهو انتقال إلىٰ القوة ومنازعة النظام بالسلاح أو بما في معناه، وهذا باب آخر شديد الخطورة. ومن أعظم أخطاء السلطة أن تسمي كل إنكار خروجًا، ومن أعظم أخطاء المعارضين أن يجعلوا كل

إنكار مقدمة للخروج. الفقه الكلي يفصل بينهما؛ لأن الخلط يقتل المجال السياسي السليم: إما باستبداد يجرّم الكلمة، أو بفوضىٰ تسلح كل خلاف.

والطاعة في المعروف لا تلغي حق الإنسان في كرامته. فإذا أمرت الدولة بما يهين الإنسان، أو يكسر حرمته، أو يعتدي علىٰ جسده أو ماله أو عرضه بلا حق، فإن هذا ليس من المعروف. فالكرامة ليست قيمة خارج السياسة، بل من مقاصدها. والدولة التي تحفظ النظام لكنها تهدر الكرامة تصنع نظامًا ناقص الشرعية. ومع ذلك، فإن رد الظلم لا يكون دائمًا بالصدام المباشر؛ فقد يكون طريقه القضاء، أو الرأي العام، أو الإصلاح المؤسسي، أو الصبر المرحلي مع استمرار البيان. المقصود أن الطاعة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ قبول أخلاقي بالامتهان، حتىٰ لو اضطر الإنسان إلىٰ احتمال بعض الأذىٰ دفعًا لأعظم منه.

وتظهر حدود الطاعة في باب العلم والفكر كذلك. فالدولة لا تملك أن تأمر الناس بتصديق باطل، ولا أن تمنع السؤال العلمي لمجرد أنه يزعجها، ولا أن تجعل التفكير تهديدًا للنظام. نعم، لها أن تمنع التحريض علىٰ العنف، وأن تحمي المجتمع من الفوضىٰ، وأن تضبط الخطاب الذي يهدم السلم العام، لكنها لا تملك أن تجعل الطاعة إغلاقًا للعقل. فحفظ العقل مقصد، والطاعة التي تهدم العقل تخرج عن معناها. ومن هنا فإن العلاقة بين الطاعة والعلم يجب أن تبقىٰ علاقة ضبط للمجال العام، لا علاقة قمع للمعرفة.

وتتصل الطاعة بالاستبداد حين تنفصل عن قيودها. فالاستبداد لا يبدأ دائمًا بإعلان نفسه، بل يبدأ حين يتحول الحاكم من أمين إلىٰ مالك، ومن منفذ للشرع إلىٰ مصدر للمعروف، ومن مسؤول أمام الأمة إلىٰ سلطة فوق المساءلة. فإذا صار كل أمر معروفًا لأنه صدر عن الحاكم، وكل اعتراض فتنة لأنه لم يوافقه، وكل نصيحة خروجًا لأنها تكشف خطأه، فقد انتقلت الطاعة من معناها الشرعي إلىٰ معناها

الاستبدادي. والفقه الكلي يرفض هذا التحول؛ لأنه يجعل الوسيلة غاية، ويجعل السلطة فوق المقصد الذي جاءت لحفظه.

لكن الفوضىٰ ليست بديلًا عن الاستبداد. فبعض الخطابات التي ترفض الطاعة مطلقًا تنسىٰ أن المجتمع لا يعيش بلا نظام، وأن إسقاط كل التزام عام يجعل الناس فريسة للقوة المتفرقة. فإذا كان الاستبداد يجعل الدولة وحشًا واحدًا، فإن الفوضىٰ تجعل الوحوش كثيرة. والفقه لا يرضىٰ بهذا ولا بذاك. إنه يريد دولة قوية بالعدل، لا قوية بالقهر؛ ويريد أمة حية بالنصيحة، لا متمردة بلا نظام؛ ويريد طاعة تحفظ المصالح، لا طاعة تقتل الضمير؛ ويريد اعتراضًا يمنع الظلم، لا اعتراضًا يهدم الجماعة.

ويظهر دور العلماء والمفكرين في هذه المساحة الدقيقة. فهم مطالبون بأن يمنعوا توظيف الطاعة في تبرير الظلم، كما يمنعون توظيف الحرية في تبرير الفتنة. والعالم الذي لا يقول للسلطة اتقي الله في الرعية يفرغ الطاعة من روحها، والعالم الذي يدفع الناس إلىٰ الصدام بلا مآل يفرغ النصيحة من حكمتها. والمنهج الرشيد أن يكون العلم ضميرًا لا بوقًا، وميزانًا لا سوطًا، وحارسًا للنص والمقصد معًا. وهذا الدور ضروري لأن السلطة بطبيعتها تميل إلىٰ توسيع الطاعة، والجمهور في لحظات الغضب قد يميل إلىٰ كسرها، ولا بد من عقل يرد الطرفين إلىٰ الميزان.

وتتطور الطاعة داخل البنية الفقهية من مفهوم سياسي عملي إلىٰ معيار لاختبار علاقة الدولة بالأمة. فإذا كانت الطاعة قائمة علىٰ العدل والشورىٰ والمعروف، فهي علامة صحة. وإذا كانت قائمة علىٰ الخوف والقهر وإغلاق المجال العام، فهي علامة مرض. فالناس قد يطيعون في الحالين، لكن الطاعة الأولىٰ طاعة ثقة، والثانية طاعة اضطرار. والفرق بينهما هو الفرق بين الدولة الراسخة والدولة الخائفة. الدولة

الراسخة تسمح بالنصيحة لأنها واثقة من شرعيتها، والدولة الخائفة تخشىٰ السؤال لأنها تعرف هشاشة عدالتها.

وتكشف الطاعة كذلك عن الفرق بين الشرعية الشكلية والشرعية الأخلاقية. فقد تملك الدولة أدوات الحكم، وقد يصدر الأمر من جهة مختصة، وقد يكون ملزمًا قانونيًا، لكن الشرعية الأخلاقية تتطلب أن يكون الأمر عادلًا ومقصديًا ومراعيًا للحقوق. وهذا لا يعني أن كل فرد يملك إسقاط الطاعة بمجرد عدم اقتناعه، لكنه يعني أن الحكم علىٰ السلطة لا يتوقف عند الشكل. فالفقه ينظر إلىٰ الباطن المقصدي للتصرف العام: هل هو معروف؟ هل يحقق مصلحة؟ هل يمنع ضررًا؟ هل يراعي العدل؟ هل يحفظ الكفاية؟ هذه الأسئلة هي التي تمنع القانون من أن يصبح غطاءً للظلم.

ومن جهة أخرىٰ، فإن الطاعة لا تكون رشيدة إلا حين ترتبط بالمسؤولية. فالمحكوم مسؤول عن حفظ الجماعة، والحاكم مسؤول عن حفظ العدل، والعالم مسؤول عن البيان، والقاضي مسؤول عن الإنصاف، والمجتمع مسؤول عن عدم الانجرار إلىٰ الفتنة. ليست الطاعة عبئًا علىٰ طرف واحد، بل جزء من عقد أخلاقي عام. فإذا طلب الحاكم الطاعة ولم يؤد الأمانة، أخل بالعقد. وإذا رفض الناس الطاعة في المعروف، أخلوا بالجماعة. وإذا سكت العلماء عن الظلم، أخلوا بالشهادة. وإذا غاب القضاء، اختل الميزان كله. ومن هنا فإن الطاعة لا تفهم إلا داخل شبكة المسؤوليات المتبادلة.

وتنتهي القراءة إلىٰ أن الطاعة الشرعية ليست طاعة مطلقة ولا طاعة مزاجية، بل طاعة مقيدة بالمعروف وموزونة بالمآل ومؤسسة علىٰ العدل. هي لازمة لحفظ الدولة، لكنها لا تبيح للدولة أن تصبح إلهًا سياسيًا. وهي مانعة للفوضىٰ، لكنها لا تمنع النصيحة. وهي حافظة للجماعة، لكنها لا تلغي كرامة الفرد. وهي ضرورية في

الأزمات، لكنها لا تبرر الاستثناء الدائم. وهي واجبة في النظام العام العادل، لكنها تمتنع في المعصية الصريحة. بهذا التوازن تصبح الطاعة مفهومًا بنائيًا في الفقه، لا أداة قمع ولا شعار تمرد.

إن الخلاصة البنيوية لمفهوم الطاعة أن الدولة لا تستقيم بلا طاعة، والطاعة لا تستقيم بلا عدل، والعدل لا يستقيم بلا شورىٰ وقضاء ونصيحة ومساءلة. فإذا أخذت الدولة الطاعة وتركت العدل، انقلبت إلىٰ استبداد. وإذا أخذ الناس الحرية وتركوا الطاعة في المعروف، انقلبوا إلىٰ فوضىٰ. والفقه الكلي لا يختار بين دولة ظالمة ومجتمع منفلت، بل يبني معادلة ثالثة: سلطة مقيدة، وطاعة مسؤولة، ونصيحة واجبة، وقضاء مستقل، وشورىٰ فاعلة، ومآلات حاضرة. وفي هذه المعادلة وحدها يتحول مفهوم الطاعة من أداة خوف إلىٰ ركن من أركان العمران السياسي.

الفصل الرابع
الفتنة ووظيفتها في الفقه السياسي

يُعد مفهوم الفتنة من أكثر المفاهيم حضورًا وتأثيرًا في الوعي السياسي والفقهي الإسلامي؛ لأنه ارتبط بأعمق مخاوف الاجتماع الإنساني: انهيار النظام، وتمزق الجماعة، واستباحة الدماء، وتحول الاختلاف إلىٰ اقتتال. فالفتنة ليست مجرد خلاف، ولا مجرد اضطراب عابر، بل حالة تتعرض فيها البنية الجامعة للاهتزاز، وتختلط فيها المعايير، ويصعب فيها تمييز الحق من الهوىٰ، والإصلاح من التخريب، والمطالبة المشروعة من الاندفاع الذي يقود إلىٰ ضرر أكبر. ومن هنا احتل هذا المفهوم موقعًا مركزيًا في التفكير السياسي الإسلامي؛ لأنه كان محاولة للإجابة عن سؤال بالغ الصعوبة: كيف يمكن حماية الجماعة من الانهيار دون تحويل الخوف من الانهيار إلىٰ وسيلة لإيقاف الإصلاح؟

إن الفتنة في أصل معناها تحمل دلالة الاختبار والابتلاء والكشف. فهي ليست مجرد وقوع الشر، بل لحظة تظهر فيها حقيقة الأفراد والجماعات والمواقف. فالذهب لا يظهر صفاؤه إلا بالاختبار، وكذلك المجتمعات لا تظهر قوة بنيتها إلا في لحظات الضغط والصراع. ومن هنا فإن الفتنة ليست دائمًا حدثًا خارجيًا فقط، بل قد تكون حالة داخلية تكشف ما كان مستورًا من ضعف أو ظلم أو تناقض أو خلل. فقد تنفجر الفتنة في صورة صراع سياسي، لكنها قد تكون نتيجة تراكم طويل من اختلال العدالة أو ضعف المؤسسات أو غياب الحكمة في إدارة الاختلاف.

وفي المجال السياسي، ارتبط مفهوم الفتنة خصوصًا بسؤال الدماء. فقد أدرك الفقهاء، من خلال التجربة التاريخية المبكرة، أن انهيار النظام العام لا ينتج مجرد

تغيير سياسي، بل قد يفتح أبوابًا يصعب إغلاقها: اقتتال داخلي، وثارات ممتدة، وانقسام اجتماعي، وتدخل قوىٰ خارجية، وضياع الأمن، وتعطيل مصالح الناس. ولذلك أصبح دفع الفتنة مقصدًا معتبرًا؛ لأن حفظ الجماعة ليس مسألة شكلية، بل هو شرط لحفظ الدين والنفس والمال والعقل والعمران. فالمجتمع الذي يفقد قدرته علىٰ حفظ السلم الداخلي يفقد البيئة التي تعمل فيها الأحكام والقيم والمؤسسات.

غير أن خطورة مفهوم الفتنة تكمن في ازدواجيته؛ فهو من جهة مفهوم ضروري يمنع التهور السياسي ويضبط الاندفاع، ومن جهة أخرىٰ قد يتحول إذا انفصل عن العدل إلىٰ أداة لتجميد الواقع ومنع الإصلاح. فكما أن الفتنة المسلحة خطر علىٰ الجماعة، فإن الظلم المستقر قد يكون فتنة صامتة. وكما أن الخروج غير المحسوب قد يهدم الدولة، فإن الاستبداد الطويل قد يهدم روح الأمة. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يكتفي بالسؤال: كيف نمنع الفتنة؟ بل يسأل كذلك: ما الأسباب التي تولد الفتنة؟ لأن منع النتائج مع ترك الأسباب ليس علاجًا، بل تأجيل للانفجار.

لقد كان أثر التجربة التاريخية المبكرة حاضرًا بقوة في تشكيل الوعي بالفتنة. فقد عاشت الأمة صدمات سياسية كبرىٰ جعلت الخوف من الاقتتال الداخلي حاضرًا في العقل الفقهي. ولم يكن هذا الخوف ضعفًا في التفكير، بل كان نتيجة مشاهدة واقعية لثمن انهيار الوحدة. فالدم إذا أريق داخل الجماعة لا يعود مجرد حدث سياسي، بل يتحول إلىٰ ذاكرة وصراعات وروايات متنافسة. ولذلك اتجه كثير من الفقهاء إلىٰ تغليب جانب الاحتياط في الدماء، والتحذير من كل حركة قد تؤدي إلىٰ اضطراب واسع. وهذا الاتجاه كان يحمل مقصدًا عميقًا: حماية المجتمع من أن يحرق نفسه في صراع داخلي.

لكن المشكلة تظهر حين يتحول الاحتياط إلىٰ قاعدة جامدة تنفصل عن شروطها. فالخوف من الفتنة لا يعني إلغاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يعني تعطيل النصيحة، ولا يعني اعتبار كل مطالبة بالإصلاح بداية انهيار. فلو كان مجرد احتمال الاضطراب مانعًا لكل إصلاح، لما تغير ظلم، ولا صُحح انحراف، ولا أُعيد حق. ولذلك فإن فقه الفتنة يحتاج إلىٰ تمييز بين الإصلاح الذي يمنع الانفجار، والتحرك الذي يصنع الانفجار. فقد يكون الكلام في وجه الظلم منعًا لفتنة قادمة، وقد يكون السكوت هو الطريق إليها.

وهنا يظهر الفرق بين الاستقرار والسكون. فالاستقرار الحقيقي يقوم علىٰ عدل ومؤسسات وثقة اجتماعية، أما السكون فقد يكون نتيجة خوف وقهر. وقد تبدو المجتمعات الراكدة مستقرة، لكنها تحمل داخلها تناقضات عميقة. فإذا مُنع كل إصلاح باسم الخوف من الفتنة، تراكمت أسباب الفتنة نفسها. ولذلك فإن النظر المقاصدي لا يقيس الواقع بالهدوء الظاهر فقط، بل يسأل عن عدالة البنية التي تنتج هذا الهدوء. فليس كل هدوء سلامًا، وليس كل حركة اضطرابًا. قد تكون الحركة إصلاحًا يمنع الانهيار، وقد يكون السكون انتظارًا للانفجار.

ومن أهم وظائف مفهوم الفتنة أنه يضبط العلاقة بين الحق والمآل. فقد يكون المطلب في ذاته صحيحًا، لكن طريقة تحقيقه تؤدي إلىٰ ضرر أكبر. والفقه لا ينظر إلىٰ صحة الفكرة وحدها، بل إلىٰ نتائج تنزيلها. فالمطالبة بالعدل حق، لكن الوسيلة التي تؤدي إلىٰ سفك دماء واسعة تحتاج إلىٰ مراجعة. ورفض الظلم حق، لكن إزالة ظلم محدود بطريقة تنتج ظلمًا أعظم ليست حكمة. وهذا لا يعني ترك الحق، بل يعني البحث عن طريق يحقق الحق بأقل المفاسد. فالمآل ليس إلغاءً للمبدأ، بل عقلنة لطريقة تحقيقه.

ومن هنا فإن الفتنة تكشف العلاقة العميقة بين الفقه والسياسة. فالسياسة ليست تطبيقًا ميكانيكيًا للمبادئ، بل إدارة للواقع المعقد. والمجتمعات ليست صفحات بيضاء يمكن إعادة تشكيلها بلا تكلفة، بل كائنات تاريخية تحمل ذاكرة ومصالح وتوازنات. ولذلك فإن الفقيه السياسي لا يسأل فقط: ما الحكم؟ بل يسأل: كيف يتحقق الحكم؟ ومتىٰ؟ وبأي وسيلة؟ وما الأثر المتوقع؟ وهل الطريق المختار يقرب من المقصد أم يبعد عنه؟ هذه الأسئلة هي التي تحول الفقه من خطاب مثالي مجرد إلىٰ فقه عمران.

وتظهر خطورة الفتنة حين تختلط الشعارات بالمصالح. فكثير من النزاعات الداخلية لا تبدأ معلنة أنها صراع علىٰ القوة، بل تبدأ تحت عناوين كبرىٰ: الدين، العدل، الإصلاح، الأمن، الوحدة. وقد يكون بعضها صادقًا، وبعضها يخفي مصالح أخرىٰ. لذلك فإن الفقه لا يحكم علىٰ الشعارات وحدها، بل ينظر إلىٰ الواقع والنتائج. فقد يرفع إنسان شعار الإصلاح ويقود إلىٰ الفوضىٰ، وقد يرفع آخر شعار حفظ النظام ليحمي الظلم. والميزان ليس الاسم، بل الحقيقة والمآل.

ولهذا السبب كان مفهوم الفتنة مرتبطًا بالتمييز بين النية والأثر. فقد يريد الإنسان خيرًا وينتج شرًا، وقد يتحرك بدافع الغيرة علىٰ الحق لكنه يفتقد الحكمة فيفتح أبوابًا أعظم. والتاريخ مليء بحركات بدأت بمطالب عادلة ثم انتهت إلىٰ صراعات أوسع بسبب ضعف تقدير المآلات. وفي المقابل، فإن الخوف الزائد من النتائج قد يمنع إصلاحًا ضروريًا حتىٰ تتفاقم الأزمة. ولذلك فإن الفقه السياسي يحتاج إلىٰ عقل يوازن، لا إلىٰ عقل يندفع أو يتجمد.

وتبرز هنا قيمة الاجتهاد المؤسسي. فتقدير الفتنة ليس شأن فرد واحد ينظر من زاوية محدودة، بل يحتاج إلىٰ معرفة شرعية، وفهم اجتماعي، وخبرة سياسية، وإدراك اقتصادي، وقراءة نفسية للجماعات. فالقرار الذي يتعلق بمصير مجتمع لا يمكن أن يبنىٰ

علىٰ حماسة فردية أو خوف فردي. ومن هنا فإن مفهوم الفتنة يكشف الحاجة إلىٰ انتقال الاجتهاد في الشأن العام من الرأي المنعزل إلىٰ النظر المركب الذي يجمع التخصصات. فالفتنة نفسها ظاهرة مركبة، ولا تعالج إلا بأداة مركبة.

ومن أخطر مظاهر سوء استعمال المفهوم تحويله إلىٰ وسيلة لإسكات السؤال. فإذا قيل لكل من يسأل عن عدل أو حق أو إصلاح إنه يثير الفتنة، فقد فقد المفهوم وظيفته. فالفتنة ليست في السؤال، بل قد تكون في منع السؤال. وليست في كشف الخلل، بل قد تكون في استمرار الخلل. وليس كل نقد هدمًا، كما أن ليس كل سكوت حكمة. والمجتمع الناضج هو الذي يملك القدرة علىٰ تصحيح نفسه قبل أن تصل أزماته إلىٰ مرحلة الانفجار.

وفي المقابل، فإن من سوء استعمال المفهوم أيضًا إنكار وجود الفتنة أصلًا. فبعض الخطابات تنظر إلىٰ كل حركة تغيير بوصفها خيرًا بمجرد أنها تواجه وضعًا قائمًا، ولا تنظر إلىٰ قدرة البديل أو كلفة الانتقال أو احتمالات الانهيار. وهذا تصور ناقص؛ لأن التاريخ لا يحكم علىٰ النوايا وحدها. فقد تسقط بنية ظالمة، لكن يحل محلها فراغ أكثر ظلمًا إذا لم توجد رؤية ومؤسسات. ولذلك فإن الخوف من الفتنة ليس دائمًا حجة للجمود، بل قد يكون وعيًا بتعقيد التحولات الكبرىٰ.

إن الفقه السياسي الإسلامي حاول من خلال مفهوم الفتنة بناء توازن بين قيمة الإصلاح وقيمة الاستقرار. فالإصلاح بلا استقرار قد يتحول إلىٰ صراع دائم، والاستقرار بلا إصلاح قد يتحول إلىٰ موت بطيء. والمجتمع يحتاج إلىٰ الاثنين: حركة تصحح، ونظام يحفظ. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل نقدم الإصلاح أم الاستقرار؟ بل كيف نصنع إصلاحًا يحفظ الاستقرار، واستقرارًا يسمح بالإصلاح؟ هذه المعادلة هي جوهر فقه الفتنة.

وتظهر علاقة الفتنة بالدولة في أن الدولة مطالبة بمنع أسباب الانقسام قبل مواجهة نتائجه. فليس دور الدولة أن تنتظر حتىٰ ينفجر المجتمع ثم تستعمل القوة، بل أن تبني العدل الذي يمنع الانفجار. العدالة في توزيع الموارد، واستقلال القضاء، وحماية الحقوق، وفتح قنوات المشاركة، كلها أدوات للوقاية من الفتنة. فكما توجد فتنة بسبب خروج غير رشيد، توجد فتنة بسبب حكم غير رشيد. والفقه الكلي ينظر إلىٰ الطرفين؛ لأنه يبحث عن حفظ الجماعة لا عن تبرئة طرف معين.

ومن هنا فإن مفهوم الفتنة يجب أن يعود إلىٰ موقعه الصحيح: أداة لفهم أخطار الانقسام، لا أداة لتعطيل الحياة السياسية. فهو يحذر الإنسان من غرور القوة، وغرور الحماسة، وغرور السلطة في الوقت نفسه. يحذر الخارج من أن يهدم أكثر مما يبني، ويحذر الحاكم من أن يظن أن القهر يصنع استقرارًا، ويحذر المجتمع من أن يفرط في وحدته أو في عدله. فالفتنة ليست خطرًا يأتي من جهة واحدة دائمًا، بل قد تولد من كل اختلال في ميزان السلطة والحق.

وتكشف القراءة البنيوية أن الفتنة ليست نقيض الإصلاح، بل نقيض الحكمة. فقد يكون الإصلاح واجبًا لمنعها، وقد يكون تأجيل بعض الإصلاح واجبًا لتجنبها. الفاصل هو المآل والقدرة والوسيلة والظرف. ولذلك فإن فقه الفتنة هو في حقيقته فقه تقدير: تقدير المصالح والمفاسد، تقدير الزمن المناسب، تقدير قدرة المجتمع، تقدير قوة المؤسسات، تقدير أثر القرار. وكلما ضعف هذا التقدير، زاد احتمال أن يتحول الحق إلىٰ صراع، أو يتحول الخوف إلىٰ استبداد.

وبهذا يظهر أن الفتنة ليست مجرد مفهوم تحذيري، بل مفهوم بنائي يكشف طبيعة العلاقة بين الدولة والأمة. فهي تسأل الدولة عن عدالتها، وتسأل الأمة عن حكمتها، وتسأل المصلح عن مآلات فعله، وتسأل الفقيه عن عمق فهمه للواقع. إنها ليست دعوة إلىٰ السكون، ولا دعوة إلىٰ الحركة المطلقة، بل دعوة إلىٰ عقل سياسي

يعـرف أن المجتمعـات لا تبنـىٰ بالشـعارات وحـدها، ولا تحفـظ بـالقوة وحـدها، وإنمـا تحفظ بميزان يجمع الحق والعدل والنظام والحكمة.

حـين يُقـرأ مفهـوم الفتنـة داخـل المصـفوفة الأصـولية، يتبـين أنـه لـيس مفهومًـا عاطفيًـا يقـوم علـىٰ الخـوف المجـرد، ولا مفهومًـا سياسـيًا تسـتعمله السـلطة كلمـا واجهـت نقـدًا أو إصـلاحًا، بـل هـو أداة تحليـل للمـآلات الكبـرىٰ التـي قـد تصـيب الجماعـة إذا انهـار ميـزان العـدل والنظـام. فالفتنـة، في معناهـا السياسـي، ليسـت مجـرد احتمـال اضـطراب، بـل خطـر اخـتلال شـامل في القـدرة علـىٰ التمييـز والحكـم والاجتمـاع؛ إذ تخـتلط فيهـا النيـات، وتتـداخل فيهـا المصـالح، وتضـعف فيهـا المؤسسـات، وتنتقـل الخصـومة مـن دائـرة الحجـة إلـىٰ دائـرة القـوة. ومـن هنـا كـان اسـتعمالها الفقهـي محتاجًـا إلـىٰ دقـة قصـوىٰ؛ لأنهـا إن اسـتعملت في موضـعها منعـت الـدماء، وإن اسـتعملت في غيـر موضـعها منعـت الإصـلاح، وحولـت الخـوف مـن الفوضـىٰ إلـىٰ شـرعية للجمـود أو الاستبداد.

إن علويـة الـنص تمنـع مفهـوم الفتنـة مـن أن يتحـول إلـىٰ شـعار فـوق الأحكـام. فـلا يجـوز أن يُتـرك العـدل بحجـة الخـوف مـن الفتنـة، ولا أن تُهـدر الحقـوق باسـم حفـظ النظـام، ولا أن يصـير السـكوت علـىٰ المنكـر أصـلًا دائمًـا باسـم السـلامة. النصـوص التـي تحـذر مـن الفتنـة لا تنسـخ النصـوص التـي تـأمر بالعـدل، ولا تلغـي الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكـر، ولا تعطـل واجـب النصـيحة. كمـا أن النصـوص التـي تـدعو إلـىٰ مقاومـة الظلـم لا تلغـي النصـوص التي تحـرم الـدماء وتحـذر مـن شـق الجماعـة. ومـن هنـا فـإن الـنص لا يعمـل باتجـاه واحـد، بـل يؤسـس ميزانًـا مركبًـا: عـدل بـلا تهـور، واسـتقرار بلا ظلم، وإصلاح بلا حريق، وطاعة بلا استبداد.

وحاكميـة المقصـد تكشـف أن المقصـود مـن تجنـب الفتنـة لـيس حفـظ صـورة النظـام فحسـب، بـل حفـظ الإنسـان والجماعـة والـدين والعقـل والمـال والعمـران. فـإذا كـان النظـام

القائم يحفظ هذه المقاصد أو أكثرها، كان تهديده بلا بصيرة خطرًا عظيمًا. أما إذا صار النظام نفسه أداة لهدم المقاصد، فإن مجرد بقائه لا يكون مقصودًا لذاته. ومع ذلك، لا يعني اختلال النظام جواز كسره بأي وسيلة، لأن كسره قد ينتج اختلالًا أعظم. وهنا تظهر دقة الفقه السياسي؛ فهو لا يقدس الواقع، ولا يندفع إلىٰ هدمه بلا قدرة، بل يسأل: أي طريق أقرب إلىٰ حفظ المقاصد؟ الإصلاح التدريجي؟ النصح المؤسسي؟ الضغط السلمي؟ الصبر المرحلي؟ التغيير المنظم؟ أم أن الحركة المتعجلة ستنتج فتنة أشد من الظلم الذي تريد إزالته؟

ومركزية الواقع تمنع التعامل مع الفتنة بوصفها مفهومًا مجردًا صالحًا لكل زمان بالطريقة نفسها. فالفتنة في مجتمع قبلي مسلح تختلف عن الفتنة في دولة مؤسسية، والفتنة في نظام يملك قضاءً مستقلًا تختلف عن الفتنة في نظام مغلق، والفتنة في مجتمع متماسك تختلف عن الفتنة في مجتمع منقسم طائفيًا أو قبليًا أو طبقيًا، والفتنة في زمن وفرة تختلف عن الفتنة في زمن مجاعة أو انهيار اقتصادي. لذلك فإن تقدير الفتنة يحتاج إلىٰ معرفة دقيقة ببنية المجتمع: أين مكامن الاحتقان؟ من يملك السلاح؟ ما قوة المؤسسات؟ ما طبيعة الانقسامات؟ ما حجم الثقة العامة؟ ما قدرة الدولة علىٰ الإصلاح؟ وما قدرة المجتمع علىٰ تحمل التحول؟ من غير هذا الفهم يتحول الكلام عن الفتنة إلىٰ تخمين أو تخويف.

وتتجلىٰ فاعلية الدولة في هذا الباب بوصفها مسؤولة عن الوقاية قبل القمع. فالدولة التي لا تتحرك إلا بعد انفجار النزاع تكون قد تأخرت عن وظيفتها. الوقاية من الفتنة تبدأ بإقامة العدل، وفتح أبواب الشورىٰ، واستقلال القضاء، وحماية المال العام، وتوزيع الموارد بعدل، وتمكين الناس من التعبير السلمي عن مظالمهم. فإذا أُغلقت هذه الأبواب، لم يعد التحذير من الفتنة كافيًا؛ لأن أسبابها تتراكم في الداخل. ومن هنا فإن الدولة العادلة لا تستعمل مفهوم الفتنة لإسكات الناس، بل لتدفع نفسها

إلىٰ معالجة ما قد يولدها. فالفتنة ليست حجة علىٰ المجتمع فقط، بل حجة علىٰ الدولة كذلك.

والمآلات هي القلب النابض لمفهوم الفتنة. فكل فعل سياسي كبير يجب أن يُقرأ في ضوء أثره لا في ضوء شعاره فقط. وقد تكون الكلمة حقًا، لكن توقيتها وطريقتها ومآلها قد يجعلها بابًا لضرر أوسع. وقد يكون السكوت في لحظة معينة حكمة، لكنه إذا طال صار مشاركة في صناعة الانفجار. وقد يكون التحرك السلمي ضرورة لإصلاح المسار، لكنه إذا فُتح بلا قيادة ولا رؤية ولا حماية من الاختراق تحول إلىٰ اضطراب. لذلك فإن المآل لا يعني إلغاء الواجب، بل يعني اختيار الطريق الأقدر علىٰ تحقيقه. والفقه الذي لا يراعي المآلات قد يصبح حسن النية سيئ الأثر.

ولا بد من التمييز بين الفتنة الحقيقية والفتنة المصطنعة. الفتنة الحقيقية هي التي توجد أسبابها في بنية الواقع: انقسام حاد، سلاح منتشر، ظلم متراكم، خطاب تحريضي، ضعف مؤسسات، تدخلات خارجية، أو انهيار اقتصادي. أما الفتنة المصطنعة فهي التي تُستدعىٰ لغويًا لتخويف الناس من كل تغيير أو سؤال. وقد تستخدم السلطة هذا التخويف لتجميد المجتمع، كما قد تستخدم جماعات متطرفة نفي الفتنة لتبرير التهور. والفقه الكلي لا يقبل التخويف بلا دليل، ولا التهور بلا حساب. إنه يطلب تشخيصًا موضوعيًا، لا شعارات متبادلة.

وتظهر خطورة توظيف الخوف حين يصبح الخوف سياسة دائمة. فالمجتمع الذي يربىٰ علىٰ الخوف من الفتنة قد يفقد شجاعته الأخلاقية في مواجهة الظلم، وقد يعتاد أن يرىٰ الحق مؤجلًا دائمًا، وقد يتحول الاستقرار إلىٰ اسم آخر للاستسلام. وحين يحدث ذلك، لا تختفي الفتنة، بل تنتقل إلىٰ الداخل؛ تصبح فتنة ضمير، وفتنة صمت، وفتنة عجز، وفتنة نفاق اجتماعي. فالفتنة ليست دائمًا صراخًا في الشوارع؛

قد تكون موت القدرة على قول الحق. ومن هنا فإن الخوف إذا لم يضبط بالعدل تحول إلى مرض سياسي.

وفي المقابل، فإن احتقار الخوف كله خطأ آخر. فبعض المجتمعات تحمل هشاشة حقيقية، وقد يؤدي تحرك غير محسوب إلى تمزق واسع. وليس من الحكمة أن يدفع الإنسان جماعة كاملة إلى المجهول لأنه يملك مطلبًا صحيحًا. فالحق يحتاج إلى حامل، والحامل يحتاج إلى قدرة، والقدرة تحتاج إلى مؤسسات، والمؤسسات تحتاج إلى زمن. والاندفاع الذي لا يرى هذه الشروط قد يهدم ما يريد إصلاحه. لذلك فإن فقه الفتنة لا يربي الجبن، لكنه يربي المسؤولية. والمسؤولية هي أن يحمل الإنسان حقه مع وعيه بثمن الطريق.

وتتصل الفتنة بعلاقة الإصلاح بالقوة. فالإصلاح السلمي هو الأصل ما دام ممكنًا، لأنه يحفظ الدماء ويفتح باب المشاركة ويمنع عسكرة المجال العام. أما حين تُغلق كل أبواب السلم، ويتراكم الظلم، وتنهار الثقة، فإن المجتمع يدخل منطقة خطرة. هنا تظهر مسؤولية الدولة أولًا في فتح أبواب الإصلاح قبل أن يصبح السلاح لغة بعض الناس. ولا يعني هذا تبرير العنف، بل فهم شروط ولادته. فالفقه الكلي لا يكتفي بإدانة النتيجة، بل يسأل عن الطريق الذي قاد إليها، لأن الوقاية لا تكون إلا بفهم الأسباب.

ومن أهم وظائف مفهوم الفتنة حماية الدماء. فالدم إذا دخل السياسة غيّر طبيعتها. قبل الدم يمكن التفاوض والتراجع وإعادة التأويل، أما بعد الدم فتدخل الذاكرة والثأر والخوف. ولذلك كان الفقه شديد الحذر من كل فعل يفتح باب الاقتتال الداخلي. لكن حماية الدماء لا تعني حماية القاتل من المحاسبة، ولا تعني ترك الظالم يستعمل خوف الناس من الدم ليستمر في ظلمه. إنها تعني بناء طرق

إصلاح تقلل احتمال الدم، وبناء قضاء يمنع الناس من أخذ الحقوق بأيديهم، وبناء دولة لا تدفع الناس إلىٰ اليأس. فالدماء تحفظ بالعدل قبل أن تحفظ بالتحذير.

وتظهر العلاقة بين الفتنة واللغة السياسية. فالكلمات قد تصنع الفتنة أو تمنعها. حين تتحول الخصومة إلىٰ تخوين مطلق، أو تكفير، أو تجريد للخصم من إنسانيته، يصبح العنف أقرب. وحين تُستعمل لغة العدل والاعتراف والإنصاف، تبقىٰ أبواب السلم مفتوحة. لذلك فإن فقه الفتنة يشمل ضبط الخطاب العام: لا تحريض، لا تعميم، لا شيطنة، لا تلاعب بالمقدسات لإشعال الجماهير، ولا استعمال للخوف لإسكات المظلومين. فاللغة ليست هامشًا في السياسة؛ إنها جزء من بنية الفعل.

وتتصل الفتنة بالاقتصاد كذلك. فكثير من الفتن السياسية تبدأ من اختلال اقتصادي: فقر واسع، بطالة، احتكار، فساد، تفاوت فاحش، أو شعور بأن المال العام صار غنيمة. وإذا عولجت هذه الاختلالات مبكرًا، قلت احتمالات الفتنة. ولذلك فإن القسم الاقتصادي من البنية الفقهية ليس بعيدًا عن فقه الفتنة؛ فالكفاية والعدالة الاجتماعية والمال العام الأمين كلها أدوات لحفظ السلم الداخلي. المجتمع الجائع أو المقهور اقتصاديًا يكون أكثر قابلية للاضطراب، والدولة التي تهمل ذلك ثم تحذر من الفتنة تتأخر في التشخيص.

وتتصل الفتنة كذلك بالقضاء. فحين يجد الناس طريقًا عادلًا إلىٰ إنصافهم، تقل حاجتهم إلىٰ الصدام. وحين يغيب القضاء أو يضعف أو ينحاز، تتحول المظالم إلىٰ غضب جمعي. لذلك فإن استقلال القضاء ليس مسألة إجرائية فقط، بل وسيلة من وسائل منع الفتنة. القضاء العادل يمتص النزاع ويعيده إلىٰ الحجة والبينات، أما القضاء الضعيف فيترك النزاع ينتقل إلىٰ الشارع أو السلاح. ومن هنا فإن بناء القضاء جزء من فقه السلم السياسي.

وفي ضوء هذا كله، لا يجوز أن يكون مفهوم الفتنة عدوًا للإصلاح، بل يجب أن يكون مرشدًا له. الإصلاح الذي لا يراعي الفتنة قد يتعجل، والإصلاح الذي يخافها دائمًا قد يموت. والمنهج الرشيد أن يكون الإصلاح واعيًا بحدود المجتمع وموازين القوة وحالة المؤسسات، لكنه لا يتخلىٰ عن غايته. يختار الوسيلة الأقل ضررًا، ويصنع التراكم، ويفتح القنوات، ويبني الوعي، ويمنع العنف، ويكشف الظلم، ويضغط باتجاه العدل. هذا النوع من الإصلاح ليس فتنة، بل وقاية منها.

وتظهر هنا قيمة الزمن السياسي. فليست كل المطالب تتحقق دفعة واحدة، ولا كل تأخير خيانة، ولا كل استعجال شجاعة. الزمن جزء من المآل. وقد يكون التدرج واجبًا إذا كان الانتقال المفاجئ يسبب انهيارًا، وقد يكون التدرج ذريعة للمماطلة إذا صار بلا نهاية. ولذلك يحتاج فقه الفتنة إلىٰ وعي بالزمن: متىٰ يكون الصبر حكمة؟ ومتىٰ يصبح ذريعة للظلم؟ متىٰ يكون التدرج عقلًا؟ ومتىٰ يصبح خداعًا؟ متىٰ يكون الحسم ضروريًا؟ ومتىٰ يكون مفسدًا؟ هذه الأسئلة لا تجيب عنها النصوص العامة وحدها من غير فقه واقع.

والفتنة، بهذا المعنىٰ، تكشف حدود الخطاب المثالي المجرد. فالمبادئ لا تعيش في فراغ، بل في مجتمعات لها قوىٰ ومصالح ومخاوف. لكن الواقعية نفسها لا يجوز أن تتحول إلىٰ انحناء دائم أمام القوة. فالفقه السياسي الراشد يجمع بين المبدأ والواقع: لا يفرط في العدل بحجة التعقيد، ولا يفرط في الجماعة بحجة العدل. إنه يضع العدل في طريق قابل للتحقق، ويضع الاستقرار في خدمة العدل. وحين ينفصل أحدهما عن الآخر، يولد الخلل.

ومن أخطر ما ينبغي ضبطه أن الفتنة ليست دائمًا نتيجة فعل المعارضين، كما أن الاستقرار ليس دائمًا ثمرة حكمة السلطة. قد تصنع السلطة الفتنة حين تظلم، وقد يصنع المعارضون الفتنة حين يتهورون، وقد يصنعها المجتمع حين ينساق وراء

العصبيات، وقد تصنعها النخب حين تحرض بلا مسؤولية، وقد تصنعها قوىٰ خارجية حين تدخل علىٰ خطوط الانقسام. لذلك فإن تحميل طرف واحد وحده مسؤولية الفتنة تبسيط يضر بالفهم. الفتنة ظاهرة مركبة، ولا تعالج إلا بفهم مركب.

وتظهر وظيفة العلماء والمفكرين في باب الفتنة بوصفها وظيفة ميزان. ليس المطلوب منهم أن يكونوا أبواقًا للخوف، ولا دعاة اندفاع، بل شهودًا علىٰ الحق والمآل معًا. يقولون للسلطة إن الظلم يصنع الفتنة، ويقولون للجمهور إن الدماء إذا انفلتت أحرقت المطالب، ويقولون للمصلحين إن الطريق يحتاج إلىٰ حكمة، ويقولون للساكتين إن الصمت علىٰ الظلم قد يكون فتنة. هذا الدور صعب لأنه لا يرضي الأطراف المتطرفة، لكنه أقرب إلىٰ روح الفقه.

وتنتهي القراءة البنيوية إلىٰ أن مفهوم الفتنة لا بد أن يعمل داخل ثلاثة حدود. الحد الأول أنه لا يجوز أن يستعمل لتعطيل الحق، لأن الحق مقصد لا يلغيه الخوف. الحد الثاني أنه لا يجوز أن يهمل بحجة الحق، لأن الحق إذا نُزّل بلا حكمة قد ينتج مفسدة عظيمة. الحد الثالث أنه لا يجوز أن تحتكره السلطة أو المعارضة، لأنه مفهوم موضوعه الجماعة كلها. هذه الحدود تمنع الفتنة من التحول إلىٰ شعار قمع أو شعار تهور. وتجعلها أداة لتقدير الطريق الأصلح بين الظلم والفوضىٰ.

وفي هذا الإطار يظهر أن الفتنة ليست مفهومًا سكونيًا، بل مفهوم إصلاحي عميق. إنها تقول إن الإصلاح يجب أن يكون مسؤولًا، وإن الاستقرار يجب أن يكون عادلًا، وإن الدماء أغلىٰ من الشعارات، وإن الظلم أخطر من أن يغطىٰ بالخوف، وإن الجماعة لا تحفظ بالقوة وحدها ولا بالحركة وحدها، بل بالميزان. وهذا الميزان هو الذي يجعل الفقه السياسي قادرًا علىٰ عبور ثنائية قاتلة: إما السكوت المطلق باسم الفتنة، وإما الهدم المطلق باسم الحق.

إن الفتنة، إذا أُعيدت إلىٰ موقعها الصحيح، تصبح جهاز إنذار أخلاقي وسياسي. تنذر السلطة من عاقبة الظلم، وتنذر الأمة من عاقبة التهور، وتنذر الفقيه من ضيق النظر، وتنذر المصلح من تجاهل المآلات. وهي بهذا المعنىٰ ليست عدوة للإصلاح، بل حارسة له من الانتحار. وليست خادمة للاستبداد، بل كاشفة لخطره البعيد. وليست دعوة إلىٰ الخوف، بل دعوة إلىٰ الحكمة. والحكمة هنا ليست ضعفًا، بل قدرة علىٰ حمل الحق من غير إحراق الجماعة.

وتنتهي الخلاصة إلىٰ أن وظيفة الفتنة في الفقه السياسي هي حفظ السلم العادل، لا حفظ السكون الظالم. والسلم العادل لا يقوم إلا بأركان: عدل يمنع أسباب الانفجار، حرية مسؤولة تسمح بالنصيحة والإصلاح، دولة قوية مقيدة بالقانون، قضاء مستقل، اقتصاد يحقق الكفاية، خطاب عام يحفظ حرمة الدماء، وفقه مآلات يوازن بين الواجب والقدرة. فإذا اجتمعت هذه الأركان، تراجع خطر الفتنة. وإذا غابت، صار التحذير من الفتنة وصفًا للمرض لا علاجًا له.

الفصل الخامس
المصلحة من التعليل إلى بناء النظام

تُعد المصلحة من أكثر المفاهيم عمقًا وحساسية داخل البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنها تقع في موضع التقاء النص بالواقع، والحكم بالمقصد، والجزئي بالكلي، والثابت بالمتغير. فهي ليست مجرد اعتبار عقلي يضاف إلىٰ النص من خارجه، ولا ذريعة مفتوحة لتغيير الأحكام بحسب الأهواء، ولا شعارًا إداريًا تستعمله السلطة لتبرير ما تريد، بل هي إحدىٰ الأدوات الكبرىٰ التي تكشف أن الشريعة لا تتعامل مع الإنسان والعالم بوصفهما صورًا جامدة، بل بوصفهما مجالًا حيًا تتحقق فيه الأحكام عبر علل ومقاصد ومآلات. ومن هنا فإن المصلحة، حين تُضبط بضوابطها، تصبح جسرًا بين الوحي والحياة؛ وحين تنفلت من ضوابطها، قد تتحول إلىٰ باب من أبواب تعطيل النص أو تسويغ الاستبداد أو تغليب النفع القريب علىٰ العدل البعيد.

إن أصل المصلحة في الفقه ليس فكرة نفعية مجردة، بل معنىٰ متصل بحفظ ما جاءت الشريعة لحفظه: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والكرامة الإنسانية في امتدادها الأخلاقي والاجتماعي. فالمصلحة الشرعية ليست كل ما رآه الإنسان نافعًا، لأن الإنسان قد يرىٰ في الهوىٰ منفعة، وفي الظلم مصلحة، وفي القهر استقرارًا، وفي الاحتكار قوة، وفي الاستبداد حفظًا للنظام. لذلك لا تُعرف المصلحة من الرغبة وحدها، ولا من رأي السلطة وحده، ولا من حساب الربح وحده، بل تُعرف بميزان مركب: موافقة النص، واتساقها مع المقاصد، وصدقها في الواقع، وسلامة مآلها، وعدم معارضتها لمصلحة أرجح أو حق ثابت.

وقد بدأت المصلحة في كثير من أبواب الفقه بوصفها أداة تعليل. يسأل الفقيه: لماذا شُرع هذا الحكم؟ ما العلة التي يدور معها وجودًا وعدمًا؟ ما الضرر الذي

يُدفع؟ ما النفع الذي يُجلب؟ بهذا المعنىٰ، كانت المصلحة حاضرة في فهم الأحكام الجزئية: تحريم الربا لما فيه من ظلم واستغلال، تحريم الغش لما فيه من إفساد الرضا والثقة، مشروعية الضمان لحفظ الأموال، تنظيم العقوبات لحفظ النظام وردع العدوان، اعتبار الضرورات لرفع الحرج، وإقرار الرخص لتحقيق اليسر. غير أن هذا الحضور، في بدايته، ظل غالبًا مرتبطًا بالحكم المفرد: تعليل جزئي، قياس جزئي، استثناء جزئي، ترجيح جزئي.

لكن تطور الفقه السياسي والمالي والاجتماعي كشف أن المصلحة لا تعمل فقط في تعليل الحكم الجزئي، بل في بناء النظام كله. فالدولة لا تدير واقعة واحدة، بل شبكة مصالح متزاحمة. والمال العام لا يصرف في حالة فردية فقط، بل في موازنة بين الصحة والتعليم والأمن والسكن والدفاع والبنية العامة. والسوق لا يضبط بعقد واحد فقط، بل بسياسات تمنع الاحتكار وتحفظ الكفاية. والقضاء لا يحمي حق فرد فحسب، بل يحفظ الثقة العامة. ومن هنا انتقلت المصلحة من كونها أداة تفسير للحكم إلىٰ كونها أداة بناء للسياسة والمؤسسة والنظام العام. وهذا الانتقال من التعليل إلىٰ البناء هو أحد أهم التحولات في البنية الفقهية.

وإذا كانت المصلحة في الحكم الجزئي تسأل عن علة محددة، فإن المصلحة في بناء النظام تسأل عن شبكة علل ومآلات. فالقرار العام لا ينتج أثرًا واحدًا، بل آثارًا متداخلة. فرض ضريبة قد يحقق موردًا للدولة، لكنه قد يثقل الضعفاء إذا لم يراع القدرة. دعم سلعة قد يحمي الفقراء، لكنه قد يفتح باب هدر أو تهريب إذا لم يضبط. تحرير سوق قد يزيد العرض، لكنه قد يضر العاجزين إذا لم توجد حماية. منع الاحتكار قد يحمي المستهلك، لكنه يحتاج إلىٰ فهم لا يقتل الإنتاج. ومن هنا فإن المصلحة العامة أعقد من المصلحة الجزئية؛ لأنها لا تقاس بنفع مباشر فقط، بل بمجموع الأثر في بنية المجتمع.

وهذا التعقيد يجعل المصلحة محتاجة إلىٰ علم بالواقع. فليس كل من تكلم باسم المصلحة يعرفها، وليس كل ما يبدو نافعًا في الظاهر يكون نافعًا في الحقيقة. قد يكون القرار محبوبًا شعبيًا لكنه مفسد اقتصاديًا، وقد يكون القرار صعبًا في الحاضر لكنه حافظ للمستقبل، وقد يكون الإجراء عادلًا في نيته ظالمًا في تطبيقه. لذلك فإن المصلحة لا تُدرك بالانطباع وحده، بل تحتاج إلىٰ بيانات وخبرة وتجربة ومشاورة. وإذا كانت المصلحة في الفقه القديم تحتاج إلىٰ معرفة عرف الناس وحاجاتهم، فإن المصلحة في الدولة المعاصرة تحتاج إلىٰ علوم الاقتصاد والاجتماع والإدارة والطب والبيئة والسياسة العامة. فكلما تعقد الواقع، تعقد تحقيق المناط.

ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي يصبح شرطًا في تقدير المصالح العامة. فالمصلحة التي تمس ملايين الناس لا يقدرها فرد واحد مهما بلغ علمه؛ لأنها تتعلق بآثار اقتصادية واجتماعية وصحية ونفسية وسياسية. الفقيه يضبط معيار الشرع، والخبير يبين طبيعة الواقع، والإداري يقدر القدرة التنفيذية، والقاضي يحفظ الحقوق، والمجتمع يراقب الأثر. فإذا انفرد الفقيه من غير معرفة الواقع، قد يقرر مصلحة لا تتحقق. وإذا انفرد الخبير من غير معيار شرعي، قد يحول المصلحة إلىٰ كفاءة حسابية بلا عدل. وإذا انفرد السياسي، قد يجعل المصلحة اسمًا لمصلحة سلطته. والفقه الكلي لا يقبل هذا الانفراد.

وتظهر خطورة المصلحة حين تُستعمل بلا ضوابط. فقد تقول السلطة إن المصلحة تقتضي التضييق علىٰ الحريات، أو أخذ الأموال، أو تعطيل الشورىٰ، أو تأجيل الحقوق، أو قمع المخالفين، أو احتكار القرار. وقد يقول السوق إن المصلحة تقتضي تركه بلا رقابة لأنه ينتج الثروة. وقد تقول جماعة غاضبة إن المصلحة تقتضي إسقاط النظام بلا حساب للمآلات. وكل طرف يستطيع أن يلبس هواه لباس المصلحة. لذلك لا بد من ضوابط صارمة: أن لا تعارض نصًا قطعيًا، وأن تكون حقيقية لا موهومة، عامة لا خاصة،

راجحة لا مرجوحة، وأن تُدرس مآلاتها، وأن تخضع للمساءلة، وأن لا تهدر حقًا ثابتًا إلا ضمن ضرورة معتبرة وبقدرها.

والتمييز بين المصلحة العامة والمصلحة السلطوية من أهم واجبات الفقه السياسي. فليست كل مصلحة تراها الدولة مصلحة عامة. قد تكون مصلحة الدولة بوصفها جهازًا شيئًا، ومصلحة الأمة شيئًا آخر. وقد تكون مصلحة الحاكم أو النخبة أو الحزب أو الجهاز الإداري في اتجاه، ومصلحة المجتمع في اتجاه آخر. ومن هنا فإن ادعاء المصلحة لا يكفي، بل يجب أن يُسأل: من ينتفع؟ من يتحمل الكلفة؟ هل القرار يحفظ الحقوق أم يوسع السلطة؟ هل يرفع الكفاية أم يحمي الامتياز؟ هل هو مؤقت بضرورة أم دائم بلا حد؟ هذه الأسئلة تكشف الفارق بين المصلحة العامة والمصلحة المتلبسة باسم العامة.

وتظهر المصلحة كذلك في باب المال العام. فالدولة لا تستطيع أن تنفق كل مالها علىٰ وجه واحد، بل تحتاج إلىٰ ترتيب الأولويات. وهنا تعمل المصلحة بوصفها معيارًا للتوزيع: الضروريات قبل التحسينات، الكفاية قبل الواجهة، المستقبل قبل الاستهلاك العابر، الفقراء قبل الامتيازات، المناطق المحرومة قبل التوسع غير الضروري في المركز. وهذه ليست حسابات إدارية فقط، بل موازين شرعية؛ لأن المال العام أمانة، ولا يجوز أن يُصرف وفق أهواء السياسة أو الدعاية. والمصلحة هنا تبني نظامًا ماليًا، لا حكمًا جزئيًا فقط.

وفي باب السوق، تعمل المصلحة بوصفها معيارًا للتدخل أو الامتناع. فإذا كان السوق يعمل بعدل ومنافسة ورضا، فالمصلحة في تركه يتحرك من غير تضييق. وإذا ظهر احتكار أو غش أو استغلال للضرورات، فالمصلحة في التدخل. وإذا كان التدخل يسبب نقصًا أو فسادًا أعظم، وجب تعديله. وإذا كان الامتناع يترك الناس تحت رحمة المحتكرين، وجب تجاوزه. فالمصلحة ليست مع السوق دائمًا ولا مع

الدولة دائمًا؛ إنها مع العدل والكفاية والمآل. وهذا المعنىٰ ينقل الفقه من ثنائية الحرية والتدخل إلىٰ فقه الميزان.

وفي باب السياسة، تعمل المصلحة في تقدير الشورىٰ، والطاعة، والفتنة، والبغي، والصلح، والعفو، والعقوبة. فقد يكون العفو مصلحة إذا كان يطفئ فتنة، وقد يكون العقاب مصلحة إذا كان يمنع إجرامًا، وقد يكون التدرج مصلحة إذا كان المجتمع لا يحتمل التحول السريع، وقد يكون الحسم مصلحة إذا صار التأجيل بابًا لضرر أعظم. لكن كل ذلك يحتاج إلىٰ ضبط؛ لأن السياسة أكثر المجالات قابلية لتزييف المصلحة. ولهذا لا يجوز أن تكون المصلحة السياسية بلا رقابة من النص والقضاء والعلم والمجتمع.

ومن أعمق التحولات في مفهوم المصلحة انتقاله من رعاية الحالة الفردية إلىٰ بناء المؤسسة. فالمصلحة قد تظهر في حكم فرد محتاج إلىٰ رخصة، لكنها تظهر بصورة أوسع في بناء نظام صحي يرفع الحرج عن المرضىٰ، أو نظام تعليمي يحفظ العقل، أو نظام قضائي يحفظ الحقوق، أو نظام مالي يمنع الفقر البنيوي. فإذا بقيت المصلحة في مستوىٰ الاستثناء الفردي، عالجت حالات متفرقة. وإذا ارتقت إلىٰ مستوىٰ النظام، منعت تكرار الحاجة. وهنا يظهر الفرق بين فقه إسعافي وفقه بنائي. الأول يرفع الضرر بعد وقوعه، والثاني يبني شروطًا تمنع الضرر أو تقلله.

وتتصل المصلحة بمفهوم الكفاية اتصالًا وثيقًا. فليست المصلحة العامة أن تزيد ثروة الدولة وحدها، أو أن تتوسع السلطة، أو أن يرتفع الإنتاج من غير عدالة، بل أن تتحول الموارد إلىٰ كفاية إنسانية. الصحة مصلحة لأنها تحفظ النفس، والتعليم مصلحة لأنه يحفظ العقل، والسكن مصلحة لأنه يحفظ الأسرة والكرامة، والعمل مصلحة لأنه يحفظ المال والاستقلال، والقضاء مصلحة لأنه يحفظ الحقوق، والحرية المسؤولة مصلحة لأنها تحفظ كرامة الإنسان وقدرته علىٰ النصح. ومن هنا

فإن الكفاية تمنح المصلحة مضمونًا إنسانيًا، وتمنعها من التحول إلىٰ حساب سلطوي أو مالي ضيق.

ولا بد من التمييز بين المصلحة العاجلة والمصلحة الآجلة. فقد تختار الدولة ما يرضي الناس اليوم ويضرهم غدًا، أو ما يدر مالًا سريعًا ويهدر موردًا دائمًا، أو ما يسكت أزمة مؤقتة ويعمق سببها. والمصلحة الشرعية لا تقف عند العاجل فقط، بل تراعي المآل. لذلك فإن الديون العامة، واستنزاف البيئة، وبيع الأصول، وإهمال التعليم، كلها قد تبدو في لحظة معينة حلولًا عملية، لكنها قد تكون ضد المصلحة إذا أضرت بالمستقبل. والمصلحة، حين تدخل في فقه العمران، تصبح زمنية؛ تنظر إلىٰ الأجيال لا إلىٰ السنة المالية وحدها.

وهذا يقود إلىٰ علاقة المصلحة بالعدالة بين الأجيال. فليس الجيل الحاضر مالكًا مطلقًا للموارد، ولا يجوز أن يستولي علىٰ المستقبل باسم حاجاته الراهنة. نعم، له حق في حفظ ضروراته وكفايته، لكن عليه واجب ألا يترك لمن بعده خرابًا وديونًا وبيئة فاسدة ومؤسسات ضعيفة. ومن هنا فإن المصلحة العامة لا تكون عامة حقًا إذا اقتصرت علىٰ الموجودين الآن، بل يجب أن تشمل الامتداد الزمني للأمة. وهذا المعنىٰ يجعل المصلحة أوسع من السياسة اليومية، وأقرب إلىٰ فقه الاستخلاف.

وتظهر المصلحة في باب الضرورة والحاجة. فالضرورة تبيح بقدرها، والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة في مواضعها، لكن الخطر أن تتحول الضرورة إلىٰ ذريعة دائمة. فالسلطة قد تعلن الطوارئ باسم الضرورة، ثم تجعلها أصلًا. والاقتصاد قد يبرر الظلم باسم الأزمة، ثم يبقيه بعد زوالها. ولذلك فإن فقه المصلحة يحتاج إلىٰ قاعدة التوقيت والتقييد: ما شرع للضرورة يقدر بقدرها وينتهي بانتهائها. وما فتحته

الحاجة لا يجوز أن يتحول إلىٰ باب بلا حد. فالمصلحة إذا لم تقيد بالزمن والقدر، صارت بابًا للتوسع غير المشروع.

ومن جهة أخرىٰ، لا يجوز أن تضيق المصلحة حتىٰ تعجز عن استيعاب الواقع. فهناك مسائل لا نص جزئيًا فيها، لكنها تمس حياة الناس: تنظيم المرور، الصحة العامة، حماية البيئة، نظم التعليم، السياسات النقدية، الأمن السيبراني، الإدارة العمرانية، حماية البيانات، تنظيم الأسواق الحديثة. هذه كلها تحتاج إلىٰ فقه مصلحة منضبط؛ لأن تركها بلا تنظيم يضر الناس. ومن هنا فإن المصلحة ليست تهديدًا للنص، بل أداة لتفعيل النص في مناطق لم ترد فيها تفاصيل جزئية، مع بقاء المقاصد والضوابط حاكمة.

وتظهر عبقرية المصلحة في قدرتها علىٰ ربط الخاص بالعام. فالحكم الخاص يراعي حال الفرد، لكن النظام العام يراعي مجموع الأفراد والعلاقات. قد تكون مصلحة فرد في أمر معين، لكن المصلحة العامة تمنعها إذا أضرت بالجماعة. وقد تكون مصلحة الجماعة في قرار عام، لكن لا يجوز أن تسحق فردًا أو فئة بلا حق. لذلك فإن المصلحة ليست مجرد ترجيح للأكثرية، بل موازنة بين حق الفرد وحق الجماعة. والمصلحة العامة لا تبيح دائمًا التضحية بالفرد، إلا ضمن ضوابط الضرورة والتعويض والعدل. وهذا يمنع تحويل المصلحة إلىٰ قهر باسم الجماعة.

ومن هنا فإن المصلحة تحتاج إلىٰ قضاء يحمي من تعسف الإدارة. فكم من قرارات اتخذت باسم المصلحة العامة وكانت في حقيقتها اعتداء علىٰ ملكيات أو حريات أو كرامات. ولا يكفي أن تقول الدولة إن القرار مصلحي؛ يجب أن يكون قابلًا للمراجعة، وأن تثبت ضرورته أو رجحانه، وأن يعوض المتضرر حيث يجب، وأن لا يكون تمييزيًا أو انتقائيًا. والقضاء هنا ليس خصمًا للمصلحة، بل حارس لها من التزوير. فالمصلحة التي لا تقبل المراجعة تتحول إلىٰ سلطة مطلقة.

وتكشف المصلحة كذلك أن الفقه لا يستطيع أن يكون نصيًا بلا واقع، ولا واقعيًا بلا نص. النصية التي لا ترىٰ الواقع قد تعجز عن بناء النظام، والواقعية التي لا تقيدها النصوص قد تذيب الشريعة في المنفعة المتغيرة. والمصلحة الشرعية هي مجال التوازن بينهما: تنطلق من النص والمقصد، وتدخل الواقع لتفهمه، وتعود إلىٰ الحكم بما يحقق العدل. بهذا المعنىٰ، المصلحة ليست خروجًا علىٰ الشريعة، بل واحدة من طرق حضورها في الواقع. لكنها حضور مشروط، لا حضور منفلت.

وتنتهي القراءة الأولىٰ إلىٰ أن المصلحة، حين تنتقل من التعليل إلىٰ بناء النظام، تصبح مفهومًا مؤسسًا في فقه الدولة. فهي التي تساعد علىٰ بناء السياسة الصحية والتعليمية والمالية والقضائية والاقتصادية، وهي التي تضبط تدخل الدولة وامتناعها، وهي التي تنظم علاقة الفرد بالجماعة، والحاضر بالمستقبل، والحق بالقدرة. لكنها لا تكون كذلك إلا إذا بقيت محكومة بالضوابط: النص، المقصد، الواقع، المآل، العدل، والشورىٰ. فإذا سقطت هذه الضوابط، تحولت المصلحة من أداة بناء إلىٰ أداة تبرير.

إن المصلحة في عمقها ليست بحثًا عن النافع السهل، بل عن الخير العادل الممكن. فهي لا تكتفي بما يفيد الآن، بل بما يحفظ البنية. ولا تكتفي بما ينفع فئة، بل بما يراعي الجماعة والضعفاء والمستقبل. ولا تكتفي بما تراه السلطة، بل بما تثبته الحجة والخبرة والرقابة. وبهذا المعنىٰ تتحول المصلحة من مفهوم تابع للحكم الجزئي إلىٰ عقل بنائي يربط الفقه بالدولة، والشرع بالعمران، والنص بالحياة. وهذا التحول هو الذي يجعلها من المفاهيم الكبرىٰ التي لا يمكن فهم البنية الفقهية الإسلامية من دونها.

إذا كانت المصلحة قادرة علىٰ نقل الفقه من تعليل الحكم الجزئي إلىٰ بناء النظام، فإن خطورتها تكمن في قدرتها نفسها؛ لأن المفهوم الذي يفتح باب السياسة الشرعية،

ويمنح الدولة مساحة واسعة للتدبير، ويتيح للفقه التعامل مع الوقائع المتغيرة، قد يتحول إذا فقد ضوابطه إلىٰ أوسع أبواب التحكم. فكل سلطة تستطيع أن تقول إنها تعمل للمصلحة، وكل نظام يستطيع أن يبرر قراراته بالمصلحة العامة، وكل مشروع اقتصادي أو أمني أو سياسي يستطيع أن يتستر خلف هذه الكلمة. ولذلك فإن المصلحة لا تكون شرعية بمجرد إعلانها، ولا عامة بمجرد صدورها عن الدولة، ولا راجحة بمجرد قوة من يقررها. إنها تحتاج إلىٰ برهان، وضبط، ورقابة، وموازنة، ومساءلة، وإلا تحولت من أداة بناء إلىٰ أداة استبداد.

إن أول ضوابط المصلحة أن تكون داخلة في أفق النص لا خارجة عليه. فالنص ليس عائقًا أمام المصلحة، بل هو الذي يمنحها معيارها الأعلىٰ. وما عارض نصًا قطعيًا أو أصلًا محكمًا أو حقًا ثابتًا لا يسمىٰ مصلحة شرعية، وإن بدا نافعًا في حساب قريب. فقد ترىٰ سلطة ما أن في الظلم مصلحة للاستقرار، أو في الكذب مصلحة للسياسة، أو في مصادرة المال مصلحة للإنفاق، أو في قمع السؤال مصلحة للأمن، لكن هذه كلها مصالح موهومة أو منقوصة؛ لأنها تصادم أصول العدل والحق. فالمصلحة لا تصنع شرعيتها بنفسها، بل تكتسبها من انسجامها مع مقاصد النصوص وأحكامها.

والضابط الثاني أن تكون المصلحة حقيقية لا متوهمة. فكثير مما يظن مصلحة يكون في حقيقته انفعالًا، أو مصلحة لفئة محدودة، أو أثرًا عاجلًا يخفي ضررًا آجلًا. فقد يبدو الإنفاق الكبير علىٰ مشروع معين مصلحة، لكنه قد يكون هدرًا إذا لم يمس حاجات الناس. وقد تبدو سياسة قاسية ضرورية، لكنها قد تزيد الاحتقان. وقد يبدو الدعم العام عدالة، لكنه قد يذهب إلىٰ غير مستحقيه. لذلك لا بد من التحقق. والمصلحة الحقيقية لا تثبت بالشعار، بل بالمعرفة: بيانات، وتجربة، وخبرة،

ومقارنة، ومآلات. وكلما كان القرار أوسع أثرًا، كان إثبات المصلحة فيه أشد وجوبًا.

والضابط الثالث أن تكون المصلحة عامة لا خاصة متلبسة باسم العموم. فليس كل ما ينفع الدولة بوصفها جهازًا ينفع الأمة، وليس كل ما يخدم النخبة الحاكمة يخدم المجتمع، وليس كل ما يزيد دخل الخزانة يحقق عدالة، وليس كل ما يوسع السوق يحفظ الكفاية. المصلحة العامة تُعرف من أثرها علىٰ جماعة الناس، وعلىٰ الضعفاء قبل الأقوياء، وعلىٰ المستقبل لا الحاضر وحده. فإذا كان القرار يمنح الامتياز لفئة، أو ينقل العبء إلىٰ الفقراء، أو يستعمل المال العام لمصالح ضيقة، فهو ليس مصلحة عامة وإن حمل اسمها. والمصلحة العامة تزداد صدقًا بقدر ما تكون قابلة للبيان والمساءلة، لا بقدر ما تكون محجوبة خلف خطاب السلطة.

والضابط الرابع أن تكون المصلحة راجحة لا مساوية أو مرجوحة. فالسياسة العامة غالبًا لا تخلو من نفع وضرر، ولا توجد قرارات كبرىٰ بلا كلفة. لذلك لا يكفي أن يكون في القرار نفع ما، بل يجب أن يكون نفعه أرجح من ضرره، وأن لا توجد وسيلة أقل ضررًا لتحقيق الغرض نفسه. فإذا أمكن تحقيق الأمن من غير انتهاك واسع للحقوق، لم يجز اختيار الطريق الأشد. وإذا أمكن تمويل المرافق بجباية عادلة، لم يجز تحميل الضعفاء. وإذا أمكن ضبط السوق من غير خنقه، لم يجز التدخل المفسد. فرجحان المصلحة ليس أمرًا بلاغيًا، بل موازنة دقيقة بين البدائل.

والضابط الخامس أن لا تهدر المصلحة حقًا ثابتًا إلا بضرورة معتبرة وبقدرها. فالمصلحة العامة لا تعني أن الفرد يصبح بلا حرمة أمام الجماعة، ولا أن الملكية والكرامة والحرية والعدالة يمكن سحقها باسم النفع العام. قد تقتضي المصلحة العامة تقييد بعض التصرفات، أو نزع ملكية للمنفعة العامة مع التعويض، أو فرض ضرائب عادلة، أو تقييد حركة في وباء، لكن كل ذلك يجب أن يكون بقدر الحاجة،

وأن يخضع للضوابط، وأن لا يتحول الاستثناء إلىٰ أصل. فالفقه لا يعرف مصلحة عامة تفترس الإنسان، لأن الإنسان نفسه محل المقاصد.

والضابط السادس هو المآل. فالمصلحة التي لا تنظر إلىٰ نهاياتها مصلحة قاصرة. قد تحقق الدولة أمنًا سريعًا بقوة مفرطة، لكنها تزرع خوفًا وحقدًا. وقد تحقق نموًا سريعًا باستنزاف الموارد، لكنها تترك المستقبل فقيرًا. وقد تحقق سكونًا سياسيًا بمنع النقد، لكنها تضعف قدرة المجتمع علىٰ تصحيح نفسه. ولذلك فإن المصلحة الشرعية لا تقف عند أول أثر، بل تتابع السلسلة: ماذا سيحدث بعد القرار؟ ما أثره في الثقة؟ في العدالة؟ في الكفاية؟ في الأجيال؟ في شرعية الدولة؟ فالمآل هو الذي يكشف الفرق بين مصلحة عابرة ومصلحة بنيوية.

والضابط السابع هو الشورىٰ والخبرة. فالمصلحة العامة لا يصح أن تُختزل في رأي فرد مهما كان موقعه، لأن الواقع أعقد من إدراك الواحد. الشورىٰ تمنع انغلاق القرار، والخبرة تمنع جهله، والمساءلة تمنع انحرافه. فإذا غابت الشورىٰ تحولت المصلحة إلىٰ إرادة حاكم، وإذا غابت الخبرة تحولت إلىٰ حسن نية عاجز، وإذا غابت المساءلة تحولت إلىٰ باب فساد. ومن هنا فإن المصلحة في الدولة المعاصرة تحتاج إلىٰ مؤسسات تقدير: مجالس علمية، هيئات رقابية، دراسات أثر، قضاء إداري، شفافية في البيانات، ومشاركة اجتماعية. هذه ليست إضافات حديثة خارج الفقه، بل وسائل لحفظ معنىٰ الأمانة.

والضابط الثامن هو القابلية للمراجعة. فالمصلحة ليست حكمًا نهائيًا في كل الأحوال؛ فقد يتغير الواقع، أو يظهر ضرر لم يكن محسوبًا، أو تتغير القدرة، أو يثبت فشل السياسة. والدولة الرشيدة لا ترىٰ في مراجعة القرار ضعفًا، بل وفاءً بالمقصد. أما السلطة المستبدة فتجعل قراراتها مقدسة لأنها ربطتها بالمصلحة، ثم ترفض

الاعتراف بالخطأ. والمصلحة الشرعية بطبيعتها قابلة للتقويم، لأنها مرتبطة بالواقع. فإذا تغير الواقع أو ظهر المآل، وجب تعديل التنزيل. وهذا من علامات الفقه الحي.

وتتصل المصلحة بالمقاصد اتصالًا وثيقًا، لكنها لا تساوي المقاصد دائمًا. فالمقاصد هي الغايات الكبرىٰ، والمصلحة هي وجه تحقيقها في واقع معين. قد يدعي قرار ما أنه يحفظ النفس، لكنه يضر بالعقل أو المال أو الكرامة. وقد يدعي حفظ الأمن، لكنه يهدم العدل. ولذلك لا بد من النظر إلىٰ المقاصد في مجموعها، لا إلىٰ مقصد واحد معزول. فالاستبداد غالبًا يستعمل مقصد الأمن، والسوق المتوحش يستعمل مقصد المال، وبعض الحركات تستخدم مقصد العدل لتبرير الفوضىٰ. والفقه الكلي يوازن المقاصد ولا يسمح لمقصد واحد أن يبتلع البقية.

وفي باب السلطة، تصبح المصلحة أخطر ما تكون. فالسلطة تحتاج إلىٰ التصرف في مناطق واسعة لم يرد فيها نص جزئي، وهذا حق لها من حيث الوظيفة. لكنها قد تستعمل هذه السعة لتجعل نفسها فوق القيود. ولذلك فإن السياسة الشرعية لا تعني أن ما رآه الحاكم مصلحة صار شرعًا، بل تعني أن الحاكم يتصرف في ضوء الشرع لتحقيق المصالح ودفع المفاسد. الفرق بين المعنيين هو الفرق بين الدولة المؤتمنة والدولة المطلقة. فالأولىٰ تخضع المصلحة للشرع، والثانية تخضع الشرع لما تسميه مصلحة.

ومن هنا فإن القضاء والرقابة من لوازم المصلحة العامة. فالمتضرر من قرار اتخذ باسم المصلحة يجب أن يجد طريقًا إلىٰ المراجعة. والمال المجموع باسم المصلحة يجب أن يخضع للحساب. والمشاريع المعلنة باسم المصلحة يجب أن يعلن أثرها وكلفتها. فإذا غابت هذه الضمانات، صار مفهوم المصلحة بابًا مفتوحًا للنهب أو القهر أو العبث. والمصلحة التي تخاف القضاء والبيان ليست واثقة من

نفسها. أما المصلحة الحقيقية فتزداد قوة بالشفافية؛ لأنها تستطيع أن تعرض أسبابها ونتائجها.

وتظهر المصلحة في بناء النظام من خلال السياسة العامة. فالنظام الصحي مصلحة، لكنه لا يبنىٰ بالنيات بل بالتخطيط والتمويل والعدالة. والنظام التعليمي مصلحة، لكنه يحتاج إلىٰ جودة ومساواة وفرص. والنظام المالي مصلحة، لكنه يحتاج إلىٰ عدالة في الجباية والإنفاق. ونظام السوق مصلحة، لكنه يحتاج إلىٰ منع الاحتكار والغش. والنظام القضائي مصلحة، لكنه يحتاج إلىٰ استقلال. وهكذا لا تبقىٰ المصلحة فكرة عامة، بل تتحول إلىٰ مؤسسات. والمصلحة التي لا تتجسد في مؤسسة عادلة تبقىٰ خطابًا.

وهذا التحول من الفكرة إلىٰ المؤسسة هو جوهر الانتقال من التعليل إلىٰ بناء النظام. ففي التعليل الجزئي، تكفي معرفة العلة في واقعة محددة غالبًا. أما في بناء النظام، فلا بد من تحويل المعنىٰ إلىٰ قواعد وإجراءات وموازنات وضمانات. فحفظ النفس لا يتحقق بمجرد القول إنه مقصد، بل بنظام صحي. وحفظ المال لا يتحقق بمجرد تحريم السرقة، بل بنظام مالي وقضائي ورقابي. وحفظ العقل لا يتحقق بمجرد مدح العلم، بل بنظام تعليم ومعرفة. والمصلحة، بهذا المعنىٰ، هي العقل العملي الذي ينقل المقاصد من التجريد إلىٰ المؤسسة.

غير أن المؤسسة نفسها قد تنحرف إذا لم تضبط. فقد تنشأ مؤسسة باسم المصلحة ثم تتحول إلىٰ بيروقراطية جامدة، أو إلىٰ مجال فساد، أو إلىٰ جهاز قهر. لذلك فإن بناء النظام لا ينتهي عند إنشاء المؤسسة، بل يستمر بمراقبة وظيفتها. المؤسسة الشرعية ليست التي تحمل اسمًا صالحًا، بل التي تحقق أثرًا صالحًا. فإذا أصبحت المؤسسة عبئًا علىٰ مقصدها، وجب إصلاحها. وهذا يفتح بابًا مهمًا في

الفقه الكلي: المصلحة ليست في الشكل المؤسسي وحده، بل في الوظيفة التي يؤديها الشكل.

وتتصل المصلحة بمفهوم الأولويات. فالمجتمع لا يستطيع أن يحقق كل مصالحه دفعة واحدة، والدولة لا تملك موارد بلا حدود. لذلك لا بد من ترتيب. الضروري مقدم علىٰ التحسيني، والحاجة العامة مقدمة علىٰ الرفاه الخاص، والضعفاء أولىٰ بالحماية، والمستقبل حاضر في الحساب. وإذا فقدت الدولة فقه الأولويات، أنفقت علىٰ الواجهة وتركت الأساس، أو عالجت الثانوي وتركت الجوهري. والمصلحة العامة لا تكون عامة إلا إذا عرفت مراتب المصالح. أما المصلحة التي تساوي بين بناء مستشفىٰ وبناء مظهر استعراضي فهي فاقدة للميزان.

وتظهر المصلحة كذلك في فقه الأزمات. ففي الوباء أو الحرب أو المجاعة أو الكوارث، تتسع سلطة الدولة بسبب الضرورة، لكن هذه السعة يجب أن تبقىٰ مقيدة. يجوز تقييد بعض الحريات لحفظ النفوس، ويجوز تنظيم الأسعار لمنع الاستغلال، ويجوز توجيه الموارد للضرورات، لكن لا يجوز أن تتحول الأزمة إلىٰ ذريعة دائمة لتعطيل الحقوق. فالمصلحة في الأزمة تقدر بقدرها، وتنتهي بانتهاء سببها، وتخضع للمراجعة بعد زوال الخطر. وإذا لم يحدث ذلك، أصبحت الضرورة بابًا للاستبداد.

وفي المجال الاقتصادي، تعمل المصلحة علىٰ ضبط العلاقة بين الحرية والعدالة. فالحرية الاقتصادية مصلحة لأنها تحرك الإنتاج، لكن العدالة مصلحة لأنها تمنع الافتراس. والملكية مصلحة لأنها تحفظ الجهد، لكن منع الاحتكار مصلحة لأنه يحفظ الجماعة. والربح مصلحة لأنه يشجع العمل، لكن حماية الضروريات مصلحة لأنها تحفظ الكفاية. ومن هنا لا توجد مصلحة اقتصادية واحدة مطلقة، بل مصالح متوازنة. والفقه الكلي لا يطلق السوق ولا يخنقه، بل يضعه داخل مقصد الكفاية والعدل.

وفي المجال السياسي، تعمل المصلحة على ضبط العلاقة بين الأمن والحرية. الأمن مصلحة عظيمة، لكن الأمن الذي يلغي الحرية المسؤولة قد يتحول إلى قهر. والحرية مصلحة عظيمة، لكن الحرية التي تهدم السلم العام قد تتحول إلى فوضى. لذلك لا يقدس الفقه أحد الطرفين مجردًا، بل يطلب أمنًا عادلًا وحرية مسؤولة. والمصلحة هنا ليست اختيارًا بينهما، بل بناء صيغة تحفظهما معًا بقدر الإمكان. وكل نظام يقدم أحدهما بطريقة تبتلع الآخر يقع في خلل مقاصدي.

وتظهر المصلحة في العلاقة بين الفرد والجماعة. فالفرد له حقوق لا يجوز إهدارها باسم الجماعة، والجماعة لها مصالح لا يجوز تعطيلها باسم الفرد. نزع ملكية لمنفعة عامة قد يكون مشروعًا إذا كان حقيقيًا وعادل التعويض، لكنه ظلم إذا كان لمصلحة خاصة متخفية. تقييد تصرف فرد في مورد نادر قد يكون مصلحة إذا منع الضرر، لكنه اعتداء إذا كان بلا سبب. لذلك فإن المصلحة العامة ليست سحقًا للخاص، بل موازنة دقيقة. والفقه لا يقبل فردانية تضر الجماعة، ولا جماعية تبتلع الفرد.

وتتطلب المصلحة كذلك أخلاقًا في القرار. فقد تستوفي السياسة بعض الشروط الشكلية، لكنها تتخذ بروح استعلائية لا ترى الناس إلا موضوعًا للإدارة. والمصلحة الشرعية لا تنفصل عن الكرامة؛ فالناس لا يدارون كما تدار الأشياء. يجب أن يُشرح لهم، وأن يسمع صوتهم، وأن تحفظ حقوقهم، وأن لا يكونوا مجرد أرقام في خطط الدولة. وهذا البعد الأخلاقي يمنع تحويل المصلحة إلى هندسة باردة. فالإنسان هو موضوع المصلحة، لا مادتها الصامتة.

وتكشف المصلحة في أفقها الكلي أن الفقه الإسلامي لا يخاف من العقل العملي، لكنه يخاف من العقل المنفلت. لا يرفض التخطيط والسياسة والمؤسسات، لكنه يرفض أن تصبح هذه الأدوات فوق النص والعدل. لا يريد جمودًا يعطل الحياة، ولا نفعية تذيب الشريعة. المصلحة الشرعية هي العقل العملي

المربوط بالوحي؛ يرىٰ الواقع، ويحسب المآل، ويستعمل الخبرة، لكنه يبقىٰ مؤتمنًا علىٰ مقاصد أعلىٰ من النفع العاجل.

وتنتهي النتيجة البنيوية إلىٰ أن المصلحة مفهوم بنائي إذا بقي محكومًا بعلوية النص، وحاكمية المقاصد، ومركزية الواقع، ومراعاة المآلات، والمساءلة المؤسسية. وهي مفهوم خطير إذا انفصل عن هذه الضوابط. بها تُبنىٰ الدولة الراشدة، وبها قد يبرر الاستبداد. بها تُفتح أبواب الاجتهاد، وبها قد تُغلق النصوص. بها تحفظ الكفاية، وباسمها قد تهدر الحقوق. لذلك فإن قيمة المصلحة لا تكمن في إطلاقها، بل في ضبطها. وكلما اتسعت مساحة المصلحة في الشأن العام، اشتدت الحاجة إلىٰ القيود التي تمنعها من الانحراف.

إن المصلحة، في صورتها الناضجة، ليست بديلًا عن النص، ولا خصمًا للمقاصد، ولا ملكًا للدولة، ولا مزاجًا للناس، بل هي طريقة في تنزيل الشريعة علىٰ الواقع المركب. إنها تسأل عن الخير الممكن لا المتخيل فقط، وعن العدل العملي لا الشعاراتي فقط، وعن المستقبل لا الحاضر فقط، وعن الجماعة من غير سحق الفرد، وعن الفرد من غير إهمال الجماعة. وحين تبلغ هذا المستوىٰ، تصبح المصلحة أحد أعظم مفاتيح بناء النظام الفقهي الكلي؛ لأنها تنقل الفقه من الاكتفاء بتفسير الوقائع إلىٰ القدرة علىٰ إنشاء مؤسسات وسياسات تحفظ الإنسان والعمران.

الفصل السادس
المقاصد بين الحضور الجزئي والحاكمية الكلية

لم تكن المقاصد في الوعي الفقهي الإسلامي فكرةً طارئةً أضيفت إلىٰ الحكم من خارجه، ولا ترفًا نظريًا جاء بعد اكتمال الصناعة الفقهية ليمنحها لغةً أخلاقيةً أو بعدًا تبريريًا، بل كانت منذ البدء كامنةً في بنية الوحي ذاتها، متصلةً بالطريقة التي ينشئ بها النص علاقته بالإنسان والعالم والاجتماع. فالنص الشرعي لم يأتِ في صورة أوامر ونواهٍ مجرّدة عن الغايات، ولم يؤسس العلاقة بين الإنسان والتكليف علىٰ الامتثال الآلي وحده، بل أقامها علىٰ معنىٰ أعمق، هو أن الحكم الشرعي ليس حركةً منفصلةً عن مقصد الوجود، ولا فعلًا جزئيًا معزولًا عن نظام الحياة، وإنما هو نقطة التقاء بين إرادة الهداية، ومقتضىٰ العدل، وحفظ الإنسان، وإقامة العمران، وصيانة الجماعة من الانحلال والظلم والعبث. ولهذا فإن حضور المقاصد في الفقه لم يكن مجرد حضور اصطلاحي، بل كان حضورًا بنيويًا سابقًا علىٰ التسمية، سابقًا علىٰ التقعيد، وسابقًا علىٰ تحوّلها إلىٰ علم مستقل أو شبه مستقل داخل مدونة الأصول.

غير أن الإشكال العميق لا يكمن في السؤال عما إذا كانت المقاصد حاضرةً أو غائبة، بل في طبيعة هذا الحضور، ودرجته، ووظيفته، وحدوده. فالمقاصد حضرت في أبواب كثيرة، ولكن حضورها لم يكن دائمًا حضورًا حاكمًا. حضرت بوصفها علةً، وقرينةً، ومسوّغًا للترجيح، ومخرجًا عند التعارض، وأداةً لفهم الحكمة، ومجالًا لتقدير المصلحة، لكنها لم تتحول في كل مراحل الوعي الفقهي إلىٰ سلطةٍ منهجيةٍ عليا تعيد ترتيب شبكة الأحكام داخل نظام كلي جامع. ومن هنا ينشأ الفرق

الـدقيق بـين مقصـد الحكـم ومقصـد النظـام؛ فمقصـد الحكـم يشـتغل داخـل المسـألة المفـردة، أمـا مقصـد النظـام فيشـتغل داخـل البنيـة التـي تنـتج المسـائل وتـربط بينهـا وتمنحهـا موقعهـا في سـلم القـيم والوظـائف. الأول يسـأل: مـا الحكمـة مـن هـذا الحكـم؟ والثـاني يسـأل: أي نظـام إنسـاني واجتمـاعي وسياسـي واقتصـادي يريـد هـذا الحكـم أن يسـهم في بنائـه؟ الأول قـد يكتفـي بالكشـف عـن علـة جزئيـة أو مصـلحة مباشـرة، والثـاني لا يطمـئن إلـىٰ الحكـم حتـىٰ يـراه داخـل شـبكة الـنص والمقصـد والواقـع والمـآل والقـدرة والتنزيل.

لقـد أنـتج العقـل الفقهـي الإسـلامي قـدرةً هائلـةً علـىٰ تفكيـك الوقـائع، وضـبط الألفـاظ، وتمييـز الشـروط، وتحريـر المناطـات، وبنـاء الفـروع علـىٰ الأصـول، حتـىٰ صـار الفقـه مـن أعظـم العلـوم الإسـلامية دقـةً واتسـاعًا وثـراءً. غيـر أن هـذه القـوة التحليليـة العظيمـة حملـت في داخلهـا إمكـانين متقـابلين: إمكـان بنـاء النظريـة الكليـة، وإمكـان الانشـغال بـالجزء إلـىٰ حـدّ حجـب الكـل. وحـين تتكـاثر الفـروع، وتتسـع التفريعـات، وتتـداخل النـوازل، يصـبح السـؤال المقاصـدي ضـرورةً لا تكميلًا؛ لأن الحكـم الجزئـي إذا انفصـل عـن موقعـه داخـل البنيـة العامـة أمكـن أن يبقـىٰ صـحيحًا في صـورته، محـدودًا في أثـره، عـاجزًا عـن إنتـاج العـدل في مجموعـه. فالعـدل لا يتحقـق دائمًـا بصـحة كـل حكـمٍ منفـرد إذا كـان نظـام توزيـع الأحكـام ووظائفهـا ومآلاتهـا لا يقـود إلـىٰ الاتسـاق الكلـي. وكـذلك الكفايـة لا تتحقـق بوجـود أحكـام متفرقـة في الزكـاة والوقـف والنفقـة والخـراج إذا لـم تتصـل هـذه الأحكـام بتصـور جـامع لمسـؤولية الدولـة والمجتمـع عـن صـيانة الحـد الأدنـىٰ الكـريم للإنسـان. وكـذلك حفـظ الـدين لا يكـون مجـرد حمايـة للشـعائر والاعتقـادات، بـل بنـاء لشـروط الـوعي والحريـة والكرامـة التـي تمنـع الـدين مـن التحـول إلـىٰ قهـرٍ اجتمـاعي أو عـادةٍ بـلا معنـىٰ. وكـذلك حفـظ الـنفس لا يقتصـر علـىٰ منـع القتـل والاعتـداء، بـل يمتـد إلـىٰ الغـذاء والـدواء والأمـن والسـكن والبيئـة والعمـران. وحفـظ

العقل لا يقف عند تحريم المسكر، بل يتسع إلىٰ التعليم والمعرفة وحماية المجال العام من التضليل والتجهيل والاستلاب. وحفظ المال لا يعني حماية الملكية الفردية وحدها، بل ضبط علاقات التداول والإنتاج والتوزيع ومنع الاحتكار والربا والغش وتحول المال إلىٰ أداة استعباد أو إفساد. وحفظ النسل لا ينحصر في النسب والأسرة، بل يتصل باستقرار المجتمع، وصيانة الطفولة، وعدالة العلاقات، وحماية المستقبل الإنساني من التفكك.

المقاصد حين تُقرأ بهذا الأفق لا تعود قائمةً مدرسيةً للضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولا تتحول إلىٰ ألفاظ كبرىٰ تُستحضر عند الحاجة، بل تصبح عقلًا ناظمًا لفهم الشريعة بوصفها بنية حياة لا مجموعة جزئيات. وهذه النقلة هي النقلة الأصعب في تاريخ العقل الفقهي؛ لأن الانتقال من المقصد الجزئي إلىٰ الحاكمية الكلية لا يعني إلغاء النص، ولا تذويب الحكم، ولا فتح الباب لانطباعية المصلحة، وإنما يعني إعادة وصل الحكم بشبكته الأصلية: النص الذي يؤسسه، والمقصد الذي يهديه، والواقع الذي يتنزل فيه، والمآل الذي يترتب عليه، والمؤسسة التي تنفذه، والإنسان الذي يُراد حفظه، والجماعة التي يُراد صيانتها، والعمران الذي يُراد إقامته.

إن خطورة المقاصد لا تأتي من كونها بديلًا عن النص، بل من كونها تمنع تحويل النص إلىٰ جزئية مبتورة. فالنص إذا قُرئ بمعزل عن مقصده قد يتحول إلىٰ صورةٍ لفظيةٍ صحيحةٍ في ظاهرها، قاصرةٍ في أثرها، وربما مناقضةٍ لوظيفتها في بعض أحوال التنزيل. والمقصد إذا قُرئ بمعزل عن النص قد يتحول إلىٰ رغبةٍ ذهنيةٍ أو مصلحةٍ سائبةٍ أو تأويلٍ مفتوحٍ بلا ضابط. والواقع إذا حضر بلا نص ومقصد صار ضغطًا اجتماعيًا يفرض نفسه علىٰ الحكم. والمآل إذا غاب صار الحكم فعلًا قصير النظر. والدولة إذا غابت تحولت كثير من المقاصد العامة إلىٰ مواعظ أخلاقية لا تملك أدوات التحقق. ومن ثم فإن المقاصد لا تبلغ حاكميتها الكلية إلا حين تتحرك داخل مصفوفة تضبط العلاقة بين هذه

العناصر جميعًا، فلا تجعل النص ضد المقصد، ولا المقصد ضد النص، ولا الواقع خارج الحكم، ولا الحكم خارج المآل، ولا الدولة مجرد منفذ إداري، ولا الإنسان مجرد موضوع للتكليف.

لقد كان الوعي المقاصدي في التجربة الإسلامية الأولىٰ أقرب إلىٰ السليقة المؤسسة منه إلىٰ الاصطلاح المدرسي. كان الفعل النبوي في بناء الجماعة، وتنظيم المدينة، وإقامة العهد، وإدارة المال، وتوزيع المسؤوليات، وتسوية النزاعات، وتربية الإنسان، يكشف أن الحكم لا يتحرك في فراغ، وأن الشريعة لا تُنشئ فردًا متدينًا فقط، بل تنشئ أمةً ذات معنىٰ، وجماعةً ذات نظام، ومجالًا عامًا محكومًا بالقيم. وفي التجربة الراشدة اتسع هذا الوعي بصورةٍ عمليةٍ بارزة؛ فقرارات أبي بكر في حفظ وحدة الأمة، ومواقف عمر في الأرض المفتوحة والخراج والعطاء وتنظيم الدواوين، واجتهادات علي في الفتنة والبغي ووحدة الجماعة، لم تكن مجرد تطبيقات جزئية لنصوص منفردة، بل كانت نماذج مبكرة لوعيٍ يرىٰ أن الحكم الشرعي لا يكتمل إلا حين يُقرأ في ضوء بقاء الأمة، وعدالة المال، واستقرار الدولة، ومنع الانهيار الداخلي، وحفظ المآل العام. كان المقصد هنا حاضرًا لا بوصفه تعليقًا بعد الحكم، بل بوصفه جزءًا من تكوين الحكم ذاته.

لكن انتقال الفقه من طور الممارسة المؤسسة إلىٰ طور التدوين والتخصص أحدث تحولًا عميقًا في طبيعة حضور المقاصد. فكلما تطورت الصناعة الفقهية ازدادت الحاجة إلىٰ الضبط، وكلما ازدادت الحاجة إلىٰ الضبط تعاظمت سلطة الصياغة الجزئية، وكلما تعاظمت سلطة الصياغة الجزئية أمكن أن يتراجع الحس الكلي إلىٰ الخلف، لا لأنه غاب من الوعي، بل لأنه لم يعد دائمًا ظاهرًا في بنية الكتابة الفقهية. وهنا لا يجوز النظر إلىٰ التراث الفقهي بمنطق الإدانة السهلة؛ فالفقهاء كانوا يبنون في ظروف معرفية وسياسية واجتماعية معقدة، وكان عليهم أن يحفظوا النص

من الذوبان في أهواء السلطة أو تقلبات الواقع، وأن يضبطوا الأحكام حتىٰ لا تنفلت باسم المصلحة. لذلك كان تشديدهم علىٰ القواعد والضوابط والألفاظ والشروط جزءًا من حماية الشريعة، لا دليلًا علىٰ غياب المقصد. غير أن الحماية حين تطول قد تتحول أحيانًا إلىٰ تضييق، والضبط حين ينفصل عن الرؤية قد يتحول إلىٰ شكل، والجزء حين يستقل بمنطقه قد يحجب النظام الذي جاء لخدمته.

ومن هنا كانت المشكلة في كثير من مراحل التاريخ الفقهي ليست أن المقاصد لم تكن معروفة، بل أنها لم تكن دائمًا في موقع الحاكمية. فقد تُذكر المصلحة، ولكن بعد أن يكون البناء الفروعي قد استقر. وقد تُستحضر الحكمة، ولكن في مقام الشرح لا في مقام إعادة ترتيب المسألة. وقد يُقبل الاستحسان أو الاستصلاح أو سد الذرائع أو العرف أو مراعاة الخلاف أو تغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان، ولكن بحدود تمنع هذه الأدوات من التحول إلىٰ نظرية كلية في بناء النظام العام. وقد تُصاغ الضروريات الخمس، لكن يبقىٰ السؤال قائمًا: هل صارت هذه الضروريات معيارًا حاكمًا لتقويم أداء الدولة، وتوزيع المال، وبناء السوق، وتنظيم التعليم، وصناعة السياسة، وحماية المجال العام، أم بقيت غالبًا حاضرةً في أبواب مخصوصة ومقامات محددة؟

إن الحاكمية الكلية للمقاصد تعني أن المقصد ليس تابعًا ضعيفًا للحكم، بل هو شرط من شروط اكتمال فهمه. ولا يعني ذلك أن المقصد يخلق الحكم من غير نص أو أصل، بل يعني أن الحكم لا يُدرك إدراكًا تامًا إلا حين تُفهم وظيفته في حفظ منظومة القيم التي جاء النص لإقامتها. فالقصاص مثلًا ليس عقوبةً منفردة، بل جزء من مقصد حفظ النفس والردع والعدل ومنع الثأر الأهلي. والزكاة ليست عبادةً ماليةً فردية فحسب، بل جزء من بنية التكافل وتدوير الثروة ومنع التراكم المرضي للمال وحماية الكفاية الاجتماعية. وتحريم الربا ليس حكمًا تعبديًا منعزلًا عن الاقتصاد،

بل موقف بنيوي من علاقة المال بالزمن والحاجة والسلطة، ومنع لتحول الدين إلىٰ آلية لامتصاص الضعيف. والحسبة ليست أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر في مستوىٰ السلوك الفردي فقط، بل وظيفة رقابية علىٰ السوق والمجال العام ومنع الغش والاحتكار والعبث بحقوق الناس. والقضاء ليس فصلًا في الخصومات وحده، بل مؤسسة لإنتاج الثقة العامة وحماية النظام من التحول إلىٰ قوة بلا عدل. والسياسة الشرعية ليست حيلةً إدارية لتدبير الممكن، بل مجال تنزيل المقاصد الكبرىٰ في واقع متغير تحت سقف النص والعدل والمآل.

بهذا المعنىٰ، يصبح الخلل الأكبر حين يُختزل المقصد في الحكمة الوعظية أو التعليل الجزئي. فالحكمة قد تُذكر لتقريب الحكم إلىٰ الفهم، لكنها لا تكفي وحدها لبناء النظام. والتعليل قد يكشف مناطًا، لكنه لا يحيط دائمًا بالعلاقات المركبة. أما المقصد الكلي فيحتاج إلىٰ عقل تركيبي يرىٰ الحكم في شبكة من الوظائف. إن الحكم في الشأن العام لا يعمل كما يعمل الحكم في الفعل الفردي البسيط؛ لأن الفعل الفردي قد ينتهي أثره عند صاحبه أو محيطه القريب، أما الحكم العام فيصنع نمطًا، ويرتب موارد، ويؤثر في طبقات، ويغير علاقات سلطة، ويفتح مآلات تاريخية. ومن ثم فإن مقاصد الشأن العام لا يجوز أن تُقاس دائمًا بأدوات المناط البسيط؛ لأنها تحتاج إلىٰ تقدير مركب، تشترك فيه المعرفة الشرعية والمعرفة الواقعية والمعرفة المؤسسية. وهذا أحد المواضع التي يظهر فيها الفارق بين فقه المسألة وفقه البنية.

إن المقاصد إذا بقيت في مستوىٰ المسألة المفردة أمكن أن تسأل عن علة تحريم الاحتكار، أو حكمة التسعير، أو مصرف من مصارف الزكاة، أو شرط من شروط القضاء، أو واجب من واجبات الإمام. أما إذا ارتفعت إلىٰ مستوىٰ الحاكمية الكلية فإنها تسأل عن النظام الاقتصادي الذي يمنع تشوه السوق، وعن السياسة المالية التي تحقق الكفاية، وعن المؤسسة القضائية التي تحفظ العدل، وعن الدولة التي لا

تكتفي بحراسة الحدود بل تصون شروط الحياة، وعن الأمة التي لا تُترك لأخلاقيات فردية متفرقة بل تنتظم في مسؤولية عامة. وفي هذا الارتفاع لا تضيع الفروع، بل تأخذ معناها الصحيح؛ لأن الفرع حين يوضع في كليته لا يفقد دقته، وإنما يكتسب وظيفته.

ولعل أخطر ما أصاب بعض مسارات التفكير الفقهي أن المقاصد بقيت أحيانًا في منزلة المساند لا في منزلة الحاكم. والمساند يُستدعىٰ عند الحاجة، أما الحاكم فيرتب الحاجات نفسها. المساند يبرر ما استقر، أما الحاكم فيمتحن ما استقر. المساند يخفف قسوة الجزئي، أما الحاكم فيمنع تشكل القسوة من الأصل. فإذا قيل إن حفظ النفس مقصد، ثم تُركت منظومات الفقر والمرض والجوع والحرمان خارج مركز النظر الفقهي، كان الحضور المقاصدي حضورًا ناقصًا. وإذا قيل إن حفظ العقل مقصد، ثم لم تتحول المعرفة والتعليم ومقاومة الجهل والتضليل إلىٰ واجبات عامة ذات طبيعة مؤسسية، بقي المقصد محدود الأثر. وإذا قيل إن حفظ المال مقصد، ثم لم تُقرأ علاقات الإنتاج والتوزيع والاحتكار والضرائب والوقف والمال العام ضمن رؤية كلية، صار حفظ المال أقرب إلىٰ حماية الملكية منه إلىٰ إقامة العدل المالي. وإذا قيل إن حفظ الدين مقصد، ثم جرىٰ فصله عن الحرية والوعي والكرامة والعدل، أمكن أن يتحول حفظ الدين إلىٰ حفظ صورة التدين لا حقيقة الهداية.

إن المقاصد في جوهرها ليست قائمة مصالح، بل رؤية للإنسان. وهي ليست مجرد نظام أولويات، بل فلسفة في معنىٰ التكليف. ذلك أن الشريعة لا تنظر إلىٰ الإنسان بوصفه كائنًا مطالبًا بالطاعة فقط، بل بوصفه كائنًا مكرمًا، عاقلًا، حرًا في مسؤوليته، اجتماعيًا في وجوده، محتاجًا إلىٰ العدل والكفاية والأمن والمعنىٰ. ومن ثم فإن المقصد لا ينفصل عن الأنثروبولوجيا الشرعية؛ أي عن تصور الشريعة للإنسان الذي تخاطبه وتريد إصلاحه وحفظه. فإذا ضاق تصور الإنسان ضاقت

المقاصد، وإذا اتسع تصور الإنسان اتسعت. وحين يُختزل الإنسان في المكلف الفرد، تتجه المقاصد إلىٰ تصحيح أفعاله الخاصة. وحين يُنظر إليه بوصفه عضوًا في أمة ودولة وعمران، تتسع المقاصد إلىٰ بناء شروط الحياة المشتركة. وهذا هو الفرق بين فقه يكتفي بضبط الامتثال، وفقه يسعىٰ إلىٰ بناء المجال الذي يجعل الامتثال ممكنًا وعادلًا ومثمرًا.

ومن هنا فإن الكفاية ليست تفصيلًا اقتصاديًا داخل المقاصد، بل اختبار حاسم لحاكميتها. فالمجتمع الذي لا يضمن حد الكفاية لأفراده لا يملك أن يدعي اكتمال حفظ النفس والمال والعقل والنسل والدين؛ لأن الفقر المدقع لا يهدد الجسد وحده، بل يهدد العقل بالجهل، والدين بالاضطرار، والأسرة بالتفكك، والكرامة بالامتهان، والحرية بالخضوع، والمجال العام بالفساد. وإذا كانت الضرورات الخمس قد صيغت غالبًا في صورة حفظ كليات الوجود الإنساني، فإن الكفاية تمثل المعيار العملي الذي يكشف هل هذا الحفظ مجرد مبدأ أم نظام. فالإنسان لا تُحفظ نفسه بمجرد منع قتله، بل بحفظ شروط بقائه الكريم. ولا يُحفظ عقله بمجرد منع ما يذهبه، بل بتمكينه مما ينميه. ولا يُحفظ ماله بمجرد منع سرقته، بل بمنع البنىٰ التي تنتج العوز والاستغلال. ولا يُحفظ دينه بمجرد منع العدوان عليه، بل بتوفير شروط الاختيار الواعي، والطمأنينة الاجتماعية، والعدل الذي يجعل التدين غير منفصل عن الكرامة.

إن الانتقال من مقصد الحكم إلىٰ مقصد النظام يفرض إعادة النظر في موقع الدولة داخل المقاصد. فإذا كانت المقاصد الكبرىٰ متعلقة بحفظ كليات الإنسان والجماعة، فإن تحققها لا يمكن أن يبقىٰ معلقًا علىٰ الوعظ الفردي أو المبادرات المتفرقة. فهناك مقاصد لا تتحقق إلا بسلطة تنظيمية، ومال عام، وقضاء، ورقابة، وتخطيط، وإدارة، وتقدير للمآلات. الدولة هنا ليست خصمًا للمقصد، ولا مجرد

قوة تنفيذية خارج الفقه، بل هي إحدىٰ أدوات تحقق المقاصد في المجال العام. غير أن هذا لا يعني إطلاق يد الدولة باسم المقاصد؛ لأن الدولة نفسها تحتاج إلىٰ أن تُحكم بالمقصد، وأن تُقيد بالنص والعدل والمآل والكرامة. فالدولة التي تزعم حفظ النظام بإهدار الإنسان تناقض المقصد، والدولة التي تزعم حفظ الدين بإلغاء الحرية المسؤولة تشوه المقصد، والدولة التي تزعم حفظ المال بتقديس التراكم وإهمال الكفاية تختزل المقصد، والدولة التي تزعم حفظ الجماعة بقمع الاختلاف المشروع تنقل المقصد من حفظ الأمة إلىٰ حفظ السلطة.

بهذا تتضح الحاجة إلىٰ تمييز دقيق بين المقاصد بوصفها خطابًا أخلاقيًا والمقاصد بوصفها معيارًا بنيويًا. الخطاب الأخلاقي يستطيع أن يقول إن العدل مطلوب والرحمة مقصودة والمصلحة معتبرة، لكنه لا يبين دائمًا كيف تتحول هذه القيم إلىٰ أحكام ومؤسسات وسياسات. أما المعيار البنيوي فيسأل: ما علاقة هذا الحكم بالعدل؟ ما أثره في توزيع القوة والمال؟ ما مآله إذا عُمم؟ هل يحفظ الكفاية أم يكرس العجز؟ هل يوسع قدرة الإنسان أم يضيّقها؟ هل يحمي الجماعة أم يحمي شكلًا من أشكال السلطة؟ هل يعالج الواقع أم يكتفي بوصف مثالي لا أدوات له؟ هل ينسجم مع شبكة الأحكام أم يصنع تناقضًا داخلها؟ هذه الأسئلة لا تلغي الفقه، بل تمنعه من أن يتحول إلىٰ استجابات منفصلة.

لقد عرف التراث الفقهي أدوات قريبة من هذا الوعي، وإن لم تجتمع دائمًا في نظرية واحدة. فالاستصلاح عند من قال به كان اعترافًا بأن للواقع مصالح مرسلة لا تُدرك كلها من خلال النصوص الجزئية. وسد الذرائع كان وعيًا بالمآلات قبل وقوعها. والاستحسان كان محاولة للخروج من قسوة القياس الظاهر إلىٰ عدل أعمق. والعرف كان إقرارًا بأن الحكم لا ينزل علىٰ فراغ اجتماعي. وتغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والأحوال كان اعترافًا بأن الحكم في صورته التنزيلية يتأثر بتحول مناطه

الـواقعي. والسياسـة الشـرعية كانـت مجـالًا لتقـدير المصـلحة العامـة تحـت سـقف الشـرع. غيـر أن هـذه الأدوات، علـىٰ عظمتهـا، بقيـت في كثيـر مـن الأحيـان موزعـةً بـين المـدارس والأبـواب، ولـم تتحـول دائمًـا إلـىٰ مصـفوفة جامعـة تعيـد بنـاء علاقـة الـنص بالمقصـد والواقـع والدولـة والمـآل والكفايـة. وقـد يكـون هـذا التـوزع أحـد أسـباب الثـراء مـن جهـة، وأحد أسباب التباطؤ في بناء النظرية الكلية من جهة أخرىٰ.

إن الحاكميـة الكليـة للمقاصـد لا تعنـي أن كـل حكـم يجـب أن يُعـاد إنتاجـه باسـم المقصـد، ولا أن المقاصـد سـلطة تعلـو علـىٰ الـنص علـوّ إلغـاء، بـل تعنـي أن الـنص نفسـه لا يُفهـم فهمًـا كـاملًا إلا داخـل مقاصـده، وأن المقاصـد لا تُضـبط ضـبطًا صـحيحًا إلا داخـل الـنص، وأن الواقـع لـيس عـدوًا للحكـم بـل مجـال اختبـاره، وأن المـآل لـيس أمـرًا لاحقًـا بـل عنصـر مـن عناصـر التقـدير، وأن الدولـة ليسـت خـارج الفقـه بـل داخـل مسـؤوليته العامـة. فـإذا اختـل عنصـر مـن هـذه العناصـر نشـأ الانحـراف: نـص بـلا مقصـد يفضـي إلـىٰ جمـود، ومقصـد بـلا نـص يفضـي إلـىٰ سـيولة، وواقـع بـلا معيـار يفضـي إلـىٰ خضـوع، ومعيـار بـلا واقـع يفضـي إلـىٰ تجريـد، ودولـة بـلا مقصـد تفضـي إلـىٰ تسـلط، ومقصد بلا دولة يفضي إلىٰ عجز.

ولـذلك فـإن المقاصـد لا تسـتقر في مقـام الحاكميـة إلا حـين تصـبح قـادرةً علـىٰ ضـبط ثـلاث علاقـات كبـرىٰ: علاقـة الحكـم بـالمعنىٰ، وعلاقـة الحكـم بـالواقع، وعلاقـة الحكـم بالنظـام. علاقـة الحكـم بـالمعنىٰ تمنـع أن يكـون التكليـف شـكلًا بـلا روح. وعلاقـة الحكـم بـالواقع تمنـع أن يكـون الفقـه تجريـدًا لا يلامـس حيـاة النـاس. وعلاقـة الحكـم بالنظـام تمنـع أن تكـون الأحكـام جـزرًا منفصـلة لا تنـتج عـدلًا كليًـا. ومـن اجتمـاع هـذه العلاقـات يتكـون العقـل المقاصـدي الكلـي، لا بوصـفه بـديلًا عـن العقـل الأصـولي، بـل بوصـفه تعميقًـا لـه وتوسيعًا لطاقته في فهم الشأن العام والوقائع المركبة.

إن المقاصد حين تعمل في مستوىٰ الحكم الفردي تضبط علاقة الإنسان بالفعل، لكنها حين تعمل في مستوىٰ النظام تضبط علاقة الجماعة بالعمران. والفارق بين المستويين جوهري؛ لأن الجماعة لا تُدار بمنطق النصيحة وحده، ولا تُحفظ بالفتوىٰ المنفردة وحدها، ولا تُبنىٰ بالنية الصالحة وحدها. الجماعة تحتاج إلىٰ نظام يحول القيم إلىٰ مؤسسات، والمؤسسات إلىٰ سياسات، والسياسات إلىٰ آثار، والآثار إلىٰ عدلٍ محسوس في حياة الناس. فإذا بقيت المقاصد محصورةً في الوعظ أو التعليل أو الترجيح، فإنها تعجز عن بناء المجال العام، حتىٰ لو بقيت صحيحةً في ذاتها. أما إذا صارت حاكمةً علىٰ النظر في المال والدولة والسوق والقضاء والتعليم والصحة والأمن والحرية، فإنها تستعيد معناها الأصلي بوصفها روح الشريعة في التاريخ.

وليس المقصود بالحاكمية الكلية أن تتحول المقاصد إلىٰ سلطة خطابية مطلقة تستخدمها كل إرادة لتبرير اختياراتها، بل أن تخضع المقاصد نفسها لمنهج صارم في التحقق. فالمقصد لا يثبت بمجرد الادعاء، والمصلحة لا تُقبل بمجرد الانطباع، والمآل لا يُقدّر بالحدس وحده، والواقع لا يُفهم بالشعور العام. لا بد من معيار، ولا بد من معرفة، ولا بد من مؤسسة، ولا بد من قدرة علىٰ التمييز بين المصلحة الحقيقية والمصلحة المتوهمة، وبين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبين المصلحة العاجلة والمصلحة المستقرة، وبين مصلحة السلطة ومصلحة الأمة، وبين حفظ النظام وحفظ الظلم القائم باسم النظام. وهنا يعود الاجتهاد المؤسسي ضرورةً لا ترفًا؛ لأن المقاصد الكلية في الوقائع المركبة تحتاج إلىٰ عقل جماعي، وإلىٰ علوم مساندة، وإلىٰ معرفة بالاقتصاد والاجتماع والسياسة والإدارة والطب والعمران، وإلىٰ قدرة علىٰ قياس الأثر وتقدير المآل. فالفقيه الفرد قادر علىٰ تحرير النص والقاعدة، لكنه في القضايا العامة لا يستطيع وحده أن يحيط بكل طبقات الواقع.

إن أخطر ما يقع فيه الخطاب المقاصدي الحديث أن يتحول إلىٰ لغة إنشائية عالية لا تقابلها أدوات ضبط. فإذا قيل إن الشريعة جاءت لمصالح العباد، فهذا أصل عظيم، لكنه لا يكفي ما لم يُسأل: من يحدد المصلحة؟ وبأي علم؟ وضمن أي معيار؟ وبأي مؤسسة؟ وتحت أي رقابة؟ وبأي صلة بالنص؟ وبأي تقدير للمآلات؟ وإذا قيل إن المقاصد مقدمة علىٰ الجزئيات، فهذا قول ملتبس إن لم يُحرر؛ لأن المقاصد ليست شيئًا خارج الجزئيات دائمًا، بل كثيرًا ما تُعرف من مجموعها، ولأن الجزئيات ليست أعداء المقاصد، بل هي مادتها وطرق تحققها. الخطر ليس في تقديم المقاصد، بل في تقديم مقصد غير منضبط علىٰ نص منضبط، أو في تعطيل شبكة الأحكام باسم كلي مبهم. والخطر المقابل أن تُحفظ الجزئيات حفظًا ظاهريًا حتىٰ تُفقد المقاصد معناها. وبين هذين الخطرين يتكون المنهج المتوازن: لا مقصد بلا نص، ولا نص بلا مقصد؛ لا مصلحة بلا معيار، ولا معيار بلا واقع؛ لا فقه بلا مآل، ولا مآل بلا ضبط.

إن الفقه الذي لا يستحضر المقاصد قد يحسن وصف الحكم ويعجز عن فهم أثره. والفقه الذي يستحضر المقاصد بلا أصول قد يحسن وصف الغاية ويعجز عن ضبط الطريق إليها. أما الفقه الكلي فهو الذي يجمع بين دقة الحكم وسعة الغاية، بين ضبط النص ووعي الواقع، بين شرعية الوسيلة ونبل المقصد، بين حفظ الفرد وبناء الأمة، بين تكليف الإنسان وإقامة شروط الحياة التي تحفظ إنسانيته. وهذا الجمع هو المعنىٰ الأعمق للحاكمية الكلية؛ فهي ليست سلطة فوقية تهدم، بل بنية ناظمة تصل ما تفرق، وتمنح الأحكام معناها في سياقها العام، وتعيد إلىٰ الفقه قدرته علىٰ التفكير في النظام لا في المسألة وحدها.

ومن ثم فإن المقاصد تكشف الفرق بين فقه يكتفي بمنع الفساد وفقه يبني شروط الصلاح. منع الفساد ضروري، لكنه لا يكفي لإقامة العمران. فالنظام الذي يمنع

السرقة ولا يعالج الفقر، ويمنع الغش ولا يضبط السوق، ويأمر بالعدل ولا يبني قضاءً مستقل الوظيفة نزيه الأداء، ويدعو إلىٰ العلم ولا يجعل التعليم حقًا مكفولًا، ويحرم الربا ولا يصنع بدائل مالية عادلة، ويذم الاحتكار ولا يملك أدوات مراقبة التداول، يبقىٰ نظامًا ناقص المقصد وإن كثرت أحكامه الصحيحة. إن الشريعة لا تريد فقط أن تمنع الإنسان من الشر، بل تريد أن تفتح له طريق الخير، ولا تريد فقط أن تضبط الخطيئة، بل أن تقلل شروط إنتاجها، ولا تريد فقط أن تعاقب علىٰ العدوان، بل أن تبني المجال الذي يجعل العدوان أقل احتمالًا. وهذا البعد الوقائي والإنشائي هو جوهر النظر المقاصدي حين يرتفع إلىٰ مستوىٰ النظام.

ولذلك فإن المقاصد لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها نهايةً تزيينيةً للفقه، بل بوصفها بدايته العميقة. فقبل أن يسأل الفقيه عن صورة الحكم، ينبغي أن يكون واعيًا بطبيعة المجال الذي يتحرك فيه الحكم: هل هو مجال فردي أم عام؟ بسيط أم مركب؟ ثابت أم متغير؟ تعبدي محض أم معقول المعنىٰ؟ متعلق بحق فرد أم بحق جماعة؟ محدود الأثر أم واسع المآل؟ قابل للتنفيذ الفردي أم محتاج إلىٰ دولة ومؤسسة؟ هذه الأسئلة لا تغير قداسة النص، لكنها تغير طريقة تنزيله، وتمنع إسقاط حكمٍ صحيح في غير موضعه، أو تعميم حكمٍ محدود علىٰ واقع مركب، أو تحويل وسيلة تاريخية إلىٰ غاية شرعية. فالحاكمية المقاصدية ليست خروجًا من الفقه، بل عودة إلىٰ شرطه الأعمق: أن يكون الحكم موضوعًا في موضعه.

إن من أعظم ما تحتاجه البنية الفقهية المعاصرة أن تنتقل من استعمال المقاصد في مقام الدفاع عن الشريعة إلىٰ استعمالها في مقام بناء النظرية. فالخطاب الدفاعي يثبت أن الشريعة عادلة ورحمة ومصلحة، وهذا حق، لكنه لا يكفي. المطلوب أعمق من الدفاع: المطلوب أن تتحول المقاصد إلىٰ أداة إنتاج معرفي، تكشف موقع كل حكم داخل النظام، وتحدد وظائف المؤسسات، وتربط المال بالكفاية، والسياسة

بالعدل، والقضاء بالثقة، والحسبة بصيانة المجال العام، والفتوىٰ بالمآل، والدولة بالعمران، والأمة بالمسؤولية. عندئذ لا تبقىٰ المقاصد مجرد جواب علىٰ سؤال خارجي عن إنسانية الشريعة، بل تصبح عقلًا داخليًا يحرك الفقه من داخله.

وهذا التحول لا يتحقق إلا بإعادة ترتيب العلاقة بين الكليات والجزئيات. فالكلي لا يولد من الفراغ، بل من استقراء الجزئيات، والجزئي لا يستقيم إلا إذا انتظم في كلي. وإذا استبد الكلي بالجزئي وقع التجريد، وإذا استبد الجزئي بالكلي وقع التشظي. والفقه الكلي هو القدرة علىٰ منع الاستبدادين معًا: استبداد الكلي الغائم، واستبداد الجزئي المنغلق. ومن هنا تصبح المقاصد ميدانًا دقيقًا لا يحتمل السهولة؛ لأنها تطلب عقلًا قادرًا علىٰ الاستقراء والتحليل والتركيب، وعلىٰ الوفاء للنص دون أن يغادر الواقع، وعلىٰ فهم الواقع دون أن يذوب فيه، وعلىٰ تقدير المآل دون أن يبرر العبث، وعلىٰ بناء النظام دون أن يقدس الدولة.

إن المقاصد في مقام الحاكمية الكلية تمثل الضمير البنيوي للفقه. فهي التي تسأل الحكم عن غايته، وتسأل الغاية عن دليلها، وتسأل الدليل عن سياقه، وتسأل السياق عن مآله، وتسأل المآل عن أثره في الإنسان، وتسأل الإنسان عن موقعه في الأمة، وتسأل الأمة عن وظيفتها في العمران. وبهذا المعنىٰ لا تكون المقاصد بابًا من أبواب الأصول فحسب، بل تصبح طريقةً في رؤية الشريعة كلها. وليست هذه الطريقة بديلًا عن المناهج الموروثة، بل إعادة تركيب لها في ضوء أسئلة الواقع المركب، حيث لم تعد الوقائع مسائل محدودة، بل منظومات متشابكة، ولم يعد الحكم العام قرارًا منفردًا، بل سياسة ذات آثار واسعة، ولم يعد الفعل الاقتصادي معاملةً بين شخصين فقط، بل جزءًا من بنية إنتاج وتوزيع واستهلاك وتمويل وتأثير اجتماعي، ولم يعد القضاء خصومةً بين أفراد فقط، بل مؤسسة تصنع الثقة أو

تهدمها، ولم تعد الحسبة نصيحةً في السوق فقط، بل رقابة على شروط العدالة في المجال العام.

إن الوعي المقاصدي الكلي لا يستطيع أن يقبل الفصل الحاد بين العبادي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي حين يتعلق الأمر بحفظ الإنسان. فالإنسان واحد في حاجاته ومعناه، ولا يعيش دينه خارج جسده وعقله وماله وأمنه وكرامته. ولهذا فإن المقاصد الكبرىٰ تتداخل لا علىٰ سبيل الخلط، بل علىٰ سبيل التكامل. حفظ النفس يتصل بحفظ المال، وحفظ المال يتصل بحفظ الكفاية، وحفظ الكفاية يتصل بحفظ الكرامة، وحفظ الكرامة يتصل بحفظ الدين، وحفظ الدين يتصل بحفظ العقل، وحفظ العقل يتصل بحفظ التعليم والمجال العام. فإذا عولج كل مقصد منفردًا عن الآخر ضعفت الرؤية، وإذا أُدركت العلاقات بينها ظهر معنىٰ البنية. فالمقاصد ليست أعمدة متجاورة، بل شبكة متداخلة؛ وأي خلل جسيم في أحدها يرسل أثره إلىٰ سائرها.

ومن هنا تنشأ ضرورة إعادة النظر في ترتيب المقاصد لا بوصفها هرمًا جامدًا، بل بوصفها نظام علاقات. فالضروري والحاجي والتحسيني ليست مراتب ثابتة في كل واقع؛ فقد يتحول الحاجي في ظرف معين إلىٰ ضروري، وقد يصبح التحسيني شرطًا لحفظ الكرامة العامة، وقد تتحول وسيلة جزئية إلىٰ أداة مركزية لحفظ مقصد كلي. التعليم في مجتمع بسيط قد يُقرأ في باب الحاجات أو المصالح العامة، لكنه في الدولة الحديثة شرط لحفظ العقل والدين والمال والنفس معًا. والصحة العامة ليست مجرد خدمة، بل ضرورة لحفظ النفس واستقرار المجتمع. والسكن ليس حاجة مادية فقط، بل شرط للأسرة والكرامة والأمن. والإعلام ليس مجالًا تقنيًا محايدًا، بل قد يكون أداة لحفظ العقل أو إفساده. والبيئة ليست شأنًا خارج الفقه، بل

شرط لبقاء النفس والنسل والعمران. هذه التحولات لا تعني تبديل الشريعة، بل تعني تبدل مواقع المناط في الواقع.

إن المقاصد حين تبلغ هذا المستوىٰ تصبح قادرةً علىٰ تحرير الفقه من أسر الثنائية الخادعة بين الثبات والتغير. فالثبات ليس جمود الصور، والتغير ليس انفلات المعنىٰ. الثابت هو القيم الكبرىٰ والنصوص المؤسسة والكليات الحاكمة، والمتغير هو صور التنزيل ومواقع المناط ووسائل التحقق وأدوات المؤسسة. ومن لم يميز بين الثابت والمتغير قد يثبت ما حقه التغير، أو يغير ما حقه الثبات. والمقاصد هي إحدىٰ أهم أدوات هذا التمييز؛ لأنها تكشف أن الحكم قد يبقىٰ ثابتًا في أصله، ويتغير في وسيلته، أو يبقىٰ المقصد ثابتًا وتتغير صيغته المؤسسية، أو يبقىٰ النص حاكمًا ويتغير فهم الواقع الذي ينزل عليه. فلا يصح أن تُعامل وقائع الدولة الحديثة والسوق المركبة والمال الائتماني والمؤسسات العابرة للحدود بمنطق المعاملة الفردية البسيطة وحدها، كما لا يصح أن تُترك هذه الوقائع بلا حكم بحجة تعقيدها.

إن كل مقصد كلي يحمل في داخله سؤال المؤسسة. فحفظ النفس يحتاج إلىٰ نظام صحة وأمن وغذاء وبيئة. وحفظ العقل يحتاج إلىٰ تعليم ومعرفة وإعلام رشيد ومقاومة للجهل. وحفظ المال يحتاج إلىٰ قضاء وأسواق عادلة ورقابة وشفافية ونظام مالي يمنع الاستغلال. وحفظ النسل يحتاج إلىٰ سياسة أسرة وسكن وحماية للطفولة وعدالة اجتماعية. وحفظ الدين يحتاج إلىٰ حرية مسؤولة، وتعليم صحيح، وعدل عام، ومجال يحرر التدين من الإكراه والتوظيف. فإذا لم تُطرح أسئلة المؤسسة بقيت المقاصد معلقةً في فضاء المعاني. وقد كان من آثار تضخم الفقه الفردي أن كثيرًا من هذه الأسئلة المؤسسية لم تنل من التقعيد ما نالته مسائل العبادات والمعاملات الفردية، لا بسبب غيابها المطلق، بل بسبب تغير موقعها داخل الكتابة الفقهية وداخل العلاقة التاريخية بين الفقه والسلطة.

إن السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي أثرت في موقع المقاصد العامة بطرق معقدة. فقد احتاجت السلطة إلىٰ فقه ينظم الطاعة، ويمنع الفتنة، ويضبط القضاء، ويشرعن الجباية، ويحدد علاقة الرعية بالإمام. وكان الفقهاء في المقابل يسعون إلىٰ حفظ الشريعة من تحكم السلطان، وإلىٰ وضع قيود أخلاقية وشرعية علىٰ الحكم. لكن هذا التوتر التاريخي جعل بعض أبواب الشأن العام تتحرك في منطقة حساسة، حيث قد يؤدي الإفراط في التنظير للدولة إلىٰ خدمة الاستبداد، وقد يؤدي الانسحاب من التنظير إلىٰ ترك المجال للسلطة بلا نظرية شرعية مكتملة. وفي هذه المنطقة بالذات كان يمكن للمقاصد أن تؤدي دورًا حاسمًا؛ لأنها لا تقدس السلطة ولا تلغيها، بل تقيسها بمدىٰ حفظها للعدل والكفاية والكرامة والأمن والعمران. غير أن هذا الدور ظل في كثير من الأحيان مبثوثًا في أبواب متعددة، لا متجسدًا في نظرية عامة للدولة بوصفها أداة مقاصدية مقيدة.

إن الحاكمية الكلية للمقاصد تقتضي أن تُقرأ الدولة من جهة وظيفتها لا من جهة قوتها. فالدولة في المنظور المقاصدي ليست مجرد مالكة للإكراه المشروع، ولا مجرد جهاز لإدارة الناس، بل مؤسسة مسؤولة عن تحويل القيم العامة إلىٰ شروط حياة. قوتها ليست مقصدًا بذاتها، بل وسيلة لحفظ ما لا يحفظه الأفراد منفردين. فإذا انفصلت القوة عن الوظيفة صارت تسلطًا، وإذا انفصلت الوظيفة عن القوة صارت عجزًا. ومن هنا فإن المقاصد لا تقبل دولة ضعيفة عاجزة عن حماية الناس، ولا تقبل دولة قوية تبتلعهم. إنها تريد الدولة الكافية العادلة: القادرة علىٰ الفعل، المقيدة بالغاية، المحكومة بالكرامة، الخاضعة للمآل، المفتوحة علىٰ رقابة الأمة.

وإذا كانت المصلحة هي اللغة الأقرب إلىٰ المقاصد، فإن أخطر ما ينبغي ضبطه هو الفرق بين المصلحة والميل، وبين المصلحة والمقدور السياسي، وبين المصلحة ومصلحة السلطة. فكم من قرار قُدم بوصفه مصلحة عامة وهو في حقيقته تثبيت

لاختلال قائم. وكم من تضييق سُمي حفظًا للنظام وهو إهدار للكرامة. وكم من توسع اقتصادي سُمي تنميةً وهو تعميق للفجوة وإضعاف للكفاية. وكم من خطاب ديني سُمي حفظًا للدين وهو إضعاف لحرية العقل ومسؤولية الإيمان. لذلك لا بد للمصلحة المقاصدية من ضوابط: أن تكون منسجمة مع النصوص والكليات، وأن تكون عامة لا فئوية، وأن تكون حقيقية لا موهومة، وأن تراعي المآلات، وأن لا تهدر مقصدًا أعلىٰ باسم مقصد أدنىٰ، وأن لا تتحول إلىٰ ذريعة لإلغاء الحقوق الثابتة، وأن تخضع للمراجعة متىٰ تغير الواقع أو ظهرت آثارها.

إن المقاصد لا تصون الفقه من الجمود فقط، بل تصونه من التوظيف أيضًا. فالجمود يحبس الحكم في صورة ماضية، والتوظيف يحرره من ضوابطه ليخدم إرادة حاضرة. وكلاهما يعتدي علىٰ الشريعة من جهتين مختلفتين. الجمود يظلم الواقع باسم النص، والتوظيف يظلم النص باسم الواقع. أما المقاصد المنضبطة فتفتح طريقًا ثالثًا: الوفاء للمعنىٰ المؤسس مع القدرة علىٰ تنزيله في الواقع المتغير. وهذا الطريق ليس سهلًا؛ لأنه يحتاج إلىٰ شجاعة معرفية لا تستسلم للموروث حين يتحول إلىٰ شكل، ولا تنبهر بالمعاصر حين يتحول إلىٰ ضغط، بل تمتحن الاثنين بمعيار النص والمقصد والعدل والمآل.

إن المقاصد حين تشتغل علىٰ مستوىٰ النظام تكشف أن الحكم الشرعي ليس ذرةً مستقلة، بل عقدة داخل شبكة. وكل عقدة تتأثر بما قبلها وما بعدها وما حولها. فحكم الزكاة يتأثر بصورة الدولة المالية، وحكم الضرائب يتأثر بحقيقة المال العام وعدالة التوزيع، وحكم التسعير يتأثر بطبيعة السوق ودرجة الاحتكار وحاجة الناس، وحكم الطاعة يتأثر بشرعية السلطة وعدلها ووظيفتها، وحكم البغي يتأثر بفهم النزاع السياسي ومآلات الفتنة، وحكم القضاء يتأثر باستقلال الوظيفة القضائية ونزاهة الإجراءات، وحكم الحسبة يتأثر بطبيعة المجال العام، وحكم الوقف يتأثر بسياسة

التنمية والكفاية. ومن لا يرىٰ هذه الشبكة قد يصيب في حكم جزئي ويخطئ في أثره العام.

وهذا يفسر لماذا لا يكفي استدعاء المقاصد في لحظة الاستثناء فقط. فالاستثناء يكشف الحاجة إلىٰ المقصد، لكنه لا يبني النظرية. كثيرًا ما تُستدعىٰ المقاصد عند الضرورة، أو عند التعارض، أو عند الحرج، أو عند النوازل غير المألوفة. وهذا مهم، لكنه يبقي المقاصد في موقع الإسعاف لا في موقع البناء. أما الحاكمية الكلية فتجعل المقاصد حاضرةً منذ لحظة تكوين النظر، لا بعد وقوع الأزمة. إنها لا تنتظر أن يضيق القياس حتىٰ تتدخل، ولا أن يظهر الحرج حتىٰ تخفف، بل تسهم من البداية في تحديد المناط، وفهم الواقع، وترتيب الأولويات، واختيار الوسائل، وتقدير المآلات. وبهذا تنتقل من كونها علاجًا لانغلاق جزئي إلىٰ كونها عقلًا مانعًا للانغلاق.

إن المقاصد الكلية تعيد الاعتبار إلىٰ سؤال المآل بوصفه جزءًا من الحكم لا تابعًا له. فالحكم الذي يحقق مصلحة في صورته الأولىٰ قد ينقلب إلىٰ مفسدة إذا عُمم في واقع معين، أو إذا استُخدم من سلطة معينة، أو إذا تغيرت شروطه، أو إذا أدىٰ إلىٰ نقيض مقصوده. والمآل ليس ذريعة لتعطيل الأحكام، بل شرط لضمان أن الحكم يحقق وظيفته. وقد كان النظر في الذرائع والحيل والاستحسان والسياسة الشرعية شاهدًا علىٰ أن العقل الفقهي لم يكن غافلًا عن هذا المعنىٰ. لكن الحاجة اليوم أشد؛ لأن المآلات صارت أكثر تركيبًا، والقرارات العامة صارت أوسع أثرًا، والاقتصاد والسياسة والإعلام والتقنية صارت تنتج نتائج تتجاوز النية الفردية والصورة المباشرة للفعل. ومن ثم فإن المقصد لا يكتمل بلا علم بالمآل، والمآل لا يُعرف بلا معرفة بالواقع، والواقع لا يُحاط به بلا اجتهاد مؤسسي.

إن المقاصد، بهذا المعنىٰ، ليست بابًا رحبًا للتساهل كما يتوهم بعضهم، ولا بابًا للتشدد كما قد يوظفها آخرون، بل باب للمسؤولية الأعلىٰ. فهي تُلزم الفقيه بأن يرىٰ أبعد من ظاهر المسألة، وتُلزم الدولة بأن تقيس قوتها بقدر خدمتها للإنسان، وتُلزم الأمة بأن لا تكتفي بالمطالب الجزئية، وتُلزم الخطاب الديني بأن ينتقل من تكرار المعاني إلىٰ بناء شروط تحققها. إنها تجعل السؤال الفقهي أكثر صعوبة، لا أسهل؛ لأن من يستحضر المقاصد لا يستطيع أن يكتفي بالجواب السريع، ولا بالقياس السطحي، ولا بالشعار الأخلاقي، بل عليه أن يبرهن أن حكمه يحفظ المعنىٰ في الواقع، وأن أثره لا يهدم ما قصد إلىٰ بنائه.

ولذلك فإن المقاصد الكلية هي امتحان للعقل الفقهي في قدرته علىٰ الجمع بين الأمانة والإبداع. الأمانة تحفظ النص من العبث، والإبداع يحفظ النص من الجمود. الأمانة تمنع أن تتحول المصلحة إلىٰ هوىٰ، والإبداع يمنع أن يتحول الاتباع إلىٰ تعطيل. الأمانة تصون الحدود، والإبداع يفهم المقاصد التي من أجلها شُرعت الحدود. الأمانة تحفظ الموروث، والإبداع يمتحن موقعه في الواقع الجديد. ولا قيام لفقه كلي بلا هذين البعدين معًا؛ لأن الأمانة بلا إبداع قد تصير عجزًا، والإبداع بلا أمانة قد يصير انفلاتًا.

إن استعادة المقاصد إلىٰ موقع الحاكمية لا تعني إعلان قطيعة مع التراث، بل تعني قراءة التراث من داخله قراءةً تكشف طاقاته غير المكتملة. ففي التراث شواهد عظيمة علىٰ النظر الكلي، وفيه أدوات واسعة لتقدير المصلحة، وفيه وعي عميق بالعرف والمآل والضرورة والحاجة، وفيه إدراك لمراتب الأحكام والحقوق. غير أن هذه العناصر تحتاج إلىٰ إعادة تركيب في ضوء سؤال البنية. فليست المهمة أن نبحث عن عبارة هنا أو قاعدة هناك لنثبت أن المقاصد موجودة، بل أن نسأل: كيف تعمل هذه المقاصد داخل النظام الفقهي؟ ما علاقتها بالدولة؟ ما أثرها في المال العام؟ كيف

تقيس الكفاية؟ كيف تضبط السلطة؟ كيف تحمي الإنسان من الفقر والقهر والجهل؟ كيف تمنع تضخم الجزئي علىٰ حساب الكلي؟ كيف تحول الحكم من جواب عن واقعة إلىٰ مساهمة في بناء عمران عادل؟

إن الفقه حين يستعيد مقاصده الكلية يستعيد قدرته علىٰ مخاطبة العصر من غير أن يفقد أصله. فهو لا يذوب في الحداثة، ولا ينغلق دونها، بل يملك معيارًا يحاكم به الواقع. والواقع المعاصر لا يحتاج إلىٰ فقه يكتفي بإصدار الأحكام علىٰ مظاهره المنفردة، بل يحتاج إلىٰ فقه يفهم بنيته: الدولة، السوق، التقنية، الإعلام، المال، المؤسسات، الحقوق، المخاطر، التحولات الاجتماعية، الفقر، السلطة، المعرفة. وهذه كلها لا تُفهم بمنطق الجزئيات وحده. فإذا لم ترتفع المقاصد إلىٰ مستوىٰ الحاكمية، بقي الفقه يتعامل مع نتائج الأنظمة لا مع الأنظمة ذاتها، ومع أعراض الاختلال لا مع جذوره، ومع أفعال الأفراد لا مع البنىٰ التي تنتج الأفعال.

إن مقصد النظام لا يلغي مقصد الحكم، بل يحتويه ويرفعه. فكل حكم يبقىٰ محتاجًا إلىٰ دقته الخاصة، وشروطه الخاصة، وحدوده الخاصة، لكن هذه الدقة لا تكون كافية حتىٰ تُوصل بالكلي الذي تنتمي إليه. وكل مقصد كلي يبقىٰ محتاجًا إلىٰ أحكام جزئية تمنحه طريقه إلىٰ الواقع، لكنه لا يكون كافيًا حتىٰ يضبط تلك الأحكام ويمنع تشتتها. ومن العلاقة الحية بين الحكم والمقصد يتكون الفقه القادر علىٰ بناء النظام: لا فقه الشعارات الكلية، ولا فقه التفاصيل المنعزلة، بل فقه العلاقات والمعاني والوظائف والمآلات.

وفي هذا المستوىٰ يظهر أن المقاصد ليست مجرد علم يبحث في علل الشريعة، بل عقل يبحث في صورة الحياة التي تريد الشريعة إقامتها. صورة حياة يكون فيها الإنسان محفوظ الكرامة، مصون الضرورات، قادرًا علىٰ التكليف، محاطًا بشروط الكفاية، عضوًا في جماعة عادلة، لا تبتلعه الدولة ولا يتركه المجتمع، ولا يتحول

السوق إلىٰ قدرٍ قاهر عليه، ولا يصبح الدين منفصلًا عن العدل، ولا تصبح الطاعة بابًا لإلغاء المسؤولية، ولا تصبح الحرية ذريعة لتفكيك الجماعة، ولا يصبح النظام اسمًا آخر للجمود. هذه الصورة ليست حلمًا أخلاقيًا مجردًا، بل هي المعنىٰ العميق للمقاصد حين تُقرأ بوصفها حاكمية كلية لا حضورًا جزئيًا.

لا تبلغ المقاصد مقام الحاكمية الكلية بمجرد اتساع الحديث عنها، ولا بمجرد حضورها في لغة الفقيه أو خطاب المصلح أو تنظير الباحث، لأن المقصد إذا لم يتحول إلىٰ معيار ضابط ظل معنىٰ عاليًا بلا قدرةٍ حقيقية علىٰ إنتاج الحكم أو توجيه النظام. فالمقاصد ليست ألفاظًا كبرىٰ تُستدعىٰ لتجميل الفقه، ولا عناوين أخلاقية يُراد بها إضفاء الرحابة علىٰ الأحكام، وإنما هي بنية إدراكية ومنهجية لا تكتمل إلا حين تصبح قادرةً علىٰ ضبط العلاقة بين النص والحكم والواقع والمآل والمؤسسة والإنسان. وإذا كان الحضور الجزئي للمقاصد قد مكّن الفقه من الترجيح والتعليل ورفع الحرج وتقدير الضرورة والحاجة، فإن الحاكمية الكلية تطلب ما هو أعمق من ذلك: تطلب أن تكون المقاصد جزءًا من صناعة النظر منذ بدايته، لا علاجًا لاحقًا حين تضيق الأدوات أو تتعارض الظواهر أو تشتد النوازل.

إن أول شروط الحاكمية المقاصدية أن تبقىٰ موصولةً بالنص، لا خارجةً عليه ولا منفصلةً عنه. فالمقاصد لا تملك مشروعيتها من رغبة العقل في الإصلاح وحدها، ولا من ضغط الواقع وحده، ولا من نبل الغاية المعلنة وحدها، بل من كونها كاشفةً عن المعنىٰ الكلي للشريعة كما يتجلىٰ في نصوصها وأحكامها ومسالكها العامة. ومن هنا فإن المقصد لا يجوز أن يتحول إلىٰ سلطةٍ سائبةٍ فوق النص، كما لا يجوز للنص أن يُقرأ قراءةً لفظيةً تقطع صلته بمقصده. فالخلل لا يقع في تغليب النص أو المقصد، وإنما في صناعة تعارضٍ زائفٍ بينهما؛ إذ النص بلا مقصد يتحول إلىٰ صورةٍ جامدة، والمقصد بلا نص يتحول إلىٰ انطباعٍ متحرك بلا ضابط.

والحاكمية المقاصدية الرشيدة لا تبدأ من تجاوز النص، بل من فهمه في أفقه الكلي، ومن إدراك أن النص الشرعي لا ينشئ حكمًا منفصلًا عن غايته، ولا غايةً منفصلةً عن حكمه.

ومن شروطها كذلك أن يكون الواقع حاضرًا بوصفه محلّ التنزيل لا بوصفه مصدر الإلزام الأعلىٰ. فالواقع ليس حاكمًا علىٰ الشريعة، لكنه ليس غائبًا عن الحكم؛ لأنه المجال الذي يظهر فيه المناط، وتتحدد فيه القدرة، وتنكشف فيه المآلات، وتتميز فيه المصالح الحقيقية من المصالح المتوهمة. ومن لا يعرف الواقع قد يحمل الحكم علىٰ غير محله، أو يطبق القاعدة علىٰ مناطٍ تبدل، أو يظن المصلحة حيث توجد المفسدة، أو يتعامل مع واقعة مركبة كأنها فعل فردي بسيط. غير أن حضور الواقع يجب أن يكون حضورًا منضبطًا، لأن الواقع قد يضغط علىٰ الفقيه باسم الضرورة، وقد يفرض اختلالاته باسم الممكن، وقد يُلبس مصالح الأقوياء لباس المصلحة العامة. لذلك لا بد من واقعٍ مفهوم لا واقعٍ مفروض، ومن معرفةٍ تحليلية لا انفعالٍ عابر، ومن تقديرٍ مؤسسي لا انطباعٍ فردي.

وإذا كانت المقاصد تتعلق بحفظ الإنسان في دينه ونفسه وعقله وماله ونسله وكرامته وعمرانه، فإنها لا يمكن أن تعمل داخل الشأن العام من غير تقديرٍ للمآلات. فالمآل ليس إضافةً خارجيةً إلىٰ الحكم، بل هو امتداد الحكم في الزمن الاجتماعي. والحكم قد يكون صحيح الصورة في بدايته، ثم يفضي في سياق معين إلىٰ نقيض مقصوده إذا لم تُقدّر آثاره. وقد يكون المنع في موضع سببًا لمفسدة أكبر، وقد يكون الإلزام في موضع سببًا لتعطيل مقصد أعلىٰ، وقد يكون التوسع في الإباحة سببًا لانهيار مصلحة عامة، وقد يكون التشدد في صورة الحماية سببًا لإفساد ما أريد حفظه. ومن هنا فإن النظر المقاصدي لا يقف عند سؤال الدليل وحده، بل يضيف إليه سؤال الأثر: ماذا ينتج الحكم حين يعمل في الواقع؟ أي علاقة ينشئها؟ أي مصلحة

يحفظها؟ أي مفسدة يمنعها؟ أي اختلال قد يفتح بابه؟ وأي صورة للإنسان والجماعة والدولة يرسخها؟

إن هذا الوعي بالمآلات هو الذي يمنع المقاصد من أن تتحول إلىٰ خطابٍ ناعمٍ يكتفي بإعلان الخير. فالخير في الشأن العام لا يُقاس بالنية فقط، بل بالأثر أيضًا. والعدل لا يكفي أن يكون قيمةً معلنة، بل يجب أن يظهر في توزيع الحقوق والواجبات والموارد والفرص. والكفاية لا يكفي أن تكون مقصدًا مرغوبًا، بل يجب أن تتحول إلىٰ سياسات مالية واجتماعية واقتصادية تحفظ الإنسان من العوز المهين. وحفظ العقل لا يكفي أن يرد في باب تحريم ما يذهبه، بل يجب أن يتحول إلىٰ منظومة تعليم ومعرفة ومقاومة للتضليل. وحفظ المال لا يكفي أن يرد في حماية الملكية، بل يجب أن يُقرأ في ضوء منع الاحتكار والربا والاستغلال وتضخم الثروة في يد القلة. وحفظ الدين لا يكفي أن يكون صيانةً للشعائر، بل يجب أن يكون حفظًا للوعي والحرية المسؤولة والكرامة والعدل الذي يجعل التدين فعلًا إنسانيًا لا قهرًا اجتماعيًا.

ومن شروط الحاكمية المقاصدية أن تنتقل من الفرد إلىٰ المؤسسة من غير أن تلغي مسؤولية الفرد. فالفقه الفردي ضروري، لكنه ليس كافيًا في الوقائع العامة المركبة. إن المفتي الفرد يستطيع أن يحرر حكم فعلٍ محدود، أما السياسة العامة فتحتاج إلىٰ تقدير شبكة واسعة من المعطيات: المال، والسكان، والصحة، والتعليم، والسوق، والأمن، والإدارة، والقدرة، والآثار البعيدة. وهنا لا يكون الاجتهاد المؤسسي ترفًا إداريًا، بل ضرورةً أصوليةً؛ لأن مناط الحكم لم يعد بسيطًا، ولأن تقدير المصلحة لم يعد ممكنًا بغير معرفة تخصصية، ولأن المآلات لم تعد ظاهرةً للحس العام. ومن ثم فإن الحاكمية المقاصدية لا تكتمل إلا حين تمتلك أدواتها

المؤسسية: مجالس علمية، وخبرة واقعية، وقياسًا للأثر، ورقابةً على السلطة، وقدرةً على المراجعة، وشجاعةً في تصحيح الاجتهاد إذا انكشف خطأ المآل أو تغير المناط.

ولا يصح أن تُفهم المؤسسة هنا بوصفها جهازًا بيروقراطيًا جامدًا، بل بوصفها عقلًا جماعيًا منضبطًا. فالوقائع الكبرى لا تُدرك بعين واحدة، ولا تُحكم بمعرفة واحدة، ولا تُنزّل عليها الأحكام بمجرد استحضار قاعدة عامة. الاقتصاد يحتاج إلى فقه المال والمقاصد ومعرفة السوق والتضخم والإنتاج والتوزيع. والطب يحتاج إلى فقه الجسد والضرورة والكرامة والمعرفة العلمية. والسياسة تحتاج إلى فقه السلطة والشرعية والمآلات والاجتماع. والتعليم يحتاج إلى فقه العقل والهوية والمستقبل. والبيئة تحتاج إلى فقه النفس والنسل والعمران. وإذا بقي الحكم في هذه المجالات منوطًا بتقدير فردي منفصل عن المعرفة المركبة، فإن المقاصد نفسها قد تُستعمل استعمالًا ناقصًا، لأنها ستتحول إلى نوايا كبرى لا تسندها معرفة دقيقة.

غير أن الاجتهاد المؤسسي لا يعني مصادرة الضمير الفقهي، ولا تسليم المقاصد للدولة وحدها، ولا تحويل الشريعة إلى قرار إداري. فالمؤسسة المقاصدية ينبغي أن تكون مقيدةً بالعلم والعدل والشفافية والمراجعة، وأن لا تتحول إلى ذراع للسلطة. ذلك أن الدولة قد تستعمل المقاصد لتبرير توسعها، وقد تسمي مصلحتها مصلحة الأمة، وقد تجعل حفظ النظام حجةً لإلغاء الحرية، وقد تجعل التنمية ذريعةً لإضعاف العدالة، وقد تجعل الأمن بابًا لتضييق الكرامة. ولذلك فإن الحاكمية المقاصدية لا تمنح الدولة تفويضًا مطلقًا، بل تخضع الدولة نفسها للمقصد. فالدولة لا تُقاس بما تملكه من قوة، بل بما تحققه من حفظ الإنسان والعدل والكفاية والعمران. وكل سلطة لا تصون الإنسان تفقد قدرًا من معناها المقاصدي، ولو ادعت حفظ النظام.

إن المقاصد حين تتحول إلىٰ معيار بنيوي تُعيد تعريف الشأن العام داخل الفقه. فالشأن العام ليس مجموعة أبواب متناثرة في السياسة والقضاء والحسبة والمال، بل مجال تتداخل فيه الكليات: النص، والمقصد، والواقع، والسلطة، والمال، والمآل، والجماعة. ولا يمكن أن يُدار هذا المجال بمنطق الحكم الجزئي وحده، لأن الحكم الجزئي إذا لم يوضع في شبكة العلاقات قد ينتج أثرًا معاكسًا لمقصوده. فحكم المال لا ينفصل عن العدالة الاجتماعية، وحكم السوق لا ينفصل عن الكفاية، وحكم القضاء لا ينفصل عن الثقة العامة، وحكم الطاعة لا ينفصل عن الشرعية والعدل، وحكم الحسبة لا ينفصل عن حماية المجال العام، وحكم السياسة لا ينفصل عن حفظ الأمة من الاستبداد والفوضىٰ معًا. وكل قراءة تقطع هذه العلاقات تُبقي المقاصد في مستوىٰ الحضور الجزئي، ولا ترفعها إلىٰ الحاكمية الكلية.

ومن هنا يظهر الفرق بين المصلحة بوصفها حجةً عارضة والمقاصد بوصفها نظامًا حاكمًا. المصلحة العارضة قد تُستدعىٰ لمعالجة واقعة، أما المقصد الحاكم فيعيد ترتيب بنية النظر. المصلحة العارضة قد تنقذ حكمًا من الحرج، أما المقصد الحاكم فيمنع صناعة الحرج ابتداءً. المصلحة العارضة تتحرك عند الاستثناء، أما المقصد الحاكم فيتحرك في الأصل والاستثناء معًا. وإذا كانت الشريعة قد جاءت برفع الحرج، فإن رفع الحرج لا يعني فقط تخفيف الحكم عند المشقة، بل يعني أيضًا بناء نظام يقلل أسباب المشقة العامة، ويمنع تحول الفقر والجهل والمرض والظلم إلىٰ أقدار اجتماعية مستمرة.

إن من أدق القضايا في الحاكمية المقاصدية قضية ترتيب المقاصد عند التزاحم. فالمقاصد لا تعمل دائمًا في فضاء منسجم؛ فقد يتزاحم حفظ النظام مع حفظ الحرية، ويتزاحم حفظ المال مع حفظ الكفاية، ويتزاحم حفظ الأمن مع حفظ الكرامة، ويتزاحم حفظ الجماعة مع حق الاختلاف، ويتزاحم حفظ الدين مع خطر الإكراه،

ويتزاحم حفظ النفس في بعدها الفردي مع حفظ الصحة العامة في بعدها الجماعي. وهنا لا يكفي أن تُذكر المقاصد الكبرىٰ ذكرًا عامًا، بل لا بد من فقه الترجيح بينها، ومن معرفة درجة كل مقصد في الواقع المعين، ومن تقدير الضرر، ومن النظر في البدائل، ومن قياس المآل. فالحاكمية المقاصدية ليست دعوىٰ أن كل مقصد صحيح يصلح أن يقدم في كل حال، بل هي القدرة علىٰ ترتيب المقاصد عند التزاحم من غير إسقاط مقصدٍ باسم آخر إلا بقدر الضرورة وبضوابطها.

ومن أهم هذه الضوابط أن لا يُهدر مقصد أعلىٰ باسم مقصد أدنىٰ، وأن لا تُعطل الحقوق الثابتة باسم مصلحة غائمة، وأن لا يُحوّل الاستثناء إلىٰ قاعدة، وأن لا تُجعل الضرورة بابًا دائمًا للحكم، وأن لا يُقبل ادعاء المصلحة من غير بيّنةٍ عقليةٍ وواقعية، وأن يُراجع الحكم إذا تبدلت آثاره. فالسياسة التي تبدأ استثناءً ثم تتحول إلىٰ أصل تكشف خللًا مقاصديًا. والقرار الذي يُتخذ باسم الضرورة ثم يبقىٰ بعد زوالها يكشف توظيفًا للمقصد لا عملًا به. والحكم الذي يزعم حفظ الأمة بإلغاء الإنسان يهدم أساس المقاصد كلها؛ لأن الأمة ليست معنىٰ مجردًا فوق الإنسان، بل جماعة مقاصدية لا تقوم إلا بحفظ كرامة أفرادها وعدالة علاقاتها.

إن الحاكمية المقاصدية تقتضي أيضًا إعادة فهم الكليات الكبرىٰ لا بوصفها عناوين ثابتة المعنىٰ في كل سياق، بل بوصفها مقاصد تتسع دلالتها بتغير صور الحياة. حفظ النفس في مجتمع تقليدي قد يظهر في منع القتل والاعتداء وضمان الغذاء الأساسي، لكنه في مجتمع مركب يشمل الصحة العامة، والدواء، والسلامة البيئية، والأمن الغذائي، وتنظيم العمل، ومواجهة المخاطر الكبرىٰ. وحفظ العقل يتجاوز منع المسكر إلىٰ حماية التعليم، والمعرفة، والبحث، ومواجهة التضليل، وصيانة المجال العام من الإفساد المعرفي. وحفظ المال يتجاوز منع السرقة والغصب إلىٰ بناء نظام يمنع الاحتكار والفساد المالي والاختلال التوزيعي. وحفظ

النسل يتجاوز النسب إلىٰ حماية الأسرة والطفولة وشروط الاستقرار. وحفظ الدين يتجاوز حماية الشعائر إلىٰ حماية المعنىٰ والوعي والحرية المسؤولة والعدل العام. وهذه التوسعات ليست إضافةً علىٰ الشريعة، بل كشفٌ عن امتداد مقاصدها في واقعٍ تبدلت أدواته ومخاطره.

وبهذا المعنىٰ، تصبح الكفاية معيارًا مركزيًا لاختبار الحاكمية المقاصدية. فالفقه الذي لا يجعل الكفاية في صلب النظر العام قد يحفظ صورة الأحكام المالية، لكنه لا يضمن تحقق مقصدها الاجتماعي. والكفاية لا تعني المساواة الحسابية، ولا إلغاء الملكية، ولا مصادرة الفروق الطبيعية بين الناس، بل تعني منع السقوط الإنساني تحت حدّ الكرامة. إنها الحد الذي لا يجوز للمجتمع والدولة أن يتركا الإنسان دونه، لأن ما دونه لا يهدد معيشته وحدها، بل يهدد إيمانه وعقله وأسرته وحريته ومعنىٰ وجوده. ولهذا فإن الزكاة والوقف والفيء والخراج والضرائب العادلة والإنفاق العام ليست أبوابًا ماليةً منفصلة، بل أدوات ضمن مقصد الكفاية. فإذا لم تجتمع في رؤية اقتصادية كلية، بقيت متفرقة الأثر، وقد تعالج بعض الفقر من غير أن تمنع البنية المنتجة له.

إن المقاصد في مقام الحاكمية لا تقبل اختزال الاقتصاد في فقه السوق وحده. فالسوق مجال مهم من مجالات الحرية والتبادل، لكنه ليس كائنًا أخلاقيًا بذاته، ولا يحقق العدالة تلقائيًا. لذلك احتاج الفقه إلىٰ أحكام الغش والاحتكار والربا والتطفيف والغرر والتسعير عند الحاجة والحسبة والمال العام. وهذه الأحكام لا تكشف خوفًا من السوق، بل وعيًا بأن المال إذا تُرك بلا ضوابط تحول إلىٰ قوة اجتماعية قاهرة. وحين تُقرأ هذه الأحكام مقاصديًا يظهر أن المطلوب ليس مجرد تصحيح عقود الأفراد، بل بناء نظام تداول يمنع الظلم ويحفظ الكفاية ويصون المال من أن يصبح أداةً لابتلاع الإنسان.

ومن هنا فإن الانتقال من فقه السوق إلىٰ فقه الاقتصاد الكلي ليس انتقالًا خارج الشريعة، بل انتقال من الفروع إلىٰ مقصدها البنيوي.

كما أن المقاصد في مقام الحاكمية تعيد قراءة القضاء والحسبة بوصفهما مؤسستين لا أحكامًا متناثرة. فالقضاء ليس مجرد فصل خصومة، بل حفظ للعدل العام ومنع لتحول القوة إلىٰ حق. والحسبة ليست مجرد تدخل أخلاقي في سلوك الأفراد، بل رقابة علىٰ المجال العام والسوق والمعايير التي تقوم عليها الثقة الاجتماعية. وإذا فقد القضاء استقلال وظيفته ونزاهة أدائه، تضررت مقاصد الدين والنفس والمال والعقل جميعًا؛ لأن الظلم القضائي لا يهدم حقًا واحدًا، بل يهدم إيمان الناس بفكرة العدل. وإذا ضعفت الحسبة بمعناها المؤسسي، صار المجال العام قابلًا للتزييف والغش والاحتكار والفساد. ومن ثم فإن المقاصد لا تحفظها النوايا وحدها، بل تحفظها مؤسسات عادلة قادرة علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ نظام.

إن من أكبر مخاطر الخطاب المقاصدي أن يُستعمل لتجاوز الفقه باسم روحه. فالروح إذا انفصلت عن الجسد لم تعد حياة، والجسد إذا خلا من الروح صار شكلًا. كذلك الشريعة: أحكامها بلا مقاصد قد تتحول إلىٰ شكل، ومقاصدها بلا أحكام قد تتحول إلىٰ أمنيات. ولذلك فإن الحاكمية المقاصدية لا تعني إضعاف الصناعة الأصولية، بل تعني توسيعها. فالأصول التي تبحث في دلالة الألفاظ، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والإجماع والقياس، تحتاج إلىٰ أن تتكامل مع أصول بناء النظام: المآلات، والكفاية، والوظيفة المؤسسية، وتغير المناط، والمعرفة التخصصية، والعلاقات المركبة، وترتيب المصالح والمفاسد. وليس هذا خروجًا من الأصول، بل استكمال لطاقة الأصول في مواجهة واقع لم يعد بسيطًا.

إن المقاصد حين تُقرأ داخل البنية الفقهية لا يجوز أن تُختزل في الضروريات الخمس علىٰ أهميتها؛ لأن الضروريات نفسها تحتاج إلىٰ إعادة تشغيل داخل شبكات الواقع. فذكر الدين والنفس والعقل والنسل والمال لا يكفي ما لم تُفهم علاقاتها المتبادلة. الفقر يهدد الدين والنفس والعقل والنسل والمال معًا. والاستبداد يهدد العقل والدين والمال والكرامة. والجهل يهدد الدين والمال والنفس والمجال العام. والاحتكار يهدد المال والكفاية والعدل والسلم الاجتماعي. والفساد القضائي يهدد كل المقاصد لأنه يهدم الثقة التي يقوم عليها النظام. وإذا كانت المقاصد متداخلة في الواقع، فلا يصح أن تبقىٰ متجاورة في النظر فقط.

ومن هنا فإن الحاكمية المقاصدية تُخرج الفقه من منطق المعالجة الموضعية إلىٰ منطق التشخيص البنيوي. فهي لا تسأل فقط: ما حكم هذا الفعل؟ بل تسأل كذلك: ما النظام الذي أنتج هذا الفعل؟ وما الشروط التي تجعله يتكرر؟ وما السياسة التي تمنع تحوله إلىٰ ظاهرة؟ وما المصلحة التي يراد حفظها؟ وما المفسدة التي يراد دفعها؟ وما أثر الحكم في المدىٰ البعيد؟ وهذا السؤال البنيوي ضروري في قضايا الفقر والمال العام والفساد والاحتكار والعنف والفتنة والبغي والطاعة والتعليم والصحة. فهذه ليست مسائل جزئية فحسب، بل ظواهر مركبة لا تعالجها فتوىٰ منفردة مهما كانت صحيحة في ذاتها.

إن العلاقة بين المقاصد والسلطة من أكثر العلاقات حساسيةً في الفقه السياسي. فالسلطة تحتاج إلىٰ مقصد يضبطها، والمقصد يحتاج إلىٰ سلطة تحققه. فإذا غاب المقصد عن السلطة تحولت إلىٰ قوة عارية، وإذا غابت السلطة عن المقصد تحول إلىٰ دعوة بلا أدوات. غير أن الجمع بينهما لا يكون بتسليم المقاصد للسلطان، بل بإخضاع السلطان للمقاصد. فالطاعة مقصدها حفظ الجماعة لا إلغاء المسؤولية، ومنع الفتنة مقصدُه صيانة الأمة لا حماية الظلم، ووحدة الدولة مقصدها منع الانهيار

لا تقديس التغلب، والأمن مقصدُه حفظ الإنسان لا محو كرامته. وكلما انفصلت هذه المفاهيم عن مقاصدها تحولت من أدوات حفظ إلىٰ أدوات هيمنة.

وفي هذا السياق يتبين أن المقاصد لا تعمل إلا إذا امتلكت شجاعة نقد المفاهيم حين تتغير وظائفها. فقد يبقىٰ اللفظ الشرعي أو الفقهي حاضرًا، لكن وظيفته التاريخية تتبدل. قد تُستعمل الطاعة لحفظ الأمة، وقد تُستعمل لحفظ الاستبداد. وقد تُستعمل الفتنة للتحذير من الانهيار، وقد تُستعمل لإسكات الإصلاح. وقد يُستعمل حفظ الدين لبناء الوعي، وقد يُستعمل لتبرير القهر. وقد يُستعمل النظام لحماية الناس، وقد يُستعمل لحماية الامتياز. والحاكمية المقاصدية هي التي ترد المفهوم إلىٰ وظيفته الأصلية، وتسأل عن أثره لا عن اسمه فقط. فالعبرة ليست بالمفردات وحدها، بل بالوظائف التي تؤديها داخل البنية.

إن المقاصد لا يمكن أن تكون كليةً إذا بقيت عاجزةً عن نقد البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تمنع تحققها. فالفقر ليس دائمًا نتيجة تقصير فردي، والجهل ليس دائمًا نقصًا شخصيًا، والمرض ليس دائمًا قدرًا طبيعيًا، والفساد ليس دائمًا انحرافًا أخلاقيًا معزولًا. قد تكون هذه الظواهر نتاج بنىٰ وسياسات وتوزيع غير عادل للموارد وضعف للمؤسسات وغياب للرقابة. فإذا عالجها الفقه بوصفها حالات فردية فقط، فقد وصف العرض وترك المرض. أما المقاصد الحاكمة فتسأل عن البنية التي تنتج العجز، وعن النظام الذي يكرر الظلم، وعن المؤسسة التي تسمح بالفساد، وعن السياسة التي تصنع الحرمان. وبذلك لا تبقىٰ الشريعة في موقع الواعظ للضحايا، بل في موقع المحاسب للبنىٰ التي تنتج الضحايا.

ولا يعني ذلك أن المقاصد تلغي المسؤولية الأخلاقية الفردية، بل تعيد وضعها في سياقها الصحيح. فالإنسان مسؤول عن فعله، لكنه لا يعيش خارج شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية. والفقه الذي يرىٰ الفرد وحده قد يغفل الظلم البنيوي،

والفقه الذي يرىٰ البنية وحدها قد يلغي التكليف والمسؤولية. أما الحاكمية المقاصدية فتجمع بين الأمرين: تحفظ مسؤولية الفرد، وتحاسب النظام الذي يصنع الانحراف أو يدفع إليه أو يسهل تكراره. فهي لا تبرر الخطيئة بالظروف، ولا تعالج الظروف بنسيان الخطيئة، بل تفهم الإنسان في شبكة التكليف والقدرة والواقع والضغط والمآل.

إن المقاصد في مقام الحاكمية تحتاج إلىٰ لغة معيارية دقيقة. فليس كل نافع مصلحة، وليس كل مطلوب مقصدًا، وليس كل تغير تجديدًا، وليس كل ثبات وفاءً، وليس كل توسع رحمةً، وليس كل تضييق ورعًا. المصلحة ما شهد لها أصل معتبر أو كلية شرعية، وما كانت عامة أو راجحة، وما لم تهدم مقصدًا أعلىٰ، وما ثبتت بقدرٍ كافٍ من المعرفة، وما روعيت آثارها. والمقصد ما دل عليه مجموع النصوص والأحكام ومسالك الشريعة، لا ما استحسنه العقل منفردًا. والتجديد ما أعاد الحكم إلىٰ وظيفته في واقع متغير، لا ما قطع الحكم عن أصله. والوفاء ما حفظ المعنىٰ والدليل معًا، لا ما جمد الوسائل التاريخية. وبهذا الضبط تخرج المقاصد من فضاء الانطباع إلىٰ فضاء المعيار.

إن إحدىٰ أهم وظائف المقاصد أن تكشف الفرق بين الوسيلة والغاية. فقد تتحول الوسائل في التاريخ إلىٰ رموز مقدسة، ويقع الخلط بينها وبين المقاصد التي خدمتها. والفقه الكلي يميز بين ما هو مقصود لذاته وما هو مقصود لغيره، بين الحكم الثابت والوسيلة المتغيرة، بين الأصل والصورة، بين الوظيفة والأداة. فالوسائل الإدارية والمالية والسياسية التي حققت مقاصد في زمن معين لا يلزم أن تبقىٰ هي الوسائل نفسها في كل زمن، ما دامت الغاية محفوظة والضابط قائمًا. لكن هذا التمييز لا يعني إلغاء الصور الموروثة لمجرد قدمها، بل يعني امتحانها بوظيفتها: هل ما زالت تحقق المقصد؟ هل تغير مناطها؟ هل صارت تنتج ضد ما وُضعت له؟

هل توجد وسيلة أقدر علىٰ تحقيق المعنىٰ من غير مخالفة أصل؟ هذه الأسئلة هي قلب العقل المقاصدي.

ومن هنا يتصل النظر المقاصدي اتصالًا وثيقًا بفكرة تغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال والعرف. غير أن هذا التغير ليس خضوعًا للزمن، بل استجابة لتغير المناط. فالزمان لا يغير الحكم بذاته، والمكان لا يملك سلطةً شرعيةً مستقلة، وإنما الذي يتغير هو الواقع الذي يقوم عليه تنزيل الحكم: الأعراف، والقدرات، والوسائل، والمخاطر، والعلاقات، والمآلات. فإذا تغيرت هذه تغير وجه التنزيل مع بقاء الأصل. ومن لا يميز بين تغير الحكم وتغير التنزيل يقع في اضطراب كبير؛ فقد يظن كل تغير تفريطًا، أو يظن كل ثبات جمودًا. والمقاصد المنضبطة تمنع هذين الوهمين.

إن الحاكمية المقاصدية تفرض كذلك إعادة بناء علاقة الفقه بالمعرفة الإنسانية. فالفقه لا يستمد معياره النهائي من العلوم الاجتماعية أو الاقتصادية أو الطبية، لكنه يحتاج إليها في فهم الواقع. والمعرفة التخصصية لا تُنشئ الحكم الشرعي، لكنها تكشف مناطه وآثاره. فالطبيب لا يحكم شرعًا بمفرده، لكنه يبين حقيقة الضرر والمرض والقدرة والمآل. والاقتصادي لا يحل الحرام ولا يحرم الحلال، لكنه يكشف آثار السياسات المالية والتضخم والاحتكار والفقر. وعالم الاجتماع لا يضع المقصد، لكنه يكشف تحولات الأسرة والجماعة والسلوك. والإداري لا يشرع الحكم، لكنه يبين قابلية التنفيذ وكلفته وآثاره. فإذا تجاهل الفقه هذه المعارف ضعف تنزيله، وإذا سلّم لها المعيار ذاب فيها. والمنهج الصحيح أن تكون هذه العلوم شاهدةً علىٰ الواقع، لا حاكمةً علىٰ النص، وأن يكون الفقه حاكمًا بالمعيار، لا جاهلًا بالمحل.

ومن أعمق ما تكشفه المقاصد أن الحكم الشرعي في المجال العام لا يتوجه إلىٰ الفرد فقط، بل إلىٰ شبكة من العلاقات. فالعلاقة بين الغني والفقير، وبين الدولة والمواطن، وبين السوق والمستهلك، وبين القاضي والمتخاصمين، وبين الحاكم والمحكوم، وبين العالم والجمهور، وبين المؤسسة والإنسان، كلها علاقات تحتاج إلىٰ ضبط مقاصدي. وإذا اقتصر الفقه علىٰ الحكم في طرف واحد من العلاقة، فقد يفوته اختلال البنية كلها. فالزكاة ليست علاقة بين المزكي والفقير فقط، بل علاقة بين المال والمجتمع والدولة والكفاية. والطاعة ليست علاقة بين فرد وحاكم فقط، بل علاقة بين سلطة وشرعية وعدل ومصلحة عامة. والقضاء ليس علاقة بين قاضٍ وخصمين فقط، بل علاقة بين حق وقوة وثقة عامة. والحسبة ليست علاقة بين محتسب ومخالف فقط، بل علاقة بين السوق والصدق والكفاية والمجال العام.

وهنا يظهر معنىٰ الحكم الشرعي داخل شبكة العلاقات. فالحكم التكليفي يحدد الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح، والحكم الوضعي يحدد السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة، أما المقصد فيكشف الغاية والوظيفة والأثر. ولا يستغني أحد هذه الأبعاد عن الآخر. فإذا حضر التكليفي وحده أمكن أن يضبط الفعل ولا يحيط بالبنية. وإذا حضر الوضعي وحده أمكن أن يضبط الشروط ولا يكشف الغاية. وإذا حضر المقصدي وحده أمكن أن يعلن المعنىٰ ولا يضبط الحكم. والحاكمية الكلية لا تعني إفراد المقصد بالسلطة، بل تعني إدخال الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي في جدلية واحدة، بحيث يعمل كل منها في موضعه دون أن يلغي غيره.

إن هذه الجدلية هي التي تمنع الفقه من السقوط في الاختزال. فالاختزال التكليفي يرىٰ الشريعة أوامر ونواهي فقط. والاختزال الوضعي يراها شروطًا وأسبابًا وموانع فقط. والاختزال المقاصدي يراها مصالح عامة فقط. أما الرؤية الكلية فترىٰ

الأمر والنهي داخل شروطهما، وترىٰ الشروط داخل مقاصدها، وترىٰ المقاصد داخل أدلتها، وترىٰ الأدلة داخل واقع التنزيل. وبهذا يصبح الحكم الشرعي بنيةً مركبة، لا عبارةً مفردة.

إن من نتائج الحاكمية المقاصدية أنها تعيد ترتيب مفهوم الاجتهاد نفسه. فالاجتهاد لا يعود مجرد استخراج حكم لواقعة، بل يصبح قدرةً علىٰ فهم نظام الواقعة. والمجتهد لا يكفي أن يعرف الدليل، بل يجب أن يعرف محل الدليل، ولا يكفي أن يعرف القاعدة، بل يجب أن يعرف أثرها، ولا يكفي أن يعرف الخلاف، بل يجب أن يعرف سبب الخلاف وسياقه ومآله. وفي الوقائع العامة لا يكفي الاجتهاد الفردي إلا في حدود معينة، لأن الحكم العام يصنع آثارًا تتجاوز قدرة الفرد علىٰ الإحاطة. ومن ثم فإن الاجتهاد المؤسسي ليس إلغاءً للمجتهد، بل حماية للاجتهاد من ضيق الفرد أمام اتساع الواقع.

والحاكمية المقاصدية لا تكتمل من غير قدرة علىٰ المراجعة. فالحكم التنزيلي في الشأن العام قد يُبنىٰ علىٰ تقدير مصلحة أو مآل، ثم يظهر الواقع خلاف التقدير. وهنا لا يكون الرجوع ضعفًا، بل أمانةً منهجية. إن الفقه الذي لا يراجع آثار أحكامه وسياساته قد يحول الاجتهاد إلىٰ جمود جديد. والمقاصد ذاتها تطلب المراجعة؛ لأن المقصد ليس شعارًا ثابت الأثر، بل غاية يجب التحقق من تحققها. فإذا كانت سياسةٌ ما قد وُضعت لحفظ الكفاية ثم زادت الفقر، أو لحفظ الأمن ثم أهدرت الكرامة، أو لتنظيم السوق ثم عززت الاحتكار، فإن مقتضىٰ المقاصد إعادة النظر فيها. ولا يصح أن يُحمىٰ الاجتهاد القديم من النقد باسم هيبة الفقه إذا ثبت أن مآله خالف مقصده.

ومن هنا تتجلىٰ العلاقة بين المقاصد والعدل. فالعدل ليس مقصدًا جزئيًا إلىٰ جانب مقاصد أخرىٰ، بل روح جامعة تتخللها. لا حفظ للدين بلا عدل، ولا حفظ

للنفس بلا عدل، ولا حفظ للمال بلا عدل، ولا حفظ للعقل بلا عدل، ولا حفظ للنسل بلا عدل. والعدل ليس معنىً قضائيًا فحسب، بل توزيعٌ للحق، وضبطٌ للقوة، ومنعٌ للاستغلال، وصيانةٌ للكرامة، وإقامةٌ للميزان في العلاقات. وإذا غاب العدل تحولت المقاصد إلىٰ عناوين قابلة للتوظيف. فالذي يحفظ النظام بلا عدل لا يحفظ مقصدًا شرعيًا كاملًا، والذي يحفظ المال بلا عدالة توزيع لا يحفظ المال بمعناه المقاصدي، والذي يحفظ الدين بلا عدل يعرّض صورة الدين نفسها للتشويه.

وكذلك الرحمة ليست رقةً عاطفيةً عابرة، بل منطق تشريعي يتصل برفع الحرج وحفظ الطاقة الإنسانية ومنع القسوة غير المقصودة. غير أن الرحمة لا تعني تعطيل الحكم، كما أن الحزم لا يعني إلغاء الرحمة. الرحمة المقاصدية هي أن يوضع الحكم في موضعه، وأن يُمنع من التحول إلىٰ عبء غير محتمل، وأن يُراعىٰ ضعف الإنسان من غير إلغاء مسؤوليته. والحزم المقاصدي هو أن تُحمىٰ الكليات من العبث، وأن تُدفع المفاسد العامة، وأن لا تُترك الحقوق للانتهاك باسم التساهل. وبين الرحمة والحزم يقوم الفقه المتوازن، حيث لا تكون الرحمة تفلتًا، ولا يكون الحزم قسوةً.

إن المقاصد لا تعمل في الفراغ، بل داخل تاريخ. والتاريخ يكشف أن المفاهيم قد تتسع وتضيق بحسب حاجات الاجتماع والسلطة والمعرفة. فإذا أرادت المقاصد أن تكون حاكمةً، وجب أن تمتلك قدرةً علىٰ قراءة التاريخ لا لتقديسه ولا لقطعه، بل لفهم كيف تشكلت الأبواب، ولماذا نمت بعض المسائل أكثر من غيرها، وكيف أثرت السلطة في موقع الشأن العام، وكيف دفع الخوف من الفتنة إلىٰ تضخيم مفاهيم الطاعة، وكيف أدىٰ ضعف الدولة أحيانًا إلىٰ توسع الفقه الفردي، وكيف جعل التخصص الفقهي بعض الكليات كامنةً في الفروع لا ظاهرةً في النظرية. هذه القراءة لا تنتقص من التراث، بل تمنح القدرة علىٰ استئناف طاقته الكلية.

ولا يمكن أن تتحول المقاصد إلىٰ حاكمية كلية إذا ظلت محصورةً في اللغة الدفاعية. فالقول إن الشريعة جاءت بالعدل والرحمة والمصلحة صحيح، لكنه لا يكفي. المطلوب أن يُسأل: كيف يتحول العدل إلىٰ قضاء ومؤسسات؟ وكيف تتحول الرحمة إلىٰ سياسات ترفع الحرج العام؟ وكيف تتحول المصلحة إلىٰ معيار يمنع التوظيف؟ وكيف تتحول الكفاية إلىٰ واجب عام؟ وكيف تتحول الحرية المسؤولة إلىٰ شرط لحفظ الدين والعقل؟ وكيف تتحول الدولة من قوة إلىٰ وظيفة؟ وكيف يتحول المال من ملكية مجردة إلىٰ مسؤولية اجتماعية؟ هذه الأسئلة هي التي تنقل المقاصد من الدفاع إلىٰ البناء.

إن الخطاب المقاصدي حين يكتفي بإعلان الكليات يترك فراغًا بين المعنىٰ والنظام. وهذا الفراغ قد تملؤه الدولة بسلطتها، أو السوق بمصلحته، أو العرف بجموده، أو الخطاب الوعظي بعموميته. لذلك يجب أن تمتلك المقاصد أدوات عبور من القيمة إلىٰ المؤسسة: من العدل إلىٰ القضاء، ومن الكفاية إلىٰ الاقتصاد، ومن حفظ العقل إلىٰ التعليم، ومن حفظ النفس إلىٰ الصحة والأمن، ومن حفظ المال إلىٰ الرقابة والتوزيع، ومن حفظ الدين إلىٰ الوعي والحرية والكرامة. فالقيمة التي لا تجد طريقها إلىٰ المؤسسة تبقىٰ معرضةً للتعطيل، والمؤسسة التي لا يحكمها مقصد تتحول إلىٰ شكلٍ بلا روح.

إن من أخص خصائص الحاكمية المقاصدية أنها تمنع تجزئة الإنسان. فالفقه حين يتعامل مع الإنسان بوصفه مكلفًا فقط قد يغفل حاجته إلىٰ شروط التكليف. وحين يتعامل معه بوصفه محتاجًا فقط قد يغفل مسؤوليته. وحين يتعامل معه بوصفه فردًا فقط قد يغفل انتماءه إلىٰ الجماعة. وحين يتعامل معه بوصفه عضوًا في الجماعة فقط قد يغفل كرامته الفردية. والمقاصد تجمع هذه الأبعاد؛ فالإنسان مكلف ومكرم، فرد وعضو، حر

ومسؤول، محتاج وفاعل، غاية في الحفظ ووسيلة في العمران. وإذا فقدت البنية الفقهية هذا التصور المتكامل ضاقت المقاصد تبعًا لذلك.

ومن هذا التصور تنبع ضرورة ربط المقاصد بالعمران. فالعمران ليس مفهومًا ماديًا خالصًا، بل هو صورة اجتماع الإنسان حين تنتظم حاجاته وقيمه ومؤسساته في نظام صالح للحياة. والشريعة لا تكتفي بمنع الفساد، بل تهدي إلىٰ شروط الصلاح. ولا تكتفي بحماية الموجود، بل تدعو إلىٰ بناء ما يحفظ الإنسان والأمة. ولذلك فإن التنمية، والتعليم، والصحة، والعدل، والمال العام، والبيئة، والسكن، والأمن، ليست قضايا خارجية علىٰ الفقه، بل مجالات تظهر فيها مقاصده. وإذا عجز الفقه عن التفكير فيها بوصفها شؤونًا مقاصدية، بقي حضوره في العصر حضورًا جزئيًا مهما كثرت أحكامه.

إن الانتقال إلىٰ الحاكمية الكلية للمقاصد يستدعي وعيًا بالحدود كذلك. فليست كل قضية يمكن حلها باسم المقاصد وحدها، وليست المقاصد أداةً لاختصار الخلاف، ولا طريقًا لتجاوز التعقيد. المقاصد تفتح الأفق، لكنها لا تلغي الحاجة إلىٰ الدليل والتفصيل والخبرة. وهي تمنح البوصلة، لكنها لا تغني عن الطريق. ومن أخطر صور الخلل أن تتحول المقاصد إلىٰ إجابات جاهزة لكل سؤال، فيقال: المصلحة تقتضي، والعدل يوجب، والرحمة تدعو، من غير تحريرٍ للمناط ولا تقديرٍ للمآل ولا بيانٍ للدليل. إن المقاصد الحقيقية لا تلغي المشقة العلمية، بل تزيدها؛ لأنها تجعل الفقيه مسؤولًا عن الدليل والأثر معًا.

وبذلك يتبين أن الحاكمية المقاصدية لا تقوم علىٰ توسيع المعنىٰ فقط، بل علىٰ ضبطه. فهي حاكمية نصية لأنها موصولة بالوحي، وواقعية لأنها تنزل علىٰ محل مفهوم، ومآلية لأنها تنظر إلىٰ الأثر، ومؤسسية لأنها تعالج الشأن العام بأدوات عامة، وإنسانية لأنها تجعل حفظ الإنسان وكرامته محورًا، وعمرانية لأنها لا تكتفي بسكون

الأحكام بل تنظر إلىٰ بناء الحياة. وكل بعد من هذه الأبعاد يصحح الآخر: النص يمنع السيولة، والواقع يمنع التجريد، والمآل يمنع القصر، والمؤسسة تمنع العجز، والإنسان يمنع التسلط، والعمران يمنع اختزال الشريعة في المنع وحده.

إن المقاصد إذا بلغت هذا المستوىٰ أمكنها أن تعيد ترتيب البنية الفقهية من داخلها. فهي تكشف أن الشأن العام لم يكن غائبًا، لكنه احتاج إلىٰ إعادة وصل وتفعيل. وتكشف أن التراث لم يكن فقيرًا بالكليات، لكنه لم يحولها دائمًا إلىٰ نظرية عامة للدولة والأمة والعمران. وتكشف أن المشكلة ليست في النص، بل في آليات إنتاج الحكم حين تنفصل عن الواقع أو المآل أو المؤسسة. وتكشف أن التجديد ليس تبديلًا للأحكام، بل إعادة بناء علاقة الحكم بشبكته الكلية. وتكشف أن الفقه الكلي ليس فقهًا فوق الفروع، بل فقهًا يعيد للفروع معناها داخل النظام.

إن المقاصد في النهاية ليست طبقةً خارجيةً تضاف إلىٰ الفقه، بل عمقه الحي. فإذا بقيت في الحضور الجزئي منحت الأحكام مرونةً محدودة، وإذا بلغت الحاكمية الكلية منحت البنية الفقهية قدرةً علىٰ التفكير في النظام. والحاجة إلىٰ هذه الحاكمية ليست نابعةً من ضعف الشريعة، بل من اتساع الواقع وتعقيد الوقائع وتداخل المجالات وتضخم أثر الدولة والسوق والمؤسسة. فكلما ازدادت الحياة تركيبًا، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل فقهي لا يرىٰ الحكم منفصلًا عن مقصده، ولا المقصد منفصلًا عن دليله، ولا الدليل منفصلًا عن محل تنزيله، ولا التنزيل منفصلًا عن مآله، ولا المآل منفصلًا عن الإنسان الذي جاءت الشريعة لحفظه وهدايته وتكريمه.

الفصل السابع
السياسة الشرعية بين الإدارة والنظرية

ليست السياسة الشرعية في أصل معناها تدبيرًا إداريًا عارضًا، ولا حيلةً سلطانيةً لسدّ فراغ النصوص، ولا مجالًا منفصلًا عن الفقه يُترك للسلطة حيث تعجز القاعدة أو يضيق القياس، بل هي أحد المواضع التي يظهر فيها الامتحان العميق لقدرة البنية الفقهية على وصل النص بالمصلحة، والمقصد بالواقع، والحكم بالمآل، والدولة بالإنسان. فالسياسة الشرعية لا تبدأ من رغبة الحاكم في التصرف، وإنما من حاجة الشأن العام إلى تقديرٍ لا تستوعبه الجزئية المنفردة دائمًا؛ لأن الدولة لا تواجه أفرادًا فقط، بل تواجه علاقاتٍ ومؤسساتٍ وموارِدَ ومخاطِرَ وتوازناتٍ ومآلات. وكلما اتسع المجال العام، واتسعت معه وظائف الدولة، ظهرت الحاجة إلى عقل فقهي قادر على التمييز بين الحكم بوصفه جوابًا عن واقعة محدودة، والسياسة بوصفها تنظيمًا مستمرًا لعلاقات الناس في المال والأمن والقضاء والسوق والعمران والحقوق والسلطة.

والسياسة الشرعية بهذا المعنى ليست خروجًا من الفقه، بل انتقالًا به من دائرة الحكم المنفرد إلى دائرة النظام. فإذا كان الفقه الجزئي يحدد حكم البيع، والنكاح، والجناية، والعبادة، والمعاملة، فإن السياسة الشرعية تسأل عن الشروط التي تحفظ عدالة السوق، واستقرار الأسرة، وأمن الجماعة، ونزاهة القضاء، وصيانة المال العام، ومنع الفتنة، وتحقيق الكفاية، وضبط السلطة. إنها لا تلغي الأحكام الجزئية، بل تنظر في شبكة العلاقات التي تعمل داخلها تلك الأحكام. فالبيع الصحيح في صورته العقدية قد يقع داخل سوق مختلة تحتكر فيها القوة المالية حاجات الناس،

والزكاة الصحيحة في إخراجها الفردي قد لا تكفي لبناء كفاية عامة إذا غابت سياسة المال العام، والقضاء الصحيح في إجراءاته قد يفقد أثره إذا كانت السلطة قادرة على تعطيل استقلاله، والطاعة المشروعة في أصلها قد تتحول إلى أداة إلغاء للمسؤولية إذا انفصلت عن العدل والشرعية والمقصد.

إن السياسة الشرعية تنشأ عند الحد الذي لا تعود فيه الواقعة مجرد فعل فردي، بل تصبح شأنًا عامًا. والشأن العام لا يُحكم بمنطق الفرد وحده، لأنه يتعلق بتوزيع القوة والموارد والحقوق والمخاطر. ومن هنا كان جوهر السياسة الشرعية هو تقدير المصالح العامة في ضوء النصوص والكليات، لا بمعزل عنها. فهي ليست تفويضًا مطلقًا للسلطان، ولا تجميدًا لحركة الدولة باسم الخوف من المصلحة، بل ضبط لحركة السلطة بمعيار الشرع. وإذا كانت السلطة تميل بطبعها إلى توسيع قدرتها، فإن السياسة الشرعية لا تمنحها شرعية الاتساع إلا بقدر ما يكون ذلك الاتساع خادمًا للعدل، حافظًا للإنسان، مانعًا للفساد، محققًا للكفاية، مقيدًا بالمآل، وخاضعًا للرقابة الأخلاقية والفقهية والعامة.

وقد نشأت السياسة الشرعية في التاريخ الإسلامي داخل توترٍ عميق بين المثال والمعيش، بين النص والسلطة، بين الخلافة بوصفها معنى معياريًا والدولة بوصفها قوةً تاريخيةً متغيرة. فالمجتمع الإسلامي الأول عرف تداخلًا شديدًا بين النبوة والهداية وبناء الجماعة، ثم جاءت التجربة الراشدة لتكشف أن تدبير الشأن العام ليس مجرد تنفيذ آلي لنصوص جزئية، بل اجتهاد في حفظ الأمة والمال والعدل والوحدة والمآل. غير أن التحولات السياسية اللاحقة جعلت السؤال أكثر تعقيدًا: كيف يمكن ضبط سلطةٍ لم تعد دائمًا في مستوى المثال؟ وكيف يمكن حفظ الجماعة من الفتنة دون تحويل الخوف من الفتنة إلى ذريعةٍ لتجميد الإصلاح؟ وكيف يمكن إقرار الحاجة إلى الدولة دون تقديس تغلبها؟ وكيف يمكن منع

الفوضىٰ دون شرعنة الاستبداد؟ في هذه المنطقة الحساسة تشكل جزء كبير من خطاب السياسة الشرعية، مشدودًا بين همّ حفظ النظام وهمّ منع الظلم، بين ضرورة الدولة وخطر السلطة، بين فقه الممكن ومطلب العدل.

إن أخطر اختزال تعرضت له السياسة الشرعية هو اختزالها في إدارة السلطة. فحين تُفهم السياسة الشرعية بوصفها ما يفعله الإمام أو السلطان لمصلحة الرعية، ينفتح الباب لسؤالين حاسمين: ما معيار المصلحة؟ ومن يحددها؟ وإذا لم يكن الجواب مضبوطًا بالنص والمقاصد والعدل والمآلات والرقابة، أمكن للسياسة أن تتحول من شرعية مقيدة إلىٰ سلطة تقديرية واسعة. فالسلطان يستطيع أن يزعم المصلحة في التوسيع والتضييق، والمنع والإلزام، والجمع والتفريق، والجباية والعقوبة، والطاعة والقهر. ولذلك لم تكن المشكلة في الاعتراف بمجال السياسة، بل في ضبط هذا المجال حتىٰ لا يصبح منطقةً رخوةً تتراجع فيها سلطة الفقه أمام سلطة الدولة.

إن السياسة الشرعية لا تكتسب معناها من مجرد كونها صادرةً عن ولي الأمر، بل من كونها صادرةً عن ولاية مقيدة بوظيفة شرعية. فالولاية ليست ملكيةً للقرار، وإنما أمانة علىٰ المقاصد العامة. والحاكم ليس مالكًا للجماعة، بل مؤتمن علىٰ حفظها. والقرار العام ليس فعلًا شخصيًا، بل تنزيل لمصلحة عامة تحت شروط العدل. ومن ثم فإن السياسة الشرعية لا تقاس بمصدرها وحده، بل بوظيفتها وأثرها ومطابقتها للكليات. قد يصدر القرار عن سلطانٍ قائم، ولكنه لا يكون شرعيًا بمعناه المقاصدي إذا هدم العدل، أو ضيع الكفاية، أو ألغىٰ الكرامة، أو أفسد المال العام، أو استعمل الخوف من الفتنة لإسكات الحق، أو جعل حفظ الدولة غطاءً لحفظ امتياز السلطة.

ومن هنا ينبغي التمييز بين السياسة بوصفها قدرةً علىٰ التدبير، والسياسة الشرعية بوصفها تدبيرًا محكومًا بالقيم. القدرة وحدها لا تكفي، لأنها قد تبني نظامًا

قويًا ظالمًا. والمصلحة المعلنة لا تكفي، لأنها قد تخفي مصلحة فئة أو سلطة. والنجاح الإداري لا يكفي، لأنه قد يحقق النظام على حساب الإنسان. أما السياسة الشرعية فتطلب أن يكون التدبير مؤسسًا على العدل، وأن يكون العدل قابلًا للتحقق في الواقع، وأن تكون الوسائل مشروعةً بقدر الغايات، وأن يكون المآل معتبرًا منذ لحظة القرار، وأن تبقى الدولة خادمةً للأمة لا مستوليةً عليها. بهذا المعنى، السياسة الشرعية ليست فقه الضرورة وحده، ولا فقه السلطة وحدها، بل فقه المجال العام في علاقته بالمعنى.

إن المجال العام هو الموضع الذي تتقاطع فيه إرادات الأفراد مع بنية الجماعة وسلطة الدولة. وفي هذا المجال لا يكفي أن يكون الناس صالحين أفرادًا إذا كانت المؤسسات فاسدة، ولا يكفي أن تكون القوانين مكتوبة إذا كانت السلطة قادرة على تعطيلها، ولا يكفي أن يكون السوق مباحًا إذا كان الاحتكار يبتلع حرية التبادل، ولا يكفي أن تكون العدالة قيمةً إذا كان القضاء عاجزًا عن حمايتها. ولهذا فإن السياسة الشرعية حين تُقرأ قراءةً كليةً لا تكون مجرد باب من أبواب الأحكام السلطانية، بل تصبح عقلًا ينظر في شروط صلاح المجال العام: كيف يُحمى الحق من القوة؟ كيف يُحمى المال العام من الاستحواذ؟ كيف تُمنع الفتنة دون قتل الحيوية السياسية؟ كيف تُصان الجماعة دون إلغاء الاختلاف؟ كيف تُدار الموارد دون ظلم؟ كيف تُقيد الدولة دون إضعاف قدرتها على حماية الناس؟

إن هذه الأسئلة تكشف أن السياسة الشرعية ليست فرعًا إداريًا، بل نظرية كامنة في العلاقة بين الدولة والفقه. غير أن هذه النظرية بقيت في كثير من مراحل التاريخ مبثوثةً في أبواب متعددة: الإمامة، القضاء، الحسبة، الجهاد، الخراج، المال العام، الحدود، التعزير، الطاعة، البغي، الفتنة. وهذا التوزع جعل السياسة الشرعية حاضرةً بقوة في الأحكام، لكنها لم تتحول دائمًا إلى نظرية كلية للدولة. فقد نضجت أدوات

كثيرة لضبط التصرف السلطاني، لكن بقي السؤال عن الدولة بوصفها مؤسسةً مقاصديةً عامة سؤالًا مفتوحًا: هل الدولة حارسة للحدود فقط؟ أم ضامنة للكفاية؟ هل وظيفتها منع الفوضىٰ فقط؟ أم بناء العدل؟ هل هي امتداد للأمة؟ أم سلطة فوقها؟ هل الإمام وكيل عن الجماعة؟ أم صاحب ولاية مفوضة من معنىٰ أعلىٰ لا تملك الأمة مساءلته؟ هذه الأسئلة لم تكن غائبة تمامًا، لكنها لم تُجمع دائمًا في بناء نظري واحد.

ومن هنا ظهرت السياسة الشرعية غالبًا بوصفها فقهًا للتصرف في الوقائع المتغيرة أكثر من كونها فلسفةً شاملةً للسلطة. كان ذلك مفهومًا في سياقه؛ فالدولة التاريخية كانت تتحرك بسرعة، والنوازل السياسية لا تنتظر اكتمال النظريات، والفقهاء كانوا في كثير من الأحيان يواجهون سلطةً قائمة لا نموذجًا مثاليًا. لذلك ركزوا علىٰ ضبط الممكن، وتقليل الظلم، وحفظ الجماعة، ومنع الانهيار، وإبقاء الشريعة حاضرةً في مجال لا يخضع دائمًا لطهارة المثال. غير أن فقه الممكن إذا طال أمده قد يتحول إلىٰ سقفٍ نهائي، وقد يختلط تقدير الضرورة بتبرير الواقع، وقد يصبح منع الفتنة أصلًا يبتلع العدل، وقد تتحول الطاعة من وسيلة لحفظ النظام إلىٰ بنية لإسكات الأمة.

إن السياسة الشرعية لا تقوم إلا علىٰ وعيٍ دقيق بالفرق بين الضرورة والقاعدة. فالضرورة تُقدّر بقدرها، أما القاعدة فتبني نظامًا مستمرًا. فإذا عوملت الضرورات السياسية بوصفها قواعد دائمة، تغير الهرم القيمي للفقه السياسي. فقد يصبح الخوف من الفوضىٰ أعلىٰ من طلب العدل، ويصبح حفظ السلطة أعلىٰ من حفظ الأمة، ويصبح الاستقرار قيمةً مطلقةً ولو كان استقرارًا علىٰ الظلم، وتصبح الطاعة مقصدًا بذاتها لا وسيلة لحفظ الجماعة. والحقيقة أن السياسة الشرعية لا تنكر حاجة الناس إلىٰ الأمن والاستقرار، لكنها لا تقبل أن يتحول الأمن إلىٰ صنمٍ سياسي، لأن

الأمن الذي يهدر الكرامة ينتج خوفًا لا طمأنينة، والاستقرار الذي يمنع الإصلاح يراكم الفتنة بدل أن يطفئها.

إن مفهوم الفتنة أدىٰ دورًا بالغ الحساسية في تشكيل الوعي السياسي الفقهي. فالفتنة في أصلها خطرٌ حقيقي علىٰ الجماعة، لأنها تمزق الثقة، وتفتح أبواب الدم، وتكسر النظام، وتطلق العصبيات. لكن الخطر يقع حين يُستعمل الخوف من الفتنة لإبطال كل مساءلة، أو حين تُختزل الجماعة في السلطة، أو حين يصبح الاعتراض المشروع بابًا إلىٰ الاتهام لا مجالًا للنصيحة والإصلاح. والسياسة الشرعية المنضبطة لا تجعل منع الفتنة غطاءً للظلم، بل توازن بين مفسدة الفوضىٰ ومفسدة الاستبداد، وتدرك أن الظلم الطويل قد يكون فتنةً كامنة، وأن الصمت القسري قد يؤجل الانفجار ولا يلغيه، وأن حفظ الجماعة لا يتحقق بإسكاتها، بل بإقامة العدل الذي يمنع أسباب الانقسام.

وكذلك الطاعة لا تستقيم في السياسة الشرعية إلا بوصفها مفهومًا وظيفيًا، لا قيمةً مجردةً منفصلةً عن العدل. فالطاعة تحفظ النظام حين تكون ضمن إطار المعروف، وتحمي الجماعة من التشظي حين تكون السلطة قائمةً بوظائفها العامة، لكنها تتحول إلىٰ مشكلة بنيوية حين تُفصل عن حدودها ومقاصدها. فالطاعة ليست إلغاءً للعقل ولا استقالةً من المسؤولية، وليست تفويضًا أبديًا للسلطة، وليست إغلاقًا لباب النصيحة والمحاسبة. إنها علاقة بين الحاكم والمحكوم داخل مقصد الجماعة، لا خضوع الإنسان للقوة. والسياسة الشرعية التي لا تضبط الطاعة بالمعروف والعدل والمآل قد تجعلها أداةً لتجميد المجال العام.

إن النظرية الكلية للسياسة الشرعية ينبغي أن تبدأ من أن الدولة ضرورة إنسانية وشرعية، لكنها ضرورة مقيدة. ضرورة لأنها تحفظ النظام، وتمنع العدوان، وتجمع المال العام، وتقيم القضاء، وتحمي المجال العام، وتدير الموارد، وتصون الأمن،

وتنهض بما لا ينهض به الأفراد متفرقين. ومقيدة لأنها إذا أُطلقت ابتلعت المجتمع، وإذا لم تُسأل عن مقاصدها صارت غايةً في ذاتها، وإذا لم تُراقب حولت المال العام إلىٰ امتياز، والقوة إلىٰ حق، والطاعة إلىٰ صمت. والسياسة الشرعية ليست تمجيدًا للدولة ولا خوفًا منها، بل ضبطًا لوظيفتها: أن تكون قادرةً علىٰ الفعل، عاجزةً عن الاستبداد؛ قويةً في حماية الناس، مقيدةً في التصرف بحقوقهم؛ حارسةً للنظام، خادمةً للعدل.

إن هذا الفهم يربط السياسة الشرعية بمفهوم الولاية. فالولاية في أصلها رعاية وتدبير ومسؤولية، لا تسلط واستحواذ. والوالي لا يملك ما تحت ولايته ملكًا شخصيًا، بل يتصرف فيه لمصلحة المولىٰ عليهم. وهذه القاعدة الأخلاقية والفقهية إذا أُخذت بعمقها أعادت تعريف السلطة كلها. فسلطة الحاكم علىٰ المال العام ولاية لا ملك، وسلطته علىٰ القرار ولاية لا هوىٰ، وسلطته علىٰ العقوبة ولاية لا انتقام، وسلطته علىٰ الإدارة ولاية لا استئثار. والولاية لا تصح إلا بالأمانة والكفاية والعدل. فإذا فقدت الولاية وظيفتها، بقيت صورتها السلطانية وفقدت معناها الشرعي. ومن ثم فإن السياسة الشرعية لا تنظر إلىٰ السلطة من جهة غلبتها، بل من جهة أهليتها للوظيفة.

غير أن التاريخ السياسي كثيرًا ما يضع الفقه أمام واقع السلطة لا أمام مثال الولاية. وهنا يتشكل فقه التخفيف وتقليل الضرر، وهو فقه ضروري في بعض الأحوال، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ نظرية نهائية. فالفقه قد يتعامل مع سلطان متغلب، أو دولة ناقصة الشرعية، أو نظام مختل، فيسعىٰ إلىٰ حفظ ما يمكن حفظه من الحقوق، ومنع ما يمكن من الظلم، وصيانة الجماعة من الانهيار. لكن تحويل هذا التعامل الاضطراري إلىٰ أصلٍ كلي ينتج خللًا عميقًا؛ لأنه ينقل السياسة الشرعية

من مقام تقليل الشر إلىٰ مقام تأسيس الشرعية. والسياسة الشرعية الحقة تميز بين الاعتراف بواقعٍ لدرء مفسدة، وبين إضفاء الكمال الشرعي عليه.

إن الانتقال من الإدارة إلىٰ النظرية يتطلب إعادة وصل السياسة الشرعية بالمقاصد الكبرىٰ، لا إبقاءها في دائرة التصرفات الجزئية للسلطان. فالسياسة الشرعية ليست فقط أن يتخذ الحاكم قرارًا مناسبًا في واقعةٍ لا نص فيها، بل أن تُبنىٰ سلطة الدولة كلها علىٰ قواعد تحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والكرامة والكفاية والعمران. ومتىٰ ارتبطت السياسة بالمقاصد لم تعد مسألة تقنية، بل صارت امتحانًا أخلاقيًا وفقهيًا: هل القرار العام يحفظ الإنسان أم يستخدمه؟ هل يحفظ الأمة أم يختزلها في الدولة؟ هل يحفظ النظام أم يمنع الإصلاح؟ هل يحقق العدل أم يجمّل القوة؟ هل يراعي المآل أم ينظر إلىٰ اللحظة فقط؟ هل يوسع الكفاية أم يعمق الحرمان؟ هل يحمي المال العام أم يعيد توزيعه لمصلحة النفوذ؟

ومن هذا الوجه، لا يجوز حصر السياسة الشرعية في العقوبات والتعازير والتدابير الأمنية. فقد شاع في بعض الاستعمالات أن السياسة الشرعية هي ما تتخذه السلطة من إجراءات في الزجر والمنع والتأديب وحفظ النظام. وهذا جزء منها، لكنه ليس حقيقتها الكاملة. فالسياسة الشرعية تشمل سياسة المال، وسياسة السوق، وسياسة القضاء، وسياسة التعليم، وسياسة الصحة، وسياسة العمران، وسياسة الكفاية، وسياسة الحريات، وسياسة العلاقات بين مكونات الأمة. وحصرها في المجال الأمني يجعلها أقرب إلىٰ فقه السيطرة منها إلىٰ فقه العمران. أما توسيعها إلىٰ المجال العام كله فيعيدها إلىٰ معناها الأصلي: تدبير الحياة المشتركة وفق الشرع والعدل والمصلحة المنضبطة.

إن التعزير نفسه، وهو من أكثر الأبواب اتصالًا بتقدير السلطة، يكشف جوهر السياسة الشرعية إذا قُرئ بعمقه. فالتعزير ليس مجرد عقوبة مرنة، بل أداة لحماية

النظـام الأخلاقـي والاجتمـاعي حـين لا تكفـي الحـدود أو لا تنطبـق. غيـر أن مرونتـه تجعلـه خطـرًا إذا انفصـل عـن الضـوابط، لأنـه قـد يتحـول إلـىٰ بـاب واسـع للعقوبـة باسـم المصـلحة. لـذلك لا بـد أن يُحكـم التعزيـر بمبـادئ التناسـب، والعـدل، وعـدم الإهـدار، ومنـع الانتقـام السـلطاني، وربطـه بالمصـلحة العامـة لا بمـزاج السـلطة. فكـل مجـال تقـديري في السياسـة الشـرعية يحمـل في داخلـه إمكـان العـدل وإمكـان الظلـم، ولا يـرجح أحدهما إلا بالضبط المؤسسي والمقاصدي.

وكـذلك المـال العـام مـن أدق مجـالات السياسـة الشـرعية. فالمـال العـام لـيس مـال الحـاكم ولا الجهـاز الإداري، بـل مـال الأمـة بمعنـىٰ المسـؤولية والوظيفـة. والسياسـة الشـرعية في المـال لا تقـف عنـد جمـع المـوارد، بـل تتعلـق بعدالـة الجبايـة وعدالـة الإنفـاق وأولويـات التوزيـع ومنـع الفسـاد وتحقيـق الكفايـة. وإذا جُمعـت الأمـوال باسـم الدولـة ثـم وُزعـت وفـق القـرب مـن السـلطة أو مصـالح النفـوذ، فقـد انهـارت السياسـة الشـرعية ولـو صـحت صـور بعـض الإجـراءات. وإذا أُهملـت الكفايـة، وتـرك الفقيـر تحـت حـد الكرامـة، وتعطلـت مصـالح الصـحة والتعلـيم والسـكن، فـإن المـال العـام يفقـد مقصـده. فالمعيار ليس وفرة الخزانة، بل عدالة الوظيفة التي تؤديها.

والسـوق مجـال آخـر تظهـر فيـه السياسـة الشـرعية بوصـفها فقهًـا للمجـال العـام. فالأصـل في المعـاملات السـعة، لكـن السـعة لا تعنـي تـرك الأقويـاء يلتهمـون الضـعفاء. السـوق يحتـاج إلـىٰ حريـة، لكنـه يحتـاج أيضًـا إلـىٰ صـدق وعدالـة ومنـع احتكـار وغـش وتلاعـب. والسياسـة الشـرعية هنـا لا تلغـي حركـة السـوق، بـل تمنـع السـوق مـن أن يتحـول إلـىٰ سـلطة غيـر مرئيـة تحكـم حاجـات النـاس بـلا معيـار. والتسـعير عنـد الحاجـة، ومنـع الاحتكـار، ومراقبـة المكاييـل والمـوازين، وحمايـة المسـتهلك، وضـبط النقـد، كلهـا ليسـت تـدخلات طارئـة، بـل مظـاهر لولايـة الدولـة في حمايـة العدالـة الاقتصـادية.

وحين تُقرأ هذه الأحكام ضمن مقصد الكفاية، يظهر أن الاقتصاد ليس شأنًا تقنيًا منفصلًا عن الفقه، بل مجالًا من مجالات حفظ الإنسان.

أما القضاء فهو قلب السياسة الشرعية، لأن الدولة التي لا تقيم عدلًا قضائيًا تفقد معناها مهما اتسعت إدارتها. القضاء ليس خدمةً إداريةً، بل مؤسسة لإخضاع القوة للحق. وإذا خضع القضاء للسلطة، أو تلوث بالمال، أو فقد ثقة الناس، فإن المجال العام كله يختل؛ لأن الإنسان حين يفقد ثقته بالعدل يبحث عن حماية أخرىٰ: عشيرة، أو مال، أو قوة، أو عنف، أو انسحاب. ومن ثم فإن السياسة الشرعية لا تكتفي بتعيين القضاة، بل تسأل عن استقلال الوظيفة القضائية، ونزاهة الإجراءات، وسرعة الفصل، وقابلية الوصول إلىٰ العدالة، وحماية الضعيف أمام القوي. فالقضاء العادل ليس تفصيلًا مؤسسيًا، بل مقصد جامع يحفظ المال والنفس والكرامة والنظام.

إن الحسبة تكشف بعدًا آخر من أبعاد السياسة الشرعية، لأنها تمثل رقابةً علىٰ المجال العام لا بوصفه ملكًا للسلطة، بل بوصفه أمانةً مشتركة. فالمجال العام قد يفسد بالغش، والاحتكار، والفوضىٰ، والتعدي، والإضرار، والتضليل، وانتهاك الحقوق. والحسبة في معناها العميق ليست تدخلًا في ضمائر الناس، بل حماية لشروط الثقة العامة. فإذا ضاقت الحسبة إلىٰ مراقبة السلوك الفردي وحده فقدت جزءًا كبيرًا من معناها، وإذا اتسعت بلا ضوابط تحولت إلىٰ تسلط اجتماعي أو إداري. والسياسة الشرعية الرشيدة تجعلها وظيفة مؤسسية مضبوطة، تحفظ المعروف العام وتمنع المنكر العام من غير أن تفتح الباب للعدوان علىٰ الخصوصيات أو توظيف الدين في القهر.

إن السياسة الشرعية بهذا المعنىٰ لا تقف عند سؤال ما يجوز للحاكم فعله، بل تسأل عما يجب علىٰ الدولة أن تنهض به. والفرق بين السؤالين كبير. سؤال الجواز

قد يبقي السياسة في حدود الترخيص للسلطة، أما سؤال الواجب فينقلها إلىٰ مسؤولية الدولة عن الكفاية والعدل والأمن والعمران. ليست الدولة في المنظور المقاصدي مجرد سلطة تمنع الناس من الاعتداء، بل مؤسسة مطالبة بتهيئة شروط الحياة الكريمة. وحين تُفهم السياسة الشرعية علىٰ هذا النحو، يصبح إهمال التعليم، أو الصحة، أو الكفاية، أو العدالة التوزيعية، أو حماية المال العام، خللًا شرعيًا لا مجرد ضعف إداري.

وهذا يقتضي أن تُقرأ السياسة الشرعية من جهة الحقوق كما تُقرأ من جهة الواجبات. فقد مال جزء من الفقه السياسي إلىٰ التركيز علىٰ واجبات الرعية تجاه السلطان، وواجبات السلطان إجمالًا، لكن النظرية الكلية تحتاج إلىٰ مزيد من إبراز حقوق الأمة علىٰ الدولة: حق العدل، وحق الكفاية، وحق الأمن، وحق النصيحة، وحق المشاركة بقدر ما يحقق المصلحة العامة ويمنع الاستبداد، وحق صيانة المال العام، وحق الوصول إلىٰ القضاء، وحق عدم الإكراه في غير موجب شرعي، وحق حفظ الكرامة. وهذه الحقوق ليست مستوردةً من خارج البنية، بل ناشئة من مقاصدها؛ لأن من كان موضوعًا للحفظ الشرعي لا يجوز أن يتحول إلىٰ مادة للتصرف السلطاني المطلق.

إن السياسة الشرعية إذا لم تؤسس علىٰ مفهوم الحقوق بقيت عرضةً لأن تُقرأ من أعلىٰ فقط: من زاوية الحاكم، والقرار، والنظام، والطاعة. أما إذا قُرئت من زاوية الأمة والإنسان، ظهر أن السلطة ليست مركز المعنىٰ، بل أداة من أدواته. وهذا التحول في زاوية النظر لا يلغي الدولة، بل يصحح موقعها. فالدولة ليست فوق الأمة، ولا الأمة فوضىٰ بلا دولة؛ الدولة وظيفة داخل الأمة، والأمة جماعة مقصدية تحتاج إلىٰ دولة تحفظها ولا تصادرها. فإذا ابتلعت الدولة الأمة فقدت السياسة معناها الشرعي، وإذا تفككت الأمة عن الدولة فقدت قدرتها علىٰ الفعل. والسياسة الشرعية

هي ضبط هذه العلاقة الدقيقة بين وحدة الجماعة وحرية الإنسان، بين قوة الدولة ومقاصد الأمة.

ومن هنا تبرز الحاجة إلىٰ تحرير مفهوم المصلحة العامة. فالمصلحة العامة ليست ما تراه السلطة عامًا، ولا ما يطلبه جمهورٌ لحظي تحت ضغط الانفعال، ولا ما يحقق منفعةً اقتصاديةً عابرة، بل ما يحفظ الكليات ويقيم العدل ويراعي المآلات ويصون الكرامة ويمنع تغول فئة علىٰ أخرىٰ. قد تكون المصلحة العامة أحيانًا في منع رغبة شعبية، وقد تكون في تقييد قرار سلطاني، وقد تكون في حماية أقلية ضعيفة، وقد تكون في إنفاق المال علىٰ ما لا يظهر أثره سريعًا، كالتعليم والصحة والبنية الأساسية. لذلك تحتاج المصلحة العامة إلىٰ معيار لا إلىٰ مجرد إعلان، وإلىٰ معرفة لا إلىٰ دعوىٰ، وإلىٰ رقابة لا إلىٰ تفويض.

إن السياسة الشرعية في مقام النظرية لا يمكن أن تتجنب سؤال الشرعية. فالشرعية ليست مجرد القدرة علىٰ الحكم، ولا مجرد تحقق الأمن، ولا مجرد وراثة تاريخية، بل تداخل بين الأصل والوظيفة والقبول والعدل. وقد تختلف صور الشرعية بحسب الأزمنة والأنظمة، لكن جوهرها المقاصدي ثابت: أن تكون السلطة قائمةً بوظيفة حفظ الجماعة والعدل والمصلحة، وأن لا تنقلب إلىٰ استيلاء علىٰ الأمة. والفقه حين يتعامل مع واقع سياسي ناقص قد يضطر إلىٰ الاعتراف العملي ببعض صوره لتقليل الضرر، لكنه لا ينبغي أن يخلط بين الاعتراف الاضطراري والشرعية الكاملة. هذا التمييز من أدق ما تحتاجه السياسة الشرعية حتىٰ لا تتحول إلىٰ تبرير دائم للواقع.

كما أن السياسة الشرعية تحتاج إلىٰ وعيٍ بموقع الأمة في إنتاج القرار العام. فالأمة ليست كتلةً صامتةً تتلقىٰ التصرف السلطاني، بل هي محل الخطاب، وموضوع الحفظ، وصاحبة المصلحة العامة. وقد اختلفت صيغ المشاركة والشورىٰ والتمثيل عبر التاريخ،

لكن المعنىٰ العميق لا يتغير: القرار العام لا يجوز أن ينفصل عن الأمة انفصالًا كاملًا، لأن انفصاله يحوله إلىٰ إرادة سلطة لا سياسة شرعية. والشورىٰ ليست زينةً أخلاقية، بل وسيلة لمنع استبداد الرأي، وكشف الواقع، وتوسيع المعرفة، وتقييد القرار، وتحمل المسؤولية العامة. وإذا فرغت الشورىٰ من أثرها صارت شكلًا، وإذا غابت كليًا تضخمت عزلة السلطة عن الأمة.

إن السياسة الشرعية لا تنفصل عن العلم؛ لأن الجهل بالواقع يفسد القرار ولو حسنت النية. والسلطة التي لا تسمع إلا نفسها تفقد القدرة علىٰ تقدير المصلحة. وكل قرار عام يحتاج إلىٰ علم بالمحل: علم بالناس، وبالمال، وبالقدرة، وبالمخاطر، وبالعرف، وبالآثار. لذلك كانت الشورىٰ في معناها العميق ليست مجرد مشاركة سياسية، بل توسيعًا للمعرفة التي يقوم عليها الحكم. وحين تنغلق السلطة في دائرة ضيقة من المعلومات والمصالح، ينتج عن ذلك اغتراب سياسي عن الواقع، فتظن الدولة أنها تحفظ النظام بينما تراكم أسباب الانفجار، وتظن أنها تحقق المصلحة بينما تكرر الظلم، وتظن أنها تمثل الأمة بينما تسمع صدىٰ نفسها فقط.

ومن هنا تتصل السياسة الشرعية اتصالًا وثيقًا بمفهوم المآل. فالقرار السياسي لا يقاس بلحظته فقط، بل بما يفتحه من مسارات. قد يمنع قرارٌ ما اضطرابًا عاجلًا، لكنه يزرع ظلمًا طويلًا. وقد يحقق قرارٌ مالي وفرةً سريعة، لكنه يهدم الكفاية أو يوسع الفجوة. وقد يحقق تشدد أمني صمتًا مؤقتًا، لكنه يضعف الثقة ويغذي الخوف. والسياسة الشرعية لا تنظر إلىٰ الظاهر العاجل وحده، بل إلىٰ الامتداد التاريخي للفعل. وهذا ما يجعلها فقهًا للمآلات بامتياز، لأن الدولة لا تتحرك في لحظة عابرة، بل تصنع بنىً تبقىٰ آثارها بعد القرار.

إن السياسة الشرعية، حين تُختزل في الإدارة، تكتفي بسؤال الكفاءة: كيف نحكم؟ لكنها حين ترتفع إلىٰ النظرية تسأل سؤال الغاية: لماذا نحكم؟ ولمن؟ وبأي

معيار؟ وبأي حدود؟ والكفاءة بلا غاية قد تصنع إدارة قوية للظلم، والغاية بلا كفاءة قد تبقىٰ أمنية عاجزة. لذلك تحتاج السياسة الشرعية إلىٰ الجمع بين المقصد والقدرة. فهي لا ترضىٰ بدولة عاجزة باسم الورع، ولا بدولة متغولة باسم المصلحة. الدولة العاجزة تترك الناس للفوضىٰ والقوة الخاصة، والدولة المتغولة تصادر الناس باسم النظام. والسياسة الشرعية تريد القدرة المقيدة: قدرة تكفي لحفظ الجماعة، وحدودًا تمنع تحول هذه القدرة إلىٰ استبداد.

إن التوتر بين العدل والنظام ليس توترًا حقيقيًا في الأصل، لكنه يصبح كذلك حين يختل الواقع. فالعدل يحتاج إلىٰ نظام يحميه، والنظام يحتاج إلىٰ عدل يمنحه شرعيته. فإذا فُصل النظام عن العدل صار قهرًا، وإذا فُصل العدل عن النظام صار أمنيةً بلا حماية. ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا تضع العدل في مواجهة الدولة، ولا الدولة في مواجهة العدل، بل تجعل الدولة آلةً لإقامة العدل، وتجعل العدل روحًا لشرعية الدولة. وكلما ابتعدت الدولة عن العدل، احتاجت إلىٰ مزيد من القوة لتعويض نقص الشرعية، وكلما اقتربت من العدل، صار النظام أكثر استقرارًا لأنه يقوم علىٰ الرضا والثقة لا علىٰ الخوف وحده.

إن الثقة العامة من المقاصد الخفية التي ينبغي إبرازها في السياسة الشرعية. فالمجتمعات لا تقوم بالقانون وحده، بل بالثقة في أن القانون ليس أداةً بيد القوي، وأن المال العام ليس غنيمةً للمتنفذين، وأن القضاء ليس واجهةً للسلطة، وأن القرارات العامة لا تصنعها المصالح المغلقة. وإذا انهارت الثقة العامة، ضعفت طاعة الناس ولو بقيت النصوص القانونية، وضعف الامتثال ولو كثرت العقوبات، وانتشر التحايل ولو اشتدت الرقابة. والسياسة الشرعية لا تحفظ النظام بالعقوبة وحدها، بل بحفظ الثقة التي تجعل الناس يرون في النظام حمايةً لهم لا عبئًا عليهم.

ولذلك فإن الشفافية والمحاسبة ليستا قيمتين إداريتين مستحدثتين فحسب، بل لهما أصل مقاصدي عميق. فالمال العام لا يُحفظ إذا غابت الشفافية، والولاية لا تصح إذا انعدمت المحاسبة، والقرار العام لا يستقيم إذا انفصل عن بيان أسبابه وآثاره. وليس معنىٰ ذلك أن كل ما يتعلق بالدولة يجب أن يكون مكشوفًا بلا ضوابط، فهناك أسرار معتبرة في الأمن والمصلحة، لكن الأصل أن السلطة المؤتمنة لا تتحول إلىٰ غيب مغلق أمام الأمة. وكلما اتسع أثر القرار العام، عظمت الحاجة إلىٰ بيان معياره ومحاسبة نتائجه. فالسياسة الشرعية لا تكتفي بنزاهة النية، بل تطلب نزاهة البنية.

إن هذا كله يكشف أن السياسة الشرعية ليست منطقةً بين الفقه والسياسة فحسب، بل هي اختبار للعقل الأصولي حين يواجه الدولة. فالأصول التي تضبط استنباط الحكم من النص تحتاج هنا إلىٰ أن تضبط تصرف السلطة في الواقع. والدلالة لا تكفي وحدها، بل لا بد من المآل. والقياس لا يكفي وحده، بل لا بد من فهم الفروق المؤسسية. والمصلحة لا تكفي وحدها، بل لا بد من معيار يمنع تلاعب السلطة بها. والعرف لا يكفي وحده، بل لا بد من نقده إذا صار حاميًا للظلم. والضرورة لا تكفي وحدها، بل لا بد من منع تحولها إلىٰ سياسة دائمة. ومن هنا فإن السياسة الشرعية تطلب أصولًا أوسع، لا بمعنىٰ إلغاء الأصول، بل بمعنىٰ تشغيلها في مجال الدولة والشأن العام.

إن الدولة الحديثة بما تملكه من قدرةٍ علىٰ الإحصاء والتنظيم والرقابة والجباية والتوجيه والتعليم والإعلام والتدخل الاقتصادي تجعل سؤال السياسة الشرعية أشد إلحاحًا. فالسلطة لم تعد مجرد سلطان وجند وقاضٍ وجابي خراج، بل صارت شبكة مؤسسات قادرة علىٰ تشكيل الحياة اليومية للناس. وهذا الاتساع يجعل الحاجة إلىٰ حاكمية المقاصد أعظم؛ لأن الدولة كلما اتسعت قدرتها اتسع احتمال

نفعها واحتمال خطرها. تستطيع أن تحقق الكفاية أو تعمق الفقر، أن تنشر التعليم أو تحتكر الوعي، أن تحمي الصحة أو تهمل الضعفاء، أن تصون المال العام أو تنظم الفساد، أن تحفظ الأمن أو تصنع الخوف. ومن ثم فإن السياسة الشرعية في العصر المركب لا يمكن أن تبقىٰ فقهًا للتدابير الجزئية، بل يجب أن تكون نظرية في ضبط القدرة العامة.

غير أن بناء هذه النظرية لا يكون باستعارة جاهزة من النظم الحديثة، ولا بالعودة الحرفية إلىٰ صيغ تاريخية مضت، بل باستئناف المعايير الشرعية في ضوء الواقع. فالشورىٰ، والعدل، والولاية، والأمانة، والمصلحة، والمآل، والكفاية، والمال العام، وحرمة الإنسان، كلها مفاهيم قادرة علىٰ إنتاج نظرية سياسية عميقة إذا أُعيد تشغيلها بنيويًا. ولا يعني ذلك أن كل صيغة تاريخية كانت كافية، ولا أن كل صيغة معاصرة مرفوضة، بل يعني أن الحكم علىٰ الصيغ يكون بقدرتها علىٰ تحقيق المقاصد وضبط السلطة وحفظ الإنسان. فالمعيار ليس قدم الصيغة أو حداثتها، بل وظيفتها الشرعية ومآلها العام.

إن السياسة الشرعية إذا بقيت أسيرة لفظ السياسة بالمعنىٰ السلطاني ضاق أفقها، أما إذا فُهمت بوصفها تدبيرًا للمعاش العام علىٰ مقتضىٰ الشرع اتسعت حتىٰ شملت بناء الإنسان والعمران. فالقرار التعليمي سياسة شرعية لأنه يحفظ العقل والدين والمستقبل. والقرار الصحي سياسة شرعية لأنه يحفظ النفس والكرامة. والقرار المالي سياسة شرعية لأنه يحفظ المال والكفاية والعدل. والقرار العمراني سياسة شرعية لأنه ينظم السكن والبيئة والحياة المشتركة. والقرار الإعلامي سياسة شرعية لأنه يمس العقل والثقة العامة. وبهذا الاتساع لا تصبح السياسة الشرعية ذوبانًا في كل شيء، بل تصبح وعيًا بأن كل قرار عام له بعد مقاصدي ينبغي أن يُقاس به.

إن المعيار الفاصل في كل ذلك هو ألا تتحول السياسة الشرعية إلىٰ سياسة باسم الشرع فحسب. فإضافة السياسة إلىٰ الشرع لا تكفي إن لم تكن محكومةً به. قد يُرفع شعار الشرع لتبرير الظلم، كما قد يُرفع شعار المصلحة لتبرير التفلت. والسياسة الشرعية لا تصح بالشعار، بل بالمعيار: نص معتبر، مقصد صحيح، مصلحة راجحة، مآل مأمون أو راجح، وسيلة مشروعة، عدل ظاهر، حفظ للكرامة، عدم مصادرة للحقوق، ومراجعة عند تغير الأثر. فإذا غاب هذا المعيار لم يبق من السياسة الشرعية إلا الاسم، وصار الشرع غطاءً لقرار سياسي لا يملك روحه.

إن السياسة الشرعية في عمقها هي الفقه حين يفكر في السلطة من جهة وظيفتها، وفي الأمة من جهة مقصدها، وفي الدولة من جهة حدودها، وفي الإنسان من جهة كرامته. وهي لا تكتفي بسؤال ما الذي يجوز للسلطان أن يفعله، بل تسأل: ما الذي يمنع السلطان من التحول إلىٰ غاية؟ وما الذي يحفظ الأمة من الفوضىٰ دون أن يقتل حيويتها؟ وما الذي يجعل الطاعة انتظامًا لا خضوعًا؟ وما الذي يجعل المصلحة معيارًا لا ذريعة؟ وما الذي يجعل الدولة قويةً بالعدل لا بالخوف؟ وما الذي يجعل الفقه حاضرًا في المجال العام من غير أن يتحول إلىٰ أداة بيد السلطة؟ هذه الأسئلة هي التي تمنح السياسة الشرعية أفقها النظري، وتجعلها أكثر من إدارة، وأعمق من تدبير، وأشد التصاقًا بالمقاصد الكلية للشريعة.

إن انتقال السياسة الشرعية من التدبير الجزئي إلىٰ النظرية الكلية لا يعني إلغاء مرونتها، بل يعني إنقاذ المرونة من الانفلات. فالمرونة مطلوبة لأن الواقع متغير، ولأن الدولة تواجه وقائع لا تتكرر بالصورة نفسها، ولأن المصلحة العامة تحتاج إلىٰ تقدير. لكنها إذا لم تضبط تحولت إلىٰ تفويض مفتوح، وإذا ضُبطت ضبطًا جامدًا ماتت قدرتها علىٰ الفعل. والسياسة الشرعية تقف بين هذين الخطرين: خطر الجمود الذي يعطل الدولة عن حفظ الناس، وخطر الانفلات الذي يطلق الدولة

علىٰ الناس. ولا يكون التوازن إلا بمصفوفة تجمع النص والمقصد والواقع والمآل والمؤسسة والرقابة.

إن الشريعة حين تفتح باب السياسة الشرعية لا تفعل ذلك لأن النص ناقص، بل لأن الحياة واسعة، ولأن النص جاء هاديًا ومؤسسًا لا مفصلًا لكل صورة إدارية. والفرق كبير بين أن يكون النص ناقصًا وبين أن يكون النص مؤسسًا لقواعد كلية تتيح للعقل الشرعي أن يتحرك في المتغيرات. فالمجال السياسي والإداري والاقتصادي يحتاج إلىٰ اجتهاد مستمر، لأن الصور تتبدل، والوسائل تتغير، والمخاطر تتجدد. والسياسة الشرعية هي أحد أوجه هذا الاجتهاد؛ إنها تعبر عن ثقة الشريعة بالعقل المنضبط، لا عن فراغٍ في الشريعة. غير أن هذه الثقة مشروطة بأن يبقىٰ العقل داخل الهداية، وأن تبقىٰ الدولة داخل المقصد، وأن تبقىٰ المصلحة داخل الميزان.

وبهذا المعنىٰ، تصبح السياسة الشرعية مجالًا لإنتاج الفقه الكلي لا مجرد تطبيقٍ له. فهي تكشف أين يحتاج الحكم إلىٰ مؤسسة، وأين يحتاج المقصد إلىٰ سياسة، وأين يحتاج النص إلىٰ تنزيل مركب، وأين يحتاج الواقع إلىٰ ضبط، وأين يحتاج المآل إلىٰ تقدير. إنها تجعل الفقه يرىٰ الدولة لا بوصفها موضوعًا خارجيًا، بل بوصفها مجالًا من مجالات التكليف العام. فكما أن الفرد مكلف في أفعاله، فإن الدولة مكلفة في وظائفها، وكما أن الفرد يحاسب علىٰ ظلمه، فإن الدولة تحاسب علىٰ اختلال عدلها، وكما أن الفرد مأمور بحفظ الأمانة، فإن الدولة مأمورة بحفظ المال العام والحقوق العامة. والسياسة الشرعية هي لغة هذا التكليف المؤسسي.

إن التكليف المؤسسي من المفاهيم التي تحتاج إلىٰ إبراز داخل البنية الفقهية. فالدولة ليست شخصًا طبيعيًا، لكنها تتحمل وظيفة شرعية عامة. والمؤسسة ليست ضميرًا فرديًا، لكنها تصنع آثارًا تمس حياة الناس. وإذا لم يُصغ الفقه مفهومًا واضحًا

لمسؤولية المؤسسة، بقيت كثير من المقاصد معلقةً بين الفرد والسلطان. فالفساد الإداري ليس معصية فردية فقط، بل خلل في بنية الرقابة. والفقر الواسع ليس محنة أفراد فقط، بل سؤال عن سياسة التوزيع. والجهل العام ليس تقصير أسر فقط، بل سؤال عن نظام التعليم. والظلم القضائي ليس خطأ قاضٍ فقط، بل سؤال عن استقلال المؤسسة. ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا بد أن تتجاوز أخلاق الفرد إلىٰ أخلاق النظام، من غير أن تلغي الأولىٰ.

إن أخلاق النظام هي أن تُبنىٰ المؤسسات علىٰ منع الفساد قبل وقوعه، لا علىٰ معاقبته فقط بعد ظهوره؛ وعلىٰ توزيع المسؤولية، لا تركيزها في يد واحدة؛ وعلىٰ الشفافية، لا الغموض؛ وعلىٰ الكفاءة، لا الولاء المجرد؛ وعلىٰ المحاسبة، لا الحصانة المطلقة؛ وعلىٰ خدمة الإنسان، لا خدمة الجهاز نفسه. وهذه كلها ليست مفاهيم إدارية محضة، بل امتدادات لمقاصد الأمانة والعدل وحفظ المال والنفس والعقل. فإذا كانت السياسة الشرعية تريد حفظ الشأن العام، فلا بد أن تفكر في بنية المؤسسة كما تفكر في قرار الحاكم.

إن الفقه السياسي إذا لم ينتقل إلىٰ هذا المستوىٰ بقي معرضًا للتأرجح بين الوعظ والاستسلام. الوعظ يطالب الحاكم بالعدل، لكنه لا يبني أدوات تمنع ظلمه. والاستسلام يقبل الواقع بحجة الخوف من الفتنة، لكنه لا يفتح طريقًا للإصلاح. أما السياسة الشرعية بوصفها نظرية فتسعىٰ إلىٰ بناء الضوابط التي تجعل العدل قابلًا للتحقق، والسلطة قابلةً للمساءلة، والمصلحة قابلةً للقياس، والمال العام قابلًا للحماية، والقرار العام قابلًا للمراجعة. إنها لا تكتفي بأن يكون الحاكم صالحًا، بل تسأل عن النظام الذي يمنع فساد الصالح إذا ضعف، ويحد من شر الفاسد إذا تمكن.

إن هذا التحول من أخلاق الحاكم إلىٰ بنية الحكم يمثل خطوةً حاسمة في فهم السياسة الشرعية. فصلاح الحاكم مطلوب، لكنه غير كافٍ؛ لأن الحكم ليس نيةً فرديةً

فقط، بل شبكة مصالح ومعلومات ومؤسسات وضغوط. وقد يفسد النظامُ الحاكمَ الصالح إذا لم يجد ضوابط، وقد يقلل النظام العادل من ضرر الحاكم الناقص إذا كانت المؤسسات قوية. ومن ثم فإن السياسة الشرعية لا ينبغي أن تبقىٰ معلقةً علىٰ فضيلة الأشخاص وحدها، بل يجب أن تتجه إلىٰ بناء شروط العدل في النظام نفسه. فالأمانة الشخصية لا تغني عن الشفافية، والورع الفردي لا يغني عن المحاسبة، وحسن النية لا يغني عن تقدير المآل، والصلاح الأخلاقي لا يغني عن الكفاءة.

إن الكفاءة في السياسة الشرعية ليست قيمةً ثانوية، لأنها جزء من الأمانة. فالولاية لا تُعطىٰ للأصلح تدينًا فقط إذا عجز عن الوظيفة، ولا للأقدر إدارةً فقط إذا فقد الأمانة، بل تقوم علىٰ جمع الأمانة والقوة بمعناهما الواسع: النزاهة والقدرة، الإخلاص والمعرفة، العدل والكفاءة. وإذا اختلت الكفاءة ضاعت مصالح الناس ولو حسنت النيات، وإذا اختلت الأمانة تحولت الكفاءة إلىٰ أداة فساد أشد. لذلك كانت السياسة الشرعية فقهًا لاختيار من ينهض بالوظيفة، لا من يملك الصفة الشكلية فقط. وهذا المعنىٰ يمتد من القاضي إلىٰ الوالي إلىٰ العامل علىٰ المال إلىٰ كل من يتولىٰ شأنًا عامًا.

إن السياسة الشرعية لا تكتمل إلا حين تجعل الإنسان غاية الدولة لا مادتها. فالإنسان ليس مجرد رعية تُدار، ولا رقمًا في الجباية، ولا موضوعًا للضبط الأمني، ولا وسيلةً لمجد الدولة، بل هو محل التكريم والتكليف والحفظ. وكل سياسة تهدر الإنسان باسم الدولة تقلب العلاقة المقاصدية. الدولة خُلقت للإنسان والجماعة، لا الإنسان للدولة. والنظام جُعل لحفظ الحياة، لا الحياة لحفظ النظام. والطاعة شرعت لحماية المعروف العام، لا لإلغاء الضمير. والمال العام جُمع لخدمة الأمة، لا لصناعة امتياز السلطة. بهذا الميزان تستعيد السياسة الشرعية معناها العميق، وتتحول من فقه ما تفعله الدولة إلىٰ فقه ما يجب أن تكون عليه الدولة.

إن المجال الذي تتحرك فيه السياسة الشرعية واسعٌ بطبيعته، ولذلك فهو محتاج دائمًا إلىٰ الضبط والمراجعة. فالقرار العام قد يبدأ مشروعًا ثم يفسد مآله، وقد يكون صالحًا في ظرفٍ ثم يصبح ضارًا في ظرف آخر، وقد يناسب مجتمعًا ولا يناسب آخر. وهذا يقتضي أن لا تتحول السياسة الشرعية إلىٰ صيغ جامدة، ولا إلىٰ شعارات مطلقة. إن قوتها في قدرتها علىٰ وصل الثابت بالمتغير: الثابت هو العدل والمصلحة المنضبطة وحفظ الكليات وكرامة الإنسان، والمتغير هو الوسائل والأنظمة والإجراءات والسياسات التي تحقق هذه القيم. ومن لا يميز بينهما قد يقدس الوسائل، أو يفرط في الأصول.

إن السياسة الشرعية ليست إذن بابًا صغيرًا في أطراف الفقه، بل هي أحد المداخل الكبرىٰ لفهم العلاقة بين الشريعة والتاريخ. فهي تكشف كيف تتحرك الأحكام حين تواجه السلطة، وكيف تتحول المقاصد إلىٰ مؤسسات، وكيف يتأثر الفقه بالواقع السياسي، وكيف يمكن للفقه أن يقاوم اختزال الدولة في القوة، وكيف يمكن للدولة أن تكون أداةً لحفظ المقاصد لا خطرًا عليها. وفي هذا العمق يتجاوز السؤال حدّ الإدارة إلىٰ معنىٰ النظرية: نظرية في الولاية، والمصلحة، والشرعية، والمال العام، والعدل، والمجال العام، والمآل، والإنسان. وكل سياسة لا تنتهي إلىٰ حفظ هذه المعاني تبقىٰ ناقصة الشرعية، ولو أحسنت التدبير الظاهر.

لا تستقيم السياسة الشرعية بوصفها نظريةً كليةً إلا إذا خرجت من ضيق التصرف السلطاني إلىٰ رحابة المجال العام، ومن منطق القرار المفرد إلىٰ منطق البنية، ومن تبرير الممكن إلىٰ امتحان الممكن بمعيار العدل والمقصد والمآل. فالسياسة الشرعية ليست أن تمتلك الدولة مساحةً تقديريةً تتحرك فيها حيث لا نص تفصيلي، بل أن يكون هذا التحرك نفسه محكومًا بأصول تمنع السلطة من أن تصير مصدر الشرعية بدل أن تكون خاضعةً لها. ومن ثم فإن سؤال السياسة الشرعية

الأعمق ليس: ماذا تستطيع الدولة أن تفعل؟ بل: ما الذي يجعل فعل الدولة شرعيًا في ذاته، عادلًا في أثره، منسجمًا مع مقاصد الشريعة، غير منقلب على الإنسان الذي جاءت الأحكام لحفظه وصيانته؟

إن النظرية السياسية الشرعية لا تبدأ من القوة، وإن اضطرت إلى الاعتراف بضرورتها، بل تبدأ من الوظيفة. فالدولة لا تُفهم من جهة قدرتها على الإلزام وحدها، بل من جهة ما تُلزم به، ولماذا تُلزم، وبأي حدود، ولأي مآل. القوة في ذاتها عمياء، وقد تحفظ النظام وقد تصنع الخوف، وقد تحمي الضعيف وقد تخدم القوي، وقد تمنع الفوضى وقد تمنع الإصلاح. والذي يميز السياسة الشرعية عن مجرد السياسة هو أن القوة لا تبقى فيها مطلقةً، بل تُرد إلى مقصدها: حفظ الجماعة، وإقامة العدل، وصيانة الكفاية، وحماية المال العام، ومنع العدوان، وتمكين الإنسان من شروط حياته الكريمة. فإذا انفصلت القوة عن هذه الوظائف تحولت الدولة من أداة حفظ إلى موضوع يحتاج إلى ضبط.

ومن هنا كان أول شرطٍ لتحول السياسة الشرعية إلى نظرية أن تُعرَّف السلطة تعريفًا وظيفيًا لا امتلاكيًا. فالسلطة ليست حقًا ذاتيًا للحاكم، ولا ميراثًا خاصًا، ولا غلبةً تكتسب معناها من مجرد استقرارها، بل ولاية على مصالح عامة. والولاية في عمقها أمانة مقيدة، لا سيادة شخصية. ومن كان وليًا على شأنٍ عام فقد خرج تصرفه من دائرة الاختيار الفردي إلى دائرة المسؤولية العامة. لا يملك المال العام كما يملك ماله، ولا يملك القرار كما يملك رأيه، ولا يملك الناس كما يملك أدواته. إنه يتصرف في مجالٍ لا يخصه وحده، ولذلك تُقاس شرعية تصرفه بقدر مطابقته للمصلحة العامة المنضبطة، لا بقدر قدرته على إنفاذه.

والشرط الثاني أن تُضبط المصلحة ضبطًا يمنعها من التحول إلى باب واسع للتوظيف. فالمصلحة من أعظم مفاتيح السياسة الشرعية، لكنها كذلك من أخطرها

إذا انفصلت عن المعيار. وما أكثر ما جرىٰ في التاريخ باسم المصلحة من توسيع لسلطة، أو تأجيل لحق، أو تقييد لحرية، أو جباية لمال، أو إسكات لاعتراض، أو تثبيت لاختلال. ليست كل مصلحة معلنة مصلحة شرعية، وليست كل منفعة عاجلة مصلحة عامة، وليست كل مصلحة تراها السلطة مصلحة الأمة. فالمصلحة الشرعية لا بد أن تكون معتبرةً في ضوء النصوص والكليات، راجحةً في ميزان المفاسد، عامةً لا فئوية، حقيقيةً لا متوهمة، قابلةً للتقدير والمراجعة، غير هادمة لمقصد أعلىٰ، ولا متخذةً ذريعةً لتحويل الاستثناء إلىٰ أصل دائم.

إن المصلحة العامة لا تولد من نية الحاكم وحدها، ولا من خطاب الدولة، ولا من الرضا الظاهر الذي ينتجه الخوف أو الاعتياد، بل من تحقق شروط موضوعية: عدالة المقصد، ومشروعية الوسيلة، وصدق الحاجة، وتناسب الإجراء، ورجحان النفع العام، ومأمونية المآل بقدر الاستطاعة، ووجود رقابة تمنع انفراد السلطة بتعريف الخير العام. فالدولة حين تقول إنها تعمل للمصلحة لا تكون قد برهنت، بل بدأت موضع البرهان. والسياسة الشرعية لا تصدق الدعوىٰ بمجرد صدورها من موقع الحكم، لأن موقع الحكم نفسه أحد المواضع التي تحتاج إلىٰ مساءلة. وكلما عظمت سلطة القرار العام، عظمت الحاجة إلىٰ دليل المصلحة وبيان المآل.

ومن أخطر الانحرافات أن تتحول المصلحة إلىٰ لغةٍ لتأجيل العدل. قد يقال إن العدل مطلوب، لكن المصلحة تقتضي تأجيله؛ وإن الكفاية حق، لكن الإمكان لا يسمح؛ وإن الشورىٰ قيمة، لكن الظروف لا تحتمل؛ وإن المحاسبة لازمة، لكن الاستقرار أولىٰ؛ وإن المال العام أمانة، لكن الضرورة تقتضي التجاوز. وقد تكون بعض هذه الاعتبارات صحيحة في أحوال محددة، غير أن السياسة الشرعية لا تسمح بأن تتحول الاعتبارات المؤقتة إلىٰ نظامٍ دائمٍ يعيد إنتاج النقص باسم الواقعية.

فالممكن السياسي لا يملك أن يلغي الواجب المقاصدي، وإنما يحدد طريق الاقتراب منه. وإذا صار الممكن سقفًا نهائيًا، ماتت النظرية وبقيت الإدارة.

إن السياسة الشرعية لا تطلب الكمال المجرد، لكنها ترفض تقديس النقص. وبين الكمال المتعذر والنقص المبرر يوجد مجال الاجتهاد السياسي الشرعي: أن يُدرك الواقع بحدوده، وأن يُدفع في اتجاه العدل بقدر الطاقة، وأن تُحفظ الأولويات، وأن يُمنع تحويل العجز إلىٰ فضيلة، وأن تُراجع السياسات كلما اتسعت القدرة أو ظهر خلل المآل. فالعدل قد لا يتحقق دفعة واحدة، لكن لا يجوز أن يسقط من البوصلة. والكفاية قد تتطلب مراحل، لكن لا يجوز أن تُهمَّش في بنية الإنفاق العام. والشورىٰ قد تختلف صورها، لكن لا يجوز أن تتحول الأمة إلىٰ كتلة صامتة. والمحاسبة قد تحتاج إلىٰ مؤسسات، لكن لا يجوز أن تصبح السلطة فوق السؤال.

والشرط الثالث أن تُقرأ السياسة الشرعية في ضوء المآلات لا في ضوء النوايا والإجراءات وحدها. فالقرار العام لا ينتهي عند لحظة صدوره، بل يبدأ منها. إنه يفتح مسارات، ويصنع عادات مؤسسية، ويعيد توزيع القوة، ويغير علاقة الناس بالدولة، ويؤثر في الثقة العامة، ويولد سوابق تُستعمل في المستقبل. ومن هنا كان النظر في المآل شرطًا في شرعية السياسة، لا عنصرًا تجميليًا لاحقًا. قد يكون الإجراء قويًا في ظاهره، لكنه يضعف الثقة. وقد يكون سريعًا في أثره، لكنه يراكم الظلم. وقد يكون نافعًا لفئة، لكنه يضر البناء العام. وقد يحقق أمنًا عاجلًا، لكنه يزرع خوفًا طويلًا. والسياسة الشرعية لا تقيس القرار بما يحققه اليوم وحده، بل بما يتركه في بنية الأمة غدًا.

إن المآلات في الشأن العام أكثر تركيبًا من المآلات في الأفعال الفردية، لأن القرار العام لا يتعلق بفرد واحد، بل بطبقات وجماعات ومؤسسات وموارد ومعانٍ رمزية. فسياسة اقتصادية قد تغيّر بنية الطبقات، وسياسة تعليمية قد تصنع أجيالًا،

وسياسة قضائية قد تبني الثقة أو تهدمها، وسياسة أمنية قد تمنع الجريمة أو تنتج الخوف، وسياسة إعلامية قد تحفظ العقل العام أو تشوشه. لذلك لا بد أن يكون تقدير المآل عملًا مؤسسيًا معرفيًا، لا حدسًا سياسيًا منفردًا. وكلما تعقدت آثار القرار، ضاق حق الفرد الواحد أو الدائرة المغلقة في الانفراد بتقدير المصلحة.

والشرط الرابع أن تتأسس السياسة الشرعية على الكفاية بوصفها معيارًا لفاعلية الدولة. فالدولة التي تحفظ الأمن الظاهر وتترك الإنسان تحت حد الحاجة الكريمة لا تحقق المقصد الكامل للسياسة. والكفاية ليست إحسانًا زائدًا، ولا منحةً من السلطة، بل معيار شرعي لكشف مدى قيام الدولة بوظيفتها. فالإنسان الجائع أو المريض أو الجاهل أو العاري من السكن الكريم لا يكون محفوظ النفس والعقل والكرامة على وجهٍ صحيح. وإذا كانت الشريعة قد جعلت حفظ الضرورات محورًا في بناء الحياة، فإن السياسة الشرعية هي المجال الذي تتحول فيه هذه الضرورات إلى واجبات عامة: في المال، والصحة، والتعليم، والسكن، والعمل، والأمن، وحماية الضعيف.

ولا تعني الكفاية إلغاء الفروق بين الناس، ولا مصادرة الملكيات، ولا تحويل الدولة إلى بديل عن سعي الفرد، لكنها تعني أن المجتمع السياسي لا يجوز أن يقبل سقوط فئة من الناس دون الحد الإنساني الأدنى. إن الفقر المدقع ليس مسألةً ماليةً فقط، بل خطر على الدين والعقل والأسرة والأمن والثقة العامة. والبطالة الواسعة ليست عجز أفراد فقط، بل خلل في سياسة العمران. والمرض الذي يعجز الفقير عن علاجه ليس قدرًا فرديًا فقط، بل سؤال عن عدالة النظام الصحي. والجهل ليس نقصًا شخصيًا فقط، بل فشل في حفظ العقل العام. ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا تكتفي بتوجيه الأفراد إلى الصدقة والإحسان، بل تسأل الدولة عن بنية الكفاية.

إن ربط السياسة الشرعية بالكفاية يعيد ترتيب أولويات المال العام. فالإنفاق العام لا يقاس بقدرة الدولة على الصرف، بل بموقع الصرف من حفظ المقاصد. المال الذي يُنفق على مظاهر القوة مع إهمال الجائع والمريض والجاهل يكشف اختلالًا في الهرم القيمي. والجباية التي تثقل الضعفاء وتخفف عن الأقوياء تناقض مقصد العدل المالي. والسياسات التي تسمح بتراكم الثروة في يد قلة وتترك الكثرة تحت ضغط الحاجة تفقد صلتها بالمقصد، ولو تمت في إطار إجراءات قانونية. فالسياسة الشرعية لا تكتفي بسؤال مشروعية المورد، بل تسأل عن عدالة التوزيع، وعن مآل الإنفاق، وعن أثر السياسة المالية في الكفاية العامة.

والشرط الخامس أن تكون السياسة الشرعية قادرةً على ضبط الدولة كما تضبط المجتمع. فقد يميل الخطاب السياسي إلى مطالبة الرعية بالامتثال، أكثر مما يطالب السلطة بالعدل. وهذا خلل في التوازن؛ لأن الدولة في الشأن العام أكثر أثرًا من الفرد، وخطؤها أوسع مآلًا. فإذا ظلم الفرد فردًا، وقع فساد محدود غالبًا، أما إذا ظلمت الدولة بنيةً كاملة، صار الظلم نظامًا. وإذا أخطأ فرد في مال، أمكن رد المظلمة، أما إذا فسد المال العام، تضررت الأمة كلها. وإذا انحرف قاضٍ، كان ذلك خطرًا، أما إذا انحرفت بنية القضاء، ضاعت الثقة العامة. ولذلك فإن السياسة الشرعية لا يجوز أن تكون فقهًا لضبط المحكومين فقط، بل يجب أن تكون فقهًا لضبط الحاكم والمؤسسة والدولة.

إن الدولة حين تُترك بلا ضبط مقاصدي قد تنتج شكلًا جديدًا من الوثنية السياسية، حيث تصبح الدولة غايةً في ذاتها، ويصبح حفظها أعلى من حفظ الإنسان، وتصبح المصلحة هي ما يقويها، والفتنة هي ما يزعجها، والطاعة هي ما يخدم استمرارها، والشرعية هي ما تمنحه لنفسها. والسياسة الشرعية تقاوم هذا الانقلاب بإعادة الدولة إلى حجمها الصحيح: وسيلة كبرى، لا غاية نهائية؛ ضرورة منظمة، لا

مطلقًا مقدسًا؛ أداة لحفظ الأمة، لا بديلًا عنها. وحين تنسى الدولة هذا الموقع، يصبح الفقه مطالبًا بتذكيرها لا بتبريرها.

والشرط السادس أن تُبنى السياسة الشرعية على مفهوم الحقوق العامة، لا على الواجبات وحدها. فالناس لا يملكون تجاه الدولة واجبات الطاعة والنظام فقط، بل لهم حقوق في العدل، والكفاية، والأمن، والقضاء، والكرامة، والمشاركة، والنصيحة، وصيانة المال العام، ورفع الظلم. والحق في السياسة الشرعية ليس مفهومًا معزولًا عن التكليف، بل هو الوجه الآخر للمقصد. فحفظ النفس ينشئ حقًا في الأمن والصحة والغذاء، وحفظ العقل ينشئ حقًا في التعليم والمعرفة، وحفظ المال ينشئ حقًا في الحماية من الغصب والاحتكار والفساد، وحفظ الكرامة ينشئ حقًا في عدم الإذلال، وحفظ الدين ينشئ حقًا في الوعي والاختيار المسؤول. وإذا غابت لغة الحقوق، تحولت السياسة إلى خطابٍ من أعلى، يتحدث عن الرعية ولا يسمعها.

وليست الحقوق العامة تمردًا على الجماعة، بل شرطٌ لصحتها. فالجماعة التي تُبنى على إهدار حقوق أفرادها ليست جماعةً مقصدية، بل كتلةً مضغوطة. والدولة التي تنظر إلى الحقوق بوصفها تهديدًا للنظام تكشف ضعف تصورها للنظام؛ لأن النظام العادل يتقوى بالحقوق، ولا يضعف بها. نعم، ليست الحقوق مطلقةً من كل قيد، كما أن السلطة ليست مطلقةً من كل حد. غير أن تقييد الحق لا يصح إلا بمصلحة راجحة منضبطة، وبقدرها، وبوسيلة مشروعة، وبمآل مأمون. أما تحويل القيد إلى أصل، أو جعل الاستثناء دائمًا، فهو خروج عن منطق السياسة الشرعية.

والشرط السابع أن تنفتح السياسة الشرعية على الشورى بوصفها آليةً معرفيةً وأخلاقيةً ومؤسسية. فالشورى ليست مجرد استحباب أدبي، ولا زينةً في خطاب الحكم، بل وسيلة لمنع استبداد الرأي، وكشف الواقع، وتوسيع دائرة المعرفة، وتحميل الأمة

قدرًا من مسؤولية القرار، وتقييد السلطة بآراءٍ لا تصدر من مركز واحد. إن القرار العام يحتاج إلىٰ معرفة عامة، والمعرفة لا تجتمع في فردٍ مهما بلغ. وحين تنغلق السلطة في دائرة ضيقة، يتسع احتمال الخطأ والتوظيف والاغتراب عن الواقع. ومن هنا كانت الشورىٰ أداةً مقاصديةً لحفظ العقل العام، لا مجرد إجراء سياسي.

إن الشورىٰ لا تكتمل بمجرد السؤال، بل بأثرها في القرار. فإذا استُشير الناس أو أهل الخبرة ثم لم يكن لرأيهم وزن، تحولت الشورىٰ إلىٰ شكل. وإذا حُصرت في من يوافقون السلطة، فقدت وظيفتها. وإذا غابت عنها المعرفة، ضعفت قيمتها. وإذا تحولت إلىٰ صراع فئوي بلا معيار، خرجت عن مقصدها. والشورىٰ المقاصدية هي التي تجمع أهل العلم والخبرة والمصلحة العامة، وتفتح المجال للنقد المسؤول، وتمنع احتكار القرار، وتبقي السلطة واعيةً بأنها لا ترىٰ الواقع كله من داخل قصورها ومكاتبها. وبقدر ما تكون الشورىٰ حقيقيةً، يقل خطر القرار المنفصل عن الأمة.

والشرط الثامن أن تتأسس السياسة الشرعية علىٰ المحاسبة. فالأمانة بلا محاسبة قد تتحول إلىٰ دعوىٰ، والولاية بلا مساءلة قد تتحول إلىٰ تسلط، والمصلحة بلا رقابة قد تتحول إلىٰ ذريعة. والمحاسبة ليست إساءة ظنٍ بالسلطة، بل إدراك لطبيعة السلطة. فالإنسان يضعف، والمصالح تضغط، والدوائر المغلقة تفسد، والمال يغري، والقوة تميل إلىٰ الاتساع. ولذلك كانت المحاسبة صيانةً للسلطة نفسها من الانحراف، لا عداءً لها. والسياسة الشرعية التي تخاف من المحاسبة تخاف في الحقيقة من انكشاف الفارق بين دعوىٰ المصلحة وحقيقتها.

وتتعدد صور المحاسبة بحسب الأزمنة والمؤسسات، لكنها في جوهرها تعني أن القرار العام ليس معصومًا، وأن المال العام ليس غامضًا، وأن الولاية ليست فوق السؤال، وأن الخطأ السياسي والإداري والمالي ينبغي أن تكون له مسؤولية. ولا تصح محاسبة بلا معرفة، ولا معرفة بلا شفافية، ولا شفافية بلا حق في السؤال، ولا

سؤال بلا حماية من الانتقام. ومن هنا فإن الشفافية والمحاسبة ليستا وافدتين على روح السياسة الشرعية، بل هما امتداد لمعنى الأمانة. ومن تولى شأنًا عامًا فقد قبل ضمنًا أن يكون فعله قابلًا للوزن بميزان المصلحة والعدل.

والشرط التاسع أن تقوم السياسة الشرعية على التمييز بين حفظ النظام وحفظ الظلم القائم. فليس كل نظام عادلًا، وليس كل اضطراب شرًا محضًا، وليس كل اعتراض فتنة، وليس كل استقرار مقصدًا. النظام المقصود شرعًا هو النظام الذي يحفظ الحقوق ويمنع العدوان ويقيم العدل. أما النظام الذي يقوم على الخوف والإذلال والفساد فقد يكون انتظامًا ظاهريًا لا سلامًا حقيقيًا. والسياسة الشرعية لا تحب الفوضى، لكنها لا تقدس السكون. إنها تبحث عن السلم العادل، لا عن الصمت المفروض؛ عن الاستقرار الذي تقوم عليه الكرامة، لا الاستقرار الذي تُدفن تحته المظالم.

إن الخلط بين النظام والظلم من أخطر آفات الفقه السياسي حين يضعف حس المقصد. فقد يُقال إن الاعتراض يهدد الجماعة، بينما يكون سبب الاعتراض ظلمًا يهدد الجماعة من داخلها. وقد يُقال إن النقد يفتح باب الفتنة، بينما يكون منع النقد تراكمًا لأسباب الفتنة. وقد يُقال إن السلطة تحفظ الوحدة، بينما تكون وحدتها قسريةً فوق انقساماتٍ صامتة. والسياسة الشرعية لا تقيس الأمور بالشكل، بل بالأثر العميق. فإذا كان العدل هو ما يمنع الفتنة من جذورها، فإن قمع المظلمة لا يلغيها، بل يؤجل انفجارها. ومن هنا كان الإصلاح جزءًا من حفظ النظام، لا نقيضًا له.

والشرط العاشر أن لا تنفصل السياسة الشرعية عن الحرية المسؤولة. فالحرية ليست انفلاتًا من التكليف، لكنها شرط في كرامة الإنسان ومسؤوليته. والإنسان الذي لا يملك مساحةً للنصح، والاعتراض المنضبط، والمشاركة، والتعبير عن حاجاته، يتحول من مكلفٍ مسؤول إلى موضوعٍ للإدارة. والسياسة الشرعية لا تريد فوضى

الأهـواء، لكنهـا لا تريـد كـذلك مـوت الضـمير العـام. ولـذلك فـإن الحريـة في المجـال العـام ينبغـي أن تُقـرأ ضـمن مقاصـد حفـظ العقـل والـدين والكرامـة والأمـة. فالـدين الـذي لا يسـمح للعقـل أن يشـهد بـالحق يضـعف معنـاه، والدولـة التـي لا تسـمع النصـح تفقـد بصيرتها، والأمة التي لا تتكلم تفقد قدرتها علىٰ التصحيح.

ولا تعنـي الحريـة المسـؤولة إسـقاط الحـدود أو إلغـاء النظـام، بـل تعنـي ضـبط المجـال العـام بحيـث يبقـىٰ قـادرًا علـىٰ النصـح والإصـلاح مـن غيـر أن يتحـول إلـىٰ فوضـىٰ وعـدوان. فـالقول العـام لـه أخلاقـه، والنقـد لـه ضـوابطه، والاخـتلاف لـه حـدوده، لكـن هـذه الضـوابط ينبغـي أن تحفـظ الحـق لا أن تقتلـه. وكلمـا اتسـع العـدل، أمكـن تنظـيم الحريـة بغيـر خـوف. وكلمـا ضـاق العـدل، تحولـت الحريـة في نظـر السـلطة إلـىٰ تهديـد. ومـن هنـا فـإن مسـتوىٰ الحرية يكشف غالبًا مستوىٰ الثقة بين الدولة والأمة.

والشـرط الحـادي عشـر أن تُقـرأ السياسـة الشـرعية داخـل مفهـوم العمـران. فالسياسـة ليسـت إدارة أزمـات فقـط، ولا حراسـة حـدود فقـط، بـل بنـاء مسـتمر لشـروط الحيـاة. والعمـران يشـمل الإنسـان والمعرفـة والمـال والمدينـة والبيئـة والعلاقـات والمؤسسـات والمعنـىٰ. فـإذا اختُزلـت السياسـة في الأمـن والجبايـة، ضـاع جانـب كبيـر مـن وظيفـة الدولـة. فـالتعليم سياسـة شـرعية لأنـه يصـنع العقـل الـذي يحمـل الـدين والـدنيا. والصـحة سياسـة شـرعية لأنهـا تحفـظ الـنفس والكرامـة. والسـكن سياسـة شـرعية لأنـه يحفـظ الأسـرة والسـتر والاسـتقرار. والتنميـة سياسـة شـرعية لأنهـا توسـع القـدرة الإنسـانية إذا ضـبطت بالعـدل. والبيئـة سياسـة شـرعية لأنهـا تحفـظ شـروط البقـاء. وبهـذا الاتسـاع تصـبح السياسـة الشـرعية فقهًا لبناء الحياة لا لإدارة السلطة وحدها.

إن العمـران لا ينفصـل عـن العـدل؛ لأن التنميـة بـلا عـدل قـد تعمـر الحجـر وتهـدم الإنسـان، وقـد تزيـد الثـروة وتوسـع الفجـوة، وقـد تبنـي المـدن وتطـرد الضـعفاء إلـىٰ الهـوامش. والسياسـة الشـرعية لا تنخـدع بالمظـاهر العمرانيـة إذا كـان مآلهـا إضـعاف

الكفاية أو إهدار المال العام أو تضخيم نفوذ فئة. العمران المقاصدي هو الذي يرفع قدرة الإنسان علىٰ الحياة الكريمة، ويزيد فرصه في التعليم والعمل والصحة والأمن، ويصون البيئة، ويحفظ التوازن بين الأجيال. أما العمران الذي يصبح واجهةً للقوة أو الاستعراض، فهو عمران ناقص المقصد.

والشرط الثاني عشر أن تظل السياسة الشرعية قادرةً علىٰ نقد ذاتها. فالقرارات العامة، حتىٰ حين تُبنىٰ علىٰ اجتهاد معتبر، ليست معصومة. وقد يظهر بعد التطبيق أن المصلحة أقل مما قُدّر، أو أن المفسدة أكبر، أو أن الوسيلة فتحت بابًا لم يكن منظورًا، أو أن الواقع تغير. والسياسة الشرعية التي لا تراجع نفسها تتحول إلىٰ فقه تبريري. أما السياسة الشرعية الحية فتعدّ المراجعة جزءًا من الأمانة. فالرجوع عن سياسة ظهر ضررها ليس تنازلًا عن الشرع، بل وفاء بالمقصد. والإصرار علىٰ خطأٍ سياسي باسم الهيبة يخلط بين هيبة السلطة وهيبة الحق.

إن المراجعة تحتاج إلىٰ مؤسسات ومعايير وبيانات وحرية نقد. فلا يمكن معرفة أثر السياسات إذا كان الواقع محجوبًا، ولا يمكن تصحيح القرار إذا كان النقد ممنوعًا، ولا يمكن ضبط المصلحة إذا كانت الأرقام والمعلومات خاضعة للتجميل. ومن هنا فإن الحقيقة نفسها تصبح مقصدًا سياسيًا؛ لأن القرار العام إذا بُني علىٰ وهم، أفسد ولو حسنت النية. والسياسة الشرعية لا تقبل الكذب باسم المصلحة، لأن المصلحة التي تحتاج إلىٰ تزييف الوعي ليست مصلحة شرعية. وحفظ العقل العام يقتضي صدق المعلومة كما يقتضي صدق الخطاب.

إن السياسة الشرعية إذا صارت نظريةً كليةً أعادت بناء العلاقة بين الفقيه والسلطان. فالفقيه ليس موظفًا لتبرير القرار، ولا خصمًا دائمًا للدولة، بل شاهدٌ معياري علىٰ المجال العام. وظيفته أن يزن السلطة بالشرع، وأن يبين حدود المصلحة، وأن يحفظ صوت المقصد حين تطغىٰ ضرورات الإدارة، وأن يمنع

تحويل الاستثناء إلىٰ أصل. والسلطان ليس عدوًا للفقه إذا قبل الضبط، بل أداة كبرىٰ لتحقيق مقاصد لا يستطيع الأفراد تحقيقها وحدهم. العلاقة الصحيحة بينهما ليست علاقة تبعية ولا قطيعة، بل علاقة ضبط وتكامل: الفقه يمنح المعيار، والدولة تملك أدوات التنفيذ، والأمة تملك حق الرقابة والنصح والمساءلة.

غير أن هذه العلاقة تفسد إذا طلب السلطان من الفقه غطاءً لا معيارًا، أو إذا اكتفىٰ الفقيه بالاعتراض المجرد من غير فهم للواقع، أو إذا صارت الأمة خارج المعادلة. فالسياسة الشرعية لا تقوم بفقه يبرر كل ما تفعله الدولة، ولا بفقه يرفض كل فعل للدولة، بل بفقه يميز بين التصرف المشروع وغير المشروع، بين المصلحة والدعوىٰ، بين الضرورة والذريعة، بين القوة العادلة والقوة المتغولة. وهذا التمييز هو جوهر النظرية؛ لأنها لا تكتفي بالموقف الأخلاقي العام، بل تنتج معيارًا للحكم علىٰ الوقائع.

إن خطر توظيف السياسة الشرعية لا يأتي من السلطة وحدها، بل قد يأتي من الخطاب الديني حين يكتفي بالألفاظ الكبرىٰ. قد تُستدعىٰ الطاعة دون حدودها، والمصلحة دون ضوابطها، والفتنة دون أسبابها، والشرعية دون شروطها، والولاية دون أمانتها، والتعزير دون تناسبه، والمال العام دون حق الأمة فيه. وحين تُفصل المفاهيم عن وظائفها، تصبح قابلةً للتوظيف في عكس مقاصدها. لذلك فإن السياسة الشرعية النظرية لا بد أن تعيد كل مفهوم إلىٰ شبكته: الطاعة إلىٰ المعروف، والمصلحة إلىٰ العدل، والفتنة إلىٰ أسبابها، والولاية إلىٰ الأمانة، والتعزير إلىٰ التناسب، والمال العام إلىٰ الكفاية، والدولة إلىٰ الأمة، والأمة إلىٰ الإنسان المكرم.

إن السياسة الشرعية ليست علمًا لإراحة السلطة من قيود الفقه، بل لتقييد السلطة بروح الفقه. وهي ليست علمًا لإيقاف حركة الدولة، بل لترشيدها. وليست علمًا لتمكين الفوضىٰ باسم الحرية، بل لحفظ الحرية داخل نظام عادل. وليست

علمًا لتقديس الواقع، بل لإصلاحه من داخله. إنها عقلٌ وسيط بين التجريد والفعل، بين النص والقرار، بين المقصد والمؤسسة، بين المثال والممكن. وهذا العقل الوسيط هو ما تحتاجه البنية الفقهية كلما دخلت في مجال الدولة؛ لأن الدولة هي المكان الذي تمتحن فيه المقاصد بأشد صورها: المال، والقوة، والحقوق، والخوف، والطموح، والعدالة، والإنسان.

ومن هنا فإن معيار السياسة الشرعية ليس مقدار ما تضيفه الدولة إلىٰ سلطتها، بل مقدار ما تضيفه إلىٰ عدالة الحياة. الدولة التي تزيد سلطتها وتضعف كرامة الناس لا تتقدم مقاصديًا. والدولة التي توسع مالها العام وتضعف الكفاية لا تحقق السياسة الشرعية. والدولة التي تكثر قوانينها وتضعف ثقة الناس في العدل لا تقيم نظامًا صحيحًا. والدولة التي تضبط المجال العام بالخوف تفقد مع الوقت القدرة علىٰ بناء الولاء الأخلاقي. أما السياسة الشرعية الراشدة فهي التي تجعل السلطة وسيلةً لتوسيع العدل، لا لتوسيع ذاتها؛ وتجعل القانون حمايةً للضعيف، لا أداةً للقوي؛ وتجعل المال العام أمانةً للكفاية، لا رصيدًا للنفوذ؛ وتجعل الأمن طمأنينةً، لا رعبًا.

إن النظرية الكلية للسياسة الشرعية لا تقوم علىٰ مثالية معزولة عن التاريخ، بل علىٰ واقعية معيارية. فهي تعرف أن الناس يختلفون، وأن المصالح تتزاحم، وأن الموارد محدودة، وأن السلطة ضرورية، وأن الفساد ممكن، وأن الفوضىٰ خطر، لكنها لا تجعل هذه الحقائق ذريعةً للاستسلام. الواقعية المعيارية ترىٰ الواقع كما هو، لكنها لا تمنحه حق تقرير الغاية. إنها تعمل داخل الممكن، لكنها لا تنسىٰ الواجب. وتقبل التدرج، لكنها لا تقبل ضياع البوصلة. وتراعي المآل، لكنها لا تتخذ المآل ذريعةً لإلغاء الحق. وهذا هو الفرق بين سياسة شرعية حية وسياسة تبريرية ميتة.

إن السياسة الشرعية حين تتصل بالمقاصد تصبح قادرةً علىٰ إنتاج رؤية للدولة لا تختزلها في الحراسة ولا في السيطرة. الدولة حارسة، لكنها حارسة للعدل لا

للحدود فقط. وهي مديرة، لكنها مديرة للكفاية لا للإجراءات فقط. وهي قوية، لكن قوتها مقيدة. وهي ممثلة للجماعة، لكنها لا تبتلعها. وهي مسؤولة عن الأمن، لكنها لا تجعل الأمن نقيضًا للحرية. وهي مسؤولة عن المال، لكنها لا تجعل المال منفصلًا عن العدالة. وهي مسؤولة عن الدين في المجال العام بمعنىٰ حماية شروطه وكرامة أهله، لا بمعنىٰ تحويله إلىٰ أداة قهر. هذه الرؤية تجعل الدولة كائنًا وظيفيًا داخل المقاصد، لا كيانًا متعاليًا عليها.

إن السياسة الشرعية في صورتها النظرية تحتاج إلىٰ معيار مركب للحكم علىٰ القرار العام. هذا المعيار يبدأ بالسؤال عن الدليل العام أو الأصل الشرعي الذي ينتسب إليه القرار، ثم عن المقصد الذي يخدمه، ثم عن الواقع الذي يتنزل عليه، ثم عن المصلحة التي يحققها، ثم عن المفسدة التي يدفعها أو يفتحها، ثم عن الوسيلة وهل هي مشروعة ومتناسبة، ثم عن المآل القريب والبعيد، ثم عن أثر القرار في الكفاية والعدل والكرامة والثقة العامة، ثم عن قابلية القرار للمراجعة والمحاسبة. فإذا عجز القرار عن المرور بهذه الأسئلة، كان محتاجًا إلىٰ إعادة نظر، ولو صدر باسم المصلحة. فالمعيار المركب هو الذي يحمي السياسة الشرعية من الاختزال.

وهذا المعيار يبين أن الشريعة لا تعادي الدولة القوية، لكنها تعادي القوة غير المقيدة. ولا تعادي الإدارة الفاعلة، لكنها تعادي الفاعلية الظالمة. ولا تعادي المصلحة، لكنها تعادي المصلحة الموهومة أو الخاصة أو المهدرة للكليات. ولا تعادي الاستقرار، لكنها تعادي الاستقرار القائم علىٰ سحق الإنسان. ولا تعادي الطاعة، لكنها تعادي الطاعة التي تلغي المعروف. ولا تعادي السياسة، لكنها تعادي السياسة التي تفصل نفسها عن الشرع والعدل والمآل. وبهذا تتحول السياسة الشرعية إلىٰ علم توازنٍ عميق، لا إلىٰ انحيازٍ مسبق للسلطة أو عليها.

إن المجال العام في المنظور الشرعي ليس ملكًا للدولة وحدها، ولا مساحةً سائبةً بلا ضابط. إنه أمانة مشتركة تتداخل فيها مسؤولية السلطة والعلماء والجماعة والأفراد. الدولة مسؤولة عن النظام والعدل والكفاية، والعلماء مسؤولون عن البيان والمعيار، والأمة مسؤولة عن النصح والرقابة والتكافل، والأفراد مسؤولون عن الامتثال والأخلاق والمشاركة في الخير العام. وإذا استأثرت الدولة بالمجال العام اختنق، وإذا انسحبت منه تفكك، وإذا غاب العلماء عن معياره ضاع، وإذا غابت الأمة عن مسؤوليته تحولت إلىٰ جمهورٍ متلقٍ. والسياسة الشرعية هي ترتيب هذه المسؤوليات بحيث لا يبتلع طرفٌ وظيفة الآخر.

إن هذا الترتيب يكشف أن الدولة ليست الفاعل الوحيد في تحقيق المقاصد، لكنها الفاعل الأقدر علىٰ تحويل المقاصد العامة إلىٰ أنظمة. فالكفاية تحتاج إلىٰ دولة، لكنها تحتاج أيضًا إلىٰ مجتمع متكافل. والعدل يحتاج إلىٰ قضاء، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ ثقافة حق. وحفظ العقل يحتاج إلىٰ تعليم عام، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ أسر ومؤسسات معرفة. وحفظ المال يحتاج إلىٰ قوانين، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ أخلاق سوق. والسياسة الشرعية لا تجعل الدولة بديلاً عن المجتمع، ولا المجتمع بديلاً عن الدولة، بل تجعل العلاقة بينهما علاقة تكاملٍ وظيفي. فإذا ضعف المجتمع تضخمت الدولة، وإذا ضعفت الدولة توحشت القوىٰ الخاصة، وإذا اختل التوازن ضاع المقصد.

إن فقه السياسة الشرعية لا بد أن يواجه كذلك خطر القوىٰ غير الرسمية التي قد تنازع الدولة وظيفة المجال العام: المال المتغول، والعصبية، والجماعات المغلقة، والنفوذ الاجتماعي، والإعلام المضلل، والشبكات الاقتصادية. فالدولة ليست وحدها مصدر الخطر، وإن كانت أخطرها حين تنحرف. قد يظلم السوق كما تظلم السلطة، وقد تفسد العصبية كما يفسد السلطان، وقد يختطف المال القرار كما تختطفه القوة.

ومن ثم فإن السياسة الشرعية لا تضبط الدولة فقط، بل تضبط المجال العام كله؛ تمنع تغول السلطة وتغول المال وتغول الجماعة وتغول الخطاب. إنها فقه منع الاستعباد بكل صوره، لا فقه منع الفوضىٰ السياسية وحدها.

إن حماية الإنسان من تغول القوىٰ المختلفة هي جوهر السياسة الشرعية. فالإنسان قد يُسحق باسم الدولة، وقد يُستغل باسم السوق، وقد يُلغىٰ باسم الجماعة، وقد يُضلل باسم الإعلام، وقد يُقهر باسم العرف، وقد يُبتز باسم الحاجة. والسياسة الشرعية التي تجعل الإنسان المكرم مركز النظر لا تسمح لأي قوة أن تتحول إلىٰ قدرٍ مطلق عليه. فالدولة تُقيد بالعدل، والسوق يُقيد بالأمانة والكفاية، والجماعة تُقيد بالحق، والعرف يُقيد بالمعروف، والخطاب يُقيد بالصدق، والمال يُقيد بالمسؤولية. بهذا المعنىٰ تصبح السياسة الشرعية نظرية في تحرير الإنسان من اختلالات المجال العام.

إن من لوازم هذه النظرية إعادة فهم الطاعة والنصيحة والمعارضة والإصلاح داخل شبكة واحدة. فالطاعة تحفظ انتظام الجماعة، والنصيحة تحفظ بصيرة السلطة، والمعارضة المنضبطة تمنع الاستبداد، والإصلاح يمنع تراكم الفساد. وإذا أُخذت الطاعة وحدها اختل النظام الأخلاقي، وإذا أُخذت المعارضة بلا ضابط اختل النظام العام، وإذا غابت النصيحة عميت السلطة، وإذا غاب الإصلاح تراكمت الفتنة. والسياسة الشرعية لا تقابل هذه المفاهيم بوصفها أضدادًا مطلقة، بل ترتبها وظيفيًا: طاعة في المعروف، نصيحة بالحق، اعتراض منضبط بالمصلحة، إصلاح يراعي المآل، وسلطة تقبل المساءلة.

إن السياسة الشرعية لا تكتمل إلا بإدخال الزمن في النظر. فالقرار السياسي يعيش في الزمن، والمجتمعات تتغير، والمصالح تتحول، والمؤسسات تشيخ أو تتجدد. وما كان مصلحة في مرحلة قد لا يبقىٰ كذلك، وما كان وسيلة كافية قد تصبح

قاصرة، وما كان خطرًا قد يزول، وما كان حاجيًا قد يصير ضروريًا. لذلك تحتاج السياسة الشرعية إلىٰ فقه التحول، لا فقه السكون فقط. وهذا الفقه لا يبدل الكليات، لكنه يراقب تبدل مواقعها في الواقع. فالتعليم اليوم ليس ترفًا، والصحة العامة ليست إحسانًا، والإعلام ليس هامشًا، والبيئة ليست أمرًا ثانويًا، والاقتصاد الكلي ليس خارج الفقه. كل هذه مجالات دخلت في صلب حفظ الإنسان.

إن الزمن يكشف كذلك أثر السياسات الطويل. فالاستبداد قد ينجح في يومه ويفشل في تاريخ الأمة، والعدل قد يكون بطيئًا لكنه يبني الثقة، والتعليم قد لا يعطي أثره فورًا لكنه يصنع المستقبل، والإنفاق علىٰ الكفاية قد يبدو عبئًا ماليًا لكنه يمنع انهيارات اجتماعية، والمحاسبة قد تزعج السلطة لكنها تحفظها من الفساد. والسياسة الشرعية لا ينبغي أن تقاس بمؤشرات اللحظة فقط، بل بقدرتها علىٰ بناء مآلات صالحة. ومن لا يدخل الزمن في الفقه السياسي قد يفضل الحل السريع علىٰ البناء العميق، ويحسب الصمت استقرارًا، والخوف أمنًا، والجباية قوةً، والمظهر عمرانًا.

إن السياسة الشرعية في مقام النظرية تعيد الاعتبار إلىٰ مفهوم الشرعية الأخلاقية لا الشكلية فقط. فقد تكتمل الأشكال وتغيب الروح، وقد تستقر المؤسسات وتفقد مقصدها، وقد يصدر القرار من جهة مختصة لكنه يهدم العدل. الشرعية لا تنفصل عن الشكل، لكنها لا تختزل فيه. لا بد من جهة معتبرة، وإجراء صحيح، ومقصد عادل، ووسيلة مشروعة، وأثر راجح. وإذا اكتملت الجهة والإجراء وغاب العدل، بقي نقص جوهري. وإذا حسنت الغاية وفسدت الوسيلة، وقع خلل. وإذا صح القرار لحظةً وفسد مآله، وجبت المراجعة. وهذا التركيب هو ما يمنع السياسة الشرعية من السقوط في شكلانية قانونية أو أخلاقية إنشائية.

إن إحدىٰ مشكلات التاريخ السياسي أن الفقه كثيرًا ما اضطر إلىٰ التعامل مع السلطة بعد تشكلها، لا قبل بنائها؛ أي مع نتائج الغلبة لا مع شروط الشرعية الأولىٰ. وهذا جعل قسمًا من النظر السياسي يميل إلىٰ علاج الواقع القائم أكثر من بناء المثال المؤسسي. غير أن الحاجة إلىٰ السياسة الشرعية بوصفها نظرية تقتضي الانتقال من فقه التعامل مع السلطة القائمة إلىٰ فقه بناء السلطة العادلة. لا يكفي أن يسأل الفقه: كيف نخفف ظلم الواقع؟ بل يجب أن يسأل: كيف نمنع بنية الظلم؟ لا يكفي أن يسأل: كيف نطيع في المعروف؟ بل يجب أن يسأل: كيف تُبنىٰ سلطة لا تطلب طاعةً في منكر؟ لا يكفي أن يسأل: كيف تحفظ الدولة الأمن؟ بل يجب أن يسأل: كيف لا يتحول الأمن إلىٰ ذريعةٍ لإلغاء الإنسان؟

إن بناء السلطة العادلة يقتضي أن تُربط الولاية بالاختصاص، والاختصاص بالكفاءة، والكفاءة بالمحاسبة، والمحاسبة بالشفافية، والشفافية بحق الأمة في المعرفة، والمعرفة بالمشاركة، والمشاركة بالمصلحة العامة، والمصلحة العامة بالمقاصد. هذه السلسلة إذا انقطعت في موضعٍ منها ضعف المعنىٰ السياسي للشرعية. فالولاية بلا اختصاص عبث، والاختصاص بلا كفاءة عجز، والكفاءة بلا أمانة خطر، والأمانة بلا محاسبة دعوىٰ، والمحاسبة بلا شفافية شكل، والشفافية بلا حق في المعرفة محدودة، والمعرفة بلا مشاركة ناقصة، والمشاركة بلا مقصد فوضىٰ. والسياسة الشرعية هي الفن الفقهي في وصل هذه الحلقات.

إن الدولة في هذا التصور لا تكون خصمًا للدين ولا مالكةً له، بل مجالًا من مجالات تحقق مقاصده العامة. وهي لا تفرض الإيمان في القلوب، لكنها تحمي شروط العدل والحرية والكرامة التي تمنع الدين من أن يتحول إلىٰ قهر أو تجارة أو عصبية. ولا تصنع الفضيلة بالإكراه، لكنها تمنع البنىٰ التي تهدم المعروف العام. ولا تملك ضمائر الناس، لكنها تضبط المجال العام بما يحفظ حقوقهم. وهذا التمييز

بالغ الأهمية؛ لأن الخلط بين حماية الدين وامتلاك الدين قد يحول السياسة الشرعية إلىٰ أداة قهر، كما أن فصل الدين عن العدل العام قد يحول السياسة إلىٰ إدارة بلا معنىٰ.

إن السياسة الشرعية لا تصح إذا فقدت الحس الإنساني. فالإنسان ليس مجرد محل للعقوبة عند المخالفة، ولا مجرد دافع للمال عند الجباية، ولا مجرد تابع عند الطاعة، بل هو كائن مكرم، ذو حاجة وكرامة وعقل ومسؤولية. والسياسة التي تنظر إليه من زاوية الضبط فقط تفقد نصف الحقيقة. لا بد أن تنظر إليه من زاوية التمكين كذلك: تمكينه من العلم، والعمل، والأمن، والصحة، والحق، والنصيحة، والمشاركة، والحياة الكريمة. وهذا التمكين ليس خضوعًا لفلسفة خارجية، بل امتداد لمقاصد حفظ الإنسان في الشريعة.

إن الفرق بين الإدارة والنظرية يظهر هنا بوضوح. الإدارة تسأل عن الوسائل، أما النظرية فتسأل عن الإنسان الذي تخدمه الوسائل. الإدارة تنشغل بكفاءة الجهاز، أما النظرية تنشغل بعدالة الوظيفة. الإدارة قد تنجح في تنظيم الناس، أما النظرية تسأل هل هذا التنظيم يحفظ كرامتهم. الإدارة قد تزيد موارد الدولة، أما النظرية تسأل هل زادت الكفاية. الإدارة قد تضبط الشارع، أما النظرية تسأل هل تحقق الأمن بوصفه طمأنينةً لا رعبًا. الإدارة ضرورية، لكنها إذا انفصلت عن النظرية تحولت إلىٰ آلة. والسياسة الشرعية تريد إدارةً ذات روح، ونظريةً قابلةً للتنفيذ.

إن السياسة الشرعية حين تُبنىٰ علىٰ هذه الشروط تستطيع أن تتحول إلىٰ جسرٍ بين الفقه والدولة. فلا يبقىٰ الفقه محصورًا في الفتوىٰ الفردية، ولا تبقىٰ الدولة منفصلة عن المعيار الشرعي، ولا تبقىٰ المقاصد مجرد كليات معلنة، ولا يبقىٰ الواقع عذرًا دائمًا. يصبح الحكم العام قابلًا للوزن، وتصبح السلطة قابلةً للمساءلة، وتصبح المصلحة قابلةً للتحقق، وتصبح الكفاية معيارًا لا شعارًا، ويصبح المآل

جزءًا من القرار، وتصبح الأمة شريكًا في المعنىٰ لا موضوعًا للإدارة. وهذا هو الأفق الذي يمنح السياسة الشرعية قدرتها علىٰ تجاوز كونها تدبيرًا سلطانيًا إلىٰ كونها عقلًا فقهيًا للمجال العام.

ولا يعني هذا أن السياسة الشرعية ستلغي الاختلاف أو التعارض أو صعوبة الترجيح. فالشأن العام بطبيعته مجال تزاحم، ولا توجد فيه حلول خالية من الكلفة. لكن وجود الكلفة لا يلغي الحاجة إلىٰ المعيار، بل يؤكدها. حين تتزاحم المصالح، لا بد من ترتيبها. وحين تتعارض الحقوق، لا بد من عدل في الموازنة. وحين تضيق الموارد، لا بد من أولويات. وحين يقع الخطر، لا بد من تقدير. وحين تختلف الآراء، لا بد من شورىٰ. وحين تظهر النتائج، لا بد من مراجعة. والسياسة الشرعية هي منهج إدارة هذا التعقيد تحت سلطان المقصد، لا ادعاء إزالة التعقيد.

إن السياسة الشرعية في معناها الأعمق فقهٌ للقدرة: كيف تُستخدم القدرة العامة في حفظ الإنسان لا في قهره، في بناء العمران لا في تمجيد السلطة، في إقامة العدل لا في إدارة الظلم، في حماية الدين لا في توظيفه، في حفظ النظام لا في قتل المجال العام، في تحقيق الكفاية لا في تكديس المال. والقدرة حين تُحكم بالمقصد تصير أمانة، وحين تنفصل عنه تصير خطرًا. لذلك لا يكفي أن تكون الدولة قادرة، بل يجب أن تكون قادرةً علىٰ الخير، مقيدةً عن الشر، محاسبةً عند الانحراف، متواضعةً أمام الأمة، واعيةً بأن شرعيتها لا تستقر بالقوة وحدها، بل بعدالة الوظيفة التي تؤديها.

إن هذا الفهم يخرج السياسة الشرعية من ثنائية الخوف من الدولة والخوف علىٰ الدولة. الخوف من الدولة وحده قد يقود إلىٰ إضعافها حتىٰ تعجز عن حماية الناس، والخوف علىٰ الدولة وحده قد يقود إلىٰ إطلاقها حتىٰ تبتلعهم. أما السياسة الشرعية فتخاف من الدولة إذا ظلمت، وتخاف عليها إذا ضعفت عن العدل، وتخاف علىٰ الأمة إذا تفككت، وتخاف من السلطة إذا استبدت، وتخاف من الفوضىٰ إذا أهدرت

الحقوق. إنها وعي مركب لا يستسلم لشعار واحد، بل يوازن بين مقاصد متعددة، ويجعل الإنسان والأمة والعدل والكفاية والمآل في قلب القرار العام.

إن فقه السياسة الشرعية يحتاج في كل ذلك إلىٰ لغة جديدة في ترتيب القديم، لا إلىٰ قطيعة معه. ففي التراث أصول عظيمة: الولاية أمانة، والتصرف علىٰ الرعية منوط بالمصلحة، ولا ضرر ولا ضرار، والضرورات تقدر بقدرها، وسد الذرائع، واعتبار المآلات، والاستصلاح، والعرف، والتعزير، والحسبة، والقضاء، والمال العام. غير أن هذه الأصول إذا بقيت متفرقةً لم تصنع نظرية كاملة. المطلوب أن تُقرأ قراءةً بنيويةً تجعلها عناصر في مصفوفة واحدة: النص يضع الحد، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يكشف المناط، والمآل يمتحن الأثر، والمؤسسة تنقل المعنىٰ إلىٰ نظام، والمحاسبة تمنع الانحراف، والكفاية تقيس نجاح الدولة في حفظ الإنسان.

إن السياسة الشرعية بهذا التركيب تصبح إحدىٰ أهم نقاط التحول داخل البنية الفقهية. فهي تكشف أن الفقه لا يكتمل إذا بقي في مستوىٰ العلاقة بين الفرد والحكم، بل يحتاج إلىٰ مستوىٰ العلاقة بين الأمة والنظام. وتكشف أن الدولة ليست خارج الفقه، ولا يجوز أن تكون فوقه. وتكشف أن المقاصد لا تتحقق في الشأن العام بلا مؤسسات. وتكشف أن السلطة لا تصير شرعية بمجرد قدرتها، بل بوظيفتها. وتكشف أن المصلحة تحتاج إلىٰ معيار، وأن المآل يحتاج إلىٰ علم، وأن الكفاية تحتاج إلىٰ سياسة، وأن العدل يحتاج إلىٰ قوة مقيدة. ومن دون هذه العناصر تبقىٰ السياسة الشرعية قابلة لأن تُختزل في الإدارة، أو تُستعمل في التبرير، أو تُفصل عن النظرية.

إن خلاصة المعنىٰ أن السياسة الشرعية ليست فقهًا لما تفعله السلطة حين تصمت النصوص، بل فقهٌ لما ينبغي أن تكون عليه السلطة حين تنطق المقاصد. النصوص لا تصمت عن العدل، ولا عن الأمانة، ولا عن حرمة الظلم، ولا عن حفظ

المـال، ولا عـن كرامـة الإنسـان، ولا عـن مسـؤولية الولايـة، وإن لـم تفصـل كـل إجـراء إداري. والسياسـة الشـرعية هـي القـدرة علـىٰ تحويـل هـذه القـيم المؤسسـة إلـىٰ نظـامٍ عـامٍ منضـبط. فـإذا بقيـت في حـدود الإدارة عالجـت الوقـائع، وإذا ارتفعـت إلـىٰ النظريـة صـارت قـادرةً علـىٰ بنـاء معيـار للدولـة والأمـة والعمـران. وبـين الإدارة والنظريـة يتحـدد مصـيرها: إما أن تكون أداةً بيد السلطة، وإما أن تكون ميزانًا يحكم السلطة.

الفصل الثامن
الولاية والسلطة والشرعية

ليست الولاية في البنية الفقهية الإسلامية مرادفًا بسيطًا للسلطة، ولا هي مجرد حق في الأمر والنهي، ولا مقامًا فوق الجماعة يمنح صاحبه امتياز التصرف في شؤون الناس، بل هي في أصلها تكليفٌ سابق على التمكين، وأمانةٌ قبل أن تكون قدرة، ووظيفةٌ قبل أن تكون رتبة. وحين تُقرأ الولاية بهذا المعنى تنكشف المسافة الدقيقة بين من يملك القدرة على الإلزام، ومن يملك الشرعية في استعمالها؛ فالسلطة قد توجد بالغلبة، أو بالعادة، أو بالمؤسسة، أو بالقانون، أو بالقوة، أما الولاية فلا تكتسب معناها الفقهي العميق إلا حين تُربط بالعدل، والأمانة، والكفاءة، والمصلحة العامة، وحفظ الجماعة، وصيانة الإنسان. إن الخلط بين الولاية والسلطة من أخطر التحولات التي تصيب الفقه السياسي، لأن السلطة إذا لبست اسم الولاية من غير شروطها تحولت إلى قوة مؤولة دينيًا، والولاية إذا فُرغت من قدرتها العملية صارت معنى أخلاقيًا عاجزًا عن حفظ الشأن العام.

الولاية في دلالتها الأولى قائمة على معنى الرعاية والقرب والنصرة والتدبير، لا على معنى الاستحواذ والاستعلاء. فالولي ليس مالكًا لمن ولي عليهم، بل مسؤول عنهم؛ وليس صاحب امتياز فوقهم، بل مؤتمن على مصالحهم؛ وليس مفوضًا فيهم بإرادة مطلقة، بل مقيد بما وُلي لأجله. ومن هنا كان التصرف في الولاية منوطًا بالمصلحة، لأن الولاية لا تُطلب لذاتها، ولا تصح إذا انفصلت عن غايتها. فولاية الأب على الصغير ليست ملكًا للصغير، بل حفظ له. وولاية القاضي ليست سلطانًا على الخصوم، بل إقامة للعدل بينهم. وولاية الحاكم ليست استحواذًا على الأمة، بل

قيام بوظيفة عامة في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والكرامة والنظام والكفاية. وكل ولاية تنقلب من الرعاية إلىٰ الامتلاك تفقد أصل معناها، ولو بقي اسمها قائمًا في الظاهر.

أما السلطة فهي القدرة علىٰ الإلزام والتنفيذ. وهي في ذاتها ليست مذمومة ولا ممدوحة إلا بغايتها وضوابطها. فالمجتمع لا يقوم بلا سلطة، والحقوق لا تُحفظ بالمواعظ وحدها، والمال العام لا يصان بمجرد النيات، والقضاء لا ينفذ من غير قوة، والأمن لا يستقر من غير جهاز قادر، والكفاية العامة لا تتحقق من غير مؤسسة تملك الجباية والتوزيع والتنظيم. غير أن السلطة حين تنفصل عن الولاية تتحول إلىٰ قدرة عارية، وحين تنفصل عن الشرعية تتحول إلىٰ غلبة منظمة، وحين تنفصل عن المقاصد تتحول إلىٰ إدارة للناس لا رعاية لهم. لذلك لم تكن المشكلة في وجود السلطة، بل في تحرير نسبتها إلىٰ الولاية: هل هي أداة للأمانة أم بديل عنها؟ هل هي خادمة للمقصد أم صانعة لمقصدها الخاص؟ هل تضبط المجال العام أم تبتلعه؟

إن الشرعية هي الحد الفاصل بين الولاية بوصفها تكليفًا والسلطة بوصفها قوة. ليست الشرعية مجرد الاعتراف الواقعي بمن يحكم، ولا مجرد استقرار النظام، ولا مجرد صدور القرار من جهة نافذة، بل هي علاقة مركبة بين الأصل والوظيفة والعدل والقبول والمآل. فالسلطة قد تستقر من غير أن تبلغ كمال الشرعية، وقد تُطاع دفعًا للفوضىٰ من غير أن تصير بذلك نموذجًا مكتملًا للولاية، وقد يُتعامل معها اضطرارًا لحفظ الجماعة من الانهيار من غير أن يكون هذا التعامل تزكيةً لكل تصرفاتها. والفقه الدقيق يميز بين الاعتراف العملي بواقع السلطة وبين منحها الشرعية المعيارية الكاملة؛ لأن الخلط بينهما يجعل الضرورة أصلًا، ويجعل التغلب ولاية تامة، ويجعل الاستقرار وحده معيارًا للحكم.

إن الولاية لا تصح من غير أمانة، ولا تقوم من غير كفاءة. فالأمانة تمنع تحويل المنصب إلىٰ مصلحة شخصية، والكفاءة تمنع تحويل النية الصالحة إلىٰ عجز عام. ومن ثم فإن منطق الولاية لا يكتفي بسؤال الصلاح الفردي، بل يسأل عن القدرة علىٰ أداء الوظيفة. فالحاكم العاجز عن حفظ الحقوق لا تكفيه نية العدل، والقاضي العاجز عن فهم الخصومات لا تكفيه نزاهة القلب، والقائم علىٰ المال العام إذا جهل موارد الدولة ومصارفها ومآلات الإنفاق أفسد ولو لم يقصد الفساد. الأمانة بلا قدرة قد تفضي إلىٰ ضياع المصالح، والقدرة بلا أمانة قد تفضي إلىٰ استثمار المصالح العامة في خدمة النفوذ. ومن اجتماع الأمانة والكفاءة يتكون المعنىٰ الأولي للولاية الصالحة.

والولاية بهذا المعنىٰ ليست مقامًا شخصيًا فقط، بل بنية مؤسسية. فقد كان التصور القديم يميل بحكم طبيعة الدولة التاريخية إلىٰ تركيز النظر في الإمام أو السلطان أو القاضي أو الوالي، غير أن الشأن العام لا يقوم بالأشخاص وحدهم، بل بالمؤسسات التي تنظم تصرفاتهم وتحد من أخطائهم وتمنع أهواءهم من التحول إلىٰ قوانين. فإذا كانت الولاية أمانة، فإن المؤسسة هي الإطار الذي يحرس الأمانة من ضعف الإنسان. وإذا كانت السلطة ضرورة، فإن الضوابط المؤسسية هي التي تمنع الضرورة من الانقلاب إلىٰ تسلط. فالعدل لا يقوم بفضيلة القاضي وحدها، بل بنظام قضائي نزيه. والمال العام لا يُحفظ بورع المسؤول وحده، بل برقابة وشفافية ومحاسبة. والسياسة لا تستقيم بحسن نية الحاكم وحدها، بل بشورىٰ ومعرفة ومراجعة وتوازن في الصلاحيات.

إن أخطر ما يصيب مفهوم الولاية أن يتحول إلىٰ لباسٍ معنوي للسلطة. حين يحدث ذلك، تصير مساءلة السلطة كأنها خروج علىٰ الولاية، ويصير نقد القرار كأنه طعن في الجماعة، وتصير الطاعة قيمةً منفصلةً عن المعروف، وتصير المصلحة

العامة ما تعلنه الدولة لا ما يثبته العدل والمآل. وهذا التحول لا يفسد السياسة وحدها، بل يفسد الفقه السياسي؛ لأنه ينقل المفاهيم من وظائفها الأصلية إلىٰ وظائف معكوسة. فالولاية التي شُرعت لحفظ الناس تُستعمل لإسكاتهم، والطاعة التي شُرعت لحفظ النظام تُستعمل لحماية الخطأ، والفتنة التي حُذر منها خوفًا علىٰ الجماعة تُستعمل لمنع إصلاح أسباب الانقسام، والشرعية التي يجب أن تضبط القوة تُستعمل لمنح القوة حصانةً فوق السؤال.

إن السلطة تحتاج دائمًا إلىٰ خطاب يبررها، والفقه لا يجوز أن يتحول إلىٰ مجرد لغة تبرير. وظيفة الفقه في الشأن العام أن يزن السلطة بميزان الولاية، لا أن يلبس كل سلطة اسم الولاية. فإذا كانت الولاية أمانة، فالمال العام ليس ملكًا للحاكم. وإذا كانت الولاية رعاية، فالقرار العام ليس تعبيرًا عن هوىٰ الدولة. وإذا كانت الولاية مقيدةً بالمصلحة، فكل تصرف يضر الكفاية أو العدالة أو الكرامة أو الثقة العامة يحتاج إلىٰ مساءلة. وإذا كانت الولاية وظيفة، فالسلطة التي تعطل وظيفتها أو تخون مقصدها تفقد من شرعيتها بقدر ما تفقد من معناها. ليست الشرعية وصفًا جامدًا يمنح مرةً واحدة، بل علاقة مستمرة بين السلطة والوظيفة التي وجدت من أجلها.

ومن هنا يظهر الفرق بين الشرعية الشكلية والشرعية المقاصدية. الشرعية الشكلية تنظر إلىٰ الجهة والإجراء والاستقرار، أما الشرعية المقاصدية فتضيف إلىٰ ذلك سؤال العدل والوظيفة والمآل. قد يصدر القرار من جهة مختصة، لكنه يكون ظالمًا في أثره. وقد يستند إلىٰ نظام قائم، لكنه يضر بالكفاية العامة. وقد يحقق انتظامًا إداريًا، لكنه يهدر كرامة الإنسان. وقد يحفظ الأمن العاجل، لكنه يفتح خوفًا طويلًا. ولذلك فإن الشرعية لا تكتمل بالشكل، وإن كان الشكل جزءًا من النظام، بل تحتاج إلىٰ روح المقصد. الشكل بلا مقصد يتحول إلىٰ قانون للغلبة، والمقصد بلا شكل

يتحول إلىٰ دعوىٰ غير قابلة للتنفيذ. والولاية الشرعية تحتاج إليهما معًا: انتظامٍ مؤسسي، وعدلٍ وظيفي.

إن الفقه السياسي حين يميز بين الولاية والسلطة والشرعية لا يضعف الدولة، بل يحميها من فساد القوة. فالدولة التي لا تُضبط بالشرعية قد تبدو قوية، لكنها تكون هشة في عمقها، لأن قوتها تقوم علىٰ الخوف لا الثقة، وعلىٰ الإلزام لا الرضا، وعلىٰ الجهاز لا المعنىٰ. والسلطة التي لا ترىٰ نفسها ولايةً تتحول إلىٰ جهاز إدارة وسيطرة، ثم تحتاج إلىٰ مزيد من السيطرة لتعويض نقص الثقة. أما الدولة التي تفهم سلطتها بوصفها ولايةً مقيدة، فإنها تجعل قوتها في عدلها، وهيبتها في أمانتها، واستقرارها في ثقة الناس بها. فالشرعية ليست عبئًا علىٰ الدولة، بل مصدر قوتها الأعمق.

إن الولاية في المجال العام لا تنفصل عن الأمة. فالأمة ليست موضوعًا سلبيًا للولاية، بل هي الجماعة التي تقوم الولاية لحفظها وخدمتها. وإذا انفصلت الولاية عن الأمة صارت سلطةً فوقية، وإذا انفصلت الأمة عن الولاية صارت جماعةً بلا تنظيم. العلاقة الصحيحة بينهما علاقة أمانة ومسؤولية: السلطة تتولىٰ لا لتبتلع الأمة، والأمة تطيع لا لتفقد حقها في النصح والمحاسبة. ومن هنا فإن رضا الأمة أو قبولها أو مشاركتها أو قدرتها علىٰ النصيحة ليست أمورًا هامشية، بل عناصر في صحة المجال السياسي؛ لأن الولاية العامة لا تقوم علىٰ مجرد القدرة، بل علىٰ معنىٰ النيابة عن المصلحة العامة.

غير أن مفهوم الأمة نفسه يحتاج إلىٰ ضبط حتىٰ لا يتحول إلىٰ لفظٍ مجمل يُستعمل في كل اتجاه. قد تزعم السلطة أنها تتكلم باسم الأمة، وقد تزعم فئة أنها وحدها تمثل الأمة، وقد يُلغىٰ الفرد باسم الجماعة، وقد تُلغىٰ الجماعة باسم الدولة. والأمة في المنظور المقاصدي ليست كتلةً صماء، بل جماعة إنسانية مسؤولة ذات دين وقيم ومصالح وحقوق وتنوع داخلي. حفظ الأمة لا يعني إلغاء الاختلاف المشروع،

ولا سحق الأفراد، ولا تقديس الدولة، بل إقامة نظام يحفظ وحدتها مع كرامة أفرادها وعدالة علاقاتها. وكل خطاب يجعل الأمة ذريعةً لإهدار الإنسان ينقض مقصد الأمة نفسها؛ لأن الأمة لا تقوم إلا بإنسان محفوظ الكرامة والحق.

إن الولاية العامة تتطلب طاعة، لكن الطاعة في البنية الفقهية ليست خضوعًا مطلقًا، بل انتظام في المعروف. والفرق بين الطاعة والخضوع أن الطاعة علاقة شرعية محكومة بالمعروف والمصلحة العامة، أما الخضوع فهو استسلام للقوة. الطاعة تحفظ النظام حين تكون السلطة قائمةً بوظيفتها، لكنها تفقد معناها إذا صارت أداةً لإلغاء المسؤولية. لذلك لا يمكن فصل الطاعة عن النصيحة، ولا فصل النصيحة عن حق الأمة في تقويم الولاية. فالطاعة بلا نصيحة تفضي إلىٰ استبداد صامت، والنصيحة بلا مراعاة للمآل قد تفضي إلىٰ اضطراب، والسياسة الشرعية تضبطهما معًا: انتظامٌ يحفظ الجماعة، ونصحٌ يحفظ السلطة من الانحراف.

إن الشرعية لا تُختبر في لحظات اليسر فقط، بل في لحظات التزاحم: عند الخوف، وعند الفقر، وعند المعارضة، وعند ضعف الموارد، وعند اختلاف الناس، وعند اشتداد الحاجة إلىٰ القوة. في هذه المواطن تظهر حقيقة الولاية: هل تستعمل السلطة لحفظ الناس أم لحفظ نفسها؟ هل تقدم الضعفاء في المال العام أم تحمي امتياز الأقوياء؟ هل تفتح باب النصيحة أم تغلقه باسم الاستقرار؟ هل تجعل الأمن طمأنينةً عامة أم خوفًا موزعًا؟ هل ترىٰ في الاختلاف خطرًا مطلقًا أم مجالًا يحتاج إلىٰ تنظيم؟ إن السلطة التي لا تحتمل السؤال تكشف ضعف ولايتها، والولاية التي لا تخاف علىٰ الكرامة تكشف نقص مقصدها.

ومن أدق الإشكالات أن الشرعية قد تتجزأ في الواقع. فقد تكون السلطة قائمةً ببعض وظائفها مقصرةً في أخرىٰ؛ تحفظ الأمن وتضعف في العدل، أو تقيم بعض العمران وتهمل الكفاية، أو تحفظ النظام وتضيق بالنصيحة، أو تحمي الحدود

وتفسد المال العام. وهذا يقتضي عقلًا فقهيًا لا يقع في ثنائية التقديس أو الإلغاء. فالشرعية ليست دائمًا وصفًا كليًا بسيطًا، بل قد تكون درجاتٍ بحسب تحقق الوظائف والمقاصد. غير أن هذا التدرج لا يجوز أن يتحول إلىٰ تمييع للمعيار؛ لأن النقص ينبغي أن يُسمىٰ نقصًا، والظلم ينبغي أن يُسمىٰ ظلمًا، ولو كان في نظام يملك بعض عناصر المصلحة. الفقه الناضج يراعي الواقع من غير أن يفقد القدرة علىٰ الحكم عليه.

إن مفهوم التغلب يمثل أحد أعقد المواضع في العلاقة بين السلطة والشرعية. فقد واجه الفقهاء واقعًا تاريخيًا لا يمكن تجاهله: سلطة قائمة، وجماعة مهددة بالانقسام، وخوف من الدم والفوضىٰ. فتعاملوا مع التغلب أحيانًا بمنطق تقليل المفاسد وحفظ الضرورات. لكن الخلل يقع حين يتحول فقه الضرورة إلىٰ نظرية كاملة للشرعية، أو حين يصبح الاستقرار الناتج عن الغلبة مساويًا للولاية الرشيدة. الاعتراف بسلطة قائمة لدفع الفوضىٰ شيء، ومنحها كمال الشرعية المعيارية شيء آخر. السياسة الشرعية تحتاج إلىٰ هذا التمييز حتىٰ لا تخلط بين علاج الجرح وتمجيد المرض، وبين احتمال الواقع وتقديسه، وبين درء الفتنة وإلغاء العدل.

إن الشرعية في معناها العميق لا تكتفي بالسؤال عن كيفية وصول السلطة، بل تسأل كذلك عن كيفية ممارستها. فقد تصل السلطة بطريق معتبر ثم تفسد بالممارسة، وقد تصل في واقع مضطرب ثم تكتسب بعض القبول بقدر ما تقيم العدل وتحفظ المصالح، وقد تفقد من معناها بقدر ما تظلم ولو ادعت أصلًا صحيحًا. وهذا يعني أن الشرعية ليست لحظة تأسيس فقط، بل مسار أداء. الولاية تُختبر كل يوم في المال والقضاء والأمن والحقوق والكفاية والصدق مع الأمة. ومن ظن أن الشرعية تُمنح ثم لا تُراجع فقد حوّلها إلىٰ حصانة، لا إلىٰ معيار.

إن المال العام يكشف طبيعة الولاية أكثر مما تكشفها الشعارات. فالسلطة قد تتحدث عن الأمة والدين والمصلحة، لكن تصرفها في المال العام يبين هل ترىٰ نفسها مالكةً أم أمينة. المال العام هو موضع اختبار للأمانة؛ لأنه يغري بالاستئثار، ويكشف أولويات الدولة، ويحدد موقع الضعفاء في القرار. فإذا قُدم الترف السلطاني علىٰ حاجة الفقراء، أو غابت الشفافية، أو تحولت الموارد العامة إلىٰ شبكات ولاء، أو جُعلت الجباية عبئًا علىٰ الضعفاء، فإن مفهوم الولاية يتعرض للتشوه. فالولاية لا تعني السيطرة علىٰ المال، بل القيام عليه بما يحقق الكفاية والعدل والعمران.

وكذلك القضاء يكشف الشرعية في صورتها العملية. فالدولة التي تملك خطابًا عاليًا ولا تملك قضاءً عادلًا تبقىٰ ناقصة الولاية؛ لأن القضاء هو الموضع الذي يلتقي فيه الضعيف والقوي أمام معيار الحق. فإذا خضع القضاء للسلطة، صارت السلطة خصمًا وحكمًا، وإذا صار المال قادرًا علىٰ شراء الحكم، انهارت الثقة العامة، وإذا طال أمد المظالم بلا إنصاف، تحول القانون إلىٰ شكل. ومن ثم فإن استقلال وظيفة القضاء ليس مطلبًا إداريًا فقط، بل شرط مقاصدي في شرعية السلطة؛ لأنه يحفظ المال والنفس والكرامة والثقة والنظام.

والأمن كذلك يحتاج إلىٰ تحرير مقاصدي. فالأمن مقصد عظيم، لكنه ليس مجرد غياب الاضطراب، ولا مجرد قدرة الدولة علىٰ الضبط، بل طمأنينة تقوم علىٰ العدل. الأمن الذي ينتج من الخوف وحده أمن ظاهري، لأنه يسكت الأصوات ولا يعالج أسباب القلق. والأمن الذي يحمي القوي ويترك الضعيف معرضًا للظلم أمن ناقص. والأمن الذي يهدر الكرامة باسم الوقاية يفسد المقصد الذي جاء لحفظه. الولاية الشرعية تحتاج إلىٰ قوة تحفظ الناس من العدوان، لكنها تحتاج كذلك إلىٰ عدل يحفظهم من عدوان القوة نفسها. ولهذا فإن معيار الأمن ليس قدرة السلطة علىٰ السيطرة فقط، بل شعور الإنسان بأنه محفوظ بالحق لا محاصر بالقهر.

إن الولايــة إذا قرئــت بوصــفها أمانــةً ووظيفــةً أعــادت ترتيــب علاقــة الحــاكم بـالمحكوم. المحكـوم لـيس مـادةً لـلإدارة، بـل إنسـان لـه حرمـة وحـق وصـوت ومصـلحة. والحـاكم لـيس ذاتًـا متعاليـة، بـل مسـؤول أمـام الله وأمـام معيـار الشـرع وأمـام الأمـة بقـدر مـا تتيحـه صـيغ المسـاءلة. العلاقـة بينهمـا ليسـت علاقـة مالـك ومملـوك، ولا قائـد وقطيـع، بـل علاقـة تكليـف عـام: هـذا مكلـف بالقيـام علىٰ الشـأن العـام، وذلـك مكلـف بالطاعـة في المعـروف والنصـح وحفـظ الجماعـة. فـإذا خرجـت العلاقـة عـن هـذا التـوازن، انحرفـت الولاية إما إلىٰ تسلط من الأعلىٰ أو فوضىٰ من الأسفل.

إن مــن لــوازم الولايــة أن تكــون مقيــدةً بحــدود الوظيفــة. فــالوالي في المــال لا يتصـرف في القضـاء، والقاضـي لا يحكـم بهـواه خـارج البينـة، والحـاكم لا يجعـل سـلطته شـاملةً لكـل مـا في المجتمـع مـن حيـاة ومعنىٰ. كـل ولايـة لهـا مجالهـا وحـدودها، والخلـط بـين الولايـات يفضـي إلـىٰ الاسـتبداد. فـإذا ابتلعـت السـلطة السياسـية القضـاء، اختـل العـدل. وإذا ابتلعـت المـال العـام، اختلـت الكفايـة. وإذا ابتلعـت المجـال الـديني، اختـل الـوعي. وإذا ابتلعـت المجتمـع، ضـعفت الأمـة. ومـن ثـم فـإن توزيـع الوظـائف لـيس ترفًـا تنظيميًا، بل حماية مقاصدية من تغول ولاية علىٰ أخرىٰ.

وهــذا لا يعنــي نقــلًا آليًــا لمفهــوم الفصــل الحــديث بــين الســلطات، وإنمــا يعنــي إدراكًـا فقهيًـا أعمـق: أن الوظـائف العامـة إذا تجمعـت بـلا ضـابط في يـد واحـدة صـار احتمـال الظلـم أعظـم. وقـد عبّـر التـراث بطرائـق متعـددة عـن اسـتقلال بعـض الوظـائف أو تمايزهـا، وإن لـم يصـغ ذلـك دائمًـا في نظريـة مؤسسـية حديثـة. فالقضـاء وظيفـة ذات طبيعـة خاصـة، والمـال العـام لـه أمانتـه، والحسـبة لهـا مجالهـا، والفتـوىٰ لهـا اسـتقلال معيارهـا، والإدارة لهـا اختصاصـها. وكلمـا احتـرم النظـام هـذه التمـايزات اقتـرب مـن معنىٰ الولاية الرشيدة، وكلما خلطها في شخص السلطة اقترب من منطق السيطرة.

إن الشرعية لا تقوم علىٰ القوة وحدها، ولا علىٰ الرضا وحده، ولا علىٰ النسب التاريخي وحده، ولا علىٰ الإنجاز الإداري وحده، بل علىٰ شبكة من العناصر. القوة تمنح القدرة علىٰ التنفيذ، لكنها لا تمنح العدل. والرضا يمنح قبولًا اجتماعيًا، لكنه يحتاج إلىٰ وعي وحرية حتىٰ يكون معتبرًا. والإنجاز يمنح فاعلية، لكنه قد يكون إنجازًا بلا عدالة. والتاريخ يمنح استمرارية، لكنه لا يعصم من الانحراف. لذلك تحتاج الشرعية إلىٰ تركيب: أصل معتبر، وظيفة عادلة، مصلحة عامة، قبول غير مصنوع بالخوف، قدرة علىٰ حفظ النظام، انضباط بالمقاصد، ومراجعة دائمة للمآلات. وكل عنصر إذا انفرد ادعىٰ ما لا يملك.

إن الرضا العام نفسه يحتاج إلىٰ تحرير؛ لأنه قد يكون رضا وعي، وقد يكون رضا اضطرار، وقد يكون صمت خوف، وقد يكون اعتيادًا طويلًا علىٰ غياب البدائل. والسياسة الشرعية لا تبني الشرعية علىٰ التصفيق ولا علىٰ السكون، بل علىٰ علاقة ثقة متبادلة بين السلطة والأمة. الثقة أعمق من الرضا اللحظي، لأنها تنشأ من تجربة العدل والصدق والكفاية والمحاسبة. وقد تطيع الأمة سلطةً لا تثق بها، لكنها لا تمنحها ولاءً أخلاقيًا عميقًا. والولاية الرشيدة لا تكتفي بالطاعة الظاهرة، بل تسعىٰ إلىٰ بناء الثقة التي تجعل النظام مقبولًا في الضمير العام، لا مفروضًا علىٰ الجسد الاجتماعي.

إن مفهوم الشرعية يتصل كذلك بصدق الخطاب. فالسلطة التي تكذب علىٰ الأمة تهدم ولايتها من الداخل؛ لأن الولاية أمانة، والكذب خيانة للأمانة المعرفية. القرار العام يحتاج إلىٰ معلومات صحيحة، والناس لا يستطيعون النصح أو المشاركة أو المحاسبة إذا كان الواقع محجوبًا. ومن هنا فإن الشفافية ليست قيمةً إداريةً فحسب، بل شرط في علاقة الولاية بالأمة. ليست كل المعلومات قابلةً للنشر في كل ظرف، لكن تحويل الدولة إلىٰ صندوق مغلق يضعف الثقة، ويفتح باب

الفساد، ويجعل المصلحة العامة مجرد دعوىٰ لا يمكن اختبارها. الولاية الرشيدة لا تخاف من الحقيقة، لأنها تعرف أن الحقيقة شرط الإصلاح.

إن الولاية العامة لا تنفصل عن العدل الاجتماعي. فالسلطة التي تحصر الشرعية في الأمن والإدارة وتغفل توزيع الثروة والفرص والكفاية تبني شرعية ناقصة. الناس لا يعيشون بالنظام وحده، بل بالكرامة والرزق والتعليم والصحة والأمل. وإذا كانت الدولة قادرةً علىٰ الجباية فهي مسؤولة عن الإنفاق العادل. وإذا كانت قادرةً علىٰ الإلزام فهي مسؤولة عن حماية الضعيف. وإذا كانت قادرةً علىٰ التخطيط فهي مسؤولة عن منع التهميش. فالولاية لا تتحقق في قمة الهرم السياسي فقط، بل في حياة الإنسان اليومية: في طعامه، ودوائه، ومدرسته، وقضائه، وأمنه، وفرصته في العيش الكريم.

ومن هنا تصبح الكفاية معيارًا في شرعية الولاية. ليست الكفاية بديلًا عن الحرية أو العدل، لكنها تكشف صدقهما في الواقع. فحرية الجائع ناقصة، وعدالة النظام الذي يترك الناس للحرمان عدالة شكلية، وكرامة الإنسان لا تحفظ بالخطب إذا لم تحفظ شروط الحياة. الولاية التي لا ترىٰ الفقر سؤالًا سياسيًا وفقهيًا تخلط بين الإحسان الفردي والمسؤولية العامة. صحيح أن الصدقة والبر والتكافل فضائل كبرىٰ، لكنها لا تعفي الدولة من بناء سياسة كفاية؛ لأن الحاجة العامة لا تعالج بالمبادرات المتفرقة وحدها. والشرعية التي لا تقيس نفسها بموقع الضعفاء من المال العام شرعية عمياء عن مقصد من أعظم مقاصد الحكم.

إن الولاية لا تعني الوصاية المطلقة علىٰ المجتمع. فهناك فرق بين رعاية المجال العام ومصادرة المجتمع. الولاية تحفظ الشروط التي تمكن الناس من أداء واجباتهم وحقوقهم، لكنها لا تلغي حيوية المجتمع ولا استقلال ضميره. فإذا دخلت الدولة في كل شيء، ضعفت المبادرة، وخافت الكفاءات، وصار المجتمع

تابعًا لا شريكًا. وإذا انسحبت الدولة من كل شيء، تغولت القوىٰ الخاصة والمال والعصبيات. والولاية الرشيدة تقيم التوازن: دولة قوية في حفظ العدل والكفاية والأمن، ومجتمع حي في النصيحة والتكافل والمعرفة والمبادرة. لا استبداد دولة، ولا فوضىٰ مجتمع.

إن الشرعية تحتاج إلىٰ لغة المسؤولية لا لغة الامتياز. فكل منصب عام في منطق الولاية هو عبء قبل أن يكون شرفًا، ومحاسبة قبل أن يكون مكانة. وإذا تحولت المناصب إلىٰ امتيازات فقد فسد معنىٰ الولاية. أخطر الفساد ليس أخذ المال فقط، بل تحول المنصب نفسه إلىٰ مصدر للتميز الطبقي والاجتماعي، حتىٰ تنشأ طبقة ترىٰ نفسها فوق الناس باسم خدمتهم. الولاية الشرعية تكسر هذا الوهم؛ لأنها تجعل صاحب السلطة أقرب الناس إلىٰ السؤال، لا أبعدهم عنه؛ وأكثرهم التزامًا بالمصلحة، لا أوسعهم حقًا في الانتفاع؛ وأشدهم خضوعًا للمعيار، لا أكثرهم قدرةً علىٰ تجاوزه.

إن العلاقة بين الولاية والمقاصد علاقة تأسيسية. فالولاية أداة لتحقيق المقاصد العامة، والمقاصد معيار لصحة الولاية. لا معنىٰ لولاية لا تحفظ الدين بمعناه الواسع، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، والكرامة، والكفاية، والعمران. ولا معنىٰ لمقاصد عامة لا تجد ولايةً قادرة علىٰ تحويلها إلىٰ نظام. ومن هنا فإن الولاية ليست مسألة سياسية محضة، بل مفهوم فقهي مقاصدي. إنها الموضع الذي تتحول فيه القيم إلىٰ مسؤوليات، والمسؤوليات إلىٰ مؤسسات، والمؤسسات إلىٰ آثار في حياة الناس. فإذا انقطعت هذه السلسلة، بقيت المقاصد معلنةً والواقع مخالفًا لها.

إن السلطة حين تُقاس بالمقاصد تفقد القدرة علىٰ تقديس نفسها. لا تستطيع أن تقول: أنا الدولة، إذ يسألها المقصد: ماذا فعلت بالإنسان؟ ولا تستطيع أن تقول: أنا أحفظ النظام، إذ يسألها العدل: أي نظام تحفظين؟ ولا تستطيع أن تقول: أنا أحقق

التنمية، إذ تسألها الكفاية: لمن؟ وبأي ثمن؟ ولا تستطيع أن تقول: أنا أحمي الدين، إذ يسألها الوعي: هل حفظت الحرية والكرامة والعدل التي تجعل التدين معنىٰ لا قهرًا؟ ولا تستطيع أن تقول: أنا أمثل الأمة، إذ تسألها الأمة: هل أسمعت صوتي، وحفظت مالي، وصنت حقي، ومنعت ظلمي؟ بهذا الامتحان الدائم تتطهر السلطة من نزعتها إلىٰ الإطلاق.

إن الفقه السياسي يحتاج إلىٰ استعادة البعد الأخلاقي للولاية من غير أن يكتفي بالأخلاق الفردية. فالأخلاق الفردية ضرورية، لكنها لا تكفي. قد يكون الحاكم متدينًا في سلوكه الشخصي، لكن نظام حكمه يظلم. وقد يكون المسؤول زاهدًا في ماله الخاص، لكن مؤسسته فاسدة. وقد يكون القاضي ورعًا، لكن النظام القضائي معطل. لذلك لا بد من أخلاق مؤسسية: شفافية، ومحاسبة، وتوزيع للصلاحيات، وحماية للحق، ومساواة أمام القضاء، ومنع لتضارب المصالح، وتقديم للكفاءة، ومراجعة للمآلات. الولاية لا تكتمل بالفضيلة الشخصية وحدها، بل بنظام يمنع الرذيلة العامة.

إن الشرعية حين تُبنىٰ علىٰ الولاية لا تقبل أن تتحول الدولة إلىٰ مالك للزمن السياسي. فبعض السلطات تتعامل مع المستقبل كأنه ملك لها، فتؤجل الإصلاح إلىٰ أجل غير معلوم، وتعلق الحقوق علىٰ نضج لا يأتي، وتربط كل مراجعة بالخوف من الفوضىٰ. غير أن الولاية أمانة في الزمن أيضًا؛ فهي مسؤولة عن الحاضر والمستقبل، وعن الأجيال التي ستدفع ثمن السياسات. ومن هنا فإن القرار العام لا يجوز أن يستهلك المستقبل لحماية الحاضر، ولا أن يبدد الموارد، ولا أن يصنع مديونية أو ظلمًا أو تلوثًا أو جهلًا يرثه القادمون. الشرعية المقاصدية تمتد في الزمن، ولا تقاس بلحظة الاستقرار وحدها.

إن الولاية الرشيدة تحتاج إلىٰ عقلٍ يسمع. فالسلطة التي لا تسمع إلا نفسها تدخل في عزلة معرفية، والعزلة المعرفية مقدمة للخطأ والظلم. الشورىٰ والنصيحة والنقد ليست تهديدًا للولاية، بل حماية لها من الانغلاق. وكل ولاية تتسع آثارها ينبغي أن تتسع مصادر معرفتها. ومن لا يسمع الواقع لا يحسن تنزيل الحكم عليه، ومن لا يسمع المتضررين لا يعرف حقيقة المآل، ومن لا يسمع أهل الخبرة يخلط بين الإرادة والقدرة. لذلك تكون الشورىٰ جزءًا من بنية الولاية، لا مجرد فضيلة مجاورة لها.

إن السلطة بطبعها تميل إلىٰ تصوير نقدها خطرًا، لكن الولاية الشرعية ترىٰ النقد المسؤول نوعًا من الحفظ. النقد يحفظ المال من الفساد، والقضاء من الانحراف، والسياسة من الاستبداد، والقرار من الخطأ، والأمة من الصمت المميت. وليس كل نقد صالحًا، ولا كل اعتراض رشيدًا، لكن فساد بعض النقد لا يبرر إلغاء أصل النصيحة. كما أن وجود الفوضىٰ لا يبرر الاستبداد، ووجود الخطر لا يبرر محو الحقوق. السياسة الشرعية تميز بين النقد الذي يبني والنقد الذي يهدم، لكنها لا تجعل هذا التمييز حكرًا علىٰ السلطة وحدها حتىٰ لا تصير الخصم والحكم.

إن الولاية والسلطة والشرعية مفاهيم متداخلة، لكنها ليست واحدة. الولاية تمنح السلطة معناها الأخلاقي والفقهي، والسلطة تمنح الولاية قدرتها العملية، والشرعية تضبط العلاقة بينهما. فإذا وجدت ولاية بلا سلطة عجزت عن حفظ الناس، وإذا وجدت سلطة بلا ولاية ظلمت أو أوشكت، وإذا وجدت دعوىٰ شرعية بلا عدل أصبحت غطاءً للغلبة. البناء الصحيح هو أن تكون السلطة أداة الولاية، وأن تكون الولاية خاضعةً للمقاصد، وأن تكون الشرعية ميزانًا مستمرًا يختبر القوة بالفعل والعدل والمآل. هذا الترتيب يمنع السلطة من أن تبتلع الولاية، ويمنع الولاية من أن تبقىٰ معنىٰ بلا أثر.

إن الولاية في عمقها ليست علاقةً بين الحاكم والمحكوم فقط، بل علاقة بين القوة والقيمة. فالقوة ضرورة في الاجتماع الإنساني، لكنها تحتاج إلىٰ قيمة تضبطها. والقيمة تحتاج إلىٰ قوة تحميها من العجز. فإذا التقت القوة بالقيمة في إطار الأمانة والعدل نشأت الولاية الرشيدة، وإذا انفصلتا نشأ أحد خطرين: قوة بلا قيمة، أو قيمة بلا قدرة. القوة بلا قيمة استبداد، والقيمة بلا قدرة مثالية عاجزة. والسياسة الشرعية تسعىٰ إلىٰ الجمع بينهما: قوة مقيدة بالقيمة، وقيمة متجسدة في المؤسسة. وهذا الجمع هو ما يميز الولاية عن مجرد السلطة.

إن من أهم نتائج هذا الفهم أن الشرعية لا تكون هبةً من السلطة لنفسها، بل اعترافًا بمعيار يتجاوزها. السلطة التي تمنح نفسها الشرعية من داخلها تجعل نفسها أصلًا، بينما الشرعية في المنظور الفقهي المقاصدي تنشأ من خضوع السلطة لما هو أعلىٰ منها: النص، والعدل، والمصلحة العامة، وكرامة الإنسان، وحق الأمة، والمآلات. ليست السلطة هي التي تخلق العدل، بل العدل هو الذي يحكم السلطة. وليست الدولة هي التي تخلق الأمة، بل الأمة هي المجال الذي تخدمه الدولة. وليست القوة هي التي تخلق الحق، بل الحق هو الذي يحدد موضع القوة. وكل انقلاب في هذه العلاقات ينتج شرعية مشوهة.

إن الولاية الشرعية لا تخاف من تقييد السلطة، لأن التقييد جزء من صيانة الولاية. من يظن أن السلطة لا تعمل إلا إذا أطلقت يخلط بين الفاعلية والتغول. السلطة المقيدة قد تكون أبطأ في بعض القرارات، لكنها أعمق شرعيةً وأقل فسادًا وأكثر ثباتًا. والسلطة المطلقة قد تكون أسرع، لكنها أكثر عرضةً للخطأ والظلم والغرور. ومنطق الولاية لا يبحث عن سرعة القرار وحدها، بل عن عدالته ومآله. فالقرار السريع الظالم يخلخل الثقة، والقرار المدروس العادل يبني الاستقرار. والسياسة الشرعية لا تقدس البطء، لكنها لا تضحي بالعدل باسم السرعة.

إن الولايــة لا تكتمــل إلا إذا حمــت الضــعيف. فالســلطة بطبيعتهــا قريبــة مــن الأقويـاء: أصـحاب المـال، والنفـوذ، والسـلاح، والموقـع. أمـا الولايـة في معناهـا الشـرعي فتقـاس بموقـع الضـعيف منهـا. هـل يجـد الفقيـر حقـه في المـال العـام؟ هـل يجـد المظلـوم طريقـه إلـىٰ القضـاء؟ هـل يسـتطيع الضـعيف أن يخاصـم القـوي؟ هـل تُبنـىٰ السياسـات علـىٰ حاجـة الأكثـر هشاشـةً أم علـىٰ رغبـة الأكثـر نفـوذًا؟ إن منطـق المقاصـد يبـدأ مـن حفـظ الإنسـان حيـث يكـون أكثـر تعرضًـا للضـياع. والولايـة التـي لا يـرىٰ الضـعيف أثرهـا ولاية ناقصة، مهما بدت قوية في أعين الأقوياء.

إن مفهـوم الشـرعية يتصـل أيضًـا بمنـع الاسـتئثار. فالاسـتئثار ضـد الولايـة لأنـه يحـول العـام إلـىٰ خـاص، والأمانـة إلـىٰ امتيـاز، والمـال إلـىٰ غنيمـة، والقـرار إلـىٰ مصـلحة مغلقـة. وقـد يكـون الاسـتئثار ماليًـا، أو سياسـيًا، أو معرفيًـا، أو مؤسسـيًا. فالاسـتئثار بالمـال يفسـد الكفايـة، والاسـتئثار بـالقرار يفسـد الشـورىٰ، والاسـتئثار بالمعلومـة يفسـد المحاسـبة، والاسـتئثار بالمؤسسـة يفسـد الكفـاءة. ومـن ثـم فـإن توزيـع المسـؤوليات وفـتح المجـال للرقابـة وتقـديم الكفـاءات لـيس مجـرد تحسـين إداري، بـل مقاومـة فقهيـة للاستئثار الذي يناقض معنىٰ الولاية.

إن الولايــة العامــة إذا أرادت أن تكــون شــرعيةً لا بــد أن تعتــرف بحــدودها. هنــاك مجـال للسـلطة، وهنـاك مجـال للمجتمـع، وهنـاك مجـال للفـرد، وهنـاك مجـال للضـمير، وهنـاك مجـال للعلـم. وكلمـا حاولـت السـلطة ابـتلاع هـذه المجـالات فقـدت توازنهـا. ليسـت كـل مصـلحة عامـة مبـررًا للـدخول في خصوصـيات النـاس، وليسـت كـل مخالفـة أخلاقيـة شـأنًا سـلطانيًا، وليسـت كـل فكـرة مختلفـة خطـرًا أمنيًـا، وليسـت كـل مبـادرة اجتماعيــة تهديــدًا للســيادة. الولايــة تحفــظ ولا تصــادر، ترعــىٰ ولا تبتلــع، تــنظم ولا تخنق. وهذا التمييز بين الرعاية والمصادرة من أعمق شروط الشرعية.

إن بناء الشرعية يحتاج إلىٰ تلازم الحق والواجب. الأمة لها حق علىٰ السلطة، وعليها واجب تجاه النظام العام. والسلطة لها حق الطاعة في المعروف، وعليها واجب العدل والرعاية. فإذا طُلب من الأمة واجبها وأُهملت حقوقها اختل الميزان. وإذا طالبت الأمة بحقوقها من غير حفظٍ للنظام العام اختل الميزان كذلك. والفقه السياسي الكلي لا يجعل العلاقة أحادية الاتجاه، بل متبادلةً محكومة بالمقصد. غير أن اختلال السلطة أخطر أثرًا، لأن يدها أطول وفعلها أعم. لذلك كان ضبط السلطة في مركز النظر، لا لأنه ينفي مسؤولية الأمة، بل لأن فساد القوة العامة أشد مآلًا من فساد الأفراد المتفرقين.

إن الولاية والسلطة والشرعية ليست مفاهيم ساكنة، بل تتحرك داخل التاريخ. وقد يتغير شكل الدولة، وتتغير صيغ المشاركة، وتتطور المؤسسات، وتتبدل أدوات الرقابة، لكن المعنىٰ المقاصدي يبقىٰ: لا سلطة بلا أمانة، ولا أمانة بلا محاسبة، ولا محاسبة بلا معرفة، ولا معرفة بلا قدر من الشفافية، ولا شرعية بلا عدل، ولا عدل بلا حماية للإنسان، ولا حماية للإنسان بلا كفاية وكرامة وأمن. هذه السلسلة هي التي تمنع المفهوم من الجمود في صورة تاريخية واحدة، وتمنعه كذلك من الذوبان في كل صورة معاصرة بلا معيار.

إن الولاية حين تُستعاد في معناها الأصلي تُحدث انقلابًا في تصور السلطة: من الامتياز إلىٰ المسؤولية، ومن الاستحواذ إلىٰ الأمانة، ومن الغلبة إلىٰ الوظيفة، ومن الطاعة الصامتة إلىٰ الطاعة في المعروف، ومن المصلحة المدعاة إلىٰ المصلحة المنضبطة، ومن حفظ الدولة لذاتها إلىٰ حفظ الإنسان والأمة. وهذا التحول ليس مجرد تحسين لغوي، بل إعادة بناء للعقل السياسي الفقهي. فما لم تُفهم السلطة بوصفها قدرةً مقيدةً بالولاية، وما لم تُفهم الولاية بوصفها أمانةً مقيدةً بالمقاصد، وما

لم تُفهم الشرعية بوصفها معيارًا مستمرًا لا حصانةً نهائية، بقيت البنية الفقهية معرضةً لأن تُستعمل مفاهيمها الكبرىٰ في غير وظائفها الأصلية.

إن أعظم ما يحفظ الولاية من الانحراف أن تبقىٰ مرتبطةً بسؤال الإنسان. ماذا تصنع السلطة بالإنسان؟ هل تحميه أم تخيفه؟ هل تكرمه أم تستخدمه؟ هل تعلّمه أم تجهّله؟ هل تكفيه أم تتركه للعوز؟ هل تسمع صوته أم تحوله إلىٰ رقم؟ هل تمنحه طريقًا إلىٰ العدل أم تضع بينه وبين الحق حواجز القوة؟ هذا السؤال هو الامتحان العميق لكل ولاية. فالإنسان ليس تفصيلًا في نظرية الحكم، بل هو موضع التكريم الذي من أجله تُحفظ الجماعة وتُقام الدولة وتُنظم السلطة. وكل ولاية تنسىٰ الإنسان تفقد سرّها، وكل سلطة تحفظ الإنسان بالعدل تقترب من معنىٰ الولاية، وكل شرعية لا تنتهي إلىٰ كرامة الإنسان تبقىٰ ناقصةً مهما امتلكت من أشكال القوة والاستقرار.

لا تكتمل دلالة الشرعية في البنية الفقهية الإسلامية إذا اختُزلت في وجود سلطة قائمة، أو في انتظام إداري ظاهر، أو في قدرة الدولة علىٰ إنفاذ أوامرها، لأن الشرعية ليست اسمًا آخر للغلبة، ولا وصفًا شكليًا يلحق بكل نظامٍ استقرّ، ولا حصانةً تمنحها السلطة لنفسها حين تملك أدوات الإلزام. الشرعية في معناها الأعمق معيارٌ يربط القوة بالحق، والولاية بالأمانة، والطاعة بالمعروف، والدولة بالمقاصد، والأمة بحقها في العدل والكفاية والنصيحة والمحاسبة. ومن هنا فإن سؤال الشرعية لا يقف عند: من يحكم؟ بل يتقدم إلىٰ أسئلة أشد عمقًا: كيف يحكم؟ ولماذا يحكم؟ وبأي حدود؟ ولصالح من تُستعمل القوة؟ وما أثر الحكم في الإنسان والجماعة والمال العام والثقة والمآل التاريخي للأمة؟

إن الشرعية ليست لحظةً واحدةً تقع عند ابتداء الحكم ثم تبقىٰ ثابتةً لا يمسها الأداء، بل هي علاقة مستمرة بين السلطة ووظيفتها. فقد تتأسس السلطة علىٰ صورة معتبرة، ثم تنقص شرعيتها بالظلم والفساد وتعطيل الحقوق. وقد تنشأ السلطة في

ظرفٍ مضطرب، ثم تكتسب قدرًا من الاعتبار بقدر ما تحفظ الدماء وتقيم العدل وترد المظالم وتصون مصالح الناس. وهذا لا يعني تمييع الشرعية ولا مساواة كل صور الحكم، بل يعني أن الشرعية ليست شكلًا جامدًا، وإنما هي تركيب من الأصل والوظيفة والمقصد والمآل. فالأصل مهم، لكنه لا يغني عن العدل؛ والقدرة ضرورية، لكنها لا تكفي من غير أمانة؛ والاستقرار مطلوب، لكنه لا يكون مقصدًا مكتملًا إذا قام علىٰ قهرٍ طويل أو ظلمٍ مستقر.

ومن هنا كان التغلب من أكثر المسائل كشفًا لحساسية العلاقة بين الواقع والمعيار. فقد عرف الفقه السياسي الإسلامي حالاتٍ قامت فيها السلطة بالغلبة، وتعامل معها الفقهاء أحيانًا درءًا للفوضىٰ، وحفظًا لوحدة الجماعة، ومنعًا لسفك الدماء. غير أن التعامل مع المتغلب بوصفه واقعًا يجب ضبطه شيء، وتحويل التغلب إلىٰ مصدرٍ كامل للشرعية شيء آخر. الضرورة قد تلزم بقبول واقعٍ ناقص لتقليل مفسدة أعظم، لكنها لا تجعل النقص كمالًا، ولا تجعل الغلبة ولايةً رشيدةً بمجرد تحققها. ومن أخطر الانحرافات أن يتحول فقه الاضطرار إلىٰ فلسفةٍ دائمة للحكم، وأن يصبح الاستقرار الناتج عن القوة بديلًا عن الرضا والعدل والمحاسبة. فالسياسة الشرعية لا تنكر مخاطر الفوضىٰ، لكنها لا تجعل الخوف من الفوضىٰ أصلًا يهدم طلب العدل.

إن الشرعية المركبة تقتضي التمييز بين الطاعة بوصفها انتظامًا في المعروف، والخضوع بوصفه استسلامًا للقوة. الطاعة الشرعية تحفظ الجماعة من التشظي، وتمنع تحويل الاختلاف إلىٰ فوضىٰ، وتربط الفرد بالنظام العام، لكنها لا تلغي الضمير، ولا تعطل النصيحة، ولا تمنح السلطة حق الأمر بما يناقض المقصد والعدل. أما الخضوع فهو قبول القوة لأنها قوة، ولو انفصلت عن الحق. وإذا اختلطت الطاعة بالخضوع، صار كل اعتراض فتنة، وكل نقد خروجًا، وكل نصيحة

تهديدًا، وكل مطالبة بالعدل إضعافًا للدولة. والفقه السياسي الكلي لا يضع الطاعة في مواجهة الإصلاح، بل يجعل الطاعة في المعروف شرطًا للنظام، ويجعل الإصلاح شرطًا لسلامة النظام من التحول إلىٰ قهر.

إن الطاعة لا تُفهم إلا داخل شبكة من المفاهيم: المعروف، والمصلحة العامة، والعدل، والمآل، وحق الأمة في النصيحة، وحدود السلطة. فالمعروف ليس لفظًا أخلاقيًا عامًا، بل معيار يمنع السلطة من تحويل أوامرها إلىٰ مطلق. والمصلحة العامة ليست دعوىٰ تصدر من الأعلىٰ، بل معنىٰ يحتاج إلىٰ تحقق. والمآل ليس أمرًا ثانويًا، بل يكشف هل الطاعة في واقعةٍ معينة تحفظ الجماعة أو تراكم الظلم. ولذلك فإن الطاعة ليست قيمةً قائمة بذاتها استقلالًا، بل وظيفة داخل مقصد حفظ الأمة. وإذا انفصلت الوظيفة عن مقصدها صارت الطاعة أداةً لإلغاء الأمة بدل حفظها.

والنصيحة في هذا السياق ليست زينةً أخلاقية ولا خطابًا وعظيًا هامشيًا، بل هي آلية شرعية لحماية الولاية من الانحراف. فالسلطة بطبيعتها معرضة للانغلاق، لأنها تحيط نفسها بمن ينتفعون منها، أو يخافونها، أو يزينون لها أفعالها. وحين تغيب النصيحة الصادقة، تفقد السلطة قدرتها علىٰ رؤية الواقع. ومن ثم فإن النصيحة ليست حقًا للناصح فقط، بل مصلحة للسلطة والأمة معًا. غير أن النصيحة لا تكتمل إذا بقيت مجرد فعل فردي معزول لا يملك أثرًا مؤسسيًا. فكلما تعقدت الدولة واتسعت آثار القرار، احتاجت النصيحة إلىٰ صورٍ أوسع: شورىٰ، ورقابة، وشفافية، ومحاسبة، وقضاء مستقل، ومجال عام قادر علىٰ التعبير المسؤول.

إن الشورىٰ في الشرعية المركبة ليست مجرد إجراءٍ سابق علىٰ القرار، بل بنية تمنع احتكار الرأي. فالقرار العام حين يصدر من دائرة ضيقة يضعف إدراكه للواقع، ويزداد احتمال خضوعه للمصلحة الخاصة أو الوهم أو الخوف أو ضغط النفوذ. والشورىٰ لا تعني أن كل رأيٍ عام صحيح، ولا أن الجمهور مصدر مطلق للحق،

لكنها تعني أن السلطة لا تملك وحدها تمام المعرفة بالمصلحة. فالواقع أوسع من مركز الحكم، والمعرفة موزعة بين الناس والخبراء والمؤسسات، والمصلحة العامة لا تُرىٰ كاملةً من زاوية واحدة. ومن ثم فإن الشورىٰ جزء من عقل الولاية، لا مجرد قيدٍ خارجي عليها.

والمحاسبة هي الوجه العملي للشورىٰ والنصيحة. فالأمانة التي لا تُحاسب قد تتحول إلىٰ شعار، والولاية التي لا تُسأل قد تتحول إلىٰ امتياز، والمال العام الذي لا يُراقب قد يتحول إلىٰ غنيمة. والمحاسبة لا تعني إسقاط هيبة الدولة، بل حفظ هيبتها من الفساد. فالدولة التي تخاف من السؤال تكشف هشاشة شرعيتها، والدولة التي تقبل المحاسبة تجعل شرعيتها أقرب إلىٰ الثقة منها إلىٰ الخوف. ولا محاسبة بلا معرفة، ولا معرفة بلا شفافية، ولا شفافية بلا قدر من حرية السؤال. لذلك فإن الشرعية لا تقوم علىٰ العدل في الحكم فقط، بل علىٰ إمكان معرفة الناس بوجه الحكم ومآله وآثاره.

إن المال العام من أعظم مواضع اختبار الشرعية؛ لأنه يكشف هل ترىٰ السلطة نفسها مالكةً أم أمينة. فالدولة قد ترفع شعارات كبرىٰ، لكن ترتيب إنفاقها، وعدالة جبايتها، وشفافية موازناتها، وموقع الضعفاء من سياساتها، يبين حقيقة ولايتها. المال العام في المنظور الفقهي ليس رصيدًا للسلطان، ولا أداةً لتثبيت الولاءات، ولا مجالًا للترف السياسي، بل أمانة لتحقيق المصالح العامة والكفاية والعمران. فإذا تحولت الموارد إلىٰ شبكات امتياز، أو صارت الجباية ثقيلة علىٰ الضعفاء، أو غابت العدالة في توزيع المنافع، نقصت الشرعية ولو بقيت السلطة قوية. فالشرعية لا تُقاس فقط بقدرة الدولة علىٰ جمع المال، بل بقدرتها علىٰ إنفاقه في موضعه المقاصدي.

والكفاية هنا ليست مطلبًا اجتماعيًا منفصلًا عن الشرعية، بل جزء من معناها. فالسلطة التي تعجز عن منع السقوط الإنساني تحت حد الكرامة لا تؤدي الولاية

العامة أداءً كاملًا. الجائع، والمريض العاجز عن العلاج، والجاهل المحروم من التعليم، والفقير الذي لا يجد سكنًا كريمًا، ليسوا مجرد حالات إحسان فردي، بل أسئلة موجهة إلىٰ شرعية النظام العام. فإذا كانت الدولة تملك أدوات الجباية والتنظيم والتخطيط، فإنها مسؤولة عن سياسة كفاية تمنع تحول الحاجة إلىٰ إذلال. والشرعية التي لا ترىٰ الضعفاء إلا في مواسم البر، ولا تراهم في بنية المال العام، شرعية ناقصة في ميزان المقاصد.

والقضاء موضع آخر لا تُفهم الشرعية من دونه. فالقضاء ليس مرفقًا إداريًا، بل هو عين الدولة التي يرىٰ الناس من خلالها معنىٰ العدل. إذا وثق الناس بالقضاء، شعروا أن الحق يمكن أن يغلب القوة. وإذا فقدوا الثقة به، بحثوا عن القوة خارج القانون: في المال، أو العصبية، أو الانتقام، أو الخوف. ومن ثم فإن استقلال القضاء ونزاهته ليستا تفصيلين إداريين، بل شرطًا مقاصديًا لاستقرار الشرعية. السلطة التي تتحكم في القضاء تجعل نفسها فوق الحق، والمال الذي يخترق القضاء يجعل العدل سلعة، والبطء الذي يميت الحقوق يجعل الإنصاف شكلًا بلا أثر. ولا تكون الولاية كاملةً إذا لم يجد الضعيف بابًا حقيقيًا يخاصم فيه القوي.

إن الشرعية لا تُختبر كذلك في علاقتها بالقوة الأمنية فقط، بل في تحويل الأمن من خوفٍ إلىٰ طمأنينة. فالأمن مقصد، لكنه إذا فُهم بوصفه سيطرةً محضة فقد يتحول إلىٰ نقيضه. الأمن المقاصدي هو شعور الإنسان بأنه محفوظ من العدوان ومحفوظ من تعسف السلطة في آنٍ واحد. فإذا خاف الناس من الجريمة ومن الدولة معًا، لم تكتمل الطمأنينة. وإذا حفظت الدولة النظام العام لكنها أهدرت الكرامة، كان الأمن ناقصًا. وإذا سكت الناس خوفًا، فليس ذلك دليل رضا ولا دليل استقرار عميق. فالشرعية لا تكتفي بإسكات الاضطراب، بل تسأل عن أسباب الاضطراب:

هل عولج الظلم؟ هل رُدت الحقوق؟ هل سُمعت الشكاوى؟ هل صار القانون حمايةً للجميع؟

إن المآلات تكشف الجانب الزمني من الشرعية. فقد تُنتج سلطة ما استقرارًا عاجلًا، لكنها تزرع أسباب الانفجار في المستقبل. وقد تحقق سياسة ما نموًا ظاهرًا، لكنها توسع الفجوة وتضعف الكفاية. وقد تقمع الدولة صوت النقد فتربح صمتًا قصيرًا، لكنها تخسر الثقة الطويلة. والشرعية التي لا تحسب الزمن شرعية قصيرة النظر. الحكم ليس فعلًا لحظيًا، بل صناعة لمسارات في حياة الأمة. ومن هنا فإن السلطة لا تُسأل فقط عما أنجزته اليوم، بل عما صنعته في بنية الغد: أي أجيال تربي؟ أي اقتصاد تبني؟ أي ثقة تترك؟ أي عدل ترسخ؟ أي علاقة بين الدولة والأمة تؤسس؟

إن إدخال المآل في مفهوم الشرعية يمنع تقديس النجاح العاجل. فالنجاح الإداري أو الأمني أو الاقتصادي قد يكون حقيقيًا في مستوى، لكنه لا يكفي وحده. قد تنجح دولة في الجباية وتفشل في العدالة، وقد تنجح في البناء العمراني وتفشل في حفظ الإنسان، وقد تنجح في ضبط المجال العام وتفشل في بناء الثقة، وقد تنجح في القوة وتفشل في المعنى. الشرعية المقاصدية لا تنكر الإنجاز، لكنها تسأله: هل أنت إنجاز للإنسان أم للجهاز؟ هل أنت عمران للناس أم واجهة للسلطة؟ هل أنت تنمية للكفاية أم توسع لامتيازات القلة؟ هل أنت أمن للكرامة أم نظام للخوف؟

إن الشرعية لا يمكن أن تنفصل عن الحرية المسؤولة؛ لأن الإنسان في المنظور الشرعي ليس مجرد موضوع للحفظ، بل كائن مكلف عاقل مسؤول. ولا معنى للتكليف إذا تحولت السلطة إلى وصايةٍ كاملة على الضمير والعقل والمجال العام. الحرية ليست انفلاتًا، لكنها شرط في صدق التدين، وفي نضج النصيحة، وفي إمكان تصحيح الخطأ. والسلطة التي تخشى كل صوت مستقل تفقد القدرة على معرفة

ذاتها. غير أن الحرية لا تُفهم خارج المصلحة والمآل؛ فهي مسؤولة، لا فوضوية؛ منضبطة، لا عدمية؛ حافظة للجماعة، لا مهددة لأصلها. والشرعية الراجحة هي التي تحفظ مساحةً للنصح والاختلاف والإصلاح من غير أن تترك المجال العام للعبث والعدوان.

إن الشرعية المركبة تتطلب أيضًا تحرير مفهوم الرضا. فليس كل صمت رضًا، وليس كل امتثال قبولًا، وليس كل اجتماع حول السلطة دليل ثقة. قد يصمت الناس خوفًا، وقد يمتثلون اضطرارًا، وقد يعتادون نظامًا لا يرضونه، وقد يغيب البديل فيقبلون الممكن. والرضا المعتبر يحتاج إلىٰ قدر من المعرفة والحرية والقدرة علىٰ التعبير. ومن دون ذلك يصبح الرضا الظاهر أقرب إلىٰ مؤشر علىٰ قوة السلطة منه إلىٰ دليل علىٰ شرعيتها. الشرعية لا تطلب رضًا عاطفيًا دائمًا، ولا تنفي وجود الاعتراض، لكنها تحتاج إلىٰ علاقة ثقة تجعل الأمة ترىٰ في الدولة خادمًا لمصالحها لا قوةً مفروضة عليها.

إن الثقة العامة مقصد سياسي عظيم، وإن لم يصغ دائمًا في صورة مقصد مستقل. الثقة هي الرصيد الأخلاقي الذي يجعل الناس يطيعون القانون لأنهم يرونه عادلًا، ويدفعون المال لأنهم يثقون في موضعه، ويلجؤون إلىٰ القضاء لأنهم يظنون الإنصاف ممكنًا، ويقبلون القرارات الصعبة لأنهم يصدقون نية الدولة ومعيارها. وإذا انهارت الثقة، احتاجت الدولة إلىٰ مزيد من الإكراه لتنتج الامتثال، وكلما زاد الإكراه زادت الفجوة بينها وبين الأمة. ومن هنا فإن حفظ الثقة ليس ترفًا سياسيًا، بل جزء من حفظ النظام بالمعنىٰ العميق. النظام الذي لا يستند إلىٰ ثقة يبقىٰ قابلًا للاهتزاز عند أول أزمة كبرىٰ.

والصدق السياسي شرط في الثقة. فالخطاب الذي يبالغ، أو يخفي، أو يبرر، أو يخلط بين مصلحة الدولة ومصلحة الأمة، يضعف الشرعية من حيث يريد تقويتها.

الولايــة أمانــة، والأمانــة لا تكــون في المــال فقــط، بــل في المعلومــة والقــرار والبيــان. والكـذب في الشـأن العـام لـيس خطـأً لفظيًـا، بـل إفسـاد للعقـل العـام؛ لأنـه يمنـع الأمـة مـن رؤيـة واقعهـا، ويعطـل النصـيحة، ويفسـد الموازنـة بـين المصـالح والمفاسـد. ومـن ثـم فـإن الصـدق والشـفافية ليسـا قيمتـين أخلاقيتـين منفصـلتين عـن الفقـه السياسـي، بـل شـرطين في صحة المجال الذي تُبنىٰ فيه المصلحة العامة.

إن الشـرعية تحتـاج إلـىٰ تـوازن بـين وحـدة الجماعـة وتعـددها. فالأمـة لا تقـوم بـلا وحـدة، لكنهـا لا تكـون صـحيحةً إذا أُلغيـت تعـدديتها الطبيعيـة. الاخـتلاف في الـرأي، وتعـدد الاجتهـادات، وتنـوع المصـالح، ووجـود النقـد، ليسـت بالضـرورة فتنـة، بـل قـد تكـون علامـات حيـاة إذا ضُـبطت بـالمعروف والمصـلحة. الفتنـة الحقيقيـة ليسـت كـل اخـتلاف، بـل الاخـتلاف الـذي يتحـول إلـىٰ تمزيـقٍ للحـق والجماعـة والـدماء. أمـا إلغـاء الاخـتلاف كلـه باسـم الوحـدة فينـتج وحـدةً قسـرية هشـة. والشـرعية الرشـيدة لا تسـحق التنـوع، بـل تنظمـه؛ ولا تتركـه للفوضـىٰ، بـل تضـبطه؛ ولا تسـتعمل الخـوف مـن الفتنـة لإغلاق كل باب إصلاح.

إن سـلطة الدولـة علـىٰ المجـال الـديني مـن أدق مواضـع الشـرعية. فالـدين لا يُحفـظ بـإطلاق يـد السـلطة فيـه، كمـا لا يُحفـظ بتـرك المجـال العـام بـلا معيـار. الدولـة مسـؤولة عـن حمايـة شـروط التـدين العـام: الأمـن، والعـدل، والتعلـيم، وحريـة العبـادة، وصـيانة المقدسـات، ومنـع التوظيـف الفاسـد للـدين. لكنهـا لا تملـك ضـمائر النـاس، ولا يجـوز أن تجعـل الـدين أداة لتقـديس قراراتهـا، ولا أن تحـول الخطـاب الـديني إلـىٰ ملحـق إداري. فحفـظ الـدين مقصـدٌ أعلـىٰ، لكنـه إذا انفصـل عـن العـدل والحريـة المسـؤولة والكرامـة تحـول إلـىٰ صـورة تخـالف روحـه. والشـرعية التـي تتخـذ الـدين شـعارًا ولا تقـيم العـدل تضعف الدين في الضمير العام، لأنها تربطه بما يناقض مقاصده.

إن علاقة الشرعية بالعلم والمعرفة لا تقل أهمية. فالسلطة الجاهلة بالواقع لا تستطيع أن تكون رشيدة، ولو امتلكت النية. ومعرفة الواقع في الدولة المعاصرة لم تعد ممكنة بالانطباع أو سماع الدوائر الضيقة، بل تحتاج إلىٰ مؤسسات، وإحصاء، وخبرة، واستماع، ومراجعة. القرار الذي يمس الاقتصاد يحتاج إلىٰ معرفة الاقتصاد، والذي يمس الصحة يحتاج إلىٰ معرفة الطب والصحة العامة، والذي يمس التعليم يحتاج إلىٰ معرفة التربية والمجتمع، والذي يمس الأمن يحتاج إلىٰ معرفة بالمخاطر وبالحقوق معًا. والشرعية لا تنشأ من صحة المقصد وحده، بل من صحة الطريق إليه. والجهل إذا دخل القرار العام صار مفسدةً عامة، لا خطأً فرديًا.

ومن هنا فإن الكفاءة جزء من الشرعية. لا يكفي أن تكون السلطة ذات خطاب أخلاقي أو ديني، إذا كانت عاجزة عن إدارة المصالح العامة. فالعجز في الولاية العامة ظلم من وجه آخر؛ لأنه يضيع حقوق الناس ولو بلا قصد. وكما أن الفساد يهدر المال والحقوق، فإن ضعف الكفاءة يهدر الوقت والفرص والمستقبل. والولاية لا تعطىٰ لمن يملك الولاء فقط، بل لمن يجمع الأمانة والقدرة. وتقديم غير الكفء في شؤون الناس خيانة للولاية وإن لُبست بثوب الثقة الشخصية؛ لأن الشأن العام ليس مجالًا للمحاباة، بل أمانة علىٰ حياة الناس ومصالحهم.

إن الشرعية كذلك لا تنفصل عن العدل في توزيع الفرص. فالاحتكار السياسي أو الإداري أو الاقتصادي يضعف معنىٰ الولاية؛ لأنه يحول المجال العام إلىٰ ملكية مغلقة. فإذا ظلت المناصب تدور في دوائر الولاء، وإذا صارت الثروة العامة قريبة من أصحاب النفوذ، وإذا حُرم الأكفاء لأنهم خارج الشبكات، فإن الدولة تفقد جزءًا من شرعيتها الأخلاقية. العدالة ليست في القضاء وحده، بل في فتح المجال للكفاءة، وفي منع الاستئثار، وفي حماية الناس من أن تتحول الدولة إلىٰ طريق للامتياز الخاص.

الشرعية العادلة لا تقبل أن يصبح القرب من السلطة بديلًا عن الكفاءة، ولا أن يصبح الولاء الشخصي بديلًا عن الأمانة العامة.

إن مفهوم الأمة في الشرعية المركبة لا يلغي الفرد، كما أن حفظ الفرد لا يلغي الأمة. الشرعية الفقهية لا تقوم على فردانية منفصلة تجعل الدولة مجرد حارس لرغبات الأفراد، ولا على جماعية ساحقة تجعل الفرد مادةً للجماعة. الأمة جماعة مقصدية، والفرد داخلها مكرم مسؤول. والدولة تحفظ العلاقة بينهما: تمنع الفرد من العدوان على الجماعة، وتمنع الجماعة أو السلطة من سحق الفرد. فإذا اختل أحد الطرفين، اختلت الشرعية. فالحرية بلا مسؤولية تضعف الجماعة، والجماعة بلا كرامة فردية تتحول إلى كتلة قهر. والولاية الرشيدة تحفظ التوازن بين الإنسان والأمة.

إن الشرعية لا تُبنى على العقوبة وحدها. العقوبة ضرورية لحفظ النظام وردع العدوان، لكنها إذا صارت اللغة الأساسية للدولة كشفت ضعفًا في السياسة. الدولة الشرعية تبني قبل أن تعاقب، تقي قبل أن تزجر، تعالج أسباب الانحراف قبل أن تكتفي بردعه. الفقر، والجهل، والظلم، وانسداد الأفق، وفساد المؤسسات، كلها قد تنتج انحرافات لا يكفي علاجها بالعقوبة. وهذا لا يبرر الجريمة، لكنه يمنع اختزال السياسة في الزجر. الولاية المقاصدية تسأل عن البنية التي تنتج الفساد كما تسأل عن الفعل الفاسد نفسه. ومن لا يرى إلا العقوبة قد يحفظ ظاهر النظام ويترك جذور اختلاله.

والتعزير بوصفه مجالًا تقديريًا يكشف خطورة السلطة إذا لم تضبط بالشرعية. فمرونة التعزير مطلوبة لحماية المصالح، لكنها قد تتحول إلى بابٍ للتوسع في العقاب إذا انفصلت عن التناسب والعدل والرقابة. وكل سلطة تقديرية تحتاج إلى ضوابط أشد، لا أضعف؛ لأن مساحة الاجتهاد فيها أوسع. ومن ثم فإن العقوبة السياسية أو الإدارية أو المالية لا تكون شرعية بمجرد صدورها عن جهة نافذة، بل

بقدر مشروعيتها، وتناسبها، ومآلها، وخلوها من الانتقام، وارتباطها بمصلحة عامة حقيقية. فالشرعية تحمي المجتمع من الجريمة، وتحمي الإنسان من تعسف العقوبة في الوقت نفسه.

إن من علامات الشرعية الرشيدة أن تملك السلطة القدرة على الاعتراف بالخطأ. فالسلطة التي لا تخطئ في خطابها لا تتعلم في واقعها. والاعتراف بالخطأ ليس ضعفًا إذا كان مقرونًا بالتصحيح، بل هو دليل على أن الولاية أمانة لا ادعاء عصمة. أما الإصرار على السياسات الخاطئة حمايةً للهيبة، فهو خلط بين هيبة الحق وهيبة الجهاز. والفقه المقاصدي لا يحمي القرار لأنه صدر، بل يزنه بما حقق. فإذا ظهر أن مآله فاسد، وجبت مراجعته. الشرعية الحية تتجدد بالمراجعة، والشرعية الجامدة تتحول إلى قشرةٍ تخفي فساد الداخل.

إن السلطة التي تريد أن تكون شرعية تحتاج إلى حدود واضحة. الحدود لا تضعف الولاية، بل تمنعها من الانحراف. فكل ولاية إذا اتسعت بلا حد تحولت إلى استبداد، حتى لو بدأت بمقصد صالح. السلطة على المال تحتاج إلى رقابة، والسلطة على العقوبة تحتاج إلى قضاء، والسلطة على الأمن تحتاج إلى قانون، والسلطة على المجال العام تحتاج إلى حقوق، والسلطة على المعرفة تحتاج إلى صدق وحرية مسؤولة. الحدود هي التي تجعل القوة صالحة للاستعمال الشرعي. أما القوة بلا حد فتبتلع مقصدها وتستبدل العدل بالقرار.

ولا تعني الحدود تعطيل الدولة أو إضعافها. الدولة الضعيفة لا تحقق المقاصد العامة؛ لأنها تترك الضعيف للقوي، والسوق للاحتكار، والقضاء للنفوذ، والأمن للفوضى. لكن الدولة المطلقة تفسد المقاصد من جهة أخرى؛ لأنها تجعل نفسها فوق الحق. والمطلوب في الشرعية المركبة دولة قوية بالحق، مقيدة بالعدل، قادرة على حماية الناس، عاجزة عن ابتلاعهم. القوة المقيدة هي جوهر الولاية؛ فهي تمنع

الفوضىٰ من جهة، وتمنع الاستبداد من جهة أخرىٰ. وكل تصور لا يرىٰ إلا أحد الخطرين يقع في اختزال مضر.

إن الشرعية تحتاج إلىٰ فصلٍ وظيفي بين مقامات الحكم، ولو اختلفت صيغ ذلك تاريخيًا. لا ينبغي لمن يضع السياسة أن يكون مطلق اليد في القضاء علىٰ خصومها، ولا لمن يجبي المال أن ينفقه بلا رقابة، ولا لمن يملك القوة أن يحدد وحده حدود استعمالها. ليست المسألة نقلًا حرفيًا لنموذجٍ سياسي بعينه، بل إدراك مقاصدي بأن تركيز الوظائف في يد واحدة يزيد احتمال الظلم. فالفقه حين يميز بين القضاء، والفتوىٰ، والإدارة، والمال، والحسبة، إنما يقر ضمنيًا بأن الوظائف العامة تختلف في طبيعتها وضوابطها. والشرعية تضعف حين تذوب هذه الوظائف كلها في إرادة سياسية واحدة.

إن العلاقة بين الفقيه والسلطة جزء من بنية الشرعية. فإذا صار الفقيه تابعًا للسلطة فقد الفقه قدرته علىٰ الشهادة. وإذا صار بعيدًا عن الواقع فقدت نصيحته أثرها. المطلوب فقيه يملك استقلال المعيار وفهم الواقع معًا؛ لا يبرر كل تصرف باسم المصلحة، ولا يرفض كل ضرورة باسم المثال. الفقه الذي يخضع للسلطة يجعل الشرعية خطابًا رسميًا، والفقه الذي يجهل الدولة يجعل الشرعية حلمًا مجردًا. أما الفقه الكلي فيزن الدولة بميزان الشرع والمقاصد والمآلات، ويدرك في الوقت نفسه تعقيد الشأن العام وحاجة الجماعة إلىٰ النظام.

إن الشرعية لا تكتمل من دون مجال عام حي. المجال العام هو الموضع الذي تتكون فيه الثقة، وتظهر فيه النصيحة، وتنكشف فيه المظالم، وتتداول فيه الأفكار، وتُبنىٰ فيه المسؤولية المشتركة. إذا اختنق المجال العام، صارت السلطة تسمع نفسها، وصار الناس يتكلمون في الخفاء، وصارت المظالم تتراكم بلا تعبير منضبط. وإذا انفلت المجال العام بلا أخلاق ولا معيار، صار أداة تمزيق وتضليل. والشرعية

الرشيدة لا تخنقه ولا تتركه للعبث، بل تنظمه على قاعدة الحرية المسؤولة والصدق وحفظ السلم والكرامة. فالمجال العام ليس خصمًا للدولة، بل أحد شروط وعيها بذاتها.

إن الشرعية المقاصدية لا تسمح بتحويل الدولة إلى غاية نهائية. الدولة وسيلة كبرى لحفظ الأمة والإنسان، لكنها ليست موضوع العبادة السياسية. فإذا صار كل شيء يضحى به من أجل الدولة، ضاع المعنى الذي من أجله وجدت الدولة. المال العام للدولة، لكنه في الحقيقة للأمة وظيفةً ومصلحة. القوة للدولة، لكنها لحماية الناس. القانون للدولة، لكنه لإقامة الحق. الأمن للدولة، لكنه لطمأنينة الإنسان. وحين تنسى الدولة أنها وسيلة، تتحول إلى كيان يطلب من الناس أن يخدموه بدل أن يخدمهم. والشرعية تعيد هذا الترتيب دائمًا: الإنسان المكرم والأمة العادلة مقصد، والدولة أداة.

إن المعيار القرآني العميق في الحكم يرد القوة إلى العدل والأمانة، ويرد الجماعة إلى الشهادة، ويرد الإنسان إلى التكريم، ويرد المال إلى عدم التداول الظالم، ويرد الطاعة إلى المعروف، ويرد الاختلاف إلى الحق. وهذه المعاني حين تدخل في بنية الشرعية تمنع اختزال الحكم في السيطرة. فالسلطة لا تكون رشيدة لأنها تملك أدواتها، بل لأنها تستعملها في موضعها. والولاية لا تكون صحيحة لأنها قائمة، بل لأنها راعية. والشرعية لا تكون كاملة لأنها مستقرة، بل لأنها عادلة. والعدل لا يكون لفظًا حتى يظهر في القضاء، والمال، والأمن، والكفاية، والكرامة، وحق الأمة في النصيحة.

إن الشرعية في النهاية ليست جدارًا يحتمي به الحاكم من الأمة، بل جسرٌ يربط القوة بالثقة. فإذا تحولت إلى جدار، انقطعت العلاقة بين الدولة والناس، وصارت الطاعة خوفًا، وصار القانون عبئًا، وصار المال جبايةً، وصار الأمن رقابةً، وصارت

الأمة موضوعًا لا شريكًا. أما إذا بقيت جسرًا، صارت السلطة مفهومةً بوصفها وظيفة، والطاعة انتظامًا، والمحاسبة صيانةً، والشورىٰ عقلًا عامًا، والمال أمانةً، والقضاء ملجأً، والأمن طمأنينةً، والكفاية حقًا، والكرامة أصلًا. ومن هنا تتحدد قيمة الشرعية: لا في أنها تمنح الدولة حق الحكم فقط، بل في أنها تمنع الحكم من الانقلاب علىٰ الغاية التي من أجلها وُجد.

إن الولاية والسلطة والشرعية، إذا اجتمعت علىٰ هذا النحو، أنتجت تصورًا فقهيًا للدولة لا يقدس القوة ولا يعطلها، لا يذوب في الواقع ولا يفر منه، لا يجعل الأمة فوضىٰ ولا يجعل الدولة مطلقًا، لا يجعل الطاعة عبودية ولا يجعل الحرية عبثًا. الولاية تمنح السلطة معنىٰ الأمانة، والسلطة تمنح الولاية قدرة الفعل، والشرعية تمنع الاثنين من الانحراف. وكل خلل في هذا المثلث ينعكس علىٰ البنية كلها: سلطة بلا ولاية استبداد، ولاية بلا سلطة عجز، شرعية بلا عدل ادعاء، عدل بلا مؤسسة أمنية وقضائية وإدارية أمنية عاجزة عن حماية نفسه، ومقاصد بلا دولة قيم معلقة في الهواء. والفقه الكلي لا يكتفي بتسمية هذه المفاهيم، بل يعيد ترتيب علاقتها حتىٰ تصير الدولة أداةً للمقصد لا بديلًا عنه.

إن اكتمال الشرعية ليس ادعاءً نهائيًا، بل سعي دائم إلىٰ الاقتراب من العدل. كل دولة تحمل نقصها، وكل تجربة سياسية تواجه تزاحمات الواقع، وكل قرار عام معرض للخطأ. لكن الفرق بين ولاية رشيدة وسلطة متغلبة ليس في خلو الأولىٰ من النقص، بل في اعترافها بالمعيار، وخضوعها للمحاسبة، وقدرتها علىٰ المراجعة، وحرصها علىٰ الكفاية، واحترامها لكرامة الإنسان، وصدقها مع الأمة، وامتناعها عن تحويل قوتها إلىٰ مصدر للحق. أما السلطة التي تجعل نفسها معيارًا، وتمنح ذاتها الشرعية، وتطلب الطاعة بلا معروف، وتخاف من النصيحة، وتستأثر بالمال، وتغلق القضاء، وتخنق المجال العام، فإنها تفقد من الولاية بقدر ما تملك من القوة.

إن هـذا التصـور يجعـل الشـرعية أفقًـا مركبًـا يـربط السياسـة بـالأخلاق، والفقـه بالمؤسسـة، والمقصـد بالمـآل، والدولـة بالإنسـان. ليسـت الشـرعية كلمـةً تُقـال عنـد نشـأة الحكـم، بـل ميـزانٌ يعمـل في كـل تصـرف: في الجبايـة، والإنفـاق، والقضـاء، والتعلـيم، والصـحة، والأمـن، والعقوبـة، والشـورىٰ، والإعـلام، والاقتصـاد، والعمـران. كـل قـرار عـام يضـيف إلىٰ الشـرعية أو ينقص منهـا. وكـل عـدل يقويهـا، وكـل ظلـم يضـعفها. وكـل صـدق يبنيهـا، وكـل كـذب يهـدمها. وكـل كفايـة توسـعها، وكـل حرمـان يطعنهـا. وكـل قضـاء عـادل يرسـخها، وكـل قضـاء منحـاز يجرحهـا. الشـرعية ليسـت صـفة سـاكنة في رأس الدولة، بل أثر متحرك في جسد الأمة.

ومـن هنـا يظهـر أن الولايـة والسـلطة والشـرعية ليسـت مسـائل سياسـية منفصـلة عـن تطـور المفـاهيم الكبـرىٰ داخـل البنيـة الفقهيـة، بـل هـي مفـاتيح لفهـم كيـف ينتقـل الفقـه مـن حكـم الفـرد إلـىٰ حكـم المؤسسـة، ومـن طاعـة الشـخص إلـىٰ وظيفـة الدولـة، ومـن اسـتقرار النظـام إلـىٰ عدالـة النظـام، ومـن المصـلحة المـدعاة إلـىٰ المصـلحة المعياريـة، ومـن القـوة القائمـة إلـىٰ القـوة المحكومـة. والفقـه الـذي يضـبط هـذه المفـاهيم يملـك القـدرة علـىٰ بنـاء نظريـة للدولـة، أمـا الفقـه الـذي يخلـط بينهـا فيبقـىٰ عرضـةً لتبريـر الواقـع أو العجـز عـن تغييـره. الشـرعية ليسـت مجـرد وصـف للحكـم، بـل امتحـان دائـم للحكـم بقـدر مـا يحقـق من مقاصد الشريعة في حياة الإنسان والأمة والعمران.

الفصل التاسع
بيت المال والمال العام

لم يكن بيت المال في التجربة الفقهية الإسلامية مجرد خزانةٍ إداريةٍ تحفظ الموارد وتدير النفقات، ولا ديوانًا ماليًا محايدًا يقع على هامش النظر الشرعي، بل كان أحد المواضع التي تتجلى فيها طبيعة العلاقة بين الدولة والأمة، وبين الملكية والوظيفة، وبين الثروة والعدل، وبين السلطة والأمانة. فالمال حين ينتقل من يد الفرد إلى المجال العام لا يفقد صفته الأخلاقية، ولا يصبح مادةً صماء تتصرف فيها السلطة كيف شاءت، بل يدخل في دائرةٍ أشد حساسية، لأنه يصير متعلقًا بحقوق الجماعة، وحاجات الضعفاء، ومصالح العمران، وحفظ الكفاية، واستقرار الدولة، وصيانة الثقة العامة. ومن هنا فإن بيت المال ليس مفهومًا ماليًا فقط، بل مفهوم فقهي سياسي مقاصدي؛ لأنه يكشف كيف تنظر البنية الفقهية إلى الدولة: هل هي مالكة للمال العام، أم أمينة عليه؟ وهل المال العام مورد للسلطة، أم حق للأمة؟ وهل الجباية غاية في ذاتها، أم وسيلة لحفظ الكفاية والعدل والعمران؟

إن خطورة المال العام تكمن في أنه يقع عند تقاطع ثلاثة مجالات كبرى: مجال الحاجة، ومجال السلطة، ومجال الثقة. فهو يتعلق بحاجات الناس لأنهم لا يستطيعون دائمًا أن يحققوا كفايتهم أفرادًا، ويتعلق بالسلطة لأنها هي التي تجمعه وتوزعه وتنظم موارده ومصارفه، ويتعلق بالثقة لأن الناس لا يطمئنون إلى الدولة ما لم يروا مالهم العام مصونًا من الاستئثار والعبث والفساد. وإذا اختل المال العام اختلت معه صورة الولاية، لأن من لا يؤتمن على المال لا يؤتمن على العدل. والسلطة التي تتوسع في الجباية ثم تضيق في الكفاية، أو تجمع باسم الأمة ثم تنفق

باسم الامتياز، أو تدعو إلىٰ الطاعة ثم تخفي موارد المال ومصارفه، تضعف أساس شرعيتها من الداخل، ولو بقي جهازها قويًا في الظاهر.

إن بيت المال في أصله ليس ملكًا للحاكم، ولا ملكًا للجهاز الإداري، ولا رصيدًا سياسيًا تستعمله السلطة لتثبيت النفوذ، بل هو مالٌ عام، أي مالٌ خرج من دائرة الملكية الخاصة ودخل في دائرة الوظيفة العامة. وهذه النقلة من الملكية إلىٰ الوظيفة هي جوهر المفهوم. فالمال الخاص يُنسب إلىٰ صاحبه، ويجوز له أن يتصرف فيه ضمن حدود الشرع، أما المال العام فيُنسَب إلىٰ الأمة من جهة الحق، وإلىٰ الدولة من جهة الإدارة، وإلىٰ المقاصد من جهة الغاية. ولذلك لا يصح أن يُعامل المال العام بمنطق الملك الشخصي، ولا بمنطق الغنيمة السياسية، ولا بمنطق الإدارة المحاسبية المجردة. إنه أمانة مركبة: أمانة في تحصيله، وأمانة في حفظه، وأمانة في إنفاقه، وأمانة في ترتيب أولوياته، وأمانة في بيان مصيره.

ومن هنا تتضح الصلة العميقة بين بيت المال والولاية. فالولاية العامة لا تظهر في الخطاب السياسي وحده، بل تظهر في طريقة التصرف بالمال. السلطة التي ترىٰ المال العام امتدادًا لنفوذها تكشف أنها تفهم الولاية فهمًا امتلاكيًا، والسلطة التي ترىٰ المال العام أمانةً للكفاية والعدل تكشف أنها تفهم الولاية فهمًا وظيفيًا. والفرق بين الفهمين ليس نظريًا فحسب، بل يظهر في توزيع الموارد، وفي موقع الفقراء، وفي الإنفاق علىٰ التعليم والصحة والسكن والأمن والقضاء، وفي حماية الثروة من الفساد، وفي منع تحويل المال إلىٰ أداة للولاء السياسي. فبيت المال مرآة الدولة: من خلاله يُرىٰ هل الدولة تقوم علىٰ الرعاية أم علىٰ الاستحواذ، علىٰ الكفاية أم علىٰ الترف، علىٰ العدل أم علىٰ الامتياز.

لقد تعامل الفقه الإسلامي مع موارد متعددة للمال العام: الزكاة، والخراج، والفيء، والغنائم، والجزية في سياقها التاريخي، والعشور، والوقف في بعده العام،

وما تفرضه الدولة من موارد عند الحاجة وفق الضوابط. غير أن أهمية هذه الموارد لا تكمن في تعدد أسمائها فحسب، بل في أنها تكشف أن المال في التصور الفقهي ليس كتلةً واحدةً مطلقة التصرف، بل لكل موردٍ سببه، ووظيفته، ومصرفه، وقيوده. فالزكاة ليست كالخراج، والفيء ليس كالغنيمة، والضرائب الطارئة ليست كالحقوق المالية الأصلية، والوقف ليس كالجباية السلطانية. وهذا التمييز الدقيق يكشف وعيًا فقهيًا مبكرًا بأن المال العام ليس مادةً مباحةً لكل تصرف، بل منظومة حقوق ووظائف. غير أن السؤال البنيوي الأعمق هو: هل بقي هذا الوعي موزعًا علىٰ أبواب الموارد والمصارف، أم تحول إلىٰ نظرية كلية في المال العام؟

إن الفقه حين يضبط موردًا ومصرفًا يحقق درجةً من العدالة الجزئية، لكنه يحتاج إلىٰ أفقٍ كلي يربط الموارد كلها بوظيفة الدولة في حفظ الكفاية والعمران. فالزكاة إذا قُرئت وحدها بدت عبادة مالية ذات مصارف محددة، والخراج إذا قُرئ وحده بدا موردًا مرتبطًا بالأرض المفتوحة، والفيء إذا قُرئ وحده بدا مالًا عائدًا إلىٰ مصالح المسلمين العامة، والوقف إذا قُرئ وحده بدا مبادرة اجتماعية مستدامة. أما إذا قُرئت هذه الموارد ضمن مفهوم المال العام، ظهر أن بينها خيطًا جامعًا: منع الثروة من أن تنفصل عن وظيفة العدل، ومنع الدولة من أن تعجز عن واجب الكفاية، ومنع الحاجة من أن تتحول إلىٰ إذلال، ومنع المال من أن يكون دولةً بين الأغنياء وحدهم. هذا الخيط هو الذي ينقل بيت المال من الديوان إلىٰ النظرية.

إن المال العام لا يختبر فقط عدالة الدولة، بل يختبر فهمها للإنسان. فإذا كان الإنسان في التصور الشرعي مكرمًا، مكلفًا، محتاجًا إلىٰ شروط تحفظ دينه ونفسه وعقله وماله ونسله وكرامته، فإن المال العام هو أحد أهم أدوات توفير هذه الشروط. الإنسان الجائع لا يتحرك في فضاء التكليف بالمعنىٰ الكامل، والمريض الذي لا يجد علاجًا يفقد جزءًا من قدرته علىٰ الحياة الكريمة، والجاهل المحروم من التعليم

يضعف عقله ووعيه، والعاطل المحاصر بالحاجة يضعف اختياره، والأسرة التي لا تجد سكنًا كريمًا تتعرض لتفككٍ لا تعالجه المواعظ وحدها. ومن ثم فإن المال العام ليس شأنًا محاسبيًا، بل شرط من شروط حفظ الإنسان في الواقع.

إن الكفاية تمثل المعيار المقاصدي الأعلىٰ في قراءة بيت المال. فالمال العام لا يقاس بنمو موارده وحدها، ولا بامتلاء خزائنه، ولا باتساع مظاهر الإنفاق، بل بقدرته علىٰ نقل المجتمع من حد العوز إلىٰ حد الكرامة. والكفاية ليست ترفًا، ولا مساواةً حسابيةً جامدة، ولا إلغاءً للفروق الطبيعية في السعي والقدرة، بل هي منع السقوط الإنساني تحت مستوىٰ لا يليق بالتكريم. فإذا كان بيت المال ممتلئًا والناس جياعًا، أو كانت الدولة تنفق علىٰ المظاهر وتترك الضرورات، أو كانت الموارد العامة تتجه إلىٰ الامتياز لا إلىٰ الحاجة، فقد اختل مقصد المال العام، ولو صحت إجراءات الجباية. فالعبرة ليست فقط بمصدر المال، بل بوظيفته ومآله.

إن مفهوم الكفاية يوسع معنىٰ المصارف العامة. فليست النفقة العامة محصورةً في سد الجوع المباشر، بل تشمل كل ما صار شرطًا لحفظ الإنسان في عصره: الصحة، والتعليم، والسكن، والأمن، والقضاء، والبنية الأساسية، وحماية الضعفاء، وتنظيم السوق، وصيانة البيئة، وتمكين العمل، وبناء القدرة الإنتاجية. وقد يتغير ترتيب هذه المجالات بحسب الزمان والمكان والحاجة، لكن الأصل أن الدولة مسؤولة عن منع اختلال الضرورات. وحين تتحول الصحة أو التعليم أو السكن إلىٰ سلعٍ لا يصل إليها إلا القادر، يصبح المال العام أمام سؤال شرعي عميق: هل أدىٰ وظيفته في حفظ الكفاية، أم ترك الإنسان نهبًا لقوىٰ السوق والحاجة؟

إن بيت المال لا ينفصل عن العدالة التوزيعية. والعدالة التوزيعية ليست شعارًا وافدًا علىٰ الفقه، بل معنىٰ متجذر في منع الظلم، وحفظ الكفاية، وصيانة الضعيف، ومنع دوران المال بين فئة محدودة. فالمجتمع قد يملك ثروة كبيرة ومع ذلك يفتقد

العدل إذا كانت الثروة مركزةً في يد القلة، وإذا كانت الجباية تصعد من أسفل إلىٰ أعلىٰ، وإذا كان الإنفاق يعود إلىٰ دوائر النفوذ، وإذا كان الفقير يمول نمط حياة الغني من خلال ضرائب غير عادلة أو أسعار محتكرة أو خدمات عامة ضعيفة. ولذلك لا يكفي أن تسأل الدولة: كم جمعت؟ بل يجب أن تسأل: ممن جمعت؟ وكيف جمعت؟ ولمن أنفقت؟ وبأي أثر؟ وأي طبقة حمت؟ وأي حاجة أهملت؟

إن الجباية العادلة جزء من شرعية المال العام. فالمال لا يصبح عامًا لمجرد أن الدولة أخذته، بل لا بد أن يكون أخذه مستندًا إلىٰ حق أو مصلحة عامة معتبرة، وأن يكون بقدر الحاجة، وأن يراعي الطاقة، وأن لا يقع علىٰ الضعفاء بما لا يطيقون، وأن لا يتحول إلىٰ بابٍ لتغطية فساد الإدارة أو ترف السلطة. والضرائب أو الموارد الطارئة، حين تقتضيها الحاجة العامة، لا تصح شرعيًا بمجرد قرار السلطة، بل تحتاج إلىٰ معيار: ضرورة أو مصلحة راجحة، عدالة في التحميل، شفافية في المصرف، منع للازدواج الظالم، ومراجعة عند زوال الحاجة. فالجباية بلا عدل تضعف الثقة، والجباية بلا بيان تفتح باب الريبة، والجباية بلا كفاية في المقابل تجعل الناس يشعرون أنهم يدفعون للدولة ولا تعود عليهم الدولة بحقوقهم.

إن الإنفاق العام هو الوجه الآخر للجباية. وقد تكون الجباية مشروعةً في أصلها، لكن الإنفاق يفسدها إذا توجه إلىٰ غير موضعه. فالمال العام إذا أُنفق علىٰ ما يحفظ الضرورات والحاجات العامة كان أداةً للمقصد، وإذا أُنفق علىٰ الترف أو الاستعراض أو شراء الولاءات أو تضخيم الجهاز علىٰ حساب الإنسان صار أداةً لانحراف الولاية. ومن هنا فإن ترتيب الأولويات في الإنفاق ليس مسألةً فنيةً محضة، بل مسألة فقهية مقاصدية. الإنفاق علىٰ القضاء العادل حفظ للحقوق، والإنفاق علىٰ التعليم حفظ للعقل، والإنفاق علىٰ الصحة حفظ للنفس، والإنفاق علىٰ الفقراء حفظ للكفاية

والكرامة، والإنفاق علىٰ البنية العمرانية النافعة حفظ للعمران، أما الإنفاق الذي لا يضيف إلىٰ هذه المعاني أو يضر بها فيحتاج إلىٰ مساءلة.

إن المال العام يفرض سؤال الشفافية؛ لأن من يتصرف في مالٍ ليس ملكه الخاص لا يملك حق الغموض المطلق. الشفافية هنا ليست فضولًا من الأمة، بل حقٌ ناشئ من طبيعة المال. فإذا كان المال للأمة وظيفةً ومصلحةً، فإن للأمة حقًا في معرفة موارده ومصارفه بقدر ما لا يضر مصلحةً معتبرة. والسرية المالية غير المنضبطة تفتح باب الفساد، وتقطع صلة الناس بالثقة، وتجعل المصلحة العامة دعوىٰ لا يمكن اختبارها. وكلما اتسع المال العام واتسعت سلطة الدولة في الجباية والإنفاق، تعاظمت الحاجة إلىٰ بيانٍ أوضح ومحاسبةٍ أدق. فالمال إذا دخل الظلام خرج من دائرة الأمانة إلىٰ دائرة الشبهة.

والمحاسبة في المال العام ليست سوء ظنٍ بالسلطة، بل إدراك لطبيعة المال والقوة. فالمال يغري، والسلطة تغري، واجتماعهما من غير رقابة يفتح بابًا واسعًا للفساد. ومن هنا فإن الرقابة علىٰ بيت المال ليست إجراءً إداريًا ثانويًا، بل امتداد لمعنىٰ الولاية. كل درهم يدخل بيت المال يسأل: من أين أُخذ؟ وكل درهم يخرج يسأل: أين وُضع؟ وكل قرار مالي يسأل: أي مقصد خدم؟ وكل سياسة إنفاق تسأل: أي مآل أنتجت؟ هذه الأسئلة ليست تعطيلًا للدولة، بل صيانة لها من أن تتحول إلىٰ جهاز يستهلك ثقة الأمة. الدولة التي تُحاسَب في مالها لا تهان، بل تُحفظ من الانحراف.

إن المال العام يكشف الفرق بين الدولة الحارسة والدولة الراعية. الدولة الحارسة تكتفي بحفظ الأمن والحدود ومنع العدوان، أما الدولة الراعية فتدرك أن حفظ الإنسان لا يكتمل من غير كفايةٍ وصحةٍ وتعليمٍ وعدالةٍ في الفرص. وليس المقصود بالرعاية وصايةً خانقة أو إلغاءً للمجتمع، بل قيام الدولة بما لا يقدر الأفراد

علىٰ تحقيقه متفرقين. فالأمة لا تستطيع أن تبني نظامًا عادلًا للصحة والتعليم والبنية التحتية بمجرد إحسان الأفراد، ولا تستطيع أن تمنع الاحتكار بقيم السوق وحدها، ولا تستطيع أن تضمن عدالة القضاء من غير مؤسسة عامة. بيت المال هو الأداة التي تظهر من خلالها هذه الرعاية، فإن ضعف أو فسد أو استُعمل في غير مقصده ضعفت وظيفة الدولة كلها.

ولا يجوز أن يُفهم المال العام بوصفه بديلًا عن المسؤولية الاجتماعية، فالوقف والصدقة والتكافل والمبادرات المجتمعية تظل عناصر حيوية في البناء الإسلامي. غير أن وجود هذه العناصر لا يعفي الدولة من واجباتها، كما أن واجبات الدولة لا تلغي فضائل المجتمع. العلاقة الصحيحة بين بيت المال والمجتمع علاقة تكامل لا إحلال. الدولة تضبط الكفاية العامة وتنهض بما لا يقوم به الأفراد، والمجتمع يمد شبكات الرحمة والمبادرة والقرب الإنساني. فإذا انسحبت الدولة باسم ترك المجال للمجتمع، وقع الضعفاء بين العجز والانتظار. وإذا ابتلعت الدولة المجتمع باسم الرعاية، ضعفت المبادرة الحية. والفقه الكلي للمال العام يضبط التوازن بينهما.

إن الوقف يمثل في هذا السياق صورةً فريدة من تحويل المال الخاص إلىٰ وظيفة عامة مستدامة. فهو لا يدخل دائمًا في بيت المال بمعناه الإداري، لكنه يلتقي معه في مقصد حفظ الكفاية والعلم والصحة والعبادة والرعاية والعمران. وقد كان الوقف في التاريخ الإسلامي مجالًا واسعًا لتخفيف العبء عن الدولة، وبناء مؤسسات علمية وصحية واجتماعية، وحماية بعض المصالح العامة من تقلب السياسة. غير أن الوقف نفسه يحتاج إلىٰ حوكمةٍ وعدلٍ وفاعلية؛ لأنه إذا تُرك بلا رقابة فسد، وإذا صودر من الدولة فقد استقلاله، وإذا جمدت شروطه عن تحقيق المقصد تعطل أثره. ومن هنا فإن المال العام والمال الموقوف يلتقيان في سؤال الوظيفة، وإن اختلفا في الملك والإدارة.

إن بيت المال لا ينفصل عن فقه السوق. فالسوق إذا اختل أنتج حاجات أكبر، وإذا احتكر الأقوياء السلع والخدمات اضطر بيت المال إلىٰ معالجة نتائج الظلم بدل منع أسبابه. والسياسة المالية العامة لا تعمل بعد السوق فقط، بل تعمل معه وقبله: تمنع الاحتكار، تضبط الغش، تراقب النقد، تتدخل عند الحاجة، تحمي المستهلك، وتمنع انتقال الثروة إلىٰ دوائر مغلقة. فإذا تُرك السوق بلا ضوابط ثم طُلب من بيت المال علاج الفقر الناتج عنه، صار المال العام أداةً لمداواة جراحٍ يصنعها نظام غير عادل. والفقه الكلي يطلب منع الظلم في مصدره، لا ترميم آثاره فقط.

إن المال العام يتصل كذلك بمفهوم المال بوصفه قوة اجتماعية. فالمال ليس مجرد وسيلة تبادل، بل قدرة علىٰ التأثير في القرار، وتوجيه السوق، وصناعة المكانة، وشراء النفوذ. فإذا لم تضبط الدولة علاقة المال بالسلطة، صار المال الخاص قادرًا علىٰ اختراق المال العام، وصارت السياسات العامة خادمةً لمصالح ضيقة، وصار الفقراء يدفعون ثمن قرارات لم يشاركوا في صنعها. ومن هنا فإن حماية بيت المال لا تعني منع السرقة الظاهرة فقط، بل منع التداخل الفاسد بين السلطة والثروة، ومنع تحول القرار العام إلىٰ امتداد لمصالح أصحاب النفوذ. الفساد الأكبر ليس دائمًا أخذًا مباشرًا من الخزينة، بل قد يكون تشريعًا أو سياسةً أو امتيازًا يحول المال العام إلىٰ ربح خاص.

إن الفساد المالي في المال العام ليس معصيةً فرديةً فقط، بل خلل بنيوي. قد يسرق فرد مالًا، وهذه جريمة، لكن الأخطر أن تُبنىٰ مؤسسات تسمح بتكرار السرقة، أو تُصاغ سياسات تشرعن الامتياز، أو تغيب الرقابة، أو يصبح المنصب طريقًا للثراء. الفقه الذي يكتفي بإدانة السارق ولا يسأل عن البنية التي مكنته يبقىٰ في مستوىٰ المعالجة الجزئية. أما الفقه الكلي للمال العام فيسأل عن الشفافية، وتضارب المصالح، والمحاسبة، وتوزيع الصلاحيات، واستقلال الرقابة، وعدالة العقوبات،

وثقافة المنصب العام. فالمال العام يحتاج إلىٰ أخلاق فردية، لكنه يحتاج أكثر إلىٰ نظام يمنع ضعف الأفراد من أن يتحول إلىٰ فساد عام.

إن بيت المال يطرح سؤال العدالة بين الأجيال. فالمال العام لا يتعلق بالحاضرين وحدهم، بل بالمستقبل أيضًا. الثروات الطبيعية، والديون العامة، والبنية الأساسية، والتعليم، والبيئة، كلها مجالات يمتد أثرها إلىٰ أجيال لم تولد بعد. والدولة التي تبدد الموارد اليوم، أو تراكم الديون بلا مصلحة راجحة، أو تهمل التعليم والصحة والبيئة، لا تظلم الحاضر فقط، بل ترهن المستقبل. والولاية العامة أمانة في الزمن؛ لا يملك الجيل الحاضر أن يستهلك كل شيء باسم حاجاته أو أهواء سلطته. ومن هنا فإن المال العام يحتاج إلىٰ مآل زمني، يقيس أثر القرار المالي علىٰ الأمة في امتدادها، لا علىٰ ميزانية اللحظة وحدها.

إن الديون العامة تكشف هذا المعنىٰ بوضوح. فالاستدانة قد تكون ضرورة أو مصلحة راجحة إذا وُجهت إلىٰ بناء قدرة إنتاجية أو دفع خطر عام أو حفظ كفاية لا تحتمل التأجيل، لكنها تتحول إلىٰ ظلم إذا استُعملت لتمويل الترف أو الفساد أو إدارة العجز بلا إصلاح. الدين العام ليس رقمًا اقتصاديًا فقط، بل التزامٌ أخلاقي علىٰ المستقبل. وإذا اقترضت الدولة باسم الأمة، فهي تقترض من زمن لم يحضر كله، ومن أجيال ستدفع. لذلك يحتاج الدين العام إلىٰ ضوابط مقاصدية: ضرورة أو مصلحة ظاهرة، قدرة علىٰ السداد، عدالة في توجيه العائد، شفافية في الشروط، ومراجعة في المآل. فالمال العام لا يقبل التوسع في تحميل المستقبل كأنه غائب لا حق له.

إن بيت المال لا يصح أن يكون أداةً لإنتاج التبعية. فإذا صارت السياسة المالية قائمةً علىٰ الاعتماد الدائم علىٰ الخارج، أو علىٰ موارد غير مستقرة، أو علىٰ جباية داخلية تُضعف الإنتاج، أو علىٰ إنفاق لا يبني قدرة، فقد تفقد الدولة جزءًا من استقلال قرارها. والاستقلال هنا ليس شعارًا سياسيًا مجردًا، بل مقصد مالي

وعمراني؛ لأن الأمة التي لا تملك قدرًا من أمنها الاقتصادي تصبح إرادتها العامة معرضة للضغط. لذلك فإن المال العام ينبغي أن يُقرأ في ضوء التنمية العادلة، لا في ضوء توزيع الموارد القائمة فقط. فحفظ المال لا يعني حفظ الموجود فحسب، بل بناء القدرة علىٰ إنتاج ما يحفظ الكفاية.

إن التنمية في هذا السياق ليست مفهومًا اقتصاديًا وافدًا علىٰ الفقه، بل امتداد لمقصد العمران. فالمال العام لا ينبغي أن يظل حبيس منطق الإنفاق الجاري، بل يجب أن يتحول إلىٰ أداة لبناء القدرة: تعليم ينتج معرفة، وصحة تحفظ الطاقة الإنسانية، وبنية تحتية تسهل العمل، وسياسات إنتاج تمنع البطالة، ومشاريع عامة تخدم المجتمع لا شبكات النفوذ. التنمية المقاصدية ليست نموًا رقميًا فقط، بل توسع في قدرة الإنسان علىٰ الحياة الكريمة. فإذا زادت الأرقام وبقيت الكفاية ضعيفة، أو ارتفع العمران المادي وتدهورت العدالة، كانت التنمية ناقصة المقصد. بيت المال لا يقاس بما يصرفه، بل بما يبنيه في الإنسان والمجتمع.

إن العلاقة بين بيت المال والضرائب في العصر الحديث تحتاج إلىٰ تحرير دقيق. فالفقه القديم عرف موارد محددة في سياقات تاريخية معينة، لكن الدولة الحديثة اتسعت وظائفها واتسعت معها حاجاتها. ولا يمكن أن تُدار الصحة والتعليم والبنية التحتية والقضاء والأمن والرعاية العامة بموارد محدودة إذا تغيرت طبيعة الدولة والمجتمع. غير أن قبول الحاجة إلىٰ موارد جديدة لا يعني إطلاق يد الدولة في الجباية. فالضريبة العادلة تحتاج إلىٰ أصل مقاصدي: حاجة عامة معتبرة، عدالة في التوزيع، تناسب مع القدرة، وضوح في المصرف، منع للهدر، ومحاسبة علىٰ النتائج. فالضريبة ليست عقوبة علىٰ العمل والملكية، ولا رخصة لاستنزاف المجتمع، بل مساهمة منظمة في حفظ المصالح العامة حين تقوم شروطها.

إن العدالة الضريبية لا تقاس بمقدار ما يدخل الخزينة فقط، بل بمن يتحمل العبء ومن ينتفع بالإنفاق. فقد تكون الضريبة عالية الإيراد لكنها ظالمة لأنها تثقل الفقراء أو تضعف السلع الأساسية أو تعاقب الإنتاج الصغير. وقد تكون الإعفاءات واسعة لكنها منحازة لأنها تخدم الأقوياء. وقد تبدو الجباية محايدة في ظاهرها لكنها غير عادلة في أثرها. ومن هنا فإن النظر المقاصدي في المال العام يحتاج إلىٰ معرفة اقتصادية واجتماعية دقيقة، لأن الأثر لا يظهر دائمًا من شكل القانون. الفقه الذي لا يعرف أثر السياسة المالية قد يحكم علىٰ الصورة ويغفل المآل.

إن المآل المالي من أهم عناصر فقه بيت المال. فالقرار المالي قد يحقق مصلحة عاجلة ويفتح مفسدة بعيدة، وقد يخفف أزمة اليوم ويصنع أزمة الغد، وقد يرضي فئة مؤثرة ويضر الكفاية العامة، وقد يرفع الإنفاق لكنه يزيد التضخم الذي يلتهم دخول الضعفاء. لذلك لا بد أن تُقرأ السياسات المالية في آثارها المركبة: علىٰ الأسعار، والعمل، والفقر، والعدالة، والديون، والثقة، والإنتاج. ومن هنا يصبح الاجتهاد في المال العام اجتهادًا مؤسسيًا لا فرديًا؛ لأن الفقيه يحتاج إلىٰ الاقتصادي، والإداري، والاجتماعي، والمحاسب، وصاحب الخبرة في السياسات العامة، حتىٰ يُدرك المناط الواقعي للحكم المالي.

إن المال العام من أكثر المجالات التي تكشف ضرورة الانتقال من الحكم الفردي إلىٰ القرار المؤسسي. فمسألة صدقة فردية يمكن أن يُفتي فيها الفقيه من خلال الأدلة العامة والمناط المحدود، أما سياسة دعم السلع، أو فرض الضرائب، أو توزيع الإنفاق، أو إدارة الدين العام، أو تمويل التعليم والصحة، فهي مسائل مركبة لا يكفي فيها الحكم المجرد. لا بد من فهم القدرة المالية، وأثر القرار علىٰ الفقراء، ومآلات السوق، وبدائل السياسة، وحجم الهدر، وإمكان التنفيذ. ومن ثم فإن الفقه المالي الكلي لا يلغي الفتوىٰ، لكنه يضعها داخل عقل مؤسسي قادر علىٰ تقدير الواقع.

إن بيت المال في البنية الفقهية ليس فقط موضعًا لحفظ الأموال، بل موضع لحفظ المعاني. فيه يظهر معنىٰ الأمانة، والعدل، والكفاية، والرحمة، والولاية، والشورىٰ، والمحاسبة. فالمال العام إذا حُفظ حفظت معه الثقة، وإذا وُضع في موضعه قويت الشرعية، وإذا وُجه إلىٰ الكفاية شعر الناس بأن الدولة راعية لا جابية، وإذا حوسبت السلطة عليه صار المنصب أمانة لا امتيازًا. أما إذا فسد المال العام، فإن فساده لا يبقىٰ في الحسابات، بل ينتقل إلىٰ الأخلاق والسياسة والدين والاجتماع؛ لأن الناس حين يرون المال العام يُنهب أو يُهدر يفقدون الثقة في الخطاب، ويتراجع معنىٰ العدالة في وجدانهم، ويضعف الامتثال الطوعي، وتنتشر ثقافة التحايل.

إن علاقة الناس بالمال العام تؤثر في علاقتهم بالدولة. فإذا رأوا أن الدولة تجمع منهم لتعود عليهم بالكفاية والخدمات والعدل، قبلوا الجباية بوصفها مساهمةً في مصلحة عامة. وإذا رأوا أنها تجمع منهم لتصرف في غير مصالحهم، أو لتغذي الفساد، أو لتحمي امتيازات مغلقة، تحولت الجباية في وجدانهم إلىٰ عبءٍ مفروض لا إلىٰ واجبٍ عام. ومن هنا فإن شرعية الجباية مرتبطة بشرعية الإنفاق. لا يكفي أن تكون الدولة قادرة علىٰ أخذ المال، بل يجب أن تكون جديرة بثقة الناس في موضعه. فالمال العام عقد ثقة، وإذا انكسر هذا العقد ضعفت الدولة ولو زادت مواردها.

إن الزكاة تحتل موقعًا خاصًا في هذا البناء، لأنها تجمع بين العبادة والمال والكفاية. فهي ليست مجرد إحسان فردي، ولا مجرد ضريبة مالية، بل حق معلوم في المال مرتبط بتطهير النفس وتطهير الثروة وتدوير جزء منها باتجاه الحاجة والمصلحة. وحين تُقرأ الزكاة ضمن مفهوم المال العام يظهر أنها تحمل منطقًا مضادًا لتراكم المال بلا وظيفة اجتماعية. غير أن الزكاة وحدها، في الدولة المركبة، قد لا تستوعب كل حاجات الكفاية العامة، كما أن تحويلها إلىٰ مجرد إجراء فردي قد يضعف أثرها الاجتماعي. لذلك ينبغي أن تُقرأ في شبكة المال العام: محفوظة

المصارف والخصوصية، متصلة بمقصد الكفاية، مندمجة في رؤية تمنع الفقر لا تكتفي بترميمه.

إن الخراج والفيء يكشفان بعدًا آخر: علاقة الأرض والثروة العامة بالدولة والأمة. فالقرارات الراشدة في شأن الأرض المفتوحة أظهرت وعيًا عميقًا بأن الثروة لا ينبغي أن تُستهلك في لحظة الغلبة، بل تحفظ لمصلحة الأمة المستمرة. ومن هنا يظهر الفرق بين توزيعٍ عاجل يرضي المستحقين في لحظة، وحفظٍ مستدام يراعي الأجيال والوظيفة العامة. هذا المعنىٰ يؤسس لفكرة أن بعض الموارد يجب أن تُدار بوصفها أصولًا عامة لا غنائم استهلاكية. والفقه الكلي للمال العام يحتاج إلىٰ استعادة هذا الوعي في كل مورد استراتيجي: الأرض، والمياه، والمعادن، والطاقة، والبنية الأساسية، والمعرفة العامة.

إن المال العام حين يرتبط بالموارد الطبيعية يصبح السؤال أكثر خطورة، لأن هذه الموارد لا يصنعها الجيل الحاضر وحده، ولا يجوز أن تصبح بابًا لثراء فئة أو سلطة. الموارد الطبيعية أمانة عمرانية بين الأجيال، والولاية عليها لا تعني بيعها أو استنزافها بلا معيار، بل إدارتها بما يحفظ الكفاية والسيادة والعدل والمستقبل. فإذا تحولت الموارد إلىٰ مصدر للفساد أو التبعية أو الترف أو النزاع، انقلبت من نعمة عامة إلىٰ فتنة مالية. والسياسة الشرعية في المال العام تطلب أن تكون هذه الموارد أساسًا لبناء القدرة والكفاية، لا وسيلة لتغذية الاستئثار.

إن بيت المال لا ينفصل عن مفهوم الحرمة. للمال العام حرمة تختلف عن المال الخاص من جهة سعة أثر الاعتداء عليه. فسرقة المال الخاص تظلم صاحبه المباشر، أما الاعتداء علىٰ المال العام فيظلم جماعة لا تُرىٰ كلها: فقيرًا كان ينتظر علاجًا، طالبًا كان يحتاج مدرسة، مريضًا كان يحتاج دواء، طريقًا كان يحتاج إصلاحًا، قاضيًا كان يحتاج مؤسسة نزيهة، جيلًا كان يحتاج استثمارًا. ولذلك فإن

جريمة المال العام أشد من جهة المآل، لأنها تبدد حقوقًا مبثوثة في جسد الأمة. ومن هنا ينبغي أن تكون حساسية الفقه تجاه المال العام أعلىٰ، لا أدنىٰ، من حساسيته تجاه المال الخاص.

إن ضعف الوعي بحرمة المال العام يؤدي إلىٰ مفارقة خطيرة: يتشدد الناس في أموالهم الخاصة، ويتساهلون في المال العام كأنه مال لا صاحب له. والحقيقة أنه مالٌ له أصحاب كثيرون، وأكثرهم ضعفًا لا يستطيع أن يطالب بحقه مباشرة. المال العام هو مال اليتيم الاجتماعي، لأنه متعلق بمن لا يملكون قوة الوصول إلىٰ القرار. ومن ثم فإن الدفاع عنه دفاع عن الغائب والضعيف والمستقبل. وكل نظام لا يربي علىٰ حرمة المال العام يفتح الباب لفسادٍ عميق، لأن الاعتداء عليه لا يشعر صاحبه المباشر بالألم كما يشعر صاحب المال الخاص، مع أن أثره أوسع وأخطر.

إن بيت المال، في ضوء ذلك كله، لا يعود مجرد مؤسسة تاريخية، بل يصبح مفهومًا بنيويًا يمكن أن يقرأ الدولة كلها. فمن خلاله يظهر معنىٰ الولاية، وحدود السلطة، وصدق الشرعية، وفاعلية المقاصد، وموقع الكفاية، وطبيعة العدالة، وعلاقة الحاضر بالمستقبل. وليس المهم أن يحمل النظام المعاصر اسم بيت المال أو الخزانة أو الموازنة أو المال العام، بل المهم أن يبقىٰ المعنىٰ حاضرًا: المال الذي تجمعه الدولة ليس ملكًا لها، والمال الذي تنفقه ليس تفضلًا منها، والموارد التي تديرها ليست غنيمةً سياسية، والجباية التي تفرضها ليست حقًا مطلقًا، والإنفاق الذي تختاره ليس شأنًا خاصًا بالجهاز الإداري. كله داخل دائرة الأمانة والمحاسبة والمقصد.

إن التحول من بيت المال إلىٰ مفهوم المال العام يمثل انتقالًا من الخزانة إلىٰ المسؤولية، ومن المورد إلىٰ الوظيفة، ومن الجباية إلىٰ الكفاية، ومن الإدارة إلىٰ النظرية. ففي مستوىٰ الخزانة يكون السؤال: ما الذي دخل وما الذي خرج؟ وفي

مستوىٰ المسؤولية يكون السؤال: هل دخل بحق؟ وهل خرج في حق؟ وهل تحقق به مقصد؟ وهل حفظ كفاية؟ وهل منع ظلمًا؟ وهل بنىٰ قدرة؟ وهل صان المستقبل؟ وهذه الأسئلة هي التي تجعل المال العام جزءًا من الفقه الكلي للدولة والأمة. من دونها يصبح المال تقنية إدارية، ومعها يصبح ميدانًا من ميادين العدل.

إن المال العام لا يمكن أن يكون صالحًا في بنيته إذا فسد نظام القيم الذي يحكمه. فإذا غلبت ثقافة الامتياز علىٰ ثقافة الأمانة، وثقافة الولاء علىٰ ثقافة الكفاءة، وثقافة الغموض علىٰ ثقافة البيان، وثقافة الإنفاق الاستعراضي علىٰ ثقافة الكفاية، فإن كل إصلاح مالي يبقىٰ محدودًا. لذلك فإن فقه بيت المال يحتاج إلىٰ إصلاح المعنىٰ قبل إصلاح الإجراء. لا بد أن يُعاد تعريف المنصب العام بوصفه أمانة، والإنفاق العام بوصفه مسؤولية، والجباية بوصفها تكليفًا مشروطًا بالمصلحة، والموارد بوصفها حقوقًا للأمة، والفقراء بوصفهم أصحاب حق لا موضع شفقة عابرة. بهذه اللغة يعود المال إلىٰ وظيفته الشرعية.

إن الفارق بين الصدقة والحق العام بالغ الأهمية. حين يُعامل الفقير بوصفه موضوع صدقة فقط، يبقىٰ في موقع التلقي الطارئ. أما حين يُرىٰ ضمن حقه في الكفاية، فإن الدولة والمجتمع يصبحان أمام واجبٍ منظم. وهذا لا ينقص من فضيلة الصدقة، بل يمنع أن تكون الصدقة بديلًا عن العدل. فالإحسان يعالج ألمًا، أما العدل فيمنع استمرار إنتاج الألم. والمال العام ينبغي أن يتحرك بمنطق العدل قبل الإحسان، لأن الدولة ليست جمعية خيرية، بل مؤسسة تكليف عام. فإذا تركت الكفاية للإحسان وحده فقد انسحبت من جزء أساسي من ولايتها.

إن قراءة بيت المال من زاوية الكفاية لا تلغي البعد التعبدي للمال في الإسلام، بل تعمقه. فالزكاة والصدقة والوقف والنفقة ليست مجرد تحويلات مالية، بل تربية للإنسان علىٰ أن المال ليس مطلقًا، وأن الملكية ليست انفصالًا عن الجماعة، وأن

الغنىٰ مسؤولية، وأن الحاجة حق في ضمير الأمة. غير أن المال العام يضيف إلىٰ هذا البعد بعدًا مؤسسيًا: كيف تتحول القيم المالية إلىٰ نظام؟ كيف تُحمىٰ الحقوق من النسيان؟ كيف تُمنع الحاجة من أن تكون رهينة مزاج المحسنين؟ كيف يُدار المورد العام بحيث يخدم الجميع؟ هذه الأسئلة تجعل الفقه المالي ينتقل من أخلاق المال إلىٰ سياسة المال.

إن من أخطر ما يمكن أن يصيب المال العام أن ينفصل عن المآلات الاجتماعية. فقد تبدو سياسة مالية متوازنة في الحسابات، لكنها ظالمة في أثرها؛ وقد يبدو الإنفاق منضبطًا، لكنه يقوض الطبقات الضعيفة؛ وقد تبدو الجباية فعالة، لكنها تخنق الإنتاج الصغير؛ وقد تبدو الخصخصة أو الاستثمار أو الاقتراض أو الدعم إجراءات فنية، لكنها تعيد تشكيل المجتمع كله. لذلك لا يجوز عزل المال العام عن علم الاجتماع السياسي والاقتصادي. الفقه هنا لا يذوب في هذه العلوم، لكنه يحتاج إليها حتىٰ لا يحكم علىٰ العنوان ويغفل الحقيقة. فالحكم علىٰ المال العام حكم علىٰ أثره في الإنسان لا علىٰ صورته المحاسبية فقط.

إن المال العام يكشف في النهاية أن الدولة ليست سلطة فوق الثروة، بل أمينة عليها. وإذا كانت الأمانة هي جوهر الولاية، فإن بيت المال هو أحد أعظم اختبارات هذه الأمانة. فحين تحفظ الدولة المال من الفساد، وتجمعه بعدل، وتنفقه برشد، وتوجهه إلىٰ الكفاية، وتعلن حسابه، وتراجع سياساته، وتمنع تغول الثروة علىٰ القرار، فإنها لا تدير موارد فحسب، بل تبني شرعية. وحين تفعل العكس، فإنها لا تخطئ ماليًا فحسب، بل تجرح معنىٰ الولاية. فالمال العام ليس بابًا من أبواب الإدارة، بل باب من أبواب الحكم علىٰ الدولة: أهي راعية أم مستأثرة؟ أمينة أم مالكة؟ عادلة أم جابية؟ مقاصدية أم سلطانية؟

إن بيت المال، بهذا المعنىٰ، يمثل أحد أعمدة الفقه الكلي؛ لأنه يربط النص بالواقع، والحق بالمؤسسة، والمقصد بالموازنة، والكفاية بالسياسة، والعدل بالموارد، والشرعية بالإنفاق، والإنسان بالدولة. وكل قراءة تجزئ هذه العلاقات تضعف فهم المال العام. فالمال ليس خارج الدين، وليس خارج السياسة، وليس خارج الأخلاق، وليس خارج العمران. إنه موضع تداخلها جميعًا. ومن هنا فإن البنية الفقهية حين تعيد قراءة بيت المال لا تبحث عن تاريخ مؤسسة مالية فحسب، بل عن عقلٍ كامل في فهم الثروة العامة: من أين تأتي؟ لمن تكون؟ من يديرها؟ بأي حق؟ لأي مقصد؟ وبأي مآل؟ وعلىٰ أي وجه تُحاسب السلطة فيها؟

لا يكتمل مفهوم بيت المال إذا بقي محصورًا في صورة الخزانة التي تجمع الموارد وتصرف النفقات، لأن الخزانة قد تمتلئ ويظل المجتمع محرومًا، وقد تنتظم الحسابات ويختل العدل، وقد تنمو الإيرادات وتتراجع الكفاية، وقد تزداد قدرة الدولة المالية ويتناقص شعور الناس بأن المال العام مالهم لا مال السلطة. فالمعنىٰ العميق للمال العام لا يظهر في وجود الموارد وحده، بل في الوظيفة التي تؤديها، وفي الأثر الذي تتركه، وفي درجة الأمانة التي تحكمها، وفي المآل الذي تصنعه داخل بنية الأمة. المال العام ليس رقمًا في ميزانية، بل علاقة بين الدولة والإنسان؛ وليس أداةً للإنفاق فقط، بل معيارٌ لصدق الولاية؛ وليس موردًا إداريًا محايدًا، بل مجالٌ تتجسد فيه المقاصد أو تنكشف فيه خيانتها.

إن الشرعية المالية للدولة تقوم علىٰ ثلاثة أركان متلازمة: عدالة التحصيل، ورشد التصرف، وظهور الأثر في الكفاية العامة. فإذا اختل ركن منها، نقص معنىٰ المال العام وإن بقيت صورته القانونية. فالدولة التي تجمع المال من غير عدالة تثقل المجتمع وتضعف ثقته. والدولة التي تجمع بعدل ثم تنفق بلا رشد تبدد الأمانة. والدولة التي تجمع وتنفق ضمن إجراءات صحيحة، لكنها لا تنقل الناس إلىٰ مستوىٰ الكفاية

والكرامة، تبقىٰ قاصرة عن المقصد. لذلك فإن بيت المال ليس أداةً لقياس قوة الدولة المالية فحسب، بل أداة لقياس عدالتها: هل تجمع ممن يقدر؟ هل تحمي من لا يقدر؟ هل تنفق علىٰ الضرورات قبل المظاهر؟ هل تبني قدرةً مستدامة أم تستهلك الموارد؟ هل تجعل المال وسيلةً للعمران أم وسيلةً للسيطرة؟

إن الجباية في المنظور المقاصدي ليست حقًا مطلقًا للدولة، بل ولاية مقيدة بالمصلحة. فما تأخذه الدولة من أموال الناس لا يصير مشروعًا بمجرد قدرتها علىٰ أخذه أو بمجرد إدراجه في قانون، بل لا بد أن يكون مستندًا إلىٰ حاجة عامة معتبرة، وأن يوزع عبؤه بعدل، وأن تظهر آثاره في خدمة الناس، وأن لا يتحول إلىٰ غطاء للهدر أو الفساد أو تضخم الجهاز علىٰ حساب الإنسان. ومن هنا فإن الضريبة المعاصرة، حين تُقرأ ضمن فقه المال العام، ليست مرفوضة بإطلاق ولا مقبولة بإطلاق؛ إنها تقاس بالحاجة والعدل والمآل. فإذا فرضت لتمويل الصحة والتعليم والأمن والقضاء والبنية العامة والكفاية، وكانت عادلةً في توزيع العبء، واضحةً في المصرف، قابلةً للمحاسبة، دخلت في منطق الولاية المالية. أما إذا تحولت إلىٰ استنزاف للفئات الضعيفة، أو أداة لتعويض سوء الإدارة، أو باب لتمويل الامتياز، فقد فقدت روحها الشرعية وإن بقي شكلها القانوني.

والعدالة الضريبية لا تتحقق بمجرد المساواة الشكلية بين الناس؛ لأن المساواة في العبء مع اختلاف القدرة قد تكون ظلمًا. فالغني والفقير لا يتأثران بالاقتطاع المالي علىٰ النحو نفسه، والضرائب غير المباشرة قد تبدو عامةً لكنها تضغط علىٰ ذوي الدخل المحدود أكثر من غيرهم، والإعفاءات قد تُعرض بوصفها سياسة اقتصادية وهي في حقيقتها نقل للعبء إلىٰ من لا يملك نفوذًا. لذلك يحتاج الفقه المالي الكلي إلىٰ نظر في الأثر لا في الصورة فقط. فالمعيار ليس أن تُفرض الجباية علىٰ الجميع، بل أن تُفرض بما

يراعي القدرة، وأن تُنفق بما يحفظ الكفاية، وأن لا تزيد الفجوة الاجتماعية، وأن لا تجعل الضعيف يمول امتياز القوي.

إن الإنفاق العام يكشف هوية الدولة أكثر مما يكشفها خطابها. فالدولة قد تعلن انحيازها إلىٰ العدل، لكن ميزانيتها تكشف أولوياتها الحقيقية. فإذا قُدم الإنفاق علىٰ مظاهر السلطة علىٰ الإنفاق علىٰ التعليم، أو قُدمت شبكات النفوذ علىٰ الصحة، أو قُدمت مشاريع الاستعراض علىٰ السكن والحاجة، كان المال العام شاهدًا علىٰ اختلال المقصد. وليس المقصود أن تُلغىٰ حاجات الدولة الإدارية أو الأمنية أو العمرانية، بل أن تُرتب في ضوء الكفاية والعدل والمآل. فالإنفاق الأمني بلا عدل يصنع خوفًا، والإنفاق العمراني بلا كفاية يصنع واجهات، والإنفاق الإداري بلا كفاءة يصنع جهازًا يستهلك نفسه، والإنفاق الاجتماعي بلا إنتاج قد يصنع اعتمادًا دائمًا إذا لم يُربط ببناء القدرة.

إن الكفاية العمرانية تختلف عن الكفاية الإغاثية. الكفاية الإغاثية تسد الحاجة المباشرة: طعام، علاج، مأوىٰ، مساعدة عاجلة. وهي ضرورية في أوقاتها. أما الكفاية العمرانية فتبني الشروط التي تمنع الحاجة من التكرر: تعليم جيد، صحة عامة، عمل منتج، بنية اقتصادية عادلة، سكن لائق، قضاء يحمي الحقوق، سوق لا يحتكره الأقوياء، إدارة لا تبتلع الموارد. وبيت المال لا ينبغي أن يبقىٰ أسير معالجة العوز بعد وقوعه، بل يجب أن يتحول إلىٰ أداة لمنع إنتاج العوز. فالدولة التي تنفق علىٰ الفقر ولا تسأل عن أسبابه قد تدير الفقر ولا تنهيه، والدولة التي تعطي الضعيف مساعدةً ثم تترك السوق والمال والفرص تنتج ضعفه من جديد، لا تكون قد بلغت مقصد الكفاية الكلية.

إن المال العام حين يُقرأ بهذا الأفق يصبح أداةً لإعادة بناء علاقة الإنسان بالمستقبل. فالإنفاق علىٰ التعليم ليس خدمةً آنية، بل صناعة لعقل الأمة. والإنفاق

علىٰ الصحة ليس علاجًا لأجساد متفرقة، بل حفظ لطاقة المجتمع. والإنفاق علىٰ القضاء ليس تكلفةً إدارية، بل بناء للثقة. والإنفاق علىٰ البنية الأساسية ليس إسمنتًا وطرقًا فقط، بل تمكين للعمل والحركة والإنتاج. والإنفاق علىٰ الفقراء ليس إحسانًا سياسيًا، بل منع لانكسار الكرامة. وبهذا المعنىٰ، فإن كل بند في المال العام يحمل تصورًا للإنسان: إما أن يكون الإنسان محور الإنفاق، وإما أن يكون تابعًا لجهاز الدولة ومظاهرها.

إن الموازنة العامة، في حقيقتها المقاصدية، ليست جدول أرقام، بل وثيقة أخلاقية وسياسية وفقهية. إنها تقول ما الذي تراه الدولة ضروريًا، وما الذي تعتبره مؤجلًا، ومن الذي يستحق الحماية، ومن الذي يُترك لقوىٰ السوق، وما مقدار حضور المستقبل في القرار، وما موقع الضعفاء من الأولويات. فإذا حُرمت الأمة من فهم هذه الموازنة أو مراقبتها، ضاعت صلتها بأحد أهم وجوه الولاية. لذلك فإن الشفافية المالية ليست ترفًا حديثًا، بل شرط في معنىٰ الأمانة. ومن يتصرف في المال العام لا يملك أن يجعل حسابه سرًا مطلقًا؛ لأن السرية المطلقة تناقض طبيعة المال الذي يتصل بحقوق الناس.

إن المحاسبة المالية هي التطبيق العملي لحرمة المال العام. فالقول بحرمة المال العام يبقىٰ ناقصًا إذا لم تُبنَ مؤسسات تمنع الاعتداء عليه وتكشفه وتعاقب عليه وتسترد ما أمكن منه. والمحاسبة لا تعني فقط معاقبة السارق بعد ظهور الفساد، بل تعني بناء منظومة تمنع الفساد قبل وقوعه: فصل في الصلاحيات، رقابة مستقلة، إعلان للمعلومات، منع لتضارب المصالح، تدقيق في العقود العامة، حماية للمبلغين عن الفساد، ومراجعة للسياسات التي تفتح باب الهدر. الفقه الذي يدين الفساد ولا يسأل عن أبوابه المؤسسية يظل في مستوىٰ الوعظ، أما الفقه الذي يحول الأمانة إلىٰ نظام فيقترب من معنىٰ بيت المال بوصفه مؤسسةً مقاصدية.

إن الفساد المالي ليس فقط أخذًا غير مشروع، بل قد يكون إنفاقًا غير رشيد، أو سياسةً منحازة، أو امتيازًا غير عادل، أو إعفاءً بلا حق، أو عقدًا عامًا يخدم النفوذ، أو خصخصةً تنقل ملك الأمة إلىٰ فئة محدودة، أو دعمًا يذهب إلىٰ غير مستحقيه، أو مشروعًا لا تقرره الحاجة بل تقرره الدعاية. وهذا يفرض توسيع مفهوم حماية المال العام؛ فليست السرقة وحدها اعتداءً، بل سوء السياسة قد يكون اعتداءً واسع الأثر إذا كان معلوم الضرر أو ناشئًا عن تفريطٍ جسيم. ومن هنا فإن الأمانة المالية تحتاج إلىٰ عقلٍ يراقب القرار لا الخزينة وحدها.

إن الموارد السيادية، كالأرض والماء والمعادن والطاقة والثروات الطبيعية والمرافق العامة الكبرىٰ، تمثل أعلىٰ درجات الأمانة في المال العام؛ لأنها ليست نتاج جهد جيل واحد، ولا يجوز أن تُدار بمنطق الربح العاجل أو الحاجة السياسية المؤقتة. هذه الموارد تختزن حق الحاضر والمستقبل معًا، وتحدد قدرة الأمة علىٰ الاستقلال والكفاية والعمران. فإذا بيعت أو استنزفت أو احتكرت أو أديرت لمصلحة فئة محدودة، لم يكن الخلل ماليًا فقط، بل كان خللًا في مفهوم الولاية علىٰ الثروة. والولاية علىٰ الموارد السيادية تقتضي حفظ الأصل، وحسن الاستثمار، وعدالة العائد، وشفافية القرار، ومراعاة الأجيال القادمة.

ولا يكفي أن تكون الدولة مالكةً قانونيةً للموارد حتىٰ تكون أمينةً عليها شرعًا. الملكية القانونية قد تخفي سوء الإدارة، وقد تتحول الدولة نفسها إلىٰ وسيط ينقل الثروة العامة إلىٰ مصالح خاصة. لذلك لا بد من التمييز بين ملكية الدولة وإرادة الأمة ووظيفة المقصد. فالدولة تدير، والأمة صاحبة الحق العام، والمقصد يحدد وجه الإدارة. فإذا انفردت الدولة بالتصرف بعيدًا عن الشفافية والمحاسبة والمصلحة العامة، صارت الملكية العامة شكلًا، وأصبح المال العام قابلًا للاستحواذ السياسي.

إن معنىٰ المال العام لا يتحقق بمجرد خروجه من يد الأفراد، بل بتحرره من الاستئثار أيًا كان مصدره.

إن الوقف يضيف إلىٰ المال العام بعدًا حضاريًا عميقًا؛ لأنه يربط الملكية الخاصة بوظيفة اجتماعية مستدامة من غير أن يبتلعها جهاز الدولة. فالوقف في جوهره تحريرٌ للمال من الاستهلاك العابر وتوجيهٌ له نحو مقصد دائم: علم، عبادة، صحة، فقراء، ماء، عمران، رعاية. وهو يكشف أن المجتمع في التصور الإسلامي ليس متلقيًا سلبيًا لسياسات الدولة، بل شريك في إنتاج الكفاية. غير أن الوقف لا يزدهر إلا إذا حفظت استقلاليته، وضُبطت إدارته، وتجدّد فهم شروطه بما يحقق المقصد، ومنع عنه الفساد والاستيلاء. فإذا جمد الوقف، ضعفت وظيفته؛ وإذا استولت عليه السلطة، فقد روحه الاجتماعية؛ وإذا تُرك بلا حوكمة، صار عرضة للهدر.

إن العلاقة بين بيت المال والوقف ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ التكامل. بيت المال ينهض بالوظائف العامة الكبرىٰ التي تحتاج إلىٰ سلطة وموارد واسعة، والوقف يرفد المجتمع بمؤسسات مستقلة ومستدامة تخفف الحاجة، وتحمي العلم والرعاية من التقلب السياسي. فإذا اتحدا في المقصد وتمايزا في الإدارة، نشأ توازن صحي بين الدولة والمجتمع. أما إذا استقالت الدولة بحجة وجود الوقف، ضاعت مسؤوليتها، وإذا ابتلعت الدولة الوقف بحجة التنظيم، ضاعت مبادرة المجتمع. والفقه الكلي للمال العام لا يجعل أحدهما بديلًا عن الآخر، بل يضعهما في شبكة واحدة لحفظ الإنسان والعمران.

إن التنمية بوصفها وظيفة مالية للدولة لا تكون شرعية بمجرد زيادة الناتج أو اتساع المشاريع، بل بقدر ما تحقق من عدل وكفاية واستدامة. التنمية التي ترفع الأرقام وتترك الفقراء علىٰ الهامش تنمية ناقصة. والتنمية التي تبني المدن وتهدم البيئة تنمية فاقدة للمآل. والتنمية التي تجذب المال وتفقد القرار استقلاله تنمية

ملتبسة. والتنمية التي تضخم الاستهلاك ولا تبني الإنتاج تنمية هشة. أما التنمية المقاصدية فهي التي توسع قدرة الإنسان والمجتمع على الحياة الكريمة، وتحمي الضعفاء، وتبني الإنتاج، وتحفظ الموارد، وتراعي المستقبل، وتمنع اختزال العمران في المظهر المادي.

إن المال العام يجب أن ينتقل من منطق الرعاية الساكنة إلى منطق التمكين. فالكفاية لا تعني فقط أن يصل المال إلى المحتاج، بل أن تُبنى قدرته على الخروج من الحاجة حيث أمكن. وهذا يقتضي ربط السياسات المالية بالتعليم، والتدريب، والعمل، والمشاريع الصغيرة، وعدالة السوق، وحماية المنتج الضعيف من تغول رأس المال الكبير. فالمال الذي يُنفق على الإنسان ولا يفتح له طريقًا إلى القدرة قد يبقيه في موقع التلقي، أما المال الذي يبني القدرة فيحفظ كرامته ويقوي الأمة. ومن هنا فإن بيت المال ليس خزانة إعانات فقط، بل مؤسسة بناء للقدرة العامة.

إن العدالة في المال العام لا تعني معاداة الغنى المشروع، بل منع تحوله إلى سلطةٍ تلغي العدل. فالفقه لا يذم الملكية من حيث هي، ولا يرفض التفاوت الناتج عن السعي والكفاءة، لكنه يرفض أن يتحول المال إلى أداة احتكار واستغلال واستتباع، ويرفض أن يحتمي الغنى بالنفوذ، ويرفض أن تُصاغ السياسات لخدمة القوي وحده. المال الخاص حين يلتزم بحقوقه ووظائفه يكون جزءًا من العمران، أما حين يخترق الدولة ويعيد تشكيل المال العام لمصلحته، يصبح خطرًا على العدالة. ولذلك فإن حماية المال العام تشمل حماية القرار العام من أسر الثروة الخاصة.

إن الدعم العام مثال واضح على تعقيد السياسة المالية. فقد يكون الدعم ضرورة لحماية الفقراء من تقلب الأسعار، وقد يتحول إلى باب هدر إذا ذهب إلى غير مستحقيه، وقد يحمي الحاجة العاجلة لكنه يضعف الإنتاج إذا صمم على نحو خاطئ، وقد يرفع عن الناس عبئًا لكنه يستنزف المال العام إذا غاب الإصلاح.

والحكم عليه لا يكون بشعار مطلق، بل بالنظر إلىٰ المقصد والمآل والبدائل. هل يحفظ الكفاية؟ هل يصل إلىٰ مستحقيه؟ هل يمنع ظلمًا أكبر؟ هل يفتح باب فساد؟ هل توجد وسيلة أعدل؟ هذا النوع من الأسئلة يكشف أن فقه المال العام لا يعمل بمنطق الأحكام المجردة وحدها، بل بمنطق تقدير السياسات.

وكذلك الخصخصة أو الشراكة مع القطاع الخاص لا تُقبل ولا تُرفض بإطلاق، بل تُوزن بميزان المال العام. فإذا أدت إلىٰ كفاءةٍ حقيقية من غير إهدار للحقوق، وحفظت الوصول العادل إلىٰ الخدمات الأساسية، ومنعت الاحتكار، وصانت الشفافية، فقد تكون وسيلة معتبرة. أما إذا نقلت الأصول العامة إلىٰ دوائر النفوذ، أو جعلت الضروريات تحت رحمة الربح، أو أضعفت قدرة الدولة علىٰ حفظ الكفاية، فإنها تكون اعتداءً علىٰ وظيفة المال العام ولو تمت بإجراءات قانونية. فالعبرة ليست باسم السياسة، بل بمآلها في العدالة والكفاية والسيادة.

إن التضخم من القضايا التي تكشف اتساع مفهوم المال العام. فهو ليس ظاهرة نقدية محضة، بل يمس عدالة المال؛ لأنه يأكل دخول الضعفاء قبل الأقوياء، ويخفض قيمة الأجور والمدخرات الصغيرة، ويعيد توزيع الثروة بصورة خفية. فإذا أدارت الدولة النقد والإنفاق والديون بطريقة تؤدي إلىٰ تضخمٍ يثقل الفقراء، فهي تمارس أثرًا ماليًا يحتاج إلىٰ نظر شرعي، حتىٰ لو لم تفرض جباية مباشرة. فالمال العام لا يتعلق بما تأخذه الدولة صراحة فقط، بل بما تسببه سياساتها من نقلٍ للقيمة بين الفئات. ومن هنا فإن السياسة النقدية والمالية تدخلان في فقه العدل، لا في التقنية الاقتصادية وحدها.

إن الديون العامة تعمق هذا المعنىٰ؛ لأنها تجعل بيت المال ممتدًا في الزمن. فالاستدانة ليست مجرد حل لمشكلة موازنة، بل نقل لعبء الحاضر إلىٰ المستقبل. وقد تكون مشروعةً إذا دفعت ضرورة أو بنت قدرة إنتاجية أو حفظت كفاية لا تحتمل

التأجيل، لكنها تفسد إذا مولت الترف أو الهدر أو العجز المتكرر بلا إصلاح. الدين العام يحتاج إلىٰ صدق في البيان؛ لأن الأجيال القادمة لا تستطيع أن تحضر مجلس القرار، ومع ذلك ستتحمل نتائجه. والولاية علىٰ الزمن تقتضي أن لا يُرهن المستقبل إلا لمصلحة راجحة، وأن لا يدفع القادمون ثمن فساد الحاضرين.

إن الإنفاق علىٰ البيئة والموارد الطبيعية ليس شأنًا حديثًا خارج المقاصد، بل جزء من حفظ النفس والنسل والعمران. فالبيئة التي تفسد اليوم تُمرض الإنسان غدًا، وتضعف الزراعة والماء والصحة، وتنقل الكلفة إلىٰ الأجيال القادمة. وإذا كان المال العام ينفق علىٰ مشاريع تضر البيئة أو يهمل حماية الموارد، فهو يخل بمقصد العمران وإن حقق ربحًا عاجلًا. الاستدامة ليست لفظًا تقنيًا فحسب، بل معنىٰ مقاصدي: أن لا يأكل الحاضر حق المستقبل، وأن لا يتحول العمران إلىٰ إفساد مؤجل. ومن ثم فإن السياسة المالية العادلة تسأل عن أثر الإنفاق علىٰ الأرض والماء والهواء كما تسأل عن أثره علىٰ الميزانية.

إن بيت المال في الدولة الحديثة لم يعد صندوقًا واحدًا ظاهرًا، بل صار شبكة من الموازنات، والصناديق، والمؤسسات، والشركات العامة، والديون، والالتزامات، والضمانات، والعقود. وهذا الاتساع يزيد الحاجة إلىٰ فقه الشفافية؛ لأن المال قد يخرج من الرقابة عبر تعقيد الأشكال. وقد تختبئ المديونية في مؤسسات عامة، أو تتوزع الالتزامات في عقود طويلة، أو تُنقل الثروة عبر امتيازات لا تظهر كإنفاق مباشر. ومن هنا فإن فقه المال العام يحتاج إلىٰ وعي بالبنية المالية المعاصرة، لا بالعنوان التاريخي وحده. المهم ليس أين وُضع المال في الدفاتر، بل من يتحمل أثره، ومن ينتفع به، ومن يراقبه، وما مآله.

إن الموازنة بين المركزية واللامركزية في المال العام مسألة مقاصدية كذلك. فالمركزية قد تحفظ وحدة السياسة وتمنع التشتت، لكنها قد تهمش الأطراف وتبطئ

الاستجابة. واللامركزية قد تقرب القرار من حاجات الناس، لكنها قد تفتح أبواب تفاوت أو فساد محلي إذا غابت الرقابة. ولا يصح الحكم لأحدهما بإطلاق. المعيار هو حفظ الكفاية والعدل والرقابة والفاعلية. فإذا كانت حاجات المناطق تختلف، فالمال العام يحتاج إلىٰ معرفة قريبة. وإذا كانت الموارد محدودة، فهو يحتاج إلىٰ عدالة عامة. ومن ثم فإن توزيع المال بين المركز والأطراف يكشف فهم الدولة للأمة: هل تراها جسدًا واحدًا متوازنًا، أم مركزًا يبتلع الهوامش؟

إن العدالة المكانية جزء من عدالة المال العام. فقد لا يكون الظلم في مقدار الإنفاق فقط، بل في مكانه. إذا تركزت الخدمات والبنية والفرص في عاصمة أو طبقة أو منطقة، وتركت الأطراف للحرمان، نشأ اختلال اجتماعي وسياسي عميق. والمال العام في هذه الحال لا يبني الأمة، بل يعيد إنتاج المركز والهامش. ومن هنا فإن الكفاية لا تقاس بمتوسطات عامة تخفي الفوارق، بل بقدرة كل إنسان في أي موضع من الأمة علىٰ الوصول إلىٰ الحد الكريم من الخدمات والفرص. والفقه الكلي لا يرضىٰ بعدل رقمي يخفي ظلمًا مكانيًا.

إن الحماية الاجتماعية ليست عطفًا إداريًا، بل وظيفة شرعية للمال العام حين يعجز الإنسان عن الكفاية لسبب خارج عن قدرته أو بسبب بنىٰ اقتصادية قاهرة. الشيخوخة، والمرض، والإعاقة، والبطالة القسرية، وفقدان المعيل، والكوارث، كلها حالات تكشف حاجة الإنسان إلىٰ جماعة منظمة. وإذا تُرك الإنسان فيها لمفرده، تراجعت حقيقة التكافل. غير أن الحماية الاجتماعية ينبغي أن تُدار بكرامة، لا بطريقة تذل المحتاج أو تحوله إلىٰ رقمٍ تابع. فالمال الذي يحفظ الجسد ويهين النفس لا يحقق الكفاية الكاملة. الكفاية المقاصدية تشمل المادة والكرامة معًا.

إن الإغاثة في الكوارث والأزمات تكشف سرعة الولاية المالية وصدقها. فحين تقع المجاعة أو الوباء أو الحرب أو النزوح أو الكارثة الطبيعية، يصبح بيت المال

أمـام امتحـان الضـرورة. في هـذه الحـالات لا يجـوز أن تعطـل الإجـراءات البطيئـة إنقـاذ النفـوس، لكـن لا يجـوز كـذلك أن تتحـول الضـرورة إلـىٰ بـابٍ للفسـاد. فالأزمـة تحتـاج إلـىٰ مرونـة، والمرونـة تحتـاج إلـىٰ رقابـة لاحقـة، والمصـلحة العاجلـة تحتـاج إلـىٰ حفـظ المـآل. والمـال العـام في الطـوارئ يطلـب فقهًـا دقيقًـا: سـرعة في الإنقـاذ، عدالـة في التوزيـع، شـفافية في المـوارد، ومحاسـبة بعـد زوال الخطـر. فالاسـتثناء لا يلغـي الأمانـة، بـل يغيـر طريقة حمايتها.

إن العلاقـة بـين المـال العـام والكرامـة تظهـر أيضًـا في طريقـة تقـديم الخـدمات. فقـد تنفـق الدولـة علـىٰ الفقيـر، لكنهـا تضـعه في طـوابير الإذلال. وقـد تمنحـه حقًـا، لكنهـا تقدمـه كمنّـة. وقـد تـوفر خدمـة، لكنهـا تجعـل الوصـول إليهـا مليئًـا بالوسـاطة والرشـوة. وهـذا كلـه يجـرح مقصـد المـال العـام. فالمـال العـام لـيس فقـط مقـدار مـا يصـل إلـىٰ الإنسـان، بـل الطريقـة التـي يصـل بهـا. الخدمـة العامـة العادلـة تحفـظ الكرامـة حـين تجعـل الحـق متاحًـا بـلا إذلال، وبـلا وسـاطة، وبـلا ابتـزاز. ومـن هنـا فـإن الإدارة العامـة جـزء مـن فقـه المـال، لأنها تحدد كيف يتحول المورد إلىٰ حق محسوس.

إن الوسـاطة والرشـوة والمحسـوبية ليسـت انحرافـات أخلاقيـة منفـردة فقـط، بـل هـي اعتـداء علـىٰ المـال العـام بمعنـاه الواسـع. فالمنصـب الـذي يُعطـىٰ بغيـر كفـاءة يهـدر مـوارد الأمـة، والخدمـة التـي لا تُنـال إلا بوسـاطة تجعـل الحـق امتيـازًا، والعقـد الـذي يُمـنح للمقـرب يحـول المـال العـام إلـىٰ غنيمـة. وهـذه الممارسـات لا تضـر الأرقـام وحـدها، بـل تهـدم الثقـة وتقتـل الشـعور بالمواطنـة العادلـة. والفقـه المـالي الكلـي ينبغـي أن يـرىٰ الفسـاد الإداري والمـالي ضـمن شـبكة واحـدة؛ لأن المـال العـام لا يُنهـب فقـط من الخزينة، بل يُنهب حين تُهدر الكفاءة والوقت والحق.

إن الوقـت العـام مـورد مـن مـوارد الأمـة. فـالإدارة البطيئـة، والمشـاريع المتعثـرة، والقـرارات المتـأخرة، والبيروقراطيـة المعطلـة، كلهـا تهـدر مـالًا غيـر ظـاهر: وقـت

الناس، فرص العمل، طاقة المجتمع، الثقة في الدولة. ومن هنا فإن الكفاءة الإدارية جزء من الأمانة المالية. قد لا يأخذ المسؤول مالًا لنفسه، لكنه يهدر ملايين الناس بسوء الإدارة. والولاية لا تبرأ من الهدر غير المباشر. لذلك فإن بيت المال بمعناه الواسع يشمل كل مورد عام قابل للضياع: المال، والوقت، والثقة، والقدرة، والفرصة، والبيئة، والمستقبل.

إن الثقة، وإن لم تكن مالًا بالمعنىٰ المحاسبي، هي رأس مال عام. فإذا فقد الناس الثقة في الدولة، ارتفعت كلفة الإدارة والرقابة والتنفيذ، وانتشر التحايل، وضعف الامتثال، وتراجع الاستثمار، وتفكك التضامن. ولذلك فإن الفساد المالي لا يبدد الأموال فقط، بل يبدد الثقة. والشفافية والمحاسبة لا تسترد المال وحده، بل تسترد معنىٰ الأمانة. ومن هنا فإن حماية بيت المال هي حماية لرأس المال الأخلاقي للأمة. الدولة التي تحافظ علىٰ الثقة توفر علىٰ نفسها أعباءً هائلة، لأن الناس يتعاونون مع النظام الذي يرونه عادلًا.

إن بيت المال والمال العام يفرضان إعادة التفكير في معنىٰ الملكية. فالملكية الخاصة معتبرة ومصونة، لكنها ليست معزولة عن الوظيفة الاجتماعية، والملكية العامة أمانة، لكنها ليست ذريعة لاستبداد الدولة. وبينهما مجال واسع من المسؤوليات. الفرد يملك ضمن حدود الشرع، والدولة تدير العام ضمن حدود المقصد، والمجتمع يشارك بالوقف والتكافل والمبادرة. فإذا طغت الملكية الخاصة بلا مسؤولية نشأ الاحتكار والاستغلال، وإذا طغت الدولة بلا حدود نشأ الاستبداد والهدر، وإذا ضعف المجتمع نشأت قسوة بين الفرد والدولة. والفقه المالي الكلي يطلب التوازن: ملكية مصونة، مال عام أمين، ومجتمع متكافل.

إن المال العام لا ينبغي أن يُفهم بمعزل عن العدالة الإنتاجية. فالعدالة ليست توزيعًا بعد الإنتاج فقط، بل تشمل شروط الإنتاج نفسها: من يملك الأرض؟ من

يصل إلىٰ التمويل؟ من يحصل علىٰ التعليم؟ من يدخل السوق؟ من يتحمل المخاطر؟ من يستفيد من البنية العامة؟ فإذا كانت بنية الإنتاج منحازة، فإن التوزيع اللاحق لا يكفي لإصلاح الخلل. ومن هنا فإن بيت المال يجب أن يعمل علىٰ تمكين الناس من المشاركة في الإنتاج، لا علىٰ تعويضهم فقط عن إقصائهم منه. الكفاية المستدامة تولد من عدالة الفرص كما تولد من عدالة الإنفاق.

إن البطالة الواسعة ليست مشكلة سوق فقط، بل سؤال في المال العام. فالدولة التي تنفق ولا تخلق شروط العمل تظل تعالج أعراض العوز. والعمل ليس دخلًا فحسب، بل كرامة ومشاركة ومعنىٰ اجتماعي. لذلك فإن السياسة المالية التي تبني فرص العمل المشروعة، وتحمي المنتج الصغير، وتدعم التعليم المهني، وتمنع احتكار الموارد، تخدم مقصد الكفاية بعمق أكبر من سياسة إعانات منفصلة. ولا يعني ذلك أن كل إنفاق يجب أن يكون إنتاجيًا بالمعنىٰ الضيق؛ فالرعاية ضرورية، لكنها ينبغي أن تتصل برؤية تمكين حيث أمكن.

إن الفقه الكلي للمال العام يقتضي أن تكون الأولوية للإنسان قبل الجهاز، وللكفاية قبل المظهر، وللعدل قبل الامتياز، وللمستقبل قبل الاستهلاك السياسي. هذه الأولويات لا تلغي حاجات الدولة، لكنها ترتبها. فالجهاز الإداري ضروري بقدر خدمته للناس، والمظهر العام مشروع بقدر ما لا يزاحم الضرورات، والإنفاق السياسي جائز بقدر ما يحفظ النظام ولا يبتلع المال، والمشاريع الكبرىٰ نافعة بقدر ما تعود علىٰ المجتمع لا علىٰ صورة السلطة وحدها. الميزان المقاصدي لا يرفض الإنفاق، بل يسأل عن مكانه في سلم الحاجات.

إن المال العام، حين يُقرأ داخل البنية الفقهية، يمنع فصل الاقتصاد عن الأخلاق. الاقتصاد ليس حساب أرباح وخسائر فقط، بل توزيع لفرص الحياة. والميزانية ليست تقنية فقط، بل قرار في من يستحق العناية. والضريبة ليست رقمًا

فقط، بل علاقة بين الدولة والمواطن. والدين العام ليس أداة تمويل فقط، بل التزام أخلاقي. والإنفاق ليس حركة حسابية فقط، بل ترجمة لقيم. وإذا فُصل الاقتصاد عن الأخلاق، صار المال قادرًا علىٰ تبرير كل شيء باسم الكفاءة، حتىٰ لو تهدمت الكرامة. وإذا فُصلت الأخلاق عن الاقتصاد، بقيت القيم عاجزة عن معرفة طريقها إلىٰ الواقع. وبيت المال يجمع بينهما: معيار أخلاقي في بنية مالية.

إن هذا الجمع هو الذي يجعل المال العام أحد مفاتيح الانتقال من الفقه الجزئي إلىٰ الفقه الكلي. ففي الفقه الجزئي تُبحث أحكام الزكاة، والخراج، والفيء، والوقف، والضرائب، والغصب، والسرقة، والرشوة، والاحتكار. أما في الفقه الكلي فتُقرأ هذه الأحكام ضمن نظام واحد: كيف تُحفظ الثروة من الظلم؟ كيف تُمنع الحاجة من الإذلال؟ كيف تُقيد الدولة بالأمانة؟ كيف تُبنىٰ الكفاية؟ كيف تُحمىٰ الأجيال؟ كيف يُمنع المال من شراء السلطة؟ كيف تُحاسب المؤسسة؟ كيف يتحول الإنفاق إلىٰ عمران؟ وهذا الانتقال لا يلغي الفروع، بل يكشف مقصدها الجامع.

إن بيت المال يمثل كذلك معيارًا لكشف اختلال العلاقة بين الأمة والدولة. فإذا كان المال العام حاضرًا في يد الدولة وغائبًا عن وعي الأمة، نشأت فجوة خطيرة. الأمة تدفع ولا تعرف، والدولة تنفق ولا تُسأل، والسلطة تقرر ولا تُحاسب. هذه الفجوة تضعف الشعور بالمسؤولية المشتركة. أما حين ترىٰ الأمة المال العام أمانةً مشتركة، وتملك أدوات معرفته ومراقبته، فإن العلاقة بالدولة تتغير: لا يعود المال مالًا غريبًا، ولا تعود الجباية قهرًا محضًا، ولا يعود الإنفاق شأنًا مغلقًا. تنشأ ثقافة عامة ترىٰ في حماية المال العام حمايةً للنفس والأبناء والمستقبل.

إن التربية علىٰ المال العام جزء من الإصلاح الفقهي. لا يكفي أن تُسن القوانين إذا بقي الوعي يرىٰ المال العام مباحًا أو مجهول المالك. ولا يكفي أن تُقام أجهزة

الرقابة إذا كان المجتمع لا يرىٰ في الاعتداء علىٰ المال العام ظلمًا مباشرًا له. ينبغي أن يُعاد بناء الحس العام بأن المال العام مال الضعفاء والغائبين والأجيال، وأن الاعتداء عليه ليس ذكاءً ولا تحايلًا مشروعًا، بل خيانة واسعة الأثر. هذه التربية لا تنتمي إلىٰ الوعظ وحده، بل إلىٰ بناء مؤسسات عادلة تجعل الناس يشعرون بأن المال العام يعود عليهم بالحق، لأن الإنسان إذا رأىٰ المال العام يُنهب من أعلىٰ ضعف استعداده لحمايته من أسفل.

إن العدالة في المال العام تحتاج إلىٰ مثالٍ من السلطة. فإذا طلبت الدولة من الناس النزاهة وهي لا تمارسها، فقدت القدرة الأخلاقية علىٰ الإلزام. وإذا شددت علىٰ صغار المخالفين وتركت كبار المعتدين، صار القانون أداة طبقية. وإذا عاقبت الرشوة الصغيرة وسكتت عن الامتياز الكبير، اختل معنىٰ العدالة. ومن هنا فإن محاربة الفساد المالي تبدأ من الأعلىٰ لا من الأسفل فقط؛ لأن أثر فساد القمة أشد، ولأن القدوة المؤسسية تصنع ثقافة عامة. الشرعية المالية لا تستقر إلا حين يرىٰ الناس أن القانون يعلو علىٰ الجميع، وأن المال العام ليس محميًا من الضعفاء وحدهم، بل من الأقوياء أولًا.

إن المال العام يرتبط بفقه الأولويات في أعمق صوره. ليست كل مصلحة في مرتبة واحدة، وليست كل حاجة قابلة للتأجيل، وليست كل منفعة عامة ذات أثر متساوٍ. إذا تزاحم الإنفاق علىٰ الضروري والتحسيني، قُدم الضروري. وإذا تزاحمت مصلحة فئة قادرة مع حاجة فئة عاجزة، قُدمت الحاجة الأشد. وإذا تزاحم مشروع ظاهر الأثر الدعائي مع مشروع عميق الأثر الإنساني، قُدم ما يحفظ الإنسان. وإذا تزاحم الحاضر والمستقبل، روعي ألا يبتلع أحدهما الآخر. وفقه الأولويات في المال العام لا يعمل بالشعارات، بل بمعرفة دقيقة للحاجة والمآل.

إن المال العام حين يُدار بمقتضىٰ الأولويات يصبح أداةً لتجسيد المقاصد. فحفظ النفس يظهر في الصحة والغذاء والماء والأمن. وحفظ العقل يظهر في التعليم والمعرفة والإعلام الرشيد. وحفظ المال يظهر في حماية الملكيات والأسواق والفرص ومنع الفساد. وحفظ النسل يظهر في السكن والأسرة والرعاية والطفولة. وحفظ الدين يظهر في العدل والكرامة والتعليم وحماية شروط التدين الواعي. والكفاية تجمع هذه المقاصد في حدٍ عملي يمنع انهيار الإنسان تحت ضغط الحاجة. ومن ثم فإن الموازنة العامة يمكن أن تُقرأ بوصفها خريطة مقاصدية: أين وُضع المال، ظهر موقع المقصد.

إن المعنىٰ الأعمق للمال العام أن الثروة ليست منفصلة عن العدالة، وأن الدولة ليست منفصلة عن الأمانة، وأن الإنسان ليس منفصلًا عن السياسة المالية. كل قرار مالي هو قرار في بنية المجتمع. وكل جباية تضع علاقة بين السلطة والناس. وكل إنفاق يحدد من هو المرئي في عين الدولة ومن هو المنسي. وكل فساد يسلب من الغائبين حقهم. وكل شفافية تعيد وصل الدولة بالأمة. وكل سياسة كفاية تقول إن الإنسان ليس متروكًا لعجزه. وبهذا يصبح بيت المال أحد أكبر ميادين الاختبار الفقهي: هل استطاع العقل الفقهي أن ينتقل من حفظ المال بوصفه ملكيةً إلىٰ حفظه بوصفه شرطًا للعدل والعمران؟

إن المال العام إذا استعاد مكانته في البنية الفقهية صار قادرًا علىٰ إعادة ترتيب فقه الدولة كله. فالولاية تظهر في الأمانة المالية، والشرعية تظهر في عدالة الجباية والإنفاق، والسياسة الشرعية تظهر في ترتيب الأولويات، والمقاصد تظهر في الكفاية، والمآلات تظهر في الديون والاستدامة، والاجتهاد المؤسسي يظهر في تقدير السياسات، والشورىٰ تظهر في الرقابة والمعرفة، والقضاء يظهر في حماية المال من الفساد، والحسبة تظهر في منع الغش والاحتكار. كل هذه المفاهيم تلتقي في بيت

المـال، لا بوصـفه مكانًـا، بـل بوصـفه عقـدةً بنيويـة تجمـع الدولـة والأمـة والإنسـان والموارد والمستقبل.

إن إعـادة قـراءة بيـت المـال بهـذا العمـق لا تعنـي إدانـة التـراث المـالي ولا تجـاوزه، بـل تعنـي اسـتئناف طاقتـه الكليـة. ففـي التـراث وعـي بـالغ بتمييـز المـوارد، وحرمـة المـال، ومصـارف الحقـوق، ودور الدولـة، ومكانـة الوقـف، وعدالـة الخـراج، ووظيفـة الفـيء، وخطـر الغلـول والرشـوة. غيـر أن الواقـع المعاصـر يفـرض إعـادة تركيـب هـذه العناصـر في نظريـة للمـال العـام تناسـب تعقيـد الدولـة الحديثـة، واتسـاع وظائفهـا، وتشـابك الاقتصـاد، وخطـورة المـوارد السـيادية، وامتـداد أثـر الـديون والسياسـات إلىٰ الأجيـال. والوفـاء للتـراث لا يكون بتجميد صوره، بل بإحياء مقاصده في بنية قادرة علىٰ الفعل.

إن بيـت المـال، في صـورته الكليـة، هـو امتحـان للأمـة كمـا هـو امتحـان للدولـة. الدولـة تُسـأل عـن الأمانـة، والأمـة تُسـأل عـن وعيهـا ومراقبتهـا وعـدم تسـاهلها مـع الفسـاد، والأغنيـاء يُسـألون عـن مسـؤولية الثـروة، والفقـراء يُسـألون عـن حقهـم في الكفايـة لا عـن قبـولهم بـالإذلال، والعلمـاء يُسـألون عـن بيـان المعيـار، والمؤسسـات تُسـأل عـن النزاهـة والكفـاءة. المـال العـام لا يحفظـه جهـاز واحـد، بـل ثقافـة كاملـة ومؤسسـات كاملـة ومعيـار فقهـي واضـح. فـإذا اجتمعـت هـذه العناصـر صـار المـال العـام طريقًـا للعمـران، وإذا تفرقت صار بابًا من أبواب الانهيار الصامت.

إن الخطـر الأكبـر في المـال العـام أن يعتـاد النـاس فسـاده. فالفسـاد حـين يكـون صـدمةً يمكـن إصـلاحه، أمـا حـين يصـبح عـادةً يتغيـر الـوعي نفسـه. يـتعلم النـاس التحايـل، ويفقـدون الثقـة، ويـرون المنصـب فرصـة، ويصـير المـال العـام بـلا صـاحب في الشـعور العـام، وتتلاشىٰ الحساسـية الأخلاقيـة. لـذلك فـإن حمايـة بيـت المـال تحتـاج إلىٰ يقظـة مسـتمرة، لأن المـال العـام إذا فسـد أفسـد معـه الأخـلاق السياسـية والاجتماعيـة.

ولـيس الإصـلاح المـالي مجـرد إغـلاق ثغـرات، بـل إعـادة بنـاء معنـىٰ الأمانـة في وجـدان الدولة والأمة.

إن المـال العـام في النهايـة هـو مـرآة المقاصـد في الدولـة. فـإذا وُجـه إلـىٰ حفـظ الإنسـان والكفايـة والعـدل والعمـران، دل علـىٰ أن المقاصـد خرجـت مـن دائـرة الخطـاب إلـىٰ دائـرة المؤسسـة. وإذا اسـتُعمل في التـرف والاسـتئثار والفسـاد، دل علـىٰ أن المقاصـد بقيـت معلقـةً فـوق واقـعٍ يخالفهـا. ومـن هنـا لا يكـون السـؤال: هـل لـدىٰ الدولـة بيـت مـال أو خزينـة أو موازنـة؟ بـل: هـل المـال الـذي تجمعـه وتـديره يحقـق معنـىٰ الأمانـة؟ هـل يحفـظ الضـعيف؟ هـل يبنـي المسـتقبل؟ هـل يخضـع للمحاسـبة؟ هـل يمنـع الاسـتئثار؟ هـل يتـرجم المقاصـد إلـىٰ خـدمات وحقـوق وقـدرات؟ هـذه الأسـئلة هـي التـي تحـدد معنـىٰ المـال العـام داخـل الفقـه الكلـي، وتجعـل بيـت المـال مفهومًـا حاكمًـا في فهـم الدولة، لا مجرد مؤسسة من مؤسساتها.

الفصل العاشر
القضاء والحسبة
بوصفهما مؤسستين لا أحكامًا فقط

ليس القضاء في البنية الفقهية الإسلامية مجرد باب من أبواب الأحكام الإجرائية، ولا وظيفة فنية تُعنىٰ بتعيين القاضي وبيان شروطه وآدابه وطرق الإثبات والحكم، بل هو إحدىٰ المؤسسات الكبرىٰ التي يتوقف عليها معنىٰ العدل في المجال العام. فالأحكام الشرعية مهما بلغت دقتها لا تتحول إلىٰ واقعٍ اجتماعي عادل ما لم توجد مؤسسة قادرة علىٰ حمايتها من القوة والهوىٰ والتحايل، وما لم يجد الضعيف طريقًا مفتوحًا إلىٰ حقه، وما لم يشعر الناس أن الخصومة إذا خرجت من أيديهم دخلت في ميزانٍ لا في يد خصمٍ أقوىٰ. ومن هنا فإن القضاء ليس مجرد آلية لفصل النزاع، بل هو شكل من أشكال حضور الشريعة في حياة الناس بوصفها عدلًا محسوسًا لا خطابًا مجردًا، وطمأنينةً اجتماعيةً لا نصوصًا معلقةً فوق واقعٍ تتغلب فيه القوة علىٰ الحق.

إن النظر إلىٰ القضاء بوصفه مؤسسة لا حكمًا فقط يغير طريقة فهمه جذريًا. فحين يُقرأ القضاء في مستوىٰ الحكم الجزئي ينصرف النظر إلىٰ شروط القاضي، وصفات الشهادة، ومراتب البينة، وآداب مجلس الحكم، وطرق تنفيذ الأحكام. وهذه كلها عناصر ضرورية لا يستقيم القضاء بدونها. غير أن القضاء بوصفه مؤسسةً أوسع من مجموع هذه الأحكام؛ لأنه يتصل باستقلال الوظيفة، ونزاهة الإجراءات، وقدرة الناس علىٰ الوصول إلىٰ العدالة، وسرعة الفصل، ومساواة الخصوم، وحماية القاضي من ضغط السلطة والمال والجماعة، وحماية المتقاضين من تعقيد النظام أو كلفته أو بطئه.

فالقضاء قد يكون صحيح الصورة في بعض أحكامه، لكنه ضعيف الأثر إذا لم يتحول إلىٰ بنية قادرة علىٰ إنتاج الثقة العامة.

والثقة العامة هي المعنىٰ الخفي الذي يربط القضاء بالمقاصد الكبرىٰ. فالناس لا يحتاجون إلىٰ الحكم القضائي وحده، بل يحتاجون إلىٰ الإيمان بأن الحكم يمكن أن يكون عادلًا، وأن الضعيف يستطيع أن يخاصم القوي، وأن الحاكم أو المتنفذ أو الغني لا يقف فوق الحق، وأن المال لا يشتري البينة، وأن السلطة لا تملي النتيجة، وأن القاضي ليس موظفًا في يد القوة، بل قائم بوظيفةٍ تحمي الحق منها. فإذا ضعفت هذه الثقة لم ينهدم القضاء وحده، بل ينهدم معه معنىٰ الدولة، لأن الناس حين يفقدون الأمل في العدالة المؤسسية يلجؤون إلىٰ بدائل خطرة: العصبية، أو الانتقام، أو الرشوة، أو الوساطة، أو الصمت المقهور، أو التحايل. وهنا يصبح ضعف القضاء سببًا في إفساد المجال العام كله.

إن القضاء في جوهره تحويل للحق من دعوىٰ إلىٰ حكم، وتحويل للحكم من معنىٰ إلىٰ أثر. فالحق قد يكون ظاهرًا لصاحبه، لكنه لا يصير محميًا في المجتمع إلا إذا امتلك طريقًا إلىٰ الاعتراف والتنفيذ. ومن هنا كان القضاء موضع التقاء بين النص والواقع؛ فالنص يقرر حرمة الظلم ووجوب العدل، لكن الواقع يطرح خصوماتٍ معقدة، وأدلةً ناقصة، وأطرافًا غير متكافئة، وأعرافًا متغيرة، ومصالح متشابكة. والقاضي لا يعمل في فراغ، بل داخل بنية اجتماعية وسياسية واقتصادية. فإذا اختل موقعه داخل هذه البنية، تعذر عليه أن يحول النص إلىٰ عدلٍ محسوس، ولو حفظ الأحكام نظريًا.

إن الفرق بين القضاء بوصفه وظيفة والقضاء بوصفه سلطة يحتاج إلىٰ تحرير دقيق. في التراث الفقهي كثيرًا ما قُدم القضاء بوصفه ولاية أو وظيفة من وظائف الإمام، يُعيّن القاضي لها ويعزله ضمن شروط، ويُفترض فيه أن يحكم بالحق لا

بهوىٰ من ولاه. وهذا التصور يحفظ للقضاء منزلته، لكنه يطرح سؤالًا بنيويًا: كيف تكون وظيفة القضاء مستقلة في أدائها إذا كانت متصلة بالسلطة في تعيينها؟ وهل يكفي عدل القاضي الشخصي لحماية القضاء من ضغط الدولة؟ أم لا بد من بنية مؤسسية تجعل القاضي قادرًا علىٰ الحكم علىٰ القوي كما يحكم علىٰ الضعيف، وعلىٰ رد السلطة إلىٰ الحق إذا خاصمت أو تجاوزت؟ إن القضاء لا يحتاج إلىٰ فضيلة القاضي وحدها، بل يحتاج إلىٰ نظام يحمي فضيلته من الإكراه والإغراء والعزل الانتقامي والتدخل الخفي.

إن استقلال القضاء لا يعني انفصاله عن الدولة بمعنىٰ الخروج من النظام العام، بل يعني استقلال وظيفته عن إرادة الخصوم، وفي مقدمتهم السلطة حين تكون طرفًا أو ذات مصلحة. فالقضاء جزء من الدولة من حيث التنظيم، لكنه يجب أن يكون فوق أهواء السلطة من حيث الوظيفة. هذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن القضاء إذا صار مجرد إدارة تابعة للجهاز الحاكم، فقد جوهره المقاصدي. القاضي الذي يخاف علىٰ منصبه لا يستطيع أن يطمئن الناس إلىٰ عدله، والقضاء الذي ينتظر إشارة السلطة لا يكون ملجأ للحق، بل امتدادًا للقوة. ومن ثم فإن استقلال الوظيفة القضائية ليس مطلبًا إداريًا أو سياسيًا فقط، بل شرطٌ فقهي في حفظ العدل.

إن القضاء بوصفه مؤسسة يتطلب عدالة الوصول. فالحق الذي لا يستطيع صاحبه الوصول إلىٰ القضاء يبقىٰ حقًا معلقًا. وقد تكون أبواب القضاء مفتوحةً في الشكل، لكنها مغلقة في الواقع بسبب الكلفة، أو البطء، أو التعقيد، أو الجهل، أو الخوف، أو نفوذ الخصم. ومن هنا فإن الفقه الكلي للقضاء لا يكتفي بسؤال صحة الحكم عند صدوره، بل يسأل: هل يستطيع الضعيف أن يصل إلىٰ القاضي؟ هل يفهم الناس إجراءات التقاضي؟ هل تتحمل الفئات الفقيرة كلفة الدعوىٰ؟ هل يتساوىٰ المتخاصمون في القدرة علىٰ عرض حججهم؟ هل توجد حماية لمن يخاصم صاحب نفوذ؟ هل الزمن

القضائي نفسه عادل؟ فالحكم الذي يأتي بعد فوات المصلحة قد يكون عدلًا متأخرًا، والعدل المتأخر كثيرًا ما يشبه إنكار العدالة في أثره.

إن الزمن عنصر من عناصر العدل القضائي. فالخصومة لا تقع خارج الزمن؛ الحقوق تتآكل، الأدلة تضيع، النفوس تضطرب، الأموال تتعطل، العلاقات تتفكك. فإذا طال التقاضي بلا موجب، فقد القضاء جزءًا من وظيفته. وليس معنىٰ ذلك التضحية بالتدقيق والضمانات، بل بناء توازن بين التثبت والإنجاز. فالسرعة بلا عدل تسرع إلىٰ الظلم، والبطء بلا ضرورة يميت الحق. والقضاء المؤسسي هو الذي يملك إجراءاتٍ تمنع التعجل المخل والبطء القاتل معًا، ويجعل الزمن القضائي جزءًا من معنىٰ الإنصاف لا عائقًا أمامه.

إن البينة في القضاء ليست إجراءً تقنيًا فحسب، بل طريقٌ لحماية الحقيقة من الدعوىٰ العارية. غير أن الفقه المؤسسي لا يقف عند أنواع البينات الموروثة فقط، بل يسأل عن تطور وسائل الإثبات، وعن علاقة الخبرة الفنية بالحكم، وعن الوثائق والسجلات والقرائن والتحاليل والمعطيات الرقمية، وعن حماية الإثبات من التزوير والتلاعب. فالحقيقة القضائية تتطور أدوات الوصول إليها بتطور الواقع. ولا يعني ذلك التفريط في الضوابط، بل توسيع وسائل التحقق بما يحفظ مقصد القضاء: إظهار الحق بقدر الطاقة البشرية. فإذا بقي القضاء أسير وسائل لا تكفي لواقعٍ جديد، فقد يعجز عن العدل؛ وإذا فتح باب الإثبات بلا ضابط، فقد يفتح باب الظلم. والمنهج المقاصدي يطلب ضبط الأدلة لا تجميدها ولا إطلاقها.

إن القضاء لا يحكم في الوقائع الفردية فقط، بل يحكم في علاقات القوة. فالخصومة بين فقير وغني ليست دائمًا مثل خصومة بين متكافئين، والخصومة بين فرد ودولة ليست كخصومة بين فردين، والخصومة بين عامل ومؤسسة ضخمة ليست كخصومة بين شريكين متساويين. وهذا لا يعني أن القاضي ينحاز إلىٰ

الضعيف لمجرد ضعفه، بل يعني أن المؤسسة القضائية يجب أن تمنع اختلال القوة من التأثير في عرض الحق وإثباته وحمايته. فالعدل لا يتحقق بمجرد إعلان المساواة إذا كانت أدوات التقاضي غير متكافئة. ومن هنا تظهر أهمية المساعدة القانونية، وحماية الشهود، وتيسير الإجراءات، ومنع النفوذ، وإلزام الدولة والمؤسسات الكبيرة بالخضوع الكامل للمساءلة.

إن القضاء العادل لا يقاس فقط بسلامة الحكم، بل بسلامة الطريق إلىٰ الحكم. فالإجراءات ليست شكليات فارغة؛ إنها الضمانة التي تمنع الهوىٰ والارتجال. لكن الإجراءات قد تنقلب إلىٰ حجاب إذا صارت غايةً بذاتها. فإذا كانت القواعد الإجرائية تحمي الحق، فهي جزء من العدل، وإذا صارت تُستعمل لتعطيل الحق، أصبحت شكلًا ضد المقصد. ومن هنا يحتاج القضاء إلىٰ عقلٍ يميز بين الإجراء بوصفه ضمانة والإجراء بوصفه عائقًا. فالفقه القضائي الكلي لا يهدم الإجراءات باسم السرعة، ولا يقدسها حين تتحول إلىٰ وسيلة لإطالة الظلم.

إن القضاء يرتبط بالمال العام ارتباطًا وثيقًا. فالقضاء الضعيف يفتح باب الفساد المالي، والقضاء المنحاز يحمي المعتدين علىٰ بيت المال، والقضاء البطيء يشجع التحايل، والقضاء الخاضع يجعل المحاسبة شكلية. وإذا كان المال العام أمانة الأمة، فإن القضاء هو إحدىٰ أدوات حمايته من السلطة والمال والنفوذ. ولا يكفي وجود قوانين لمحاربة الفساد إذا لم توجد سلطة قضائية قادرة علىٰ تطبيقها علىٰ الجميع. فالفساد الكبير غالبًا لا يعيش في الظلام وحده، بل يعيش في حماية ضعف القضاء أو تبعيته أو انتقائيته. ومن هنا فإن حماية بيت المال تحتاج إلىٰ قضاء مستقل بقدر حاجتها إلىٰ أجهزة رقابة.

إن القضاء يرتبط كذلك بالسياسة الشرعية؛ لأنه الموضع الذي تُختبر فيه حدود السلطة. فالدولة قد تصدر القرارات باسم المصلحة العامة، لكن القضاء هو أحد

الموازين التي تمنع تحول المصلحة إلىٰ ذريعة. وإذا لم توجد إمكانية لمراجعة التصرفات العامة ومساءلة الإدارة ورد المظالم، أصبحت السياسة الشرعية مجالًا واسعًا لتصرف السلطة بلا كابح. ومن ثم فإن القضاء لا يفصل في خصومات الأفراد فقط، بل ينبغي أن يحمي الناس من انحراف الإدارة، وأن يجعل الدولة قابلةً للمساءلة، وأن يرد الولاية إلىٰ حدودها. إن قضاء المظالم في التاريخ الإسلامي يمثل إدراكًا مبكرًا لهذا المعنىٰ، أي أن للناس بابًا في مواجهة تعسف الولاة والعمال وأصحاب النفوذ. وهذا الباب ليس تفصيلًا، بل من شروط اكتمال الولاية.

إن قضاء المظالم يكشف أن العدل لا يكتمل إذا كان القضاء محصورًا في الخصومات المدنية والجنائية بالمعنىٰ الضيق، لأن أخطر الظلم قد يأتي من السلطة نفسها. وإذا كانت الدولة تملك المال والقوة والإدارة والعقوبة، فإن ظلمها أوسع أثرًا من ظلم الفرد. لذلك يحتاج الفقه المؤسسي إلىٰ آلية تجعل تصرف الدولة قابلًا للوزن. ليست الدولة خصمًا عاديًا، لأنها تملك أدوات قد لا يملكها الفرد، ومن ثم فإن عدالة الخصومة بينها وبين الفرد تحتاج إلىٰ ضمانات أشد. وهذا المعنىٰ يتصل بالتصور الحديث للقضاء الإداري والدستوري، لكنه في عمقه ليس غريبًا عن منطق المظالم والولاية المقيدة بالمصلحة.

إن القضاء، حين يواجه السلطة، يكشف حقيقة الشرعية. فالسلطة التي تقبل أن تُحاكم تصرفاتها وفق معيار مستقل تبرهن أنها ترىٰ نفسها ولاية لا ملكًا. أما السلطة التي ترفض المساءلة أو تتحكم في القاضي أو تجعل قراراتها فوق الطعن، فإنها تقترب من منطق الإطلاق. والشرعية لا تكتمل إلا حين تكون القوة قابلةً للرد إلىٰ الحق. ومن هنا فإن القضاء ليس خصمًا للدولة، بل شرطٌ في صلاحها؛ لأنه يمنعها من أن تفسد بقوتها، ويحفظ ثقة الناس فيها، ويجعل الطاعة مبنيةً علىٰ شعور بأن الدولة ليست فوق العدل.

إن القضاء بوصفه مؤسسة لا يقوم بالقاضي وحده، بل بمنظومة كاملة: اختيار القضاة، تكوينهم العلمي والأخلاقي، استقلالهم، رواتبهم التي تمنع الحاجة، إجراءات التقاضي، كتابة الأحكام، علانيتها حيث تكون العلانية مصلحة، إمكان الطعن والمراجعة، تنفيذ الأحكام، حماية القاضي، حماية المتقاضي، ضبط الخبراء، حفظ السجلات، مكافحة الرشوة، ومساءلة القاضي إذا انحرف من غير أن تتحول المساءلة إلىٰ ضغط سياسي. كل عنصر من هذه العناصر ليس إداريًا محضًا، بل جزء من معنىٰ العدل. فالقاضي الفاضل داخل نظام فاسد قد يعجز، والنظام الجيد بلا قضاة أكفاء قد يفرغ من روحه. القضاء مؤسسة فضيلة ونظام معًا.

إن اختيار القضاة ليس شأنًا شكليًا؛ لأنه يحدد من سيقف بين الحق والقوة. ولا يكفي في القاضي العلم بالأحكام إذا فقد النزاهة، ولا تكفي النزاهة إذا فقد القدرة علىٰ فهم الواقع والنصوص والبينات والعلاقات المركبة. القضاء في الوقائع الحديثة يحتاج إلىٰ عقلٍ قادر علىٰ التعامل مع الاقتصاد والشركات والعقود المعقدة والجرائم المالية والتقنية والبيانات والحقوق العامة. وهذا لا يعني أن القاضي يتحول إلىٰ خبير في كل شيء، بل أن يمتلك قدرة علىٰ إدارة الخبرة وتقييمها، وأن تكون المؤسسة القضائية قادرة علىٰ استحضار المعرفة الفنية من غير أن تفقد معيارها الشرعي والقانوني. فالحكم العادل في واقع مركب يحتاج إلىٰ علم بالحق وعلم بالمحل.

إن القضاء يحتاج إلىٰ استقلال مالي وإداري معقول، لأن المؤسسة التي تعتمد في كل تفصيل علىٰ من قد تكون خصمًا أمامها تضعف ثقتها. وليس معنىٰ ذلك أن تصبح السلطة القضائية بلا رقابة أو بلا تنظيم، بل أن تُحمىٰ من السيطرة التي تؤثر في أحكامها. التوازن هنا دقيق: القضاء يحتاج إلىٰ استقلال يمنع التدخل، ومساءلة تمنع الفساد. فإذا غلب الاستقلال بلا مساءلة نشأ خطر الانغلاق، وإذا غلبت المساءلة بيد

السلطة التنفيذية نشأ خطر التبعية. والفقه المؤسسي يبحث عن صيغة تحفظ الأمرين: قضاء لا يخاف، وقضاء لا يتعالىٰ علىٰ المحاسبة.

إن تنفيذ الأحكام جزء من القضاء، لا مرحلة خارجة عنه. حكمٌ لا ينفذ يساوي حقًا بلا أثر. وإذا كانت السلطة التنفيذية تستطيع تعطيل الأحكام أو تأخيرها أو انتقاء ما ينفذ منها، فقد القضاء معناه. ومن هنا فإن قوة القضاء لا تقاس بإصدار الحكم فقط، بل بقدرته علىٰ جعله واقعًا. التنفيذ العادل يحمي الثقة، والتنفيذ الانتقائي يهدمها. فإذا نُفذ الحكم علىٰ الضعيف وتعطل أمام القوي، صار القضاء صورةً للعدل لا حقيقته. ولا يقوم العدل إلا حين يكون الحكم القضائي ملزمًا للجميع بقدرٍ واحد، الدولة والفرد، الغني والفقير، القريب والبعيد.

إن العقوبة في القضاء ليست انتقامًا، بل إعادة للميزان وحماية للنظام العام. فإذا صارت العقوبة أداة تشفٍّ أو إظهار قوة أو تصفية خصوم، خرجت عن مقصدها. وإذا ضعفت حتىٰ لم تعد تردع العدوان، اختل الحق. والقضاء المقاصدي يوازن بين الردع والرحمة، بين حق الضحية وحق المتهم، بين حماية المجتمع ومنع الظلم في الإثبات والتنفيذ. فالإنسان لا يفقد كرامته بمجرد اتهامه، ولا يجوز أن تُهدر حقوقه باسم الغضب العام، كما لا يجوز أن تضيع حقوق الضحايا باسم رحمةٍ غير منضبطة. العدالة الجنائية من أعقد مجالات القضاء لأنها تمس النفس والحرية والكرامة والأمن معًا.

إن ضمانات المتهم ليست عائقًا أمام العدالة، بل جزء منها. فبراءة الذمة، وحق الدفاع، ومنع الإكراه، والتحقق من الأدلة، وعلانية الإجراءات حيث تصلح، وحق الطعن، كلها ليست مفاهيم شكلية، بل حماية للإنسان من أن تسحقه الدولة أو الغضب الاجتماعي. وإذا كان القضاء يحمي المجتمع من المجرم، فهو يحمي الإنسان كذلك من اتهامٍ باطل أو عقوبةٍ ظالمة. والعدل لا يتحقق إلا بهذين الوجهين

معًا. الدولة التي تعاقب بلا ضمانات قد تصيب مذنبًا وتظلم بريئًا، والظلم القضائي في العقوبة من أخطر الظلم لأنه يقع باسم الحق.

إن القضاء المدني والمالي لا يقل أهمية في بناء الثقة. فالعقود، والديون، والملكية، والشركات، والعمل، والتجارة، والميراث، والنفقة، كلها مجالات يومية تمس حياة الناس. وإذا لم يجد الناس قضاءً سريعًا عادلًا في هذه المجالات، اختل الاقتصاد والاجتماع. فالسوق تحتاج إلىٰ قضاء يحسم النزاع ويحمي العقد من الغش والقوة، والأسرة تحتاج إلىٰ قضاء يحفظ النفقة والحضانة والحقوق، والعمل يحتاج إلىٰ قضاء يحمي العامل وصاحب العمل بميزان العدل، والملكية تحتاج إلىٰ قضاء يحميها من الغصب والتحايل. ومن هنا فإن القضاء ليس مؤسسة عقاب فقط، بل مؤسسة تنظيم للثقة في المعاملات.

إن القضاء الأسري يطرح بعدًا إنسانيًا خاصًا، لأن الخصومة فيه لا تتعلق بأموال مجردة، بل بأطفال ونفقات وكرامات وعلاقات ممتدة. فإذا عولجت هذه الخصومات بمنطقٍ إجرائي جامد فقد تضيع مقاصد الأسرة. والفقه القضائي الكلي يحتاج إلىٰ مراعاة المآلات: أثر الحكم علىٰ الطفل، والمرأة، والرجل، والاستقرار، والكرامة، والقدرة علىٰ الإنفاق، ومنع الإضرار. وهذا لا يعني تجاوز الأحكام، بل تنزيلها بروحها ومقصدها. فالأسرة مجال تتداخل فيه الحقوق والرحمة والمصلحة، والقضاء فيها يحتاج إلىٰ حسٍ إنساني عالٍ مع ضبطٍ شرعي دقيق.

إن القضاء التجاري والاقتصادي في الدولة الحديثة يدخل في صلب حفظ المال والكفاية. فالمنازعات الاقتصادية قد تؤثر في آلاف العاملين، والأسواق، والاستثمار، والمال العام، والمستهلكين. وإذا ضعف القضاء في هذه المجالات، استقوىٰ رأس المال بالنفوذ، أو هربت الثقة من السوق، أو انتشر التحايل. ولذلك يحتاج القضاء إلىٰ تخصصات ومؤسسات قادرة علىٰ فهم المعاملات المركبة، من غير أن يتحول

التخصص إلىٰ عزلة عن المقاصد العامة. فالقضاء التجاري ليس خدمةً لرأس المال فقط، بل حفظ للعدالة في التداول، وحماية للضعيف في السوق، ومنع لتحول المال إلىٰ قوة فوق الحق.

إن القضاء لا يعمل منفصلًا عن الثقافة العامة. فإذا غلبت ثقافة الوساطة، أو الخوف من مقاضاة القوي، أو الاعتقاد بأن الحق لا يؤخذ إلا بالرشوة أو المعرفة الشخصية، فإن المؤسسة القضائية تكون أمام تحدٍ أعمق من النصوص. لذلك يحتاج القضاء إلىٰ بناء ثقافة حق، وهذا لا يكون بالوعظ وحده، بل بالتجربة المتكررة التي يرىٰ فيها الناس أن العدل ممكن. كل حكم عادل يقوي هذه الثقافة، وكل حكم منحاز يضعفها، وكل رشوة تجرحها، وكل تدخل سياسي يهدمها. الثقة القضائية تُبنىٰ ببطء وتهدم بسرعة، لأنها من أدق معاني المجال العام.

إن القضاء بوصفه مؤسسة يحتاج إلىٰ علانية منضبطة. فالعلانية تحمي الحكم من الظلام، وتمكن المجتمع من رؤية العدالة، وتدفع القاضي إلىٰ مزيد من التحرز، وتمنع الشكوك. غير أن العلانية لا تعني كشف كل خصوصية أو الإضرار بالأطراف أو تحويل المحاكم إلىٰ مسرحٍ للانفعال. فهناك مواضع تكون السرية فيها حفظًا للكرامة أو الأمن أو الأسرة. والضابط هو المصلحة المقاصدية: علانية تحفظ الثقة والرقابة، وسرية تحفظ حقًا معتبرًا. أما السرية المطلقة فتهدد الثقة، والعلانية المنفلتة تهدد الكرامة. والقضاء الرشيد يوازن بينهما.

إن كتابة الأحكام وتسبيبها من أهم مظاهر العدالة المؤسسية. فالحكم غير المسبب يبدو كأنه إرادة قاضٍ لا نتيجة برهان. والتسبيب يجعل الحكم قابلًا للفهم والمراجعة، ويحمي القاضي من التهمة، ويحمي الخصوم من الشعور بالاست arbitrariness، ويطور الفقه القضائي عبر تراكم النظر. وليس التسبيب إجراءً حديثًا فحسب، بل هو امتداد لمعنىٰ البيان والعدل؛ لأن من حُكم عليه له حق أن

يعرف وجه الحكم. وكلما كانت الأحكام أوضح في أسبابها، ازداد القضاء قدرةً على بناء ثقة معرفية، لا مجرد إلزام رسمي.

إن المراجعة والطعن ليسا تشكيكًا في القاضي، بل اعتراف بحدود الإنسان. القاضي يجتهد وقد يخطئ، والشهود قد يلتبس عليهم الأمر، والأدلة قد تُفهم على وجه غير صحيح. لذلك فإن وجود درجاتٍ للمراجعة، أو آليات لتصحيح الخطأ، جزء من العدل. غير أن الطعن إذا تحول إلى وسيلة لإطالة النزاع بلا حد، صار ظلمًا آخر. وهنا تظهر دقة المؤسسة القضائية: فتح باب التصحيح من غير فتح باب العبث، حماية الحق من الخطأ من غير إغراقه في التعطيل. فالمقصد ليس تكثير الإجراءات، بل الوصول إلى حكم أعدل بقدر الإمكان.

إن القضاء لا يستغني عن الحياد، لكنه لا ينبغي أن يفهم الحياد بوصفه عمى عن اختلال الواقع. الحياد يعني أن القاضي لا ينحاز لهوى أو نسب أو مال أو سلطة، لكنه لا يعني أن يتجاهل أن طرفًا قد يكون عاجزًا عن تقديم حقه بسبب ضعف أو خوف أو جهل. لذلك تحتاج المؤسسة القضائية إلى ضمانات تساعد على تكافؤ الخصومة، من غير أن تخل بحياد الحكم. فالقاضي لا يحكم للضعيف لأنه ضعيف، لكنه يضمن أن ضعف الضعيف لا يمنعه من عرض حقه. وهذا هو الفرق بين الحياد الشكلي والعدل الحقيقي.

إن القضاء الشرعي في معناه الكلي لا ينفصل عن المقاصد. حفظ الدين يتصل بالقضاء لأن الظلم يشوه صورة الدين في حياة الناس. وحفظ النفس يتصل به لأنه يمنع العدوان ويعاقب عليه. وحفظ العقل يتصل به لأنه يقيم البرهان ويمنع الحكم بالهوى. وحفظ المال يتصل به لأنه يحمي الملكية والحقوق والمال العام. وحفظ النسل يتصل به لأنه يحمي الأسرة والنسب والطفولة. وحفظ الكرامة يتصل به لأنه

يمنع الإنسان من أن يصبح فريسة للقوة. ومن ثم فإن القضاء ليس مجرد فرع من فروع الفقه، بل مؤسسة لحراسة المقاصد كلها حين تتنازع الإرادات.

إن القضاء لا يقف عند رد الحقوق بعد ضياعها، بل يساهم في منع ضياعها. فوجود قضاء قوي عادل يردع المعتدي قبل اعتدائه، ويجعل الناس يحسبون حساب الحق، ويشجعهم علىٰ التعاقد بثقة، ويمنعهم من اللجوء إلىٰ القوة الخاصة. ومن هنا فإن القضاء له وظيفة وقائية، لا علاجية فقط. الدولة التي تمتلك قضاءً عادلًا تقل حاجتها إلىٰ الإكراه؛ لأن الناس يرون أن الطريق إلىٰ الحق مفتوح. أما الدولة التي يضعف قضاؤها فتحتاج إلىٰ مزيد من الأمن الظاهر لتعويض غياب العدل، وهذا الأمن لا يعالج الجذر.

إن القضاء العادل لا يكتمل إذا كان مقتصرًا علىٰ النخبة أو المدن المركزية. فالعدالة التي لا تصل إلىٰ الأطراف عدالة ناقصة. وإذا كان الإنسان في منطقة بعيدة يحتاج إلىٰ كلفة عظيمة ليصل إلىٰ قاضٍ، أو لا يجد محكمةً قادرة، أو لا يجد من يعينه علىٰ فهم حقه، فقد صارت العدالة امتيازًا مكانيًا. ومن هنا فإن توزيع القضاء، وتيسير الوصول إليه، واستخدام الوسائل الحديثة بما يحفظ الضمانات، وتوفير المساعدة القانونية، كلها عناصر في الفقه المؤسسي للقضاء. فالحق لا يكون عامًا إذا كان طريقه خاصًا بالقادرين فقط.

إن القضاء في عصر التقنية يواجه أسئلة جديدة: الأدلة الرقمية، الخصوصية، الجرائم الإلكترونية، العقود الإلكترونية، الذكاء الاصطناعي، قواعد البيانات، المراقبة، والتلاعب بالمعلومات. وهذه الوقائع تكشف أن القضاء لا يمكن أن يبقىٰ ساكنًا في أدواته. غير أن تجديد الأدوات لا يعني التفريط في المبادئ: حرمة الإنسان، حق الدفاع، صحة الدليل، منع التلاعب، حماية الخصوصية، ومراعاة المآل. فالوسائل الجديدة قد تخدم العدل وقد تهدده. ومن هنا يحتاج القضاء إلىٰ اجتهاد

مؤسسي يجمع الفقه والخبرة التقنية والقانونية، حتىٰ لا يصبح الجهل بالتقنية بابًا للظلم.

إن القضاء بوصفه مؤسسة ينبغي أن يحمي نفسه من الداخل أيضًا. فاستقلال القضاء لا يبرر فساد القاضي، وهيبة القضاء لا تعني إغلاق باب مساءلته. القاضي بشر، وقد يضعف أو يخطئ أو يفسد. لذلك يحتاج القضاء إلىٰ آليات تأديب ومراجعة وتقييم، لكن هذه الآليات يجب أن تكون محصنة من التوظيف السياسي. فإذا عوقب القاضي لأنه أخطأ أو فسد، حفظت المؤسسة نفسها؛ وإذا عوقب لأنه حكم ضد رغبة السلطة، هدمت المؤسسة معناها. الفارق بين المحاسبة والترويض دقيق، والقضاء الرشيد يحتاج إلىٰ ضمانات تمنع الخلط بينهما.

إن القضاء لا يكتمل كذلك إذا انفصل عن تنفيذ العدالة التصالحية في مواضعها. فبعض النزاعات لا يكون أصلحها دائمًا مجرد الحكم القاطع، بل الإصلاح المنضبط الذي يحفظ الحقوق ويمنع استمرار العداوة، خاصة في الأسرة والجوار وبعض المعاملات. غير أن الصلح لا يجوز أن يتحول إلىٰ ضغط علىٰ الضعيف للتنازل، ولا إلىٰ بديل عن الحق حين يصر صاحبه عليه. فالإصلاح القضائي مطلوب إذا حفظ العدل، ومرفوض إذا غطىٰ الظلم. والقضاء المؤسسي يعرف متىٰ يحكم، ومتىٰ يصلح، ومتىٰ يحمي صاحب الحق من صلحٍ مفروض عليه باسم السلم الاجتماعي.

إن القضاء والحسبة يلتقيان في حماية المجال العام، لكن القضاء يغلب عليه الفصل بعد النزاع، والحسبة يغلب عليها الوقاية والرقابة قبل استفحال الفساد. ومع ذلك فإن القضاء نفسه يحمل بعدًا احتسابيًا حين يحمي النظام العام، كما تحمل الحسبة بعدًا قضائيًا حين تحتاج إلىٰ ضبط وإثبات ومنع التعسف. وهذا التداخل يدل علىٰ أن البنية الفقهية لم تكن تنظر إلىٰ العدل بوصفه حكمًا بعد الخصومة فقط، بل

بوصفه نظامًا يحفظ السوق والطرق والموازين والحقوق والأخلاق العامة. غير أن التمييز بين القضاء والحسبة ضروري حتىٰ لا تتحول الحسبة إلىٰ قضاء بلا ضمانات، ولا يتحول القضاء إلىٰ إدارة رقابية تفقد حيادها.

إن الحسبة في أصلها ليست مراقبةً أخلاقيةً عشوائية، ولا تدخلاً مفتوحًا في خصوصيات الناس، ولا سلطة اجتماعية سائبة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل وظيفة مؤسسية لحماية المعروف العام ومنع المنكر العام حيث تظهر آثاره في المجال المشترك. والمجال المشترك هو السوق، والطريق، والمكيال، والميزان، والصنعة، والصحة العامة، والغش، والاحتكار، والتعدي، والضرر، وكل ما يتجاوز أثره صاحبه إلىٰ الناس. فالحسبة لا تنطلق من فضولٍ في حياة الأفراد، بل من حماية الشروط العامة للثقة والعدل والسلامة. وهذا التحديد ضروري حتىٰ لا يُستعمل اسم الحسبة في غير موضعه.

إن الحسبة بوصفها مؤسسة تكشف أن الفقه الإسلامي لم يترك السوق لقواه العارية، ولم يجعل الأخلاق شأنًا فرديًا فقط، بل أقام وظيفة تراقب عدالة التداول وصدق المعاملة وسلامة المجال العام. فالموازين إذا اختلت، والأسعار إذا لُعب بها، والسلع إذا غُشت، والاحتكار إذا وقع، والطرق إذا اعتُدي عليها، والمهن إذا أضرت بالناس، فإن الضرر لا يبقىٰ فرديًا. ومن هنا كانت الحسبة صلة بين الفقه والاقتصاد والاجتماع؛ لأنها تحمي الناس من صور الفساد التي لا تظهر دائمًا في خصومة قضائية، لكنها تفسد الحياة اليومية. إنها وظيفة وقائية لحماية الثقة العامة.

إن الحسبة، كما القضاء، تحتاج إلىٰ ضبط مؤسسي. فالمحتسب إذا تُرك بلا ضوابط قد يتحول إلىٰ سلطة متعسفة، وإذا ضُيق عليه حتىٰ يعجز ضاعت وظيفة الرقابة العامة. ولا بد في الحسبة من وضوح الاختصاص، ومعرفة الواقع، والتناسب في الإجراء، ومنع التشهير غير المشروع، وحماية الناس من الهوىٰ الشخصي، وربط

التدخل بضرر عام أو مخالفة ظاهرة، ووجود طريق للتظلم من تصرف المحتسب. فالحسبة لا تُحفظ بصدق نية المحتسب وحده، بل بنظام يمنع النية من أن تتحول إلىٰ قسوة أو تدخل زائد. ومن هنا فهي مؤسسة تحتاج إلىٰ فقه السلطة الصغيرة كما يحتاج الحكم إلىٰ فقه السلطة الكبرىٰ.

إن الاحتكار والتسعير من أهم مجالات الحسبة في قراءة السوق. فالاحتكار ليس مجرد سلوك تجاري مذموم، بل اعتداء علىٰ حاجة الناس حين تُحبس السلع أو الخدمات لإغلاء السعر واستغلال الضرورة. والتسعير ليس تدخلًا دائمًا ضد السوق، بل أداة استثنائية أو تنظيمية حين يختل العدل وتظهر الحاجة. ومن هنا لا يصح جعل السوق حرًا بمعنىٰ ترك الضعفاء لقوة المحتكرين، ولا يصح جعل الدولة متدخلةً بإطلاق حتىٰ تقتل المبادرة والتداول. الحسبة المقاصدية توازن بين حرية السوق وعدالة الوصول، بين حق التاجر في الربح وحق الناس في عدم الاستغلال، بين حركة الأسعار ومقصد الكفاية. وهذا التوازن لا ينتج من شعارٍ واحد، بل من معرفة بالسوق والمآل.

إن المكيال والميزان ليسا أدوات تجارية فحسب، بل رمزان لعدالة المجال العام. فالتطفيف والغش والكذب في السلعة والتلاعب بالجودة كلها أشكال من انهيار الثقة. وإذا انتشر الغش، لم يعد السوق مجال تبادل حر، بل مجال ريبة وخوف. والحسبة تحمي السوق من هذا الانهيار بإلزام الصدق الظاهر في المعاملة. وفي الدولة الحديثة تتسع هذه الوظيفة إلىٰ معايير الجودة، وسلامة الغذاء والدواء، وحماية المستهلك، ومكافحة الإعلانات المضللة، والرقابة علىٰ الخدمات، ومنع التلاعب بالمعلومات المالية. المعنىٰ واحد وإن تغيرت الوسائل: حماية الناس من غش لا يستطيع كل فرد اكتشافه بنفسه.

إن الحسبة تمتد كذلك إلىٰ الصحة العامة. فالطعام الفاسد، والدواء المغشوش، والماء الملوث، والصنعة الخطرة، والبيئة المؤذية، ليست مسائل فردية، بل اعتداء علىٰ النفس العامة. ومن هنا فإن الوظائف الرقابية الحديثة في الصحة والبلديات والمواصفات والمقاييس تحمل جوهرًا احتسابيًا إذا ضُبطت بالمقصد والعدل. فالفقه الكلي لا يبحث عن بقاء الاسم التاريخي، بل عن استمرار الوظيفة: حماية الناس من ضرر عام لا يستطيعون دفعه أفرادًا. وهذا يفتح المجال لإعادة قراءة الحسبة بوصفها أصلًا في فقه الرقابة العامة، لا مجرد صورة تاريخية مرتبطة بسوق قديم.

إن الحسبة لا يجوز أن تُختزل في مراقبة السلوك الأخلاقي الظاهر بمعناه الضيق؛ لأن هذا الاختزال يفقدها بعدها البنيوي. نعم، المعروف والمنكر يشملان الأخلاق العامة، لكن أخطر المنكرات العامة قد تكون الغش، والاحتكار، والفساد، وتلويث الماء، والتلاعب بالدواء، وتعطيل الطريق، واستغلال الحاجة، وإهدار المال العام، وتضليل الناس في السوق. فإذا انصرفت الحسبة إلىٰ صغائر الظاهر وغفلت عن كبائر المجال العام، اختل ميزانها. والحسبة المقاصدية تبدأ من أثر الفعل في الناس، لا من سهولة ملاحقته أو ظهوره. المنكر العام هو ما يفسد حياة الجماعة، لا ما يثير حساسية المحتسب وحده.

إن الحسبة تحتاج إلىٰ علم بالواقع كما يحتاج القضاء. فمراقبة السوق بلا معرفة بالاقتصاد قد تضر أكثر مما تنفع، والتدخل في الأسعار بلا فهم للتكلفة والعرض والطلب والمخزون قد يفتح باب نقص السلع أو السوق السوداء، والرقابة علىٰ الغذاء والدواء بلا خبرة فنية قد تصبح شكلية. ومن هنا فإن الحسبة الحديثة لا يمكن أن تكون مجرد إرادة أخلاقية، بل تحتاج إلىٰ معرفة تخصصية ومختبرات

وبيانات وإدارة ومساءلة. وهذا لا يخرجها من الفقه، بل يحقق مقصدها؛ لأن المعروف العام لا يُحمىٰ بالنية وحدها، بل بالعلم والقدرة والعدل.

إن القضاء والحسبة يتكاملان في بناء الثقة. القضاء يعالج الخصومة حين تقع، والحسبة تمنع كثيرًا من الخصومات قبل وقوعها. القضاء يحكم بين طرفين أو أكثر، والحسبة تحمي المجال العام من فساد قد لا يملك كل فرد القدرة علىٰ مقاضاته. القضاء يحتاج إلىٰ دعوىٰ في الغالب، والحسبة تتحرك عند ظهور الضرر العام أو المخالفة الظاهرة. لكن كليهما يحتاج إلىٰ ضبط، وكليهما يقيد القوة، وكليهما يحمي الضعيف، وكليهما يترجم المقاصد إلىٰ مؤسسات. فإذا ضعف القضاء ضاعت الحقوق بعد الاعتداء، وإذا ضعفت الحسبة تكاثرت أسباب الاعتداء. وإذا تغولت الحسبة بلا قضاء عادل، صارت رقابة بلا ضمانات. وإذا انعزل القضاء عن المجال العام، صار علاجًا متأخرًا لا يمنع الفساد من جذوره.

إن النظر المؤسسي إلىٰ القضاء والحسبة يكشف أن البنية الفقهية تملك أدوات عميقة لحماية المجال العام، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة تركيب. فالأحكام المتفرقة في شروط القاضي وآداب الحكم، وأحكام الشهادة والبينة، وولاية المظالم، ووظائف المحتسب، ومنع الغش والاحتكار، وضبط الأسواق والطرق، ليست مجرد مسائل مبعثرة، بل عناصر في نظرية للعدل العام. هذه النظرية تقوم علىٰ أن الحق لا يحمي نفسه، وأن الأخلاق لا تكفي إذا غابت المؤسسة، وأن الدولة لا تكون راعية إذا لم تضبط السوق والقوة والخصومة، وأن الأمة لا تستقر إذا فقدت الثقة في القضاء والرقابة. بهذا المعنىٰ يصبح القضاء والحسبة عمودين من أعمدة الفقه الكلي للدولة.

إن الخطر الذي يواجه القضاء والحسبة واحد في صور مختلفة: خطر التبعية للسلطة، وخطر التوظيف باسم المصلحة، وخطر الجمود الإجرائي، وخطر الانفلات

التقديري. القضاء إذا تبع السلطة فقد استقلاله، وإذا تجمد في الإجراءات فقد أثره، وإذا انفلت بلا ضمانات فقد عدله. والحسبة إذا تبعت هوىٰ المحتسب فقدت مقصدها، وإذا تجمدت في صور قديمة فقدت قدرتها، وإذا انفلتت بلا رقابة صارت تعسفًا. ومن هنا فإن كلا المؤسستين تحتاجان إلىٰ معيار مقاصدي ومؤسسي معًا: مقصد يحدد الغاية، ونظام يضبط الوسيلة، ومحاسبة تمنع الانحراف.

إن القضاء والحسبة لا يحفظان العدل بوصفه قيمةً مجردة فقط، بل يحفظانه بوصفه عادة اجتماعية. فإذا اعتاد الناس أن القضاء ينصف، وأن السوق يُراقب، وأن الغش يعاقب، وأن المحتكر يُمنع، وأن المال العام يُحمىٰ، وأن القوي لا يفلت، نشأت ثقافة عامة تقرب الناس من الامتثال الطوعي. أما إذا اعتادوا أن القضاء بطيء أو منحاز، وأن الرقابة انتقائية، وأن المحتكر أقوىٰ من الدولة، وأن الغش يربح، نشأت ثقافة مضادة: التحايل، والوساطة، واللامبالاة، وفقدان الثقة. والمؤسسات لا تنتج أحكامًا فقط، بل تنتج أخلاقًا عامة عبر التكرار. وهذا هو البعد الفلسفي العميق للقضاء والحسبة: إنهما يصنعان شعور المجتمع بمعنىٰ العدل.

إن القضاء والحسبة يضعان الدولة أمام امتحان مزدوج: هل تستطيع أن تقيد نفسها بالقضاء؟ وهل تستطيع أن تقيد المجتمع والسوق بالحسبة من غير تعسف؟ الدولة التي تتهرب من القضاء لا تؤمن بالولاية المقيدة، والدولة التي تترك السوق بلا رقابة لا تحمي الضعفاء، والدولة التي تستعمل الحسبة لقمع الصغار وتترك الكبار تفقد عدالتها، والدولة التي تجعل القضاء قويًا علىٰ الضعيف ضعيفًا أمام القوي تهدم شرعيتها. فالمؤسستان لا تصلحان إلا إذا طبقتا علىٰ الجميع، لأن الانتقائية أعدىٰ أعداء الثقة. والعدل الذي لا يشمل الأقوياء لا يكون عدلًا بل إدارةً للضعفاء.

إن بناء قضاء وحسبة راشدين يحتاج إلىٰ وعي بأن المجال العام لم يعد بسيطًا. السوق تعقد، والمال تشابك، والسلع والخدمات تجاوزت المحلية، والتقنية أنتجت

صورًا جديدة من الغش والاعتداء، والدولة اتسعت، والمؤسسات الخاصة صارت ذات قوة اجتماعية هائلة. وهذا كله يجعل القضاء والحسبة أكثر ضرورة لا أقل. فالإنسان المعاصر قد يتعرض لغش لا يراه، واحتكار لا يستطيع مقاومته، واعتداء رقمي لا يعرف مصدره، وعقد معقد لا يفهم شروطه، ودواء أو غذاء لا يملك اختبار سلامته. ومن هنا فإن حماية الضعيف في العصر الحديث تحتاج إلىٰ مؤسسات أوسع معرفةً وقدرةً من أي وقت مضىٰ.

إن القضاء والحسبة في صورتهما الكلية ينقلان الفقه من مستوىٰ الحكم بعد وقوع الفعل إلىٰ مستوىٰ بناء شروط العدل قبل الفعل وبعده. القضاء يحسم النزاع ويعيد الحق، والحسبة تقلل أسباب النزاع وتحمي النظام العام. وبينهما تتكون دائرة العدل: وقاية، ومراقبة، وفصل، وتنفيذ، ومحاسبة. فإذا اكتملت هذه الدائرة اقترب المجتمع من مقصد الشريعة في منع الظلم، وإذا انكسرت حلقة منها تسرب الفساد. فالعدل لا يقوم بحكم صحيح فقط، ولا برقابة أخلاقية فقط، ولا بقوة تنفيذ فقط، بل بشبكة مؤسسات تعمل علىٰ حفظ الحق من كل جهة.

إن الإنسان لا يعيش مطمئنًا بمجرد وجود أحكام عادلة في الكتب، بل يعيش مطمئنًا حين يرىٰ أن لهذه الأحكام طريقًا إلىٰ الواقع. القضاء والحسبة هما من أهم طرق هذا العبور. بهما يتحول العدل من قيمة إلىٰ تجربة، والحق من دعوىٰ إلىٰ حماية، والسوق من تبادل معرض للغش إلىٰ مجال منضبط، والدولة من قوة إلىٰ رعاية، والمجتمع من أفراد متنازعين إلىٰ جماعة تثق بميزان مشترك. وكلما نضجت هاتان المؤسستان نضجت علاقة الفقه بالمجال العام، وكلما ضعفتا بقيت الأحكام متفرقةً لا تكفي وحدها لبناء عدالة محسوسة في حياة الناس.

لا يكتمل النظر في القضاء والحسبة إذا ظلا محصورين في صورهما التاريخية الأولىٰ، لأن القيمة الكبرىٰ للمؤسسة لا تكمن في اسمها وحده، بل في الوظيفة التي

تؤديها داخل الاجتماع الإنساني. فالقضاء هو وظيفة إظهار الحق وحمايته عند النزاع، والحسبة هي وظيفة حماية المجال العام من الفساد الظاهر والضرر المتعدي قبل أن يتحول إلىٰ خصومات وانهيارات. وإذا تغيرت صور الدولة والسوق والمدينة والمال والتقنية، فإن وظيفة القضاء والحسبة لا تزول، بل تتسع وتزداد تعقيدًا. فالإنسان المعاصر يعيش داخل شبكات من المؤسسات والعقود والبيانات والسلع والخدمات والمخاطر التي لا يستطيع الفرد وحده أن يحيط بها، ولا أن يدفع ضررها عن نفسه. ومن ثم تصبح الحاجة إلىٰ قضاء مستقل ورقابة عامة رشيدة حاجةً مقاصديةً تتصل بحفظ النفس والمال والعقل والكرامة والثقة العامة.

إن الدولة الحديثة لم تعد كيانًا محدود الوظائف، بل صارت جهازًا واسع القدرة، يمتد إلىٰ التعليم والصحة والمال والأمن والإعلام والبيئة والاقتصاد والوثائق والبيانات والسوق. وهذا الاتساع يجعل القضاء أكثر ضرورة، لأن السلطة التي تتسع وظائفها تتسع معها احتمالات الخطأ والتعسف والتمييز والفساد. وكلما زادت قدرة الدولة علىٰ التأثير في حياة الإنسان، زادت الحاجة إلىٰ مؤسسة قادرة علىٰ ردّ هذه القدرة إلىٰ ميزان الحق. فالقضاء في الدولة الحديثة لا يكون عادلًا بمجرد فصله بين الأفراد، بل بقدرته علىٰ مساءلة الإدارة، ومراقبة شرعية التصرف العام، وحماية الحقوق من تعسف الجهاز، وصيانة المال العام من الفساد، ومنع السلطة من تحويل المصلحة العامة إلىٰ ذريعةٍ مغلقة. إن القضاء هنا لا يقف خارج الدولة، لكنه يمنع الدولة من أن تكون فوق العدل.

والحسبة في الدولة الحديثة لا يمكن أن تبقىٰ محصورةً في صورة المحتسب الذي يمرّ في السوق ليراقب الموازين والسلع، وإن بقي ذلك المعنىٰ أصلًا كاشفًا لوظيفتها. لقد اتسعت الأسواق حتىٰ صارت شبكات مالية وصناعية ورقمية عابرة للمكان، واتسعت صور الغش حتىٰ صارت في الدواء، والغذاء، والإعلان،

والبيانات، والائتمان، والتأمين، والعقود، والمنصات، والمنتجات المالية، والمعلومات المضللة. لذلك فإن الحسبة بمعناها الكلي تصبح أصلًا في فقه الرقابة العامة: رقابة الجودة، وحماية المستهلك، ومنع الاحتكار، ومكافحة الغش، وضبط الدواء والغذاء، وحماية الصحة العامة، ومنع التلوث، ومراقبة الأسواق المالية، وصيانة المال العام، وحماية الناس من أضرار لا يستطيعون اكتشافها أو دفعها أفرادًا. وهذه الوظائف الحديثة ليست خروجًا من الحسبة، بل امتداد لوظيفتها الأولىٰ: منع الضرر المتعدي وحفظ المعروف العام.

إن الخطر في استعادة مفهوم الحسبة يكمن في احتمالين متقابلين: احتمال إفراغها من مضمونها العام حتىٰ تصبح مجرد ذكر تاريخي، واحتمال توسيعها بلا ضابط حتىٰ تتحول إلىٰ تدخل في الخصوصيات أو تسلط علىٰ الناس باسم الأخلاق. والحسبة الراشدة لا تقبل أحد الاحتمالين. فهي ليست فضولًا في ضمائر الأفراد، ولا تفتيشًا في المستور، ولا سلطةً سائبةً لمن شاء أن ينصب نفسه حارسًا علىٰ الناس، كما أنها ليست وظيفة هامشية يمكن الاستغناء عنها وترك السوق والمجال العام لقوىٰ المال والنفوذ. إنها ولاية مقيدة بظهور الضرر، وتعدي أثر الفعل، وقيام المصلحة العامة، ووضوح الاختصاص، وتناسب الإجراء، وإمكان التظلم، وخضوع المحتسب أو الجهاز الرقابي نفسه للمحاسبة. وبهذه الضوابط تصبح الحسبة حمايةً للمجال العام لا عدوانًا عليه.

إن المجال العام في الفقه الكلي ليس ملكًا للدولة وحدها، ولا فراغًا مباحًا للناس بلا معيار، بل هو مساحة مشتركة تتعلق بها حقوق الجماعة: الطريق، والسوق، والماء، والهواء، والصحة، والأمن، والثقة، والصدق في التعامل، وسلامة الغذاء والدواء، وحماية الضعيف من الغش والاستغلال. وكل فعلٍ يتجاوز أثره صاحبه إلىٰ غيره يدخل في دائرة المسؤولية العامة بقدر أثره. ومن هنا فإن الحسبة

ليست قائمة علىٰ مراقبة الإنسان لكونه فردًا، بل علىٰ مراقبة الأثر حين يصبح عامًا. فإذا بقي الفعل في دائرة الخصوصية ولم يتعد ضرره إلىٰ المجال المشترك، لم يكن للحسبة أن تقتحم ما لا شأن لها به. أما إذا صار الفعل غشًا في السوق، أو احتكارًا لحاجة الناس، أو تلويثًا لمورد عام، أو تضليلًا يضر بالعقول والأموال، أو اعتداءً علىٰ المال العام، صار موضعًا مشروعًا للرقابة.

إن هذا التمييز بين الخاص والعام من أعظم شروط الحسبة في الدولة الحديثة. فالخصوصية ليست خروجًا علىٰ الشريعة، بل جزء من كرامة الإنسان وستر حياته، ولا يجوز أن تُهدر باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أن المجال العام لا يجوز أن يُترك للعبث باسم الحرية الفردية. فالحرية التي تبقىٰ في نطاق صاحبها شيء، والحرية التي تغش الناس أو تضر صحتهم أو تحتكر حاجتهم أو تلوث بيئتهم أو تضلل عقولهم شيء آخر. الحسبة المقاصدية تحفظ الحد الفاصل: لا اقتحام للخصوصيات، ولا تساهل مع الضرر العام؛ لا وصاية علىٰ الضمائر، ولا ترك للمجال العام بلا عدالة.

إن القضاء والحسبة يشتركان في احتياجهما إلىٰ الاستقلال، لكن استقلالهما ليس من طبيعة واحدة. القضاء يحتاج إلىٰ استقلال عن السلطة والمال والضغط الاجتماعي حتىٰ يحكم بالحق. والحسبة تحتاج إلىٰ استقلال عن المصالح الخاصة وعن نفوذ السوق وعن توظيف السلطة حتىٰ تراقب بعدل. فإذا خضعت أجهزة الرقابة للمال الذي تراقبه، فقدت معناها. وإذا خضعت للسلطة التي قد تستعملها انتقائيًا، تحولت إلىٰ أداة ضغط. وإذا تحولت إلىٰ جهاز مغلق بلا محاسبة، صارت عرضةً للتعسف. ومن هنا لا بد للحسبة الحديثة من حوكمةٍ دقيقة: استقلال نسبي، اختصاص واضح، شفافية، خبرة علمية، رقابة قضائية، وتناسب في الجزاءات. فالرقابة لا تكون عادلة إذا لم تكن قابلةً للرقابة.

إن القضاء هو الضمانة الكبرىٰ لئلا تتحول الحسبة إلىٰ تعسف. فالجهاز الرقابي قد يوقف، أو يغرم، أو يمنع، أو يصادر، أو يغلق، أو يفرض شروطًا. وهذه إجراءات قد تكون ضرورية لحماية الناس، لكنها قد تظلم إذا لم تخضع لمراجعة مستقلة. ومن ثم فإن الحسبة تحتاج إلىٰ القضاء كما يحتاج القضاء إلىٰ الحسبة. الحسبة تكتشف الخلل وتمنع الضرر، والقضاء يزن تصرفها ويمنع انحرافها. فإذا كانت الحسبة بلا قضاء، أمكن أن تتحول إلىٰ سلطة إدارية مطلقة. وإذا كان القضاء بلا حسبة، امتلأ بالخصومات بعد أن يكون الضرر قد وقع. والتكامل بينهما هو الذي يحفظ المجال العام وقواعد العدالة معًا.

إن السوق الحديثة من أكثر المجالات حاجة إلىٰ حسبة مؤسسية. فقد أصبح الغش لا يظهر دائمًا في ميزان ناقص أو سلعة معيبة، بل قد يكون في شروط عقدٍ معقدة، أو إعلانٍ مضلل، أو منتجٍ مالي عالي المخاطر، أو احتكارٍ غير مرئي، أو تلاعبٍ بالأسعار عبر المعلومات، أو استغلالٍ لحاجة المستهلك، أو إخفاءٍ لمخاطر صحية. والفرد العادي لا يملك المعرفة ولا الوقت ولا القوة لمواجهة هذه الصور وحده. لذلك فإن حماية المستهلك، وضبط المنافسة، ومنع الاحتكار، ومراقبة جودة السلع، والإفصاح عن المخاطر، كلها صور حديثة من الحسبة. إنها ليست تدخلًا معاديًا للسوق، بل حماية للسوق من أن يتحول إلىٰ ميدان غلبة للأقوىٰ والأعلم والأقدر علىٰ الإخفاء.

إن الاحتكار في صورته الحديثة لا يقتصر علىٰ حبس الطعام أو السلعة الضرورية انتظارًا لارتفاع السعر، بل قد يظهر في السيطرة علىٰ المنصات، أو التحكم في سلاسل التوريد، أو امتلاك البيانات، أو احتكار الدواء، أو التحكم في التمويل، أو فرض شروطٍ تجعل المنافسة مستحيلة. ومن هنا يحتاج فقه الحسبة إلىٰ توسيع أدواته التحليلية. فالاحتكار لا يعرف من صورته المباشرة وحدها، بل من أثره: هل

يمنع الناس من الوصول إلىٰ الحاجة؟ هل يرفع الكلفة بلا حق؟ هل يطرد المنافسين بوسائل غير عادلة؟ هل يجعل المستهلك أسيرًا؟ هل يحول المال إلىٰ قوة فوق السوق والدولة؟ فإذا تحقق هذا الأثر، وجب تدخل الحسبة الحديثة بأدواتٍ تناسب الواقعة، من غير عدوان علىٰ الملكية المشروعة ولا قتل للمبادرة.

والتسعير بدوره لا يصح أن يُقرأ بمنطق ثنائي جامد: إما ترك كامل للأسعار، وإما تدخل كامل للدولة. فالأصل أن يتحرك السعر حيث توجد منافسة عادلة ومعلومات صحيحة وغياب للاستغلال، لكن هذا الأصل يختل حين تظهر الحاجة العامة والاحتكار والتلاعب والأزمات. عندئذ يصبح التدخل واجبًا أو مشروعًا بحسب الحال، لا لأنه يلغي السوق، بل لأنه يمنع السوق من أن يبتلع الكفاية. غير أن التدخل نفسه يحتاج إلىٰ معرفة ومآل؛ فتسعيرٌ غير مدروس قد يؤدي إلىٰ نقص السلع أو السوق السوداء، وتركٌ غير منضبط قد يؤدي إلىٰ استغلال الحاجة. الحسبة المقاصدية لا تنحاز إلىٰ التدخل أو عدمه بوصفهما شعارين، بل تنحاز إلىٰ العدل والكفاية ومعرفة الأثر.

إن الصحة العامة مجال حِسبي بامتياز. فالدواء المغشوش، والطعام الملوث، والمياه الفاسدة، والمنتجات الخطرة، والأوبئة، والنفايات، والتلوث الصناعي، كلها أضرار تتعدىٰ الفرد إلىٰ الجماعة. ولا يستطيع كل إنسان أن يفحص دواءه أو غذاءه أو هواءه أو ماءه. ومن ثم فإن الرقابة الصحية ليست خدمة إدارية، بل ولاية لحفظ النفس. والدولة التي تترك الناس لسلعٍ قاتلة أو بيئةٍ ملوثة أو علاجٍ مزيف لا تقصر إداريًا فقط، بل تخل بمقصدٍ شرعي أصيل. والحسبة الحديثة في الصحة تحتاج إلىٰ مختبرات وخبراء وأنظمة إنذار ومساءلة للشركات والمؤسسات، لأن الضرر الصحي العام قد يكون خفيًا وبطيئًا، لكنه واسع المآل.

إن حماية العقل العام تدخل كذلك في دائرة الحسبة بمعناها الواسع، لكن هذا الباب يحتاج إلىٰ أشد درجات الضبط حتىٰ لا يتحول إلىٰ قمع للفكر. حفظ العقل لا يعني فرض رأي واحد، ولا منع الاجتهاد، ولا إغلاق أبواب النقد، بل منع التضليل المتعمد، والاحتيال المعرفي، والغش في التعليم، والتزوير العلمي، والإعلانات الكاذبة، والمعلومات التي تضر بالناس في صحتهم ومالهم وأمنهم. أما الاختلاف الفكري المشروع فلا يعالج بمنطق الحسبة الزجرية، بل بمنطق العلم والحوار والبيان. فإذا خُلط بين حماية العقل وقمع الاختلاف، فسد المقصد. وإذا تُرك التضليل المنظم بلا رقابة، فسد المجال العام. والتوازن هنا دقيق: حماية من الغش المعرفي، لا وصاية علىٰ العقل.

إن التقنية الرقمية وسعت معنىٰ المجال العام، وجعلت الحسبة تواجه صورًا لم تكن مألوفة: سرقة البيانات، انتهاك الخصوصية، الاحتيال الإلكتروني، التلاعب بالرأي العام، التضليل التجاري، المنصات الاحتكارية، العقود الرقمية الغامضة، الخوارزميات التي قد تميز أو تستغل. وهذه كلها ليست مسائل تقنية محضة، بل مسائل عدل. فالبيانات صارت مالًا وقوة، والخصوصية صارت جزءًا من الكرامة، والخوارزمية قد تصنع أثرًا عامًا من غير أن تظهر للناس. ومن هنا فإن الحسبة الحديثة تحتاج إلىٰ فقهٍ جديد للرقابة الرقمية، يوازن بين الابتكار والحرية من جهة، وحماية الحقوق ومنع الاستغلال من جهة أخرىٰ.

إن القضاء في المجال الرقمي لا يقل ضرورة عن الحسبة. فالنزاعات التقنية تحتاج إلىٰ قاضٍ يفهم طبيعة الدليل الرقمي، وسلامة السجل، وإمكان التلاعب، وحدود المسؤولية بين المنصة والمستخدم، وحقوق الخصوصية، والتعويض عن الضرر غير المادي، والاختصاص في فضاء يتجاوز الحدود. وإذا بقي القضاء جاهلًا بهذه المجالات، صار الضعيف الرقمي بلا حماية. وقد تكون الشركة أو المنصة

أقوىٰ من الدولة الصغيرة أحيانًا في قدرتها علىٰ التأثير. ومن هنا فإن القضاء الحديث يحتاج إلىٰ تخصصات جديدة، لا لكي يغادر مقصده، بل لكي يستطيع أن يحقق مقصد العدل في واقعٍ جديد.

إن المال العام يحتاج إلىٰ حسبة وقضاء معًا. الحسبة تراقب العقود العامة، والمشتريات، والمناقصات، والجودة، والهدر، وتضارب المصالح. والقضاء يلاحق الفساد، ويرد الحقوق، ويحاسب المعتدين، ويمنع الانتقائية. وإذا انفصلت الرقابة عن القضاء، صار الفساد ملفًا إداريًا قد يُدفن. وإذا انفصل القضاء عن الرقابة، عجز عن اكتشاف كثير من مسارات الفساد. ومن ثم فإن حماية بيت المال تحتاج إلىٰ شبكة مؤسسية: أجهزة رقابية، قضاء مستقل، شفافية، صحافة مسؤولة، مجتمع واعٍ، ونظام يحمي من يكشف الفساد. هذه كلها صور حديثة لحراسة الأمانة العامة.

إن الحسبة لا ينبغي أن تكون انتقائية؛ فالانتقائية تهدم الثقة أكثر مما يبنيها التدخل نفسه. إذا راقبت الدولة صغار التجار وتركت كبار المحتكرين، أو شددت علىٰ مخالفات الأفراد وتركت فساد المؤسسات، أو لاحقت الظاهر السهل وغضت الطرف عن المنكر البنيوي الصعب، تحولت الحسبة إلىٰ أداةٍ غير عادلة. والحسبة المقاصدية تبدأ من حجم الضرر ومآله، لا من ضعف المخالف أو سهولة الوصول إليه. فالعدل في الرقابة يقتضي أن تكون سلطة الحسبة أقوىٰ أمام الأقوياء؛ لأن ضررهم غالبًا أوسع، ولأن قدرتهم علىٰ الإفلات أكبر. والرقابة التي لا تصل إلىٰ القوي تربي الضعفاء علىٰ فقدان الثقة.

إن القضاء كذلك يجب أن يحذر من الانتقائية. فالقضاء الذي يشتد علىٰ الضعفاء ويتردد أمام أصحاب النفوذ يفقد جوهره، ولو بقيت إجراءاته صحيحة. إن العدالة الانتقائية نقيض العدالة، لأنها تجعل القانون نفسه أداة تمييز. ومن هنا فإن معيار القضاء ليس عدد الأحكام، بل مساواتها في مواجهة القوة. المجتمع لا يثق بالقضاء لأنه يعاقب

فقط، بل لأنه لا يفرق بين متخاصمين إلا بالحق. فإذا صار القوي مطمئنًا إلىٰ الإفلات، والضعيف خائفًا من الوقوع، فقد القضاء وظيفته المقاصدية.

إن مؤسسية القضاء والحسبة تحتاج إلىٰ بناء معرفة متخصصة. فالقاضي لا يستطيع وحده أن يحكم في كل شأن تقني أو طبي أو مالي بلا خبرة، والمحتسب لا يستطيع أن يراقب السوق الحديث بعقلٍ وعظي مجرد. لكن الخبرة نفسها تحتاج إلىٰ ضبط، لأنها قد تنحاز، أو تخطئ، أو تتأثر بالمصالح. لذلك يجب أن تكون الخبرة جزءًا من نظام قضائي ورقابي واضح: خبراء مؤهلون، تعارض مصالح ممنوع، تقارير قابلة للنقاش، قاضٍ قادر علىٰ تقييم الدليل، وجهاز رقابي لا يخضع للشركات التي يراقبها. فالمعرفة في الدولة الحديثة سلطة، وإذا لم تُضبط أصبحت بابًا جديدًا للظلم.

إن استقلال القضاء والحسبة لا يعني عزلهما عن المجتمع، بل يعني حمايتهما من النفوذ. المجتمع يحتاج إلىٰ أن يراقب أداء المؤسسات، لكن لا يجوز أن يتحول الضغط الشعبي أو الإعلامي إلىٰ محكمة بديلة. والقضاء يحتاج إلىٰ حماية من الغضب العام كما يحتاج إلىٰ حماية من السلطة. والحسبة تحتاج إلىٰ وعي اجتماعي يساعدها، لكنها لا تخضع للانفعالات العابرة. فالمؤسسة العادلة هي التي تسمع المجتمع من غير أن تحكم بالضجيج، وتستفيد من النقد من غير أن تفقد معيارها. والعدل لا يصدر من الشارع ولا من القصر، بل من ميزانٍ مستقل يسمع الجميع ولا يذوب في أحد.

إن الإعلام الحديث يدخل في المجال الحِسبي من جهتين: جهة كونه رقيبًا علىٰ المال والسلطة والسوق، وجهة كونه هو نفسه قابلًا للغش والتضليل والتوظيف. فإذا كان الإعلام صادقًا ومسؤولًا، ساعد علىٰ كشف الفساد وحماية المجال العام. وإذا صار أداة للمال أو السلطة أو التضليل، أصبح من مصادر اختلال العقل العام. ومن

هنا لا بد من فقه يميز بين حرية الإعلام اللازمة للرقابة، وبين الكذب والتشهير والتلاعب الذي يفسد الثقة. حماية المجال العام تحتاج إلىٰ إعلام حر مسؤول، وقضاء يحمي الحق والسمعة، وحسبة معرفية تمنع الاحتيال والتضليل التجاري والعلمي، من غير أن تتحول إلىٰ رقابة تخنق الحقيقة.

إن الحسبة في المجال الأخلاقي العام تحتاج إلىٰ تمييز بين الإنكار الشرعي والتسلط الاجتماعي. المعروف العام ينبغي أن يحفظ، والمنكر الظاهر المتعدي ينبغي أن يمنع، لكن ذلك لا يبيح تحويل المجتمع إلىٰ جهاز تفتيش، ولا تحويل التدين إلىٰ مراقبة للناس في خصوصياتهم، ولا فتح الباب للتشهير. إن المنكر الذي يفسد المجال العام يعالج بسلطة منضبطة، أما ما كان في دائرة الخصوصية فالأصل فيه الستر والنصح لا الاقتحام. والحكمة هنا ليست تنازلًا عن الأخلاق، بل حفظ لها من أن تتحول إلىٰ عنف رمزي أو اجتماعي. فالأخلاق إذا فُرضت بغير ضوابط قد تولد نفاقًا وخوفًا، أما إذا حُمي المجال العام وعدلت الدولة وصدق المجتمع، نشأت بيئة أقرب إلىٰ المعروف.

إن القضاء والحسبة يطرحان سؤال العلاقة بين الحق والرحمة. فالقضاء بلا رحمة قد يتحول إلىٰ صرامةٍ عمياء، والحسبة بلا رحمة قد تتحول إلىٰ قسوةٍ باسم المعروف. لكن الرحمة بلا حق قد تضيع حقوق الضحايا، والتساهل بلا معيار قد يشجع الفساد. الرحمة المؤسسية ليست إلغاءً للعقوبة أو الرقابة، بل وضعهما في موضعهما الصحيح، ومراعاة التدرج حيث يصلح، والتعليم قبل العقوبة حين يكون الجهل سببًا، والعقوبة الحازمة حين يكون الإضرار متعمدًا واسع الأثر. فالمقصد ليس إظهار قوة المؤسسة، بل إصلاح المجال العام وحفظ الناس.

إن التناسب من أهم شروط القضاء والحسبة. العقوبة التي تتجاوز الجرم ظلم، والجزاء الإداري الذي يهدم حياة الناس لمخالفة يسيرة ظلم، والتساهل مع ضرر

عظيم ظلم. والتناسب يحتاج إلىٰ فهم حجم الضرر، ونية الفاعل، ومدىٰ التكرار، وأثر الفعل في الناس، وقدرة المخالف علىٰ التصحيح، وحق المتضررين في الحماية. ومن هنا فإن القضاء والحسبة لا يعملان بمنطقٍ آلي، بل بمنطقٍ تقديري منضبط. والسلطة التقديرية هنا لا تكون بابًا للهوىٰ، بل بابًا لتحقيق العدل حين تعجز القوالب الجامدة عن استيعاب الفروق.

إن تنفيذ قرارات الحسبة يحتاج إلىٰ طريق قضائي للتظلم. فالمحتسب أو الجهاز الرقابي قد يخطئ في تقدير المخالفة، أو يبالغ في الجزاء، أو يتأثر بمعلومة ناقصة، أو يقع تحت ضغط منافس أو جهة نافذة. لذلك لا بد أن يكون المتضرر قادرًا علىٰ مراجعة القرار أمام جهة مستقلة. وهذا لا يضعف الحسبة، بل يزيد شرعيتها؛ لأن السلطة التي تقبل المراجعة تكون أقرب إلىٰ الأمانة. أما الرقابة التي لا تُراجع فتتحول إلىٰ قضاء إداري بلا ضمانات. والتظلم ليس عقبة، بل صمام أمان.

إن القضاء والحسبة كلاهما يحتاجان إلىٰ حماية من الفساد الداخلي. فالقاضي المرتشي يهدم الثقة في أصل العدل، والمحتسب المرتشي يبيع المجال العام لمن يدفع، والخبير الفاسد يضلل الحكم، والموظف الرقابي المتواطئ يحول القانون إلىٰ واجهة. ومن هنا فإن نزاهة العاملين في هذه المؤسسات ليست شأنًا أخلاقيًا شخصيًا فقط، بل شرط في بقاء المؤسسة. الرواتب الكافية، والتدريب، والرقابة، والتدوير، ومنع تضارب المصالح، والعقوبات الرادعة، وثقافة الشرف المهني، كلها عناصر مقاصدية في حماية القضاء والحسبة. فالمؤسسة التي تحمي الناس يجب أن تُحمىٰ من داخلها أولًا.

إن التعليم القضائي والرقابي جزء من بناء العدل. لا يكفي أن يتعلم القاضي النصوص والقوانين من غير فلسفة العدالة ومقاصدها، ولا يكفي أن يتعلم المحتسب الإجراءات من غير فهم أثرها في الناس. التكوين المطلوب يجمع العلم

الشرعي والقانوني، والمعرفة بالواقع، والأخلاق المهنية، وفهم المقاصد، والقدرة على التعامل مع الخبرة والتقنية. فالمؤسسات لا ترتقي بإجراءاتها فقط، بل بعقل العاملين فيها. وكلما اتسعت الوقائع وتعقدت، احتاج القضاء والحسبة إلى عقلٍ أكثر تركيبًا، لا إلى حفظٍ آلي.

إن القضاء والحسبة في الدولة الحديثة يفرضان إعادة ترتيب العلاقة بين الفقه والقانون. القانون يوفر الصياغة الملزمة والإجراءات والمؤسسات، والفقه يوفر المعنى والمعيار والمقصد. فإذا انفصل القانون عن الفقه بمعناه المقاصدي صار شكلًا قابلًا لخدمة أي إرادة، وإذا بقي الفقه بلا مؤسسة قانونية عجز عن حماية الحق. المطلوب ليس إلغاء القانون باسم الفقه، ولا إفراغ الفقه باسم القانون، بل وصل المعيار بالمؤسسة. فالقضاء يحتاج إلى قواعد واضحة، لكنه يحتاج إلى روح العدل؛ والحسبة تحتاج إلى لوائح، لكنها تحتاج إلى مقصد حماية المجال العام. القانون بلا مقصد جمود أو توظيف، والمقصد بلا قانون عجز أو انطباع.

إن الحسبة الحديثة ينبغي أن تتحول من رد الفعل إلى الوقاية. فبدل أن تنتظر وقوع الضرر ثم تعاقب، ينبغي أن تبني أنظمة تمنع الضرر: معايير جودة قبل طرح السلع، اختبارات سلامة، إفصاح واضح، تراخيص مهنية، رقابة على سلاسل الإمداد، مراقبة للأسواق، إنذار مبكر في الصحة والبيئة، تعليم للمستهلك، ومحاسبة للمخالفين. هذه الوقاية هي روح الحسبة؛ لأنها تمنع المنكر قبل أن يتضخم. أما الرقابة التي لا تظهر إلا بعد الكارثة فهي حسبة متأخرة. والوقاية لا تعني التضييق على الحياة، بل تنظيمها بما يحفظ الثقة.

والقضاء كذلك يحتاج إلى بعد وقائي من خلال وضوح السوابق والمبادئ، ونشر الأحكام، وتوحيد المعايير، وتيسير الصلح العادل، وتسريع الفصل، وردع المعتدين. فكلما كان القضاء واضح المعايير قلّ النزاع، وكلما كان سريعًا عادلًا قلّ

التحايل، وكلما كان قويًا على الفساد قلّت جرأته. ومن هنا فإن القضاء لا يكتفي بحل الخصومات الماضية، بل يصوغ توقعات الناس للمستقبل. الحكم القضائي ليس أثرًا خاصًا بالخصوم وحدهم، بل رسالة للمجتمع: أي سلوك يقبل، وأي حق يحمى، وأي ظلم لا يمر.

إن القضاء والحسبة يلتقيان في حماية الضعفاء، لكن الضعف في العصر الحديث له صور متعددة. قد يكون ضعفًا ماليًا، أو معرفيًا، أو تقنيًا، أو صحيًا، أو مكانيًا، أو مؤسسيًا. المستهلك ضعيف أمام الشركة الكبرى، والمريض ضعيف أمام مؤسسة طبية معقدة، والعامل ضعيف أمام صاحب عمل متنفذ، والمستخدم ضعيف أمام منصة تملك بياناته، والفقير ضعيف أمام إجراءات لا يفهمها، والمواطن ضعيف أمام إدارة تملك القرار والمعلومة. فحماية الضعيف لا تعني انحيازًا ضد القوي بغير حق، بل تعني منع اختلال القوة من إلغاء الحق. وهذا هو جوهر العدل المؤسسي.

إن المساواة أمام القضاء والرقابة لا تعني معاملة المختلفين كأنهم متساوون في القدرة، بل تعني توفير شروط تجعل الحق قابلًا للظهور رغم اختلاف القدرة. فالقوي يستطيع شراء الخبرة والمحامين والوقت والنفوذ، والضعيف قد يعجز عن ذلك. لذلك تحتاج العدالة إلى مساعدة قانونية، وإجراءات مبسطة، وحماية للشهود والمبلغين، ورقابة على النفوذ، وعلانية منضبطة. وكذلك الحسبة تحتاج إلى أن لا تترك المستهلك وحده في مواجهة شركة تملك العلم والمال. المساواة الحقيقية لا تكتفي بإعلان حياد الدولة، بل تبني أدوات تمنع اختلال القوة من ابتلاع الحياد.

إن القضاء والحسبة يتصلان بمقصد الحرية أيضًا. فالحرية لا تزدهر في مجتمعٍ يخاف الظلم أو الغش أو الاحتكار أو التعسف. الإنسان لا يكون حرًا إذا كان لا يثق بالعقد، أو يخاف من مقاضاة القوي، أو لا يعرف حقيقة ما يشتري، أو لا يستطيع الاعتراض على قرار إداري، أو لا يجد حماية من فساد السوق. ومن هنا فإن القضاء

والحسبة لا يقيدان الحرية من حيث الأصل، بل يحررانها من تغول القوة. نعم، قد تنحرف الحسبة فتخنق الحرية، وقد ينحرف القضاء فيصير أداة قمع، لكن الانحراف لا يلغي الأصل: العدل المؤسسي شرط للحرية المسؤولة.

إن حماية الخصوصية تدخل في هذا التوازن. فالحسبة لا تملك أن تراقب الناس في خصوصياتهم باسم حفظ المعروف، والقضاء لا يجوز أن يسمح بجمع الأدلة عبر انتهاك الكرامة إلا بضوابط صارمة حيث تقتضي الضرورة المشروعة. في العصر الرقمي صارت الخصوصية مالًا ومعنىً وكرامة، وصار انتهاكها بابًا للابتزاز والتمييز والسيطرة. ومن ثم فإن الحسبة الحديثة يجب أن تحمي الخصوصية من الشركات والدولة والأفراد، لا أن تكون وسيلة لانتهاكها. وهذا معنىً دقيق: المؤسسة التي تحمي المجال العام يجب أن تحمي حدود الخاص أيضًا، لأن المجال العام لا يصح إذا أُهدرت كرامة الأفراد.

إن القضاء والحسبة يحتاجان إلىٰ مبدأ عدم تضارب المصالح. فالقاضي الذي له صلة بأحد الخصوم، أو الخبير الذي يعمل لمن يقيّمهم، أو الجهاز الرقابي الذي يمول من الجهة التي يراقبها، أو المسؤول الذي يمنح عقدًا لشركةٍ له بها مصلحة، كلها صور تفسد الثقة. تضارب المصالح قد لا يكون فسادًا ظاهرًا، لكنه يفتح باب الشبهة والانحياز. والفقه المؤسسي لا ينتظر وقوع الفساد، بل يمنع شروطه. لذلك فإن قواعد الإفصاح والتنحي والمنع والرقابة ليست ترفًا إداريًا، بل حراسة للأمانة.

إن القضاء والحسبة، إذا أُحسن بناؤهما، يمكن أن يحولا الدولة من سلطة آمرة إلىٰ دولة معيار. فالدولة المعيارية لا تكتفي بإصدار الأوامر، بل تخضع هي نفسها للميزان، وتحمي السوق من الظلم، وتفتح القضاء للضعيف، وتمنع استغلال الحاجة، وتراقب المال العام، وتصون الخصوصية، وتبني الثقة. أما الدولة الآمرة فقط، فقد تكثر قوانينها وتقل عدالتها. والفارق بينهما أن الأولىٰ تجعل القانون أداة

حق، والثانية قد تجعله أداة سيطرة. القضاء والحسبة هما من أهم ما ينقل الدولة إلىٰ المعنىٰ الأول.

إن الدولة التي تمتلك قضاءً ضعيفًا وحسبةً قوية قد تتحول إلىٰ دولة رقابية بلا عدل؛ تراقب وتعاقب وتمنع، لكنها لا تمنح المتضرر طريقًا إلىٰ الإنصاف. والدولة التي تمتلك قضاءً قويًا وحسبةً ضعيفة قد تعالج الضرر بعد وقوعه، لكنها تترك المجال العام ينتج الفساد باستمرار. والدولة التي تضعف فيهما معًا تترك المجتمع للقوة الخاصة والوساطة والاحتكار. أما الدولة التي توازن بينهما فتملك دائرة عدل كاملة: رقابة تمنع، وقضاء ينصف، وتنفيذ يحقق الأثر، ومحاسبة تمنع الانحراف. هذا التوازن هو جوهر الفقه المؤسسي للمجال العام.

إن تحويل القضاء والحسبة إلىٰ مؤسستين لا أحكامًا فقط يعني الانتقال من سؤال الصواب النظري إلىٰ سؤال الفاعلية العادلة. لا يكفي أن نعرف حكم الغش إذا لم توجد مؤسسة تكشفه وتمنعه. ولا يكفي أن نعرف حرمة الظلم إذا لم يوجد قضاء يرد المظلمة. ولا يكفي أن نقرر حرمة المال العام إذا لم توجد رقابة وقضاء ومحاسبة. ولا يكفي أن نقول إن الاحتكار حرام إذا لم توجد أدوات لفهمه في صوره الحديثة. فالأحكام تحتاج إلىٰ حوامل مؤسسية، وإلا بقيت أخلاقًا معلنة أمام واقعٍ أقوىٰ منها. والمؤسسة تحتاج إلىٰ أحكام ومقاصد، وإلا صارت جهازًا بلا روح.

إن الفقه الكلي لا يذيب القضاء والحسبة في الدولة، ولا يجعلهما خارجها، بل يضعهما في علاقة ضبط متبادل. الدولة تنشئ المؤسسات وتمولها وتحميها، لكنها تخضع لرقابتها القضائية. السوق يعمل وينتج، لكنه يخضع لحسبتها العادلة. الأفراد يتمتعون بحرياتهم وخصوصياتهم، لكنهم لا يملكون الإضرار بالمجال العام. والقضاء والحسبة يعملان باسم العدل، لكنهما يخضعان للمحاسبة حتىٰ لا يتحولا

إلىٰ مصدر ظلم. هذه الشبكة من الضوابط هي التي تحول الفقه من أحكام متفرقة إلىٰ بنية حية.

إن القضاء والحسبة يكشفان أن الشريعة لا تريد مجتمعًا متدينًا في ضميره فقط، بل مجتمعًا عادلًا في مؤسساته. فالتدين الفردي لا يمنع الغش إذا كان السوق بلا رقابة، ولا يمنع الظلم إذا كان القضاء ضعيفًا، ولا يمنع الفساد إذا كان المال العام بلا محاسبة، ولا يمنع الاحتكار إذا كان النفوذ قادرًا علىٰ شراء الصمت. الشريعة تخاطب الفرد، لكنها تبني الجماعة كذلك؛ وتطلب التقوىٰ، لكنها تقيم الميزان؛ وتدعو إلىٰ الإحسان، لكنها تمنع الظلم بالقوة العادلة. القضاء والحسبة هما وجهان لهذا الميزان: ميزان الحق عند النزاع، وميزان المعروف في المجال العام.

إن النظر إلىٰ القضاء والحسبة بهذا العمق يمنع اختزال التجديد الفقهي في تغيير الفتوىٰ أو تحديث العبارة. التجديد الحقيقي هنا هو إعادة بناء وظيفة الحكم داخل المؤسسة. فإذا كانت البنية القديمة قد أنتجت أحكامًا دقيقة في القضاء والحسبة، فإن التحدي المعاصر هو تحويل هذه الدقة إلىٰ نظام يستطيع مواجهة الدولة الواسعة، والسوق المعقد، والتقنية المتسارعة، والمال المتشابك، والخصوصية المهددة، والبيئة المعرضة للضرر، والثقة العامة القابلة للانهيار. وليس في هذا خروج علىٰ التراث، بل وفاء لوظيفته الأصلية: إقامة العدل ومنع الظلم وحفظ الإنسان.

إن القضاء والحسبة، في النهاية، يجسدان انتقال المقاصد من المعنىٰ إلىٰ المؤسسة. فالعدل لا يبقىٰ مقصدًا إلا إذا وجد قاضيًا لا يخاف، وإجراءً لا يظلم، وتنفيذًا لا ينتقي، ورقابةً لا تتعسف، ومجالًا عامًا لا يُترك للغش والاحتكار. وحفظ المال لا يبقىٰ مقصدًا إلا إذا حُمي المال الخاص والعام من الاعتداء. وحفظ النفس لا يبقىٰ مقصدًا إلا إذا وُجدت رقابة علىٰ الصحة والغذاء والبيئة. وحفظ العقل لا يبقىٰ مقصدًا إلا إذا حُمي الناس من الغش المعرفي والتضليل الضار. وحفظ الكرامة

لا يبقىٰ مقصدًا إلا إذا حُمي الإنسان من تعسف السلطة والسوق والمجتمع. وبهذا تصير المؤسستان شاهدتين علىٰ أن الفقه الكلي لا يكتفي ببيان الحكم، بل يسعىٰ إلىٰ بناء شروط تحققه في الحياة.

إن العدالة لا تعيش في النص وحده، ولا في الضمير وحده، ولا في الدولة وحدها؛ إنها تحتاج إلىٰ نص يهدي، وضمير يراقب، ومؤسسة تنفذ، وقوة تقيدها القيم، ورقابة تضبط المجال العام، وقضاء يحمي الحق من كل قوة. ومن اجتماع هذه العناصر يتكون المعنىٰ العميق للقضاء والحسبة بوصفهما مؤسستين لا أحكامًا فقط. فهما ليسا تفصيلين في أطراف الفقه، بل مركزان من مراكز انتقال الشريعة من الخطاب إلىٰ النظام، ومن القيمة إلىٰ التجربة، ومن الحق المجرد إلىٰ الحق المحمي. وحين يضعفان، لا يضعف باب فقهي جزئي، بل يضعف إحساس الأمة بأن العدل ممكن، وأن المعروف العام محفوظ، وأن الدولة ليست قوةً عارية، وأن السوق ليس قدرًا قاهرًا، وأن الإنسان ليس وحده أمام الظلم.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الرابع -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2026

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيل وفرات .com

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الرابع -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

محتويات الجزء الرابع

القسم السابع: الاجتهاد الفردي والاجتهاد المؤسسي..... 7

الفصل الأول: حدود المفتي الفرد في الوقائع المركبة..... 9

الفصل الثاني: المناط البسيط والمناط المركب..... 39

الفصل الثالث: متى يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية؟..... 67

الفصل الرابع: الحكم الوضعي والحكم التكليفي والمقصد 101

الفصل الخامس: المعرفة التخصصية وأثرها في الحكم.....131

الفصل السادس: الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة في تقدير الحكم.....159

الفصل السابع: الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل.....183

الفصل الثامن: من فتوى الفرد إلى قرار النظام.....209

الفصل التاسع: المؤسسة الاجتهادية المقترحة.....237

الفصل العاشر: المصفوفة بوصفها أداة إنتاج لا أداة نقد فقط.....265

القسم الثامن: فقه الدولة وفقه الأمة وفقه العمران 293

الفصل الأول: الدولة ليست سلطة فقط 295

الفصل الثاني: الأمة بوصفها جماعة مقصدية.....319

الفصل الثالث: الدولة بين الحراسة والكفاية والعمران 341

الفصل الرابع: وظيفة الدولة في حفظ الإنسان.....367

الفصل الخامس: الدولة والعدالة التوزيعية.....393

الفصل السادس: الدولة والتنمية.....419

الفصل السابع: الدولة والحرية 445

الفصل الثامن: الدولة والمجال العام.....473

الفصل التاسع: الدولة والمآلات التاريخية.....501

الفصل العاشر: نحو فقه كلي للدولة والأمة.....529

القسم السابع
الاجتهاد الفردي والاجتهاد المؤسسي

الفصل الأول
حدود المفتي الفرد في الوقائع المركبة

ليست منزلة المفتي الفرد في البنية الفقهية الإسلامية منزلةً عارضةً أو ثانوية، بل هي من أكثر المنازل اتصالًا بحياة الناس اليومية، لأن الفتوىٰ كانت، ولا تزال، الجسر العملي بين النص والواقعة، وبين السؤال الخاص والجواب الشرعي، وبين اضطراب الحياة وحاجة الإنسان إلىٰ معيار. وقد حمل المفتي عبر التاريخ وظيفةً جليلة: أن ينصت إلىٰ الواقعة، ويفهم سؤال السائل، ويستحضر الدليل، ويحرر المناط، ويقدر الحال، ثم يجيب بما يغلب علىٰ ظنه أنه حكم الله في النازلة. ومن هنا فإن الحديث عن حدود المفتي الفرد لا يعني الانتقاص من مقام الإفتاء، ولا التقليل من قيمة الفتوىٰ، ولا الدعوة إلىٰ إزاحة العالم الفرد من المجال الشرعي، بل يعني وضع هذه الوظيفة في موضعها الصحيح داخل واقعٍ اتسعت وقائعه، وتعقدت علاقاته، وتداخلت علومه، وصار الحكم في كثير من مسائله لا يتعلق بفعلٍ فرديٍ محدود، بل بمنظومة كاملة من الأسباب والآثار والمؤسسات والمآلات.

إن الفتوىٰ الفردية نشأت في فضاءٍ كانت فيه كثير من الوقائع قابلةً للفهم المباشر، أو قريبةً من خبرة المفتي الاجتماعية، أو محدودة الأثر في دائرة السائل ومن حوله. كان السائل يسأل عن عبادة، أو معاملةٍ واضحة، أو خصومةٍ محدودة، أو تصرفٍ شخصي، أو عادةٍ جارية، فيكون المفتي قادرًا علىٰ تصور الواقعة، وردها إلىٰ أصولها، وتمييز حكمها، مع مراعاة حال السائل وموقعه. وحتىٰ في تلك المراحل، لم يكن التصور أمرًا سهلًا دائمًا؛ فقد كان الفقهاء يدركون أن الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، وأن المفتي إذا أخطأ في فهم الواقعة أخطأ في تنزيل الحكم ولو

أصاب في حفظ النص والقاعدة. غير أن الواقع المعاصر أضاف إلىٰ هذه القاعدة بُعدًا جديدًا: لم يعد الخطأ في التصور مجرد قصورٍ في سماع تفاصيل المسألة، بل قد يكون عجزًا عن إدراك نظام كامل تتولد داخله الواقعة.

إن الواقعة المركبة ليست واقعةً كبيرة الحجم فحسب، بل واقعةٌ تتداخل فيها عناصر متعددة لا يمكن ردها إلىٰ سبب واحد أو أثر واحد. قد تكون اقتصاديةً لكنها تمس الاجتماع والسياسة والمال العام. وقد تكون طبيةً لكنها تتصل بالأخلاق والقانون والقدرة والتقنية. وقد تكون تقنيةً لكنها تمس الخصوصية والعقل والمال والأمن. وقد تكون سياسيةً لكنها تتصل بالشرعية والمآلات والفتنة والحقوق العامة. وقد تكون بيئيةً لكنها تمس النفس والنسل والمال والعدالة بين الأجيال. وفي مثل هذه الوقائع لا يكفي أن يعرف المفتي الحكم الكلي أو القاعدة العامة، بل يجب أن يعرف بنية الواقع الذي تعمل فيه القاعدة: ما أطرافه؟ ما علاقات القوة فيه؟ ما آثاره المباشرة والبعيدة؟ ما البدائل الممكنة؟ ما درجة الضرر؟ ما مآل الترخيص أو المنع؟ من يتحمل الكلفة؟ من ينتفع؟ من يتضرر؟ أي مؤسسة ستنفذ الحكم؟ وأي نظام سينتجه القرار إذا عُمم؟

إن الفرق بين المسألة البسيطة والواقعة المركبة ليس فرقًا في الصعوبة اللغوية، بل في طبيعة المناط. فالمناط البسيط يمكن للمفتي أن يدركه من وصفٍ محدودٍ غالبًا: عين نجاسة، عقد بيع، يمين، طلاق، سفر، مرض، نفقة، عذر، حاجة. أما المناط المركب فيتكون من شبكة معطيات لا تظهر للحس الأول: معدلات تضخم، آثار نقدية، مخاطر طبية، بيانات وبائية، نماذج تمويل، بنىٰ احتكارية، علاقات دولية، تقنيات رقمية، سلاسل توريد، سياسات عامة، أثر بيئي، أو تحولات اجتماعية. وإذا نُزل الحكم علىٰ مناطٍ لم يُفهم إلا في سطحه، أمكن أن يكون الجواب الفقهي

صحيحًا في صورته النظرية، قاصرًا أو مضلًا في أثره العملي. فالمشكلة لا تكون دائمًا في الدليل، بل في تصور المحل الذي سيُنزل عليه الدليل.

إن المفتي الفرد، مهما علا علمه، يبقىٰ إنسانًا محدود الخبرة أمام واقعٍ تشارك في إنتاجه علوم كثيرة. وليس في هذا انتقاص من منزلته، بل هو إقرار بطبيعة المعرفة نفسها. فكما لا يستطيع الطبيب الفرد أن يحيط وحده بكل فروع الطب، ولا يستطيع الاقتصادي أن يحيط وحده بكل بنىٰ المال والأسواق والسياسات، فكذلك لا يستطيع المفتي الفرد أن يستقل بتقدير وقائع عامة مركبة تحتاج إلىٰ خبرات متعددة. إن عظمة الفقه ليست في أن يدعي الفقيه الإحاطة بكل شيء، بل في أن يعرف حدود ما يحسن، وأن يطلب المعرفة التي يحتاجها الحكم، وأن لا يجعل نقص التصور مغطىً بغزارة الحفظ أو قوة البيان.

إن الفتوىٰ في الواقعة المركبة ليست مجرد جوابٍ عن سؤال، بل قد تتحول إلىٰ قرارٍ مؤثر في نظامٍ كامل. فإذا أفتىٰ المفتي في مسألةٍ اقتصادية عامة، فقد تؤثر فتواه في سلوك السوق، وثقة الناس، وحركة المال، وموقع الفقراء، وسياسات المؤسسات. وإذا أفتىٰ في مسألة طبية عامة، فقد تؤثر فتواه في حياة المرضىٰ، وانتشار الوباء، وثقة الناس بالطب، وتوزيع الموارد الصحية. وإذا أفتىٰ في شأنٍ سياسي، فقد تؤثر فتواه في الاستقرار والحقوق والدماء والسلطة والمعارضة. وإذا أفتىٰ في شأنٍ تقني، فقد تؤثر في الخصوصية والمعاملات والأمن المعرفي. لذلك لا يجوز أن تُعامل هذه الفتاوىٰ كما تُعامل فتوىٰ فرد في عبادةٍ خاصة أو معاملةٍ محدودة. فهنا لا يكون السائل فردًا فقط، بل قد تكون الأمة كلها هي محل الأثر.

إن من أخطر صور الخلل أن تبقىٰ الفتوىٰ الفردية محكومةً بعقل المسألة المفردة وهي تواجه واقعة نظامية. فالمفتي قد يسأل عن حكم أداة ماليةٍ جديدة، فيبحث عن شبهها بعقدٍ قديم، أو عن وجود غرر أو ربا في صورتها القريبة، وهذا

مطلوب، لكنه غير كافٍ إذا كانت الأداة تؤثر في الاستقرار المالي، أو تنقل المخاطر إلىٰ الضعفاء، أو تفتح بابًا لاحتكار الائتمان، أو تخلق ثروةً وهمية، أو تربط الاقتصاد المحلي بتقلباتٍ عالمية. وقد يسأل عن علاجٍ أو إجراءٍ طبي، فيبحث في الضرورة والضرر والإذن، وهذا مطلوب، لكنه غير كافٍ إذا كان الأمر يتصل بسياسة صحية عامة وتوزيع موارد محدودة بين آلاف المرضىٰ. وقد يسأل عن قرارٍ سياسي، فيبحث في الطاعة والفتنة والمصلحة، وهذا مطلوب، لكنه غير كافٍ إذا لم تُدرس أسباب الفتنة، وحدود السلطة، وحقوق الناس، ومآلات القمع أو الانفلات. فالواقعة النظامية لا يكفي فيها قياس الصورة علىٰ صورة، بل تحتاج إلىٰ فهم البنية التي تعمل فيها الصورة.

إن المفتي الفرد حين يتعامل مع المسائل المركبة من غير معرفة كافية قد يقع في أحد مسلكين متقابلين: مسلك التشدد الناشئ عن الخوف من المجهول، أو مسلك التساهل الناشئ عن الانبهار بالمنفعة الظاهرة. فقد يحرم ما لا يدرك حقيقته احتياطًا، فيغلق باب مصلحة معتبرة أو يعطل حاجة عامة، وقد يبيح ما يبدو نافعًا في الظاهر، فيفتح باب مفسدةٍ لا تظهر إلا بعد انتشارها. وكلا المسلكين لا ينتج عن ضعف في الورع بالضرورة، بل قد ينتج عن ضعف في التصور. فالاحتياط إذا انفصل عن معرفة الواقع قد يتحول إلىٰ تعطيل، والتيسير إذا انفصل عن معرفة المآل قد يتحول إلىٰ تفريط. والمنهج الفقهي الكلي لا يرفض الاحتياط ولا التيسير، لكنه يربطهما بالعلم بالمحل والمقصد والمآل.

إن قاعدة تغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال والعرف لا يمكن فهمها بعمق إلا من خلال حدود المفتي الفرد. فالتغير لا يعني أن الفقيه يغير الحكم تبعًا للضغط الاجتماعي، بل يعني أن المناط قد يتغير، والعرف قد يتبدل، والوسائل قد تتطور، والآثار قد تختلف. لكن معرفة هذا التغير لم تعد ممكنة في كثير من

المجالات بمجرد الملاحظة العامة. تغير السوق يحتاج إلىٰ علم الاقتصاد، وتغير المرض يحتاج إلىٰ الطب، وتغير بنية الأسرة يحتاج إلىٰ علم الاجتماع والقضاء والخبرة النفسية، وتغير التقنية يحتاج إلىٰ معرفة رقمية، وتغير الدولة يحتاج إلىٰ فقه مؤسسات وسياسات عامة. ومن ثم فإن من لا يعرف تغير المناط معرفةً علمية قد يدعي الثبات حيث تغير الواقع، أو يدعي التغير حيث بقي الأصل. وكلاهما خلل.

إن الإفتاء الفردي يظل ضروريًا في المسائل التي يكون مناطها محدودًا وأثرها خاصًا، أو التي يطلب فيها الفرد بيان حكمٍ يتعلق بعبادته أو معاملته الشخصية أو حالته الخاصة. بل إن المفتي الفرد في هذه المساحات أقرب إلىٰ السائل، وأقدر علىٰ مراعاة حاله، وأشد اتصالًا بوظيفة البيان والرحمة. غير أن الخطأ يقع حين يُمد هذا النموذج إلىٰ كل المجالات، فيُطلب من المفتي الفرد أن يبت في قضايا الاقتصاد الكلي، وسياسات الدواء، والذكاء الاصطناعي، والطاقة، والبيئة، والديون العامة، والضرائب، والعلاقات الدولية، والحروب، والأوبئة، وكأنها مسائل مشابهة لسؤالٍ فردي عن طهارة أو عقد أو يمين. إن اختلاف المجال يقتضي اختلاف أدوات النظر، لا اختلاف أصل الرجوع إلىٰ الشرع.

إن مركزية المفتي الفرد في التاريخ الفقهي كانت مرتبطة كذلك بطبيعة المعرفة المتاحة. فقد كان العالم الكبير يجمع من علوم عصره قدرًا واسعًا، وكانت المسافة بين العلم الشرعي والمعرفة الواقعية أقل تعقيدًا في كثير من المجالات. أما اليوم فقد انقسمت المعرفة إلىٰ تخصصات دقيقة، وصارت الواقعة الواحدة تحتاج إلىٰ فرق من الخبراء لفهمها. وهذا لا يعني أن الفقيه صار تابعًا للخبير، بل يعني أن الفقيه لا يحكم علىٰ محل لا يعرفه. الخبير يصف الواقع، والفقيه يزن الواقع بالمعيار الشرعي. فإذا استبد الخبير بالمعيار ضاع الشرع، وإذا استبد الفقيه بتصور الواقع من

غير خبرة ضاع التنزيل. والعقل المؤسسي هو الذي يجمع الوصف الصحيح بالمعيار الصحيح.

إن من أكثر المفاهيم حاجة إلىٰ إعادة ضبط هنا مفهوم السؤال. فالسؤال الموجه إلىٰ المفتي الفرد قد يكون مصاغًا بطريقة تخفي تعقيد الواقع. يسأل السائل: ما حكم هذا العقد؟ لكن العقد جزء من منظومة تمويلية. ويسأل: ما حكم هذا الدواء؟ لكنه جزء من سياسة صحية وتجارة دوائية. ويسأل: ما حكم رفع السعر؟ لكنه داخل سوق محتكرة أو متقلبة. ويسأل: ما حكم طاعة هذا القرار؟ لكنه مرتبط بشرعية السلطة ومآلات القرار وحقوق المتضررين. والمفتي إذا أجاب عن السؤال كما صيغ فقط، من غير أن يعيد بناءه، قد يجيب عن غير الواقعة الحقيقية. لذلك فإن من شروط الفتوىٰ في الوقائع المركبة أن لا يخضع المفتي لصياغة السائل وحدها، بل يسأل عن المسكوت عنه، وعن السياق، وعن الأطراف، وعن المآلات.

إن كثيرًا من الأخطاء الفقهية في الشأن العام لا تنشأ من الجواب، بل من السؤال الناقص. فالسؤال الناقص ينتج فتوىٰ ناقصة، والفتوىٰ الناقصة إذا عُممت أنتجت خللًا عامًا. وقد يكون السائل نفسه صاحب مصلحة في صياغة السؤال بطريقة معينة، فيظهر جانب المنفعة ويخفي جانب الضرر، أو يبرز الضرورة ويغفل البدائل، أو يذكر النص القانوني ويخفي أثر التطبيق، أو يعرض الواقعة بوصفها فردية وهي في حقيقتها جزء من سياسة عامة. ومن هنا فإن الفتوىٰ المؤسسية لا تحتاج إلىٰ تعدد المفتين فقط، بل إلىٰ آلية لتحرير السؤال قبل تحرير الحكم. تحرير السؤال في الوقائع المركبة نصف الاجتهاد.

إن الفرق بين الفتوىٰ والحكم والقضاء والسياسة يجب أن يبقىٰ حاضرًا. فالفتوىٰ بيان غير ملزم في الأصل، والحكم القضائي إلزام في خصومة، والقرار السياسي أو الإداري تصرف عام له آثار واسعة. غير أن الواقع المعاصر جعل بعض

الفتاوىٰ ذات أثر عام يشبه القرار، خاصة حين تصدر عن مرجعيات ذات نفوذ اجتماعي أو إعلامي. فإذا صدرت فتوىٰ فردية في شأنٍ عام، فقد تتحول عمليًا إلىٰ توجيه جماهيري أو ضغط سياسي أو سلوك اقتصادي واسع. وهذا يفرض علىٰ المفتي وعيًا بمآل فتواه، لا من جهة صحة الحكم فقط، بل من جهة أثر الإعلان. فهناك فرق بين أن يجيب عالم فردًا في مجلس خاص، وأن يعلن موقفًا عامًا في واقعةٍ شديدة التركيب تؤثر في ملايين الناس.

إن الإعلام ضاعف أثر الفتوىٰ الفردية. فالفتوىٰ التي كانت تتحرك في دائرة محدودة أصبحت تنتشر في لحظات، وتُقتطع من سياقها، وتُوظف في صراعات، وتتحول إلىٰ عناوين حادة. وهذا لا يلغي واجب البيان، لكنه يجعل الوعي بالمآل الإعلامي جزءًا من المسؤولية. فالكلمة الفقهية في المجال العام قد تهدئ أو تهيج، تبني الثقة أو تهدمها، تمنع الضرر أو تفتحه، تُستعمل في مقصدها أو تُسحب إلىٰ غيره. ومن هنا فإن المفتي الفرد في عصر الإعلام لا يملك أن يتعامل مع فتواه كأنها باقية في مجلس السؤال؛ إنها تدخل فضاءً عامًا معقدًا، وتحتاج إلىٰ صياغة دقيقة، وبيان للحدود، وتحذير من التوظيف، وربما امتناع عن الجزم حين لا يكتمل التصور.

إن الامتناع عن الفتوىٰ عند نقص التصور ليس ضعفًا، بل أمانة. وقد كان الورع العلمي يقتضي أن يقول العالم لا أدري حين لا يعلم. وفي الوقائع المركبة يصبح قول لا أدري أو لا أستطيع الجواب قبل استشارة أهل الاختصاص من أعلىٰ مراتب الفقه، لأنه اعتراف بأن الحكم لا ينفصل عن التصور. غير أن الثقافة العامة قد تضغط علىٰ المفتي ليجيب بسرعة، والإعلام يطلب الجواب الحاسم، والجمهور يمل من التعقيد، والسلطة أو السوق قد يريدان فتوىٰ جاهزة. وهنا تظهر شجاعة المفتي: أن يقاوم طلب الجواب السريع حين يكون الجواب السريع خيانةً للتعقيد، وأن يميز بين البيان المطلوب والتسرع المذموم.

إن حدود المفتي الفرد تظهر بوضوح في النوازل الطبية. فالطب الحديث لم يعد مجرد علاقة بين طبيب ومريض في إجراء محدود، بل منظومة تشمل تشخيصًا معقدًا، وتجارب سريرية، وأخلاقيات بحث، وتوزيع موارد، وزراعة أعضاء، وإنعاشًا صناعيًا، وهندسة وراثية، وأوبئة، ولقاحات، وسياسات صحة عامة. لا يستطيع المفتي أن يجيب في هذه القضايا من غير أن يعرف حقيقة الضرر، ونسب النجاح، ومعايير الوفاة، ومعنىٰ الضرورة، وحقيقة المخاطر، وتوزيع الموارد، وحقوق المرضىٰ، ومآلات المنع أو الإذن. فإذا اقتصر علىٰ قاعدة عامة من غير تصور طبي دقيق، فقد يحرم علاجًا نافعًا أو يبيح إجراءً ضارًا. وهنا يصبح وجود الأطباء والخبراء جزءًا من عملية الاجتهاد، لا مجرد استشارة خارجية عارضة.

وكذلك الاقتصاد المعاصر يكشف حدود الفتوىٰ الفردية في أقصىٰ صورها. فالأدوات المالية ليست عقودًا مفردةً فقط، بل جزء من منظومات ائتمان ومخاطر وأسواق ومصارف مركزية وتضخم وديون عامة وتدفقات رأسمالية. وقد تبدو المعاملة في صورتها العقدية خاليةً من بعض المحظورات الظاهرة، لكنها في بنيتها الاقتصادية تنقل المخاطر إلىٰ طرف ضعيف، أو تخلق دينًا متضخمًا، أو تحاكي الربا في أثره وإن غيّرت اسمه، أو تفتح باب غرر واسع لا يراه غير المختص. وقد تبدو معاملة أخرىٰ مشبوهة في شكلها الأول، لكنها تؤدي وظيفة تمويلية عادلة إذا ضبطت بشروط. ومن هنا لا يكفي أن يُسأل عن صورة العقد، بل عن أثره في النظام المالي والكفاية والعدل وتوزيع المخاطر.

وفي قضايا الدولة والمال العام تظهر الحدود بصورة أشد. فالمفتي قد يُسأل عن مشروعية ضريبة، أو دعم، أو اقتراض، أو خصخصة، أو تسعير، أو سياسة نقدية. هذه كلها لا تُفهم من خلال عنوانها فقط. الضريبة قد تكون عادلة أو ظالمة بحسب العبء والمصرف والمآل. والدعم قد يحفظ الفقراء أو يذهب إلىٰ الأغنياء.

والاقتراض قد يبني قدرة أو يرهن المستقبل. والخصخصة قد تحسن الخدمة أو تنقل المال العام إلىٰ احتكار خاص. والتسعير قد يمنع استغلال الحاجة أو يفتح السوق السوداء. فالحكم هنا لا يتعلق بالاسم، بل بالبنية والأثر. وهذا لا يدركه المفتي الفرد غالبًا إلا عبر عمل مؤسسي يضم خبرات متعددة وبيانات دقيقة.

إن القضايا البيئية تقدم مثالًا آخر علىٰ المناط المركب. فالضرر البيئي قد لا يظهر فورًا، وقد يقع علىٰ أجيال قادمة، وقد يكون موزعًا بحيث لا يشعر به فرد واحد بوضوح، وقد ينتج من مجموع أفعال تبدو مباحةً منفردة. هنا لا تكفي الفتوىٰ التي تنظر إلىٰ فعل فردي منعزل، بل لا بد من نظر في المجموع والمآل والتراكم. تلويث الماء والهواء، واستنزاف الموارد، وإتلاف التنوع الحيوي، وتغيير المناخ المحلي، كلها قضايا يتصل فيها حفظ النفس والنسل والمال والعمران. والمفتي الفرد لا يستطيع تقديرها من غير علمٍ بالبيئة والاقتصاد والسياسة العامة. فإذا عوملت كمسائل فردية ضاع مقصدها العام.

إن التقنية الرقمية والذكاء الاصطناعي تكشف أن الوقائع الجديدة قد تسبق اللغة الفقهية الجاهزة. فهناك بيانات شخصية، وخصوصية، وخوارزميات، وملكية رقمية، وتزييف عميق، وتعلم آلي، وانحياز آلي، ومراقبة، وعقود ذكية، وعملات رقمية، ومنصات احتكارية. هذه ليست مجرد أدوات، بل بيئات كاملة تعيد تشكيل السلوك والمعرفة والمال والسلطة. فإذا أُجيب عنها بمنطق قياسٍ سريع علىٰ صور قديمة من غير فهم الفرق، فقد تضيع الفروق المؤثرة. الفقه هنا يحتاج إلىٰ قدرة علىٰ توليد المناط لا مجرد البحث عن شبيه قريب. وهذا يتجاوز غالبًا قدرة المفتي الفرد ما لم يدخل في شبكة معرفة مؤسسية.

إن الشأن السياسي هو أكثر المجالات خطرًا علىٰ الفتوىٰ الفردية، لأن الخطأ فيه قد يفضي إلىٰ دماء، أو فتنة، أو تثبيت ظلم، أو فتح فوضىٰ، أو إهدار حقوق.

مفـاهيم الطاعـة، والفتنـة، والبغـي، والمصـلحة، والضـرورة، والأمـن، والشـرعية، لا يجـوز أن تُسـتعمل مـن غيـر فهـم دقيـق للواقـع السياسـي ومـوازين القـوة وأثـر الكلمـة في النـاس. والفتـوىٰ السياسـية إذا صـدرت فرديـةً سـريعة قـد تُسـتعمل مـن السـلطة لتبريـر القمـع، أو مـن الجماعـة لتبريـر الفوضـىٰ، أو مـن الجمهـور لتغذيـة الانقسـام. لـذلك تحتـاج الفتـوىٰ في الشـأن العـام السياسـي إلـىٰ أوسـع درجـات التحـرز والتشـاور والنظـر في المـآلات، وإلـىٰ تمييـز بـين البيـان الشـرعي المجـرد والموقـف التنزيلـي الـذي يتطلـب معرفة لا يملكها الفرد وحده.

إن مـن حـدود المفتـي الفـرد أنـه قـد يـرىٰ الحكـم مـن جهـة واحـدة مـن جهـات الواقعـة. وهـذا أمـر طبيعـي، لأن كـل عقـل يميـل إلـىٰ مـا يحسـن. الفقيـه يـرىٰ الـنص والقاعـدة، والطبيـب يـرىٰ الضـرر الصـحي، والاقتصـادي يـرىٰ الكلفـة والمـوارد، والسياسـي يـرىٰ الاسـتقرار والمخـاطر، والاجتمـاعي يـرىٰ أثـر القـرار في الجماعـة، والإداري يـرىٰ قابليـة التنفيـذ. والواقعـة المركبـة تحتـاج إلـىٰ جمـع هـذه الجهـات. فـإذا انفـردت جهـة واحـدة بـالحكم اختـل التـوازن. الفتـوىٰ المؤسسـية لا تعنـي أن الجميـع يفتـون، بـل تعنـي أن الحكـم الشـرعي يسـتفيد مـن كـل معرفـة يحتاجهـا محـل الحكـم، ثـم يبقىٰ للفقيه دور المعيار والترجيح داخل جماعة علمية منضبطة.

إن المفتـي الفـرد قـد يملـك مـن العلـم مـا يجعلـه قـادرًا علـىٰ قيـادة الاجتهـاد، لكنـه لا يملـك وحـده كـل مـا يحتاجـه تنزيـل الحكـم في النظـام العـام. وهـذه نقطـة دقيقـة؛ فالـدعوة إلـىٰ الاجتهـاد المؤسسـي لا تعنـي مسـاواة غيـر الفقيـه بالفقيـه في الاسـتنباط، ولا تحويـل الحكـم الشـرعي إلـىٰ رأي خبـراء دنيـويين، بـل تعنـي أن الفقيـه لا يسـتقل بتصـور مـا لا يعرفـه. الخبـراء لا يمنحـون الحكـم الشـرعي، لكـنهم يمنحـون الفقيـه صـورةً أدق للمحـل، والفقيـه لا يلغـي الخبـرة، لكنـه يزنهـا بالشـرع. فـإذا كـان الخبيـر يملـك وصـف الواقـع، فـإن المفتـي يملـك ربـط هـذا الوصـف بالـدليل والمقصـد والمـآل. والاجتهـاد

المؤسسي هو تنظيم هذه العلاقة حتىٰ لا يستبد الوصف بالمعيار ولا يستبد المعيار بوهمٍ عن الواقع.

إن الحدود التي نتحدث عنها ليست حدود عجز مطلق، بل حدود اختصاص. كما أن القاضي لا يحكم قبل سماع البينة، والمفتي لا يفتي قبل تصور الواقعة، فكذلك في الوقائع المركبة لا بد من بينات معرفية أوسع. والبينات هنا ليست شهادات أفراد فقط، بل تقارير علمية، ودراسات أثر، وبيانات اقتصادية، وتقييم مخاطر، وخبرة ميدانية، وسماع المتضررين، ومعرفة بالبدائل. وإذا كان الفقه قد احترم الشهادة والخبرة في القضاء، فمن الأولىٰ أن يحترم الخبرة في الإفتاء العام؛ لأن الحكم في الشأن العام لا يتعلق بمصلحة فرد واحد، بل بمصالح واسعة ومآلات بعيدة.

إن أحد أسباب تضخم دور المفتي الفرد أن الأمة كثيرًا ما تبحث عن يقين سريع أمام تعقيد الواقع. والفتوىٰ الفردية تعطي أحيانًا شعورًا بالحسم: حلال أو حرام، جائز أو ممنوع. غير أن الحسم غير المؤسس قد يطمئن النفس لحظةً ويترك الواقع في اضطرابه. فالوقائع المركبة لا تحتمل دائمًا جوابًا ثنائيًا سريعًا؛ قد تحتاج إلىٰ شروط، وقيود، ومراحل، وبدائل، وتقدير قدرة، ومراجعة بعد التطبيق. وهذا لا يعني نسبية الحكم أو ضياع القطعيات، بل يعني أن التنزيل علىٰ الواقع المركب يحتاج إلىٰ لغة أكثر دقة من مجرد الإطلاق. فقد يكون الحكم جائزًا بشروط، ممنوعًا عند غيابها، واجبًا عند تحقق ضرر معين، مندوبًا في سياق، ومفسدًا في آخر. والفتوىٰ الفردية السريعة قد لا تتسع لهذه الطبقات.

إن الفتوىٰ التي لا تميز بين الحكم المطلق والتنزيل المقيد قد تخلط بين الشرع والواقع. قد يكون الأصل مشروعًا، لكن تطبيقًا معينًا له ظالمًا. وقد يكون الأصل ممنوعًا، لكن ضرورةً محددة ترفع الإثم بقدرها. وقد تكون الوسيلة مباحة، لكن استعمالها في نظام معين يفضي إلىٰ مفسدة. وقد يكون المنع مطلوبًا، لكن طريقة

المنع تفتح ضررًا أعظم. لذلك فإن الفتوىٰ في الوقائع المركبة تحتاج إلىٰ بيان مستوىٰ الحكم: هل هو حكم الأصل؟ أم حكم صورة معينة؟ أم حكم سياسة عامة؟ أم حكم حالة اضطرارية؟ أم حكم مؤقت مرتبط بمعلومة؟ هذا التفريق يمنع الفتوىٰ من أن تُحمل فوق ما تحتمل.

إن حدود المفتي الفرد تظهر كذلك في تقدير المآلات. فالمآل في الواقعة الفردية قد يكون قريبًا، لكن المآل في الوقائع العامة يحتاج إلىٰ علم وتجربة وبيانات. منع أداة مالية قد يدفع الناس إلىٰ بدائل أشد ضررًا، وإباحتها قد يفتح باب استغلال. تشديد إجراء صحي قد يحفظ فئة ويضر أخرىٰ، وتخفيفه قد يفتح خطرًا. تحريم تقنية معينة قد يعطل مصالح، وإطلاقها قد ينتهك حقوقًا. تقدير هذه المآلات لا يكون بالتخمين. إن من أعظم مسؤوليات الفتوىٰ العامة أن لا تجعل المآل خاضعًا للحدس الفردي، لأن الحدس قد يتأثر بتجربة محدودة أو خوف أو ميل أو ضغط. المآل يحتاج إلىٰ عقلٍ جماعي.

إن الاجتهاد الفردي قد يكون قادرًا علىٰ استنباط القاعدة، لكنه قد يعجز عن تحويلها إلىٰ سياسة. والسياسة تحتاج إلىٰ ترتيب: ما البديل؟ من ينفذ؟ ما الكلفة؟ ما المدة؟ ما المراقبة؟ ما أثر القرار علىٰ الفئات المختلفة؟ فإذا قال المفتي في شأن عام: يجب منع هذا الضرر، فهذا بيان مهم، لكنه لا يكفي دائمًا. كيف يُمنع؟ بأي أداة؟ من غير أن يقع ضرر أعظم؟ ما الاستثناءات؟ ما آلية المراجعة؟ هنا ينتقل السؤال من فتوىٰ الحكم إلىٰ قرار النظام. والقرار النظامي يحتاج إلىٰ مؤسسة تجمع الفقه بالخبرة والإدارة. فإذا بقي المفتي الفرد وحده في موقع إنتاج القرار، حُمّل ما لا تطيقه وظيفة الإفتاء.

إن من أكبر الفروق بين الفتوىٰ الفردية والاجتهاد المؤسسي أن الأولىٰ غالبًا ترتبط بشخص العالم وثقته، أما الثاني يرتبط بمنهج وإجراءات. الثقة بالشخص

مهمة، لكنها لا تكفي في الوقائع العامة؛ لأن الشخص قد يخطئ، أو يغيب عنه جانب، أو يتأثر بمعلومة ناقصة. أما المؤسسة الرشيدة فتضع آليات للمراجعة، والتوثيق، وتعدد الرأي، وسماع الخبراء، وبيان أدلة القرار، ومتابعة الأثر بعد صدوره. وهذا لا يعني أن كل مؤسسة مصيبة، فالمؤسسات قد تفسد أو تخضع للسلطة أو تتحول إلىٰ بيروقراطية، لكن العلاج ليس العودة إلىٰ الفرد وحده، بل بناء مؤسسة علمية مستقلة منضبطة. فالبديل عن خطأ الفرد ليس بالضرورة صواب المؤسسة، إلا إذا صلحت شروطها.

إن المفتي الفرد في الوقائع المركبة يحتاج إلىٰ فضيلة جديدة فوق فضائل العلم والورع: فضيلة التواضع المعرفي. والتواضع المعرفي ليس ترددًا مرضيًا، بل وعي بأن الواقع أوسع من خبرة الفرد، وأن الحكم الشرعي أمانة لا يستقيم تنزيلها بغير تصور كافٍ. هذا التواضع يجعل المفتي يسأل، ويستشير، ويؤجل، ويفرق بين ما يعلم وما لا يعلم، ويعلن حدود فتواه، ولا يستحيي من الرجوع إذا ظهر له خطأ في التصور. والتواضع هنا لا ينقص هيبة العلم، بل يزيدها؛ لأن العلم الذي يعرف حدوده أصدق من علمٍ يدعي الإحاطة بما لم يحط به.

إن الفتوىٰ الفردية إذا التزمت حدودها بقيت ضرورةً من ضرورات الحياة الدينية، وإذا تجاوزت حدودها في الوقائع المركبة من غير أدوات كافية صارت خطرًا، لا لأنها فتوىٰ، بل لأنها تعمل في غير مجالها الطبيعي. والفرق بين الضرورة والخطر يحدده نوع الواقعة ومداها وأثرها. السؤال الخاص يحتاج إلىٰ مفتٍ قريب، والقرار العام يحتاج إلىٰ عقل جماعي. المسألة الفردية تحتاج إلىٰ رحمة العالم وفهمه لحال السائل، والواقعة النظامية تحتاج إلىٰ مؤسسات معرفة وموازنة. وليس في هذا إلغاء للفرد، بل إعادة وضعه داخل شبكة أوسع: الفقيه قائد المعيار، لا مستبد بالتصور؛ حاضر في المؤسسة، لا غائب عنها؛ مسؤول عن البيان، لا منفرد بكل خبرة.

إن الانتقال من فتوىٰ المسألة إلىٰ وعي النظام ليس انتقالًا من الفقه إلىٰ الإدارة، بل انتقال داخل الفقه نفسه من مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ. فالفقه الذي يجيب عن الفرد يبقىٰ فقهًا، والفقه الذي يبني القرار العام يبقىٰ فقهًا، لكن أدواته تتسع. إن النص واحد في هدايته، لكن الوقائع ليست واحدة في تركيبها. والمقصد واحد في غايته، لكن طرق تحقيقه تختلف باختلاف المجال. والواقع إذا كان بسيطًا كفاه تصور بسيط، وإذا كان مركبًا طلب تصورًا مركبًا. ومن هنا فإن حدود المفتي الفرد ليست نهاية الإفتاء، بل بداية التفكير في الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورةً نابعة من طبيعة الوقائع لا من ضعف الشريعة.

إن الشريعة لم تجعل العلم انفرادًا مغلقًا، بل جعلت السؤال والبيان والشورىٰ والتثبت والنظر في المآلات من أصول الرشد. وإذا كانت الشورىٰ مطلوبةً في تدبير الشأن العام، فإنها في الاجتهاد العام أولىٰ؛ لأن الحكم علىٰ الوقائع الكبرىٰ تدبيرٌ للعقول والمصالح قبل أن يكون جوابًا لفظيًا. والمفتي الفرد حين يدخل في شورىٰ علمية وخبرات متعددة لا يفقد مقامه، بل يحقق وظيفة أعلىٰ: أن يسهم في بناء حكمٍ أقرب إلىٰ الحق وأبعد عن الانطباع. فالاجتهاد المؤسسي ليس نقيض الاجتهاد الفردي، بل هو امتداده حين يتجاوز الواقع قدرة الفرد علىٰ الإحاطة.

إن كل واقعة مركبة تطلب سؤالين قبل الجواب: ما حقيقتها؟ وما أثر الحكم فيها؟ فإذا لم تُعرف الحقيقة، كان الحكم علىٰ غير محل. وإذا لم يُعرف الأثر، كان التنزيل ناقصًا. وبين الحقيقة والأثر تتوزع علوم وخبرات ومؤسسات. والمفتي الفرد يستطيع أن يحفظ الشرع من الذوبان في الخبرة، لكنه يحتاج إلىٰ الخبرة حتىٰ لا يحكم علىٰ صورة متوهمة. هذا التوازن هو جوهر الفقه الكلي في العصر المركب: نصٌ حاكم، ومقصدٌ هادٍ، وواقعٌ مفهوم، ومآلٌ مقدر، ومؤسسةٌ جامعة. ومن دون هذا

التوازن تبقىٰ الفتوىٰ معرضةً لأن تكون صحيحة العبارة ضعيفة الأثر، أو مخلصة النية ناقصة التصور.

إن حدود المفتي الفرد لا تُدرك بمجرد مقارنة الفرد بالمؤسسة، بل بإدراك أن الواقعة نفسها تغيرت. فحين كانت الأسئلة تدور في أفقٍ محدود، كان الفرد العالم قادرًا علىٰ حمل العبء الأكبر. أما حين صارت الواقعة تتولد من أنظمة لا يراها السائل ولا المفتي كاملةً، وجب أن يتغير شكل الاجتهاد. لا لأن النص تغير، ولا لأن الفقه فقد صلاحيته، بل لأن أمانة التنزيل تقتضي أن تكون أداة النظر بمستوىٰ تعقيد المحل. ومن يصر علىٰ أداة بسيطة أمام محل مركب قد يظن أنه يحفظ الفقه، وهو في الحقيقة يعرضه للعجز أمام الواقع. أما من يوسع الأداة مع حفظ المعيار، فهو يفتح للفقه طريقًا إلىٰ الفاعلية.

إن المفتي الفرد سيبقىٰ ضرورةً في حياة الأمة؛ لأنه صوت العلم القريب من الناس، ومحل الثقة، ومظهر الرحمة في تنزيل الأحكام علىٰ أحوال الأفراد. غير أن هذه الضرورة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ احتكار لكل صور الاجتهاد. فكما أن القضاء مؤسسة، والحسبة مؤسسة، وبيت المال مؤسسة، والسياسة الشرعية مؤسسة، فكذلك الاجتهاد في الشأن العام يحتاج إلىٰ مؤسسة. الفتوىٰ الفردية تحفظ صلة الإنسان بالحكم، والاجتهاد المؤسسي يحفظ صلة الأمة بالنظام. ولا يستغني أحدهما عن الآخر. الخلل أن يُلغىٰ الفرد باسم المؤسسة، أو تُلغىٰ المؤسسة باسم الفرد. والرشد أن يعمل كل منهما في مجاله، وأن يتكاملا في خدمة النص والمقصد والواقع والإنسان.

لا ينتقل الاجتهاد من صورته الفردية إلىٰ صورته المؤسسية لمجرد الرغبة في التنظيم، ولا لأن العصر الحديث يميل إلىٰ العمل الجماعي، ولا لأن المؤسسة تبدو أكثر هيبةً من الفرد، بل لأن طبيعة بعض الوقائع صارت تتجاوز طاقة النظر الفردي،

ولأن الحكم الشرعي في الشأن العام لم يعد يقف عند بيان الجواز والمنع في فعلٍ محدود، بل صار يتصل بأنظمة واسعة ينتج عنها أثر في المال، والصحة، والتعليم، والسلطة، والبيئة، والسوق، والحقوق، والثقة العامة. فالاجتهاد المؤسسي ليس بديلًا عن الفقيه الفرد، بل هو الصيغة التي تحفظ مقام الفقيه حين يدخل في واقعةٍ لم تعد قابلةً للتصور الفردي الكافي. إنه انتقال من فردانية النظر إلىٰ تكامل المعرفة، ومن فتوىٰ المسألة إلىٰ تقدير النظام، ومن الجواب المعزول إلىٰ القرار المحكوم بالمقاصد والمآلات.

إن أول شروط هذا الانتقال هو التمييز بين الفتوىٰ الخاصة والقرار العام. فالفتوىٰ الخاصة تتعلق غالبًا بسائل معين، وحال محددة، ومناط قريب، وأثر محدود. أما القرار العام، أو الفتوىٰ ذات الأثر العام، فيتعلق بجماعة واسعة، أو بمؤسسة، أو بسياسة، أو بسلوك اجتماعي واقتصادي قد يتكرر ويتحول إلىٰ نظام. وما يصلح في مقام الفتوىٰ الخاصة لا يصلح دائمًا في مقام القرار العام. فقد يُرخص لفردٍ في حال ضرورة، لكن تعميم الرخصة قد يفتح بابًا لمفسدة عامة. وقد يُمنع فردٌ من تصرفٍ معين سدًا لذريعة تخص حاله، لكن تحويل المنع إلىٰ سياسة عامة قد يعطل مصالح واسعة. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي يبدأ من سؤال النطاق: لمن يصدر الحكم؟ وعلىٰ أي مستوىٰ؟ وما حدود تعميمه؟ وما أثره إذا صار قاعدةً أو سياسةً أو فتوىً جماهيرية؟

والشرط الثاني هو تحرير الواقعة قبل تحرير الحكم. فالواقعة المركبة لا تُؤخذ من صياغة السائل وحدها، ولا من عنوانها الظاهر، ولا من الاسم الذي اشتهرت به، بل من بنيتها الحقيقية. قد يسمىٰ المنتج المالي بيعًا وهو في أثره دين مركب، وقد تسمىٰ السياسة الاقتصادية إصلاحًا وهي في أثرها نقل للعبء إلىٰ الفقراء، وقد يسمىٰ القرار الأمني حفظًا للنظام وهو في أثره إضعاف للثقة، وقد يسمىٰ الإجراء

الطبي علاجًا وهو في مآله مخاطرة غير لازمة، وقد تسمىٰ التقنية خدمةً مجانية وهي في حقيقتها استخراج لبيانات الناس وتسليع لسلوكهم. لذلك فإن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ مرحلةٍ سابقة علىٰ الحكم: جمع المعلومات، وسماع الخبراء، وتحليل البنية، وكشف المصالح المتداخلة، وتحديد الأطراف المتضررة والمنتفعة، وفهم البدائل الممكنة. من دون هذه المرحلة يكون الحكم معلقًا علىٰ صورة ناقصة.

إن تحرير الواقعة لا يعني تسليم الحكم للخبراء، بل يعني أخذ شهادة الواقع ممن يعرفه. فالخبير لا يملك أن يحل أو يحرم بمجرد معرفته الفنية، لكنه يملك أن يبين حقيقة الشيء الذي سينزل عليه الحكم. الطبيب يبين حقيقة المرض والمخاطر ونسب النجاح، والاقتصادي يبين أثر السياسة في التضخم والتوزيع والديون، والمهندس يبين أثر المشروع في البيئة والسلامة، وعالم الاجتماع يبين أثر القرار في الأسرة والجماعة، وخبير التقنية يبين طبيعة الخوارزمية والبيانات، والفقيه بعد ذلك يربط هذه المعطيات بالنص والمقصد والمآل. فإذا أُقصي الخبير ضاع التصور، وإذا استبد الخبير ضاع المعيار. والاجتهاد المؤسسي هو فن الجمع بين الوصف والمعيار من غير أن يبتلع أحدهما الآخر.

والشرط الثالث هو بناء منهج لتقدير المآلات. فالمآل في الشأن العام ليس حدسًا شخصيًا، ولا خوفًا عامًا، ولا تفاؤلًا عابرًا، بل تقدير يقوم علىٰ معرفة وتجربة وقرائن وبيانات. ولا يطلب الفقه يقينًا مطلقًا في المآلات، لأن الحياة لا تمنح هذا اليقين، لكنه يطلب ظنًا راجحًا مبنيًا علىٰ أسباب معتبرة. فإذا كان الحكم العام سيؤثر في ملايين الناس، أو في أموالهم، أو صحتهم، أو حقوقهم، أو مستقبلهم، وجب أن يُسأل: ماذا يحدث إذا طُبق؟ وماذا يحدث إذا تُرك؟ وما البدائل الأقل ضررًا؟ ومن يتحمل الكلفة؟ وهل المفسدة مؤقتة أم مستدامة؟ وهل المصلحة عاجلة أم ممتدة؟

وهل توجد وسائل رقابة ومراجعة؟ إن المآل ليس أمرًا بعد الحكم، بل جزء من تكوين الحكم في الوقائع المركبة.

والشرط الرابع هو الانتقال من منطق الجواب إلىٰ منطق السياسات. ففي كثير من المسائل العامة لا يكفي أن يقال: هذا جائز أو ممنوع، بل لا بد أن يُسأل عن كيفية الجواز، وحدود المنع، وشروط التطبيق، وآليات الرقابة، ودرجات الانتقال، ومعايير المراجعة. فقد يكون فرض ضريبة معينًا جائزًا إذا وُجه للكفاية وكان عادلًا، لكنه يظلم إذا لم يراع القدرة أو غاب أثره. وقد يكون استعمال تقنية معينة مباحًا إذا حُفظت الخصوصية ومنع الاستغلال، لكنه يفسد إذا تُركت البيانات بلا حماية. وقد يكون التدخل في السوق مطلوبًا عند الاحتكار، لكنه يضر إذا جرىٰ بلا معرفة. لذلك فإن الاجتهاد المؤسسي لا يصدر حكمًا مجردًا فقط، بل يصوغ شروطًا وضوابط ومراحل، ويجعل الحكم قابلًا للتنزيل العادل.

والشرط الخامس هو إدخال معيار الكفاية والعدالة في كل اجتهاد يتصل بالشأن العام. فالواقعة العامة لا تُقاس بمصلحة الجهة التي تسأل فقط، ولا بمصلحة السلطة أو السوق أو المؤسسة، بل بأثرها في الإنسان والجماعة، وخاصة الضعفاء. فإذا كان القرار المالي يضر بالفقراء، أو القرار الصحي يحرم غير القادرين، أو القرار التعليمي يزيد الفجوة، أو القرار التقني يستغل بيانات الضعفاء، فإن الفتوىٰ التي تكتفي بصحة الصورة تغفل مقصدًا عظيمًا. الاجتهاد المؤسسي يسأل دائمًا: أين موقع الضعيف في هذا الحكم؟ هل يحفظ الكفاية؟ هل يمنع الاستغلال؟ هل يوسع العدل؟ هل يحمي الكرامة؟ لأن الحكم العام إذا لم يُقاس بأثره في الضعفاء كان معرضًا لأن يخدم الأقوياء باسم المصلحة.

والشرط السادس هو استقلال المؤسسة الاجتهادية عن ضغط السلطة والمال والجمهور. فالاجتهاد المؤسسي قد يفسد إذا تحول إلىٰ جهاز تابع، كما قد يفسد

الاجتهاد الفردي إذا خضع للهوىٰ أو الخوف أو طلب الشهرة. ليست المؤسسة بذاتها ضمانة، بل بشروطها. فإذا كانت السلطة تختار أعضاءها لتطلب منها غطاءً، أو كان المال يمولها ليحصل علىٰ فتوىٰ، أو كان الجمهور يضغط عليها لتقول ما يريد، فإنها تفقد معناها. المؤسسة الاجتهادية الرشيدة تحتاج إلىٰ استقلال علمي، وشفافية في منهجها، وتعدد في خبراتها، وقدرة علىٰ إعلان عدم اكتمال التصور، وحماية من التوظيف السياسي والاقتصادي والإعلامي. من غير ذلك تتحول المؤسسة إلىٰ فتوىٰ فردية مضخمة لا إلىٰ اجتهاد جماعي حقيقي.

والشرط السابع هو قابلية المراجعة. فالاجتهاد في الوقائع المركبة قد يبنىٰ علىٰ معطيات تتغير، أو علىٰ تقدير مآلات يظهر خلافه، أو علىٰ معرفة علمية تتطور. لذلك لا ينبغي أن تُعامل الفتوىٰ المؤسسية في الشأن العام كأنها حكم نهائي لا يراجع. المراجعة هنا ليست نقضًا للهيبة، بل جزء من الأمانة. فإذا ظهر أن سياسةً أُجيزت قد أفضت إلىٰ ضرر أوسع، وجبت إعادة النظر. وإذا تغيرت معطيات طبية أو اقتصادية أو تقنية، تغير الحكم التنزيلي بقدر تغير مناطه. وإذا ثبت أن البديل صار أعدل، انتقل الاجتهاد إليه. الفقه الذي لا يراجع أثره قد يحول اجتهاده إلىٰ جمود جديد، ولو كان قد بدأ باسم التجديد.

والشرط الثامن هو التفريق بين القطعي والظني، وبين الأصل والتنزيل، وبين الحكم والمآل. في الوقائع المركبة تختلط المستويات بسهولة؛ فيظن بعض الناس أن تغيير الفتوىٰ التنزيلية تغيير للأصل، أو أن مراجعة السياسة تراجع عن النص، أو أن مراعاة المآل تعطيل للحكم. والاجتهاد المؤسسي ينبغي أن يبين هذه الفروق للناس. فالنص القطعي يبقىٰ حاكمًا، لكن تنزيله علىٰ صورةٍ معينة قد يتغير بتغير المناط. والمقصد يبقىٰ ثابتًا، لكن وسائله قد تختلف. والحكم الأصلي قد يكون واحدًا،

لكن الرخصة أو المنع أو التقييد قد يختلف بحسب القدرة والمآل. هذا البيان يحمي الأمة من اضطراب الثقة حين ترىٰ الأحكام تتغير في صورها التنزيلية.

والشرط التاسع هو بناء ذاكرة اجتهادية. فالفتوىٰ الفردية قد تضيع بانتهاء مجلسها أو بوفاة صاحبها، أما المؤسسة فتستطيع أن تراكم الخبرة، وتحفظ أسباب القرارات، وتقارن المآلات، وتتعلم من الخطأ. والذاكرة الاجتهادية ضرورية في الشأن العام؛ لأن الوقائع المتشابهة تتكرر، والسياسات تتطور، والأخطاء إذا لم تُوثق عادت بأسماء جديدة. لذلك ينبغي أن تكون قرارات المؤسسة معللةً بقدر الإمكان، موثقةً لمصادر تصورها، مبينةً لدرجة الظن، محددةً للشروط، قابلةً للمراجعة. وبهذا يتحول الاجتهاد من مواقف متفرقة إلىٰ عقلٍ تراكمي يخدم الأمة.

والشرط العاشر هو ألا تتحول المؤسسة إلىٰ بيروقراطية دينية بطيئة تعجز عن الاستجابة. فالواقع المركب يحتاج إلىٰ تأنٍ، لكنه يحتاج أحيانًا إلىٰ سرعة مسؤولة. الأوبئة، والأزمات المالية، والكوارث، والحروب، والنوازل التقنية المفاجئة، لا تنتظر طويلًا. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ آليات مختلفة: مسار عاجل للطوارئ، ومسار معمق للقضايا الكبرىٰ، ومسار متابعة للمآلات، ومسار مراجعة دورية. السرعة بلا علم خطر، والبطء بلا موجب خطر آخر. الاجتهاد المؤسسي الرشيد هو الذي يبني قدرةً علىٰ الاستجابة دون تفريط، وعلىٰ التثبت دون شلل.

إن المفتي الفرد داخل هذا البناء لا يختفي، بل يتغير موقعه. يبقىٰ عالمًا، وموجهًا، ومرشدًا، ومحررًا للمعيار، ومشاركًا في صناعة القرار، وقد يكون صاحب الريادة في بناء الرأي، لكنه لا يظل وحده أمام واقعٍ لا يراه كاملًا. إن مقامه يرتفع حين يقود عقلًا جماعيًا بدل أن يُطلب منه أن يحل محل كل العقول. فالعالم الكبير لا تنقصه الاستعانة بالخبراء، كما لا ينقص القاضي سماع البينات، ولا ينقص الطبيب

استشارة زملائه. المعرفة الجماعية لا تهدم مكانة الفرد، بل تحميه من أن يتحمل ما لا ينبغي أن يتحمله وحده.

إن بناء مؤسسة اجتهادية لا يعني إلغاء اختلاف العلماء. فالاختلاف سيبقىٰ، بل ينبغي أن يبقىٰ حين تكون الأدلة والمآلات محتملة. غير أن المؤسسة تحول الاختلاف من أصوات متفرقة إلىٰ نقاشٍ منضبط. تسمع الآراء، وتطلب أدلتها، وتزن التصورات، وتحدد موضع الخلاف: هل هو في الدليل؟ أم في المناط؟ أم في الخبرة؟ أم في المآل؟ أم في ترتيب المصالح؟ وهذا التحديد وحده إنجاز عظيم؛ لأن كثيرًا من الخلافات المعاصرة تبدو فقهية وهي في الحقيقة خلافات في تصور الواقع، أو تبدو واقعية وهي في الحقيقة خلافات في المعيار. المؤسسة تكشف طبقات الخلاف وتمنع اختلاطها.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ أخلاق علمية. لا يكفي جمع الأسماء الكبيرة إذا غابت أخلاق الحوار والإنصاف والتجرد. ينبغي أن يكون العالم قادرًا علىٰ مراجعة رأيه، والخبير قادرًا علىٰ بيان حدود علمه، والإداري قادرًا علىٰ الاعتراف بقدرة التنفيذ أو عجزها، والاقتصادي قادرًا علىٰ بيان الكلفة من غير تزيين، والطبيب قادرًا علىٰ بيان المخاطر من غير تهويل، والجميع قادرين علىٰ تقديم الحق علىٰ الهيبة الشخصية. المؤسسة التي يهيمن عليها شخص واحد، أو مصلحة واحدة، أو خوف واحد، لا تكون مؤسسةً بالمعنىٰ الحقيقي، بل صورة جماعية لاجتهاد فردي مستتر.

إن من أهم وظائف المؤسسة الاجتهادية حماية الفتوىٰ من التوظيف. فالسلطة قد تريد فتوىٰ تبرر قرارًا، والسوق قد يريد فتوىٰ تفتح منتجًا، والجمهور قد يريد فتوىٰ ترضي عاطفته، والجماعات قد تريد فتوىٰ تخدم صراعها. والمؤسسة الرشيدة تقف بين هذه الضغوط ومعيار الشرع. لا ترفض السؤال لأن صاحبه ذو مصلحة، لكنها لا

تقبل صياغته كما هو. لا تمنح الغطاء قبل التحقق، ولا تستجيب للاستعجال إذا كان يفسد التصور، ولا تجعل المصلحة الخاصة مصلحة عامة. بهذا المعنى تصبح المؤسسة الاجتهادية حارسًا للفتوى من أن تتحول إلى أداة في يد القوة.

إن الفتوى الخاصة والقرار العام يختلفان كذلك في درجة الإلزام. المفتي الفرد يبين الحكم غالبًا، ولا يملك إلزام الناس إلا من جهة الثقة الدينية. أما القرار العام فيحتاج إلى سلطة تنفيذية أو قضائية أو إدارية. وإذا تحولت الفتوى إلى أساس سياسة عامة، وجب أن تدخل في شروط القرار العام: الشورى، المصلحة، القدرة، العدالة، المآل، المحاسبة. فليس كل ما يراه المفتي راجحًا يصلح أن يتحول فورًا إلى إلزام عام؛ لأن الإلزام يحتاج إلى نظر في القدرة وآثار التطبيق وحقوق المخالفين وموقع الدولة. ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تفرق بين البيان الشرعي والتوصية السياسية والقرار الملزم.

إن القضايا الطبية العامة تكشف أهمية هذا الفرق. قد يرى الفقهاء أن إجراءً معينًا جائز أو واجب في الجملة، لكن تحويله إلى سياسة إلزامية يحتاج إلى خبرة صحية، وموازنة بين الحقوق، وتقدير للضرر العام، وبيان للاستثناءات، وآلية تنفيذ عادلة. وقد يكون العلاج مباحًا، لكنه لا يفرض على الجميع. وقد يكون الإجراء مطلوبًا في وباءٍ شديد، لكنه لا يبقى كذلك بعد تغير الخطر. إذا لم يُفرّق بين الحكم والقرار، وقع اضطراب بين الفقه والسياسة الصحية. والاجتهاد المؤسسي يحفظ هذا التفريق.

وكذلك في الاقتصاد، قد تكون معاملة معينة جائزة في أصلها، لكن تعميمها في المصارف أو الأسواق يحتاج إلى رقابة وضوابط حتى لا تتحول إلى حيلة أو أداة استغلال. وقد يكون عقد معين ممنوعًا في صورته الشائعة، لكن توجد صورة بديلة تحقق المقصد من غير مخالفة. لذلك لا يكفي إصدار حكم على عنوان المنتج، بل لا

بـد مـن متابعـة التطبيـق. كثيـر مـن المنتجـات الماليـة تبـدأ بفتـوىٰ صـحيحة في نموذجهـا النظـري، ثـم تنحـرف في التطبيـق، أو تُسـتخدم في بنيـة تعيـد إنتـاج المحظـور. ومـن هنـا فـإن الاجتهاد المؤسسي لا ينتهي بإصدار الفتوىٰ، بل يحتاج إلىٰ رقابة شرعية ومراجعة أثرية.

إن الرقابـة اللاحقـة جـزء مـن الاجتهـاد المؤسسـي. فـالحكم الـذي يصـدر في شـأن عـام ينبغـي أن يُسـأل بعـد مـدة: هـل تحقـق مقصـده؟ هـل اسـتُعمل كمـا قُـرر؟ هـل ظهـرت حيـل؟ هـل تضـررت فئـات لـم تكـن في الحسـبان؟ هـل تغيـرت الظـروف؟ هـذا السـؤال اللاحـق لا يوجـد غالبًـا في الفتـوىٰ الفرديـة، لكنـه ضـروري في العمـل المؤسسـي. فالمؤسسـة لا تكتفـي ببيـان الحكـم، بـل تتـابع حياتـه في الواقـع. والفقـه الـذي لا يتـابع أحكامـه حـين تتحـول إلـىٰ سياسـات أو منتجـات أو إجـراءات قـد يفقـد القـدرة علـىٰ تصحيح الانحراف.

إن مـن شـروط الاجتهـاد المؤسسـي كـذلك وجـود تمثيـل معـرفي لا تمثـيلًا شـكليًا. لا يكفـي أن تضـم المؤسسـة فقهـاء وخبـراء بأسـمائهم إذا لـم تكـن الخبـرة المطلوبـة حاضـرة فعـلًا. فـإذا كانـت المسـألة ماليـة، فـلا بـد مـن خبـراء في الاقتصـاد والتمويـل والمحاسـبة والمخـاطر. وإذا كانـت طبيـة، فـلا بـد مـن أطبـاء مختصـين وأخلاقيـين وقـانونيين. وإذا كانـت تقنيـة، فـلا بـد مـن مختصـين في التقنيـة والبيانـات والأمـن الرقمـي والحقـوق. وإذا كانـت سياسـية عامـة، فـلا بـد مـن معرفـة بالسياسـات والاجتمـاع والقـانون والمـآلات. والفقهـاء في كـل ذلـك يضـبطون الحكـم، لكـنهم لا يسـتغنون عـن وصفٍ صحيح للمحل.

إن المؤسسـة الاجتهاديـة ينبغـي أن تسـمع صـوت المتضـررين، لا صـوت الخبـراء وحـدهم. فـالخبراء يصـفون بنيـة الواقـع، لكـن المتضـررين يكشـفون أثـره في الحيـاة. الفقيـر يبـين مـا لا يظهـر في الأرقـام، والمـريض يبـين مـا لا يظهـر في النمـاذج الطبيـة، والعامـل يبـين مـا لا يظهـر في عقـود الشـركات، والمسـتهلك يبـين مـا لا يظهـر في تقـارير

السوق، والمتضرر من التقنية يبين ما لا يظهر في كلام المطورين. سماع المتضررين ليس عاطفةً خارج العلم، بل جزء من تصور المناط؛ لأن الحكم العام إذا لم يسمع أثره في الناس بقي ناقصًا. والفقه المقاصدي يجعل الإنسان موضوع الحفظ لا مجرد رقم في تقرير.

إن بناء المؤسسة الاجتهادية يحتاج إلىٰ ترتيب علاقة النص بالمقصد والواقع. النص هو الأصل الحاكم، والمقصد هو المعنىٰ الهادي، والواقع هو محل التنزيل. لا يجوز للواقع أن يبتلع النص باسم الضرورة، ولا للنص أن يُقرأ بمعزل عن الواقع حتىٰ ينزل في غير محله، ولا للمقصد أن يتحول إلىٰ رغبة عامة بلا دليل. المؤسسة الرشيدة تضع هذه العناصر في علاقة منضبطة: تستخرج الحكم من أدلته، وتفهم مقصده، وتتحقق من واقع تطبيقه، وتقدر مآله، ثم تصوغ رأيًا يبين درجته وحدوده. وهذا هو الفرق بين الاجتهاد المؤسسي بوصفه علمًا، والعمل الجماعي بوصفه اجتماعًا شكليًا.

إن من أخطر ما يجب تجنبه أن تصبح المؤسسة الاجتهادية أداة لإنتاج الإجماع المصطنع. فالإجماع الحقيقي عزيز، والاختلاف في النوازل المركبة طبيعي. وإذا ضغطت المؤسسة علىٰ أعضائها لإظهار رأي واحد حيث الخلاف معتبر، فقد تفقد صدقها العلمي. نعم، قد تحتاج الأمة إلىٰ رأيٍ معتمد في بعض القضايا العامة، لكن هذا لا يمنع بيان وجود خلاف ودرجته وأسبابه. الشفافية في الخلاف تحفظ الثقة، لأنها تبين أن المؤسسة لا تخفي التعقيد. وليس المطلوب دائمًا إلغاء الخلاف، بل إدارة الخلاف بحيث لا يتحول إلىٰ فوضىٰ فتوائية ولا إلىٰ قهرٍ علمي.

إن الاجتهاد المؤسسي ينبغي أن يميز بين الحكم المعياري والفتوىٰ العملية. قد يكون الحكم المعياري واضحًا في منع الظلم أو الغرر أو الربا أو الضرر، لكن الفتوىٰ العملية تحتاج إلىٰ بيان كيفية الخروج من واقع قائم من غير ضرر أعظم. مثلًا، إذا

كانت منظومة مالية أو إدارية قائمة على اختلال، فقد لا يكون إصلاحها ممكنًا بقرار فوري. هنا يحتاج الفقه إلى تدرج منضبط لا يبرر الباطل ولا يهدم الواقع على رؤوس الناس. المفتي الفرد قد يعلن الحكم المعياري، أما المؤسسة فتدرس مسار الانتقال، والبدائل، والكلفة، وحقوق المتضررين. وهذا أحد أهم وجوه الفرق بين البيان والإصلاح.

إن التدرج لا يعني التساهل، بل يعني الاعتراف بأن بعض البنى لا تتغير بفتوى واحدة. الاقتصاد، والتعليم، والصحة، والقضاء، والإدارة، كلها أنظمة تحتاج إلى مراحل إصلاح. والاجتهاد المؤسسي يحدد ما يجب الآن وما يؤجل، وما لا يجوز تأجيله، وما البدائل المرحلية، وكيف لا يتحول التدرج إلى ذريعة للتجميد. فالتدرج إذا لم يُربط بغاية ومؤشرات ومراجعة صار غطاءً للاستمرار في الخلل. أما التدرج المقاصدي فهو انتقال من واقع ناقص إلى مقصد أعدل بأقل ضرر ممكن. وهذا يحتاج إلى عقل جماعي لا إلى جواب فردي سريع.

إن الاجتهاد المؤسسي يتطلب كذلك فقهًا للبيانات والمعلومات. فالقرار العام يقوم على معلومات، وإذا فسدت المعلومات فسد الاجتهاد. قد تُقدم للمؤسسة بيانات ناقصة، أو منحازة، أو منتقاة، أو صادرة عن جهة لها مصلحة. لذلك ينبغي أن تمتلك المؤسسة قدرة على نقد المعلومات، والتحقق من مصادرها، ومقارنة التقارير، وسماع أطراف متعددة. فالخبرة ليست معصومة، والأرقام قد تُستعمل كما تُستعمل الألفاظ. ومن هنا فإن أمانة التصور في العصر الحديث تحتاج إلى منهج نقدي للمعلومات، لا إلى تلقيها بسذاجة.

إن الفقه المؤسسي لا يمكن أن يستغني عن فقه الأولويات. في الوقائع المركبة تتزاحم المصالح: صحة واقتصاد، أمن وحرية، كفاية وموارد محدودة، حق فرد ومصلحة عامة، سرعة واحتياط، خصوصية وأمن، تنمية وبيئة. ولا يكفي في هذه

التزاحمات ذكر القيم الكبرىٰ، بل لا بد من ترتيبها في الواقع المعين. ما الضروري هنا؟ ما الحاجي؟ ما الذي إذا أهمل انهار غيره؟ ما الضرر القابل للتحمل؟ ما الضرر غير القابل؟ ما البديل الأقل كلفة؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها فرد غالبًا، لأنها تجمع الفقه بالمعرفة الواقعية. والمؤسسة الاجتهادية هي موضع هذا الترتيب.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ لغة دقيقة في الإفتاء العام. الأحكام العامة ينبغي أن تُصاغ بحيث تبين الشروط والقيود، ولا تترك مجالًا واسعًا للتلاعب. فإذا قيل إن الأمر جائز للمصلحة، وجب بيان المصلحة المعتبرة. وإذا قيل إنه ممنوع للضرر، وجب بيان نوع الضرر. وإذا قيل إنه يجوز عند الضرورة، وجب بيان حدود الضرورة. وإذا قيل إنه يترك لتقدير ولي الأمر، وجب بيان الضوابط التي تقيد هذا التقدير. اللغة العامة الفضفاضة تفتح باب التوظيف، واللغة الدقيقة تحمي الحكم من أن يستعمل في غير موضعه. ومن هنا فإن البيان جزء من الاجتهاد، لا مجرد صياغة لاحقة.

إن المؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن تكون محصورةً في إصدار الأحكام عند الطلب، بل ينبغي أن تملك قدرة استباقية. هناك وقائع تتشكل قبل أن يسأل الناس عنها: تقنيات قادمة، أزمات بيئية، تحولات مالية، تغيرات أسرية، مخاطر صحية، أنماط عمل جديدة. وإذا انتظر الفقه حتىٰ تنتشر الواقعة ثم يجيب، فقد يأتي متأخرًا. الاجتهاد المؤسسي ينبغي أن يرصد التحولات، ويفهم اتجاهاتها، ويهيئ معاييرها، حتىٰ لا يكون الفقه دائمًا في موقع الملاحق للواقع. وهذا لا يعني استعجال الحكم قبل اكتمال التصور، بل بناء وعي مبكر يساعد علىٰ الإفتاء الرشيد حين تظهر النازلة.

إن من وظائف المؤسسة الاجتهادية أيضًا تعليم الناس الفرق بين التعقيد والتلاعب. بعض الناس يرفض الاجتهاد المؤسسي لأنه يراه تعقيدًا زائدًا يضعف وضوح الدين، وبعض أصحاب المصالح يستعملون التعقيد لإخفاء الحقيقة.

والواجب أن يُبين أن التعقيد الحقيقي يحتاج إلىٰ علم، أما التعقيد المصطنع فيحتاج إلىٰ كشف. ليست كل مسألة معقدة، ولا ينبغي جعل البسيط مركبًا، كما لا يجوز تبسيط المركب حتىٰ يضيع حكمه. الفقه الرشيد يعرف متىٰ يجيب ببساطة، ومتىٰ يتوقف، ومتىٰ يحيل إلىٰ مؤسسة، ومتىٰ يطلب خبرة. هذا التمييز يحفظ الدين من الغموض المصطنع ومن التبسيط المخل.

إن العلاقة بين المفتي الفرد والمؤسسة ينبغي أن تكون علاقة تكامل لا خصومة. المفتي الفرد يبقىٰ قريبًا من الناس، يجيب في شؤونهم، يربي ضمائرهم، يبين لهم ما يحتاجون إليه، وقد يحيلهم في القضايا المركبة إلىٰ المؤسسات المختصة. والمؤسسة تحتاج إلىٰ فقهاء أفراد يحملون العلم والجرأة والاستقلال، لا إلىٰ موظفين يكررون ما يطلب منهم. فإذا تحول المفتي الفرد إلىٰ معارض لكل مؤسسة بحجة استقلال العلم، ضاعت القضايا العامة. وإذا تحولت المؤسسة إلىٰ بديل يلغي العلماء الأفراد، ماتت الحيوية العلمية. التوازن أن يكون الفرد حاضرًا في مقامه، والمؤسسة حاضرة في مقامها، وكلاهما خادم للنص والمقصد.

إن الاجتهاد المؤسسي لا ينفي المسؤولية الشخصية. فكل عالم داخل المؤسسة مسؤول عن رأيه، وكل خبير مسؤول عن وصفه، وكل إدارة مسؤولة عن تنفيذها. المؤسسة ليست ستارًا يختبئ خلفه الأفراد، بل نظام يوزع المسؤولية ويجعلها أوضح. وإذا صدر قرار مؤسسي خاطئ، وجب أن تُعرف مواضع الخلل: هل كان في التصور؟ في الدليل؟ في الخبرة؟ في تقدير المآل؟ في ضغط خارجي؟ في التنفيذ؟ هذه القدرة علىٰ تحليل الخطأ من فوائد المؤسسة، لأنها تمنع تحويل الخطأ إلىٰ غموض عام لا يُحاسب عليه أحد.

إن من شروط المؤسسة الاجتهادية الرشيدة أن تمتلك مراتب للفتوىٰ والقرار. ليست كل مسألة تحتاج إلىٰ المستوىٰ نفسه من البحث. فهناك مسائل فردية يحسمها

المفتي، ومسائل تخصصية تحتاج إلىٰ استشارة خبير، ومسائل عامة تحتاج إلىٰ لجنة، ومسائل كبرىٰ تحتاج إلىٰ مجلسٍ واسع ومراجعة ومتابعة. هذا التدرج يمنع تحميل المؤسسة فوق طاقتها، ويمنع كذلك ترك القضايا الكبرىٰ للفرد. فالمعيار هو حجم الواقعة وأثرها وتعقيدها. كلما اتسع الأثر وتعقد المناط، اتسعت الحاجة إلىٰ العمل المؤسسي.

إن الإفتاء في الوقائع المركبة يحتاج إلىٰ علاقة بالزمن: قبل الحكم، وأثناء التطبيق، وبعد التطبيق. قبل الحكم يُجمع التصور وتدرس المآلات. أثناء التطبيق تُراقب الشروط وتمنع الانحرافات. بعد التطبيق تُراجع النتائج. وهذه الدورة لا توجد غالبًا في الفتوىٰ الفردية التقليدية، لكنها ضرورية في الشأن العام. الحكم لا يعيش في الورق، بل في الواقع، والواقع قد يحرفه أو يكشف نقصه أو يثبت صحته. لذلك فإن الاجتهاد المؤسسي ينبغي أن يكون دائريًا متجددًا، لا خطًا ينتهي بإصدار بيان.

إن بناء المؤسسة الاجتهادية هو في حقيقته بناء لعقل فقهي جديد، لا بمعنىٰ قطع الصلة بالتراث، بل بمعنىٰ تفعيل أصوله في مستوىٰ أعلىٰ من التعقيد. فالاستشارة، والشورىٰ، وتحقيق المناط، واعتبار المآلات، وسد الذرائع، ورفع الحرج، والمصلحة، والعرف، كلها أدوات موجودة في البنية الفقهية. الجديد هو جمعها في مؤسسة قادرة علىٰ العمل المنظم. وليس الاجتهاد المؤسسي وافدًا علىٰ الفقه، بل هو امتداد طبيعي لهذه الأدوات حين تتسع الوقائع. فالتراث قدم الأصول، والعصر يطلب إعادة تركيبها.

إن الفقه الذي يصر علىٰ أن المفتي الفرد يكفي في كل شيء يواجه خطرين: خطر الفتوىٰ الناقصة في الواقع المركب، وخطر فقدان الناس الثقة حين يرون الفتاوىٰ تتضارب في قضايا عامة بلا منهج واضح. والفقه الذي يلغي المفتي الفرد لصالح المؤسسة يواجه خطر البيروقراطية وفقدان القرب الإنساني. أما الفقه الكلي

فيتجنب الخطرين: يحفظ المفتي في مجال الفتوىٰ الخاصة والتربية والبيان، ويبني المؤسسة في مجال الشأن العام والوقائع المركبة. بهذه الثنائية المتوازنة يستعيد الإفتاء قدرته علىٰ خدمة الإنسان والأمة معًا.

إن الاجتهاد المؤسسي ليس ضمانًا للعصمة، لكنه تقليل لمصادر الخطأ. الفرد قد يخطئ، والمؤسسة قد تخطئ، لكن المؤسسة الرشيدة تملك أدوات لكشف الخطأ وتصحيحه. وإذا كانت الوقائع العامة تمس حياة الناس ومصالحهم، فإن تقليل احتمال الخطأ واجب بقدر الاستطاعة. ومن هنا فإن الدعوة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي ليست ترفًا تنظيميًا، بل مقتضىٰ من مقتضيات الأمانة. فكلما كان الأثر أوسع، كان الاحتياط في التصور أوجب؛ وكلما كان المآل أبعد، كان النظر الجماعي ألزم؛ وكلما تعددت العلوم اللازمة للفهم، كان الانفراد أضعف حجة.

إن المفتي الفرد، حين يعرف حدوده، لا يتراجع عن دوره، بل يؤديه بصفاء أكبر. يجيب حيث يعلم، ويتوقف حيث لا يكتمل التصور، ويحيل حيث تحتاج الواقعة إلىٰ مؤسسة، ويشارك حيث يملك علمًا، ويراجع حيث يظهر خطأ، ويعلم الناس أن الدين ليس جوابًا متسرعًا بل أمانة في الفهم والتنزيل. بهذا المعنىٰ يصبح حد المفتي جزءًا من علمه، لا علامة علىٰ نقصه. فالحدود التي يعرفها العالم تحمي علمه من الادعاء، وتحمي الناس من فتوىٰ لا تملك أدواتها، وتحمي الشريعة من أن تُحمّل نتائج تصور ناقص.

إن الاجتهاد المؤسسي، في صورته الرشيدة، هو انتقال من سلطة الجواب الفردي إلىٰ مسؤولية النظر الجماعي، من غير أن يضيع فيه صوت العلم الفردي. إنه بناء لمساحة يلتقي فيها الفقيه والطبيب والاقتصادي والاجتماعي والتقني والقانوني والإداري تحت سلطان النص والمقصد. كل واحد يقدم ما يحسن، ولا يتجاوز ما لا يحسن. والحكم النهائي لا يصدر من جمع الآراء بطريقة حسابية، بل من عملية

ترجيح تضبطها الأصول والمقاصد والمعرفة. فإذا تحقق هذا، صار الاجتهاد المؤسسي أحد أهم أدوات الفقه الكلي في مواجهة الواقع المركب.

إن الأمة التي تدخل عصر الأنظمة المركبة بفتاوىٰ فردية في كل شأن عام تعرض فقهها للإنهاك، وعلماءها للضغط، وواقعها للاضطراب. والأمة التي تبني مؤسسات اجتهادية مستقلة راشدة تعطي فقهها قدرةً علىٰ الفعل، وتحفظ علماءها من العجلة، وتمنح الناس ثقةً بأن الحكم العام لم يصدر من انطباعٍ أو ضغط، بل من نظرٍ واسع. وليس المقصود أن تنتظر الأمة مؤسسةً مثالية لا تخطئ، بل أن تسير في بناء هذا العقل المؤسسي خطوةً بعد خطوة، لأن تعقيد الواقع لن يتراجع، ولأن الحاجة إلىٰ الفقه لن تزول، ولأن النص الذي يهدي الحياة يحتاج إلىٰ أدوات تنزيل تليق بسعة الحياة.

إن معيار النجاح في هذا الانتقال أن لا يشعر الناس بأن الاجتهاد المؤسسي أبعدهم عن الدين، بل أن يشعروا أنه قرّب الحكم من الواقع، وحفظ الفتوىٰ من التسرع، وربط المقاصد بالمؤسسات، وجعل العلم الشرعي أكثر قدرةً علىٰ فهم حياتهم المعقدة. فإذا تحولت المؤسسة إلىٰ لغةٍ مغلقة أو جهازٍ بعيد أو سلطةٍ متعالية، فشلت في وظيفتها. وإذا بقيت قريبةً من الإنسان، واضحةً في منهجها، مستقلةً في معيارها، عميقةً في تصورها، قابلةً للمراجعة، فإنها لا تلغي روح الفتوىٰ، بل تمنحها جسدًا قادرًا علىٰ العمل في الشأن العام.

إن حدود المفتي الفرد تقود إلىٰ نتيجة مركزية: أن الفقه لا يضعف حين يعترف بتعقيد الواقع، بل يضعف حين يتجاهله. والفتوىٰ لا تفقد قدسيتها حين تطلب الخبرة، بل تفقد أمانتها حين تستغني عنها فيما لا تعرف. والعالم لا تنقص منزلته حين يدخل في مؤسسة، بل يكتمل أثره حين يضع علمه في موضعٍ تتكامل فيه المعارف. من هنا يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً أصوليةً في الوقائع المركبة؛ لأنه ليس مجرد طريقة حديثة في التنظيم، بل استجابة داخلية لقاعدة فقهية أصيلة: الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، وحين يصبح الشيء نظامًا، لا بد أن يصبح التصور نظاميًا كذلك.

الفصل الثاني
المناط البسيط والمناط المركب

ليس المناط في علم الفقه مجرد وصفٍ جزئي يُبحث عنه داخل الواقعة حتىٰ يُربط بها حكمٌ سابق، بل هو نقطة الالتقاء بين النص والواقع، وبين الحكم ومحلّه، وبين المعنىٰ الشرعي والصورة الحياتية التي يراد تنزيله عليها. وإذا كان الحكم الشرعي في أصله متصلًا بدليله، فإن تنزيله لا يتم إلا بمعرفة المناط الذي يجعل هذه الواقعة داخلةً في هذا الحكم دون غيره. ومن هنا كان تحقيق المناط من أدق وظائف العقل الفقهي؛ لأنه ليس حفظًا للحكم، ولا استحضارًا للقاعدة، ولا تكرارًا للمألوف، بل هو فعل معرفي مركب يجيب عن سؤالٍ حاسم: ما حقيقة هذه الواقعة التي أمامنا؟ وأي وصفٍ مؤثر فيها؟ وأي حكمٍ يليق بها؟ وما الذي يجعلها ملحقةً بهذا الأصل لا بذاك؟ إن الخطأ في المناط ليس خطأً فرعيًا، بل قد يكون أخطر من الخطأ في حفظ الحكم؛ لأن الحكم الصحيح إذا نُزل علىٰ غير مناطه صار منتجًا لغير مقصده.

وقد تعامل الفقه الإسلامي عبر تاريخه مع صورٍ كثيرة من المناطات، بعضها ظاهر قريب، وبعضها خفي، وبعضها منضبط بالعرف، وبعضها محتاج إلىٰ خبرة، وبعضها يتغير بتغير الأحوال. غير أن التطور العميق في حياة الناس والدولة والسوق والعلم والتقنية جعل الحاجة ماسّةً إلىٰ التمييز بين نوعين من المناط: المناط البسيط والمناط المركب. وليس المقصود بالبسيط أنه سهل دائمًا، ولا بالمركب أنه غامض بالضرورة، بل المقصود أن الأول يمكن إدراك وصفه المؤثر داخل حدود الواقعة المباشرة غالبًا، أما الثاني فلا يُدرك إلا من خلال شبكة العلاقات التي تنتج الواقعة وتحدد أثرها ومآلها. المناط البسيط ينتمي إلىٰ منطق المسألة، والمناط المركب ينتمي إلىٰ منطق النظام.

في المناط البسيط تكون الواقعة قابلةً للتحديد من خلال وصفٍ ظاهر أو مجموعة أوصاف محدودة. يسأل الإنسان عن طهارة شيء، أو عن رخصة سفر، أو عن عذر مرض، أو عن صيغة عقدٍ محددة، أو عن مقدار نفقة، أو عن يمين، أو عن فعل عبادي، أو عن تصرف شخصي محدود الأثر. في مثل هذه الحالات يستطيع المفتي أو الفقيه غالبًا أن يستمع إلىٰ الوصف، ويتحقق من شروطه، وينظر في موانعه، ثم يلحقه بالحكم المناسب. وقد يكون الأمر محتاجًا إلىٰ دقة، لكنه لا يحتاج غالبًا إلىٰ تفكيك نظام اقتصادي أو اجتماعي أو تقني كامل. فالوصف المؤثر قريب من سطح الواقعة، أو يمكن الوصول إليه من خلال سؤالٍ مباشر وتفصيلٍ محدود. وهذا النوع من المناط كان ولا يزال مجالًا واسعًا للفتوىٰ الفردية والاجتهاد الفردي، لأن أثره محدود، ولأن صورته لا تتطلب غالبًا معرفةً تخصصيةً واسعة.

أما المناط المركب فلا يظهر من سطح الواقعة، ولا يكفي فيه اسمها، ولا تكفي فيه صياغة السائل، ولا ينهض به قياسٌ قريبٌ علىٰ صورة قديمة إلا بعد فحصٍ واسع للفروق المؤثرة. إنه مناط يتكون من عناصر متعددة: نية الفاعل، وصورة الفعل، وبنية النظام الذي يعمل فيه، والأطراف المتأثرة به، والبدائل المتاحة، ومآلات التطبيق، وموقع السلطة أو السوق أو المؤسسة، ودرجة الحاجة أو الضرر، والعلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. ولذلك قد تبدو الواقعة في ظاهرها بسيطة، لكنها في حقيقتها مركبة. قد يبدو السؤال عن عقدٍ مالي، لكنه في الحقيقة سؤال عن نظام ائتمان. وقد يبدو عن دواء، لكنه سؤال عن سياسة صحية. وقد يبدو عن تسعير سلعة، لكنه سؤال عن احتكار وسلاسل توريد وكفاية عامة. وقد يبدو عن استعمال تقنية، لكنه سؤال عن خصوصية وبيانات وسلطة رقمية. وقد يبدو عن طاعة قرار، لكنه سؤال عن شرعية ومآل وحقوق.

إن خطورة المناط المركب أنه إذا عومل معاملة المناط البسيط اختل الحكم. فالفقه قد يصيب في تعريف الحكم المجرد، لكنه يخطئ في إدخال الواقعة تحته. وقد يظن الفقيه أن الواقعة داخلة في باب الإباحة لأنها تشبه فعلًا مباحًا في صورتها، مع أنها في النظام الذي تعمل فيه تنتج احتكارًا أو استغلالًا أو ضررًا عامًا. وقد يظن أنها داخلة في باب المنع لأنها تشبه صورة محرمة في الظاهر، مع أنها في تركيبها الجديد تحقق مصلحةً معتبرة وتخلو من الوصف المؤثر في التحريم. ومن هنا فإن فقه المناط المركب لا يكتفي بالسؤال: ما اسم هذه الواقعة؟ بل يسأل: كيف تعمل؟ ما الذي تنتجه؟ ما علاقتها بغيرها؟ ما أثرها إذا انتشرت؟ ومن يملك السيطرة عليها؟ ومن يتحمل كلفتها؟ وما المآل إذا أُبيحت أو مُنعت؟

إن المناط البسيط يقوم غالبًا على علاقة خطية بين الوصف والحكم: وجد السبب فوجد الحكم، تحقق الشرط فصح التصرف، وجد المانع فتوقف الأثر، تحقق الضرر فثبت المنع أو الضمان. أما المناط المركب فيقوم على علاقة شبكية؛ لأن الوصف المؤثر لا يوجد في عنصرٍ واحد، بل في مجموع علاقات. فقد لا يكون كل عنصر بمفرده مفسدًا، لكن اجتماعها ينتج مفسدة. وقد لا يكون كل عنصر بمفرده موجبًا للترخيص، لكن مجموعها يكوّن حاجة عامة معتبرة. وقد لا يكون الضرر مباشرًا، لكنه تراكمي. وقد لا يكون الظلم ظاهرًا في العقد الفردي، لكنه يظهر عند تعميمه في السوق. ومن هنا فإن المناط المركب يحتاج إلى نظر في الكل، لا في الجزء وحده.

إن من أعظم أخطاء النظر الفقهي في الوقائع الحديثة اختزال المركب إلى بسيط. وهذا الاختزال قد يكون مريحًا للعقل؛ لأنه يحول الواقعة إلى صورة مألوفة، ويجعل الجواب أسرع، ويخفف عبء البحث. لكنه في الوقت نفسه قد يسلب الواقعة حقيقتها. فالعملة الرقمية لا تُفهم بمجرد سؤال: هل هي مال؟ بل بسؤالٍ

أوسع عن الثقة، والضمان، والتقلب، والاستخدام، والغرر، والمخاطر النظامية، والرقابة، وغسل الأموال، وحفظ الثروة، وموقع الدولة في النقد. والذكاء الاصطناعي لا يُفهم بمجرد سؤال: هل يجوز استخدام آلة؟ بل بسؤال عن المسؤولية، والتحيز، والخصوصية، والاعتماد، والملكية، والخداع، وأثره في العمل والمعرفة. والضرائب لا تُفهم بمجرد سؤال: هل للدولة أن تأخذ مالًا؟ بل بسؤال عن الحاجة العامة، وعدالة العبء، ومصرف المال، والشفافية، ومآل الجباية. كل هذه وقائع تبدو ذات عناوين بسيطة، لكنها ذات مناطات مركبة.

إن التمييز بين المناط البسيط والمركب ليس ترفًا اصطلاحيًا، بل شرطٌ في سلامة الإفتاء والاجتهاد. لأن المفتي إذا ظن المركب بسيطًا أجاب بما لا يحيط. وإذا ظن البسيط مركبًا أدخل الناس في تعقيد لا يحتاجون إليه. فالمسألة الفردية لا ينبغي أن تُثقل بأدوات مؤسسية إذا كان مناطها ظاهرًا محدودًا، والواقعة العامة لا ينبغي أن تُحسم بجواب فردي إذا كان مناطها شبكيًا بعيد الأثر. إن الرشد الفقهي أن تُعطىٰ كل واقعة ما يناسبها من أدوات النظر. فالتبسيط في موضعه رحمة، والتعقيد في موضعه أمانة. أما التبسيط المخل والتعقيد المصطنع فكلاهما خروج عن العدل المعرفي.

إن المناط البسيط يسمح غالبًا بإعمال القواعد علىٰ نحو مباشر. فإذا تحقق السفر المعتبر، ثبتت الرخصة. وإذا تحقق المرض المؤثر، اعتبرت أحكامه. وإذا وجد الغصب، ثبت الضمان. وإذا اكتملت أركان عقدٍ معروف وخلا من موانعه، صح في الجملة. لكن المناط المركب يحتاج إلىٰ مرحلة سابقة: هل هذه الواقعة تنتمي فعلًا إلىٰ الباب الذي نظنها منه؟ هل العقد عقدٌ في حقيقته أم غطاء لعملية أخرىٰ؟ هل الحاجة حاجة فردية أم ضرورة عامة؟ هل الضرر خاص أم عام؟ هل السلطة تتصرف بوصفها وليةً أم صاحبة مصلحة؟ هل السوق حرٌ فعلًا أم واقع تحت

احتكار خفي؟ هل التراضي قائم على علم وحرية أم على حاجة وجهل واختلال قوة؟ هذه الأسئلة تسبق إلحاق الواقعة بالحكم.

إن التراضي مثلًا مناط بسيط في صور كثيرة من العقود؛ فإذا تراضى الطرفان على بيعٍ معلومٍ مباحٍ خالٍ من الغرر والربا والإكراه، صح العقد في الجملة. لكن التراضي في الأسواق المركبة قد يصبح مناطًا مركبًا؛ لأن التراضي قد يكون صوريًا أمام احتكار، أو أمام شروط إذعان، أو أمام جهلٍ تقني، أو أمام حاجةٍ قاهرة، أو أمام تفاوتٍ هائل في المعلومات. في هذه الحال لا يكفي أن يقال إن الطرفين رضيا؛ لأن الرضا نفسه يحتاج إلى تحليل: هل هو رضا حر؟ هل هو رضا عالم؟ هل يملك الطرف الضعيف بديلًا؟ هل الشروط مفهومة؟ هل الخطر مخفي؟ فإذا عومل رضا الإذعان المركب كرضا عقدٍ بسيط، ضاع مقصد العدالة في المعاملات.

وكذلك الضرر قد يكون مناطًا بسيطًا حين يقع مباشرةً من فعلٍ إلى شخصٍ محدد، فيثبت الضمان أو المنع. لكنه يصبح مركبًا حين يكون موزعًا أو تراكميًا أو احتماليًا أو مؤجلًا. التلوث البيئي، والتضخم، وانهيار الثقة في السوق، وإفساد البيانات، وتضليل الجمهور، واستنزاف الموارد، كلها أضرار لا تظهر دائمًا في صورة ضربة مباشرة، لكنها قد تكون أشد مآلًا. والفقه الذي لا يرى إلا الضرر المباشر يعجز عن حماية الناس من أضرار الأنظمة. لذلك يحتاج المناط المركب إلى إدخال الزمن والتراكم والاحتمال في النظر، من غير أن يتحول الاحتمال البعيد إلى ذريعة لمنع كل شيء.

إن الحاجة كذلك ليست دائمًا بسيطة. قد تكون حاجة فردٍ إلى علاج أو مال أو رخصة، فينظر المفتي في حاله. وقد تكون حاجة عامة تتعلق بمجتمع أو قطاع أو دولة: حاجة إلى تمويل بنية أساسية، أو علاج وباء، أو حفظ أمن غذائي، أو ضبط طاقة، أو حماية عملة، أو بناء تعليم. والحاجة العامة لا تُفهم بمجرد إعلانها من

السلطة أو السوق، بل تحتاج إلىٰ تحقق: ما درجتها؟ هل هي ضرورية أو حاجية؟ هل توجد بدائل؟ من يتحمل كلفتها؟ هل تُستخدم لتبرير ظلم؟ هل ستزول أم ستصبح دائمة؟ فإذا عوملت كل حاجة عامة كضرورة مطلقة، فُتح باب التوسع. وإذا أنكرت الحاجة العامة لأنها ليست حاجة فردية مباشرة، ضاعت مصالح كبرىٰ. هنا يظهر معنىٰ المناط المركب.

إن المصلحة من أكثر المناطات تعرضًا للالتباس. في المسألة البسيطة قد تكون المصلحة ظاهرة: رفع حرج عن فرد، حفظ مال، دفع ضرر قريب. أما في الشأن العام فالمصلحة مركبة ومتزاحمة. قد تكون مصلحة السلطة غير مصلحة الأمة، ومصلحة السوق غير مصلحة الفقراء، ومصلحة الحاضر غير مصلحة المستقبل، ومصلحة فئة غير مصلحة الكل. وقد تكون المصلحة العاجلة مفسدةً بعيدة. لذلك لا يكفي في المناط المركب أن تُذكر المصلحة باسمها؛ بل لا بد أن تُحلل: مصلحة من؟ وبأي كلفة؟ وعلىٰ حساب أي مقصد؟ وما مآلها؟ وهل هي حقيقية أم متوهمة؟ وهل تثبت بالعلم أم بالانطباع؟ وبهذا التحليل تخرج المصلحة من أن تكون لفظًا قابلًا للتوظيف إلىٰ أن تكون مناطًا منضبطًا.

إن مفهوم العرف يختلف كذلك بين البسيط والمركب. في الوقائع البسيطة قد يكفي الرجوع إلىٰ عرف الناس في معنىٰ لفظ، أو مقدار نفقة، أو طريقة قبض، أو صيغة تعامل. لكن العرف في الأنظمة المركبة قد يكون ناتجًا عن اختلال أو ضغط أو دعاية أو احتكار. ليس كل ما اعتاده الناس عرفًا معتبرًا؛ فقد يعتادون شروطًا ظالمة لأنهم لا يملكون بديلًا، أو يعتادون ممارسات مالية لأنها منتشرة لا لأنها عادلة، أو يعتادون فسادًا إداريًا حتىٰ يصير جزءًا من الحياة. لذلك يحتاج العرف المركب إلىٰ نقد: هل هو عرف حر أم مفروض؟ هل يحقق مصلحة أم يكرس ظلمًا؟ هل يخالف

مقصدًا؟ فالاحتجاج بالعرف في الواقع المركب يحتاج إلىٰ تمييز بين العرف الحي والعرف المريض.

إن المناط المركب يرتبط بالسلطة أكثر مما يرتبط المناط البسيط غالبًا. فالسلطة قادرة علىٰ تغيير الواقع، وصناعة الحاجة، وتحديد البدائل، وتشكيل المعلومات، وإلزام الناس. فإذا سئل المفتي عن قرار سلطاني أو سياسة عامة، فلا يكفي أن ينظر إلىٰ عنوان القرار، بل يجب أن ينظر إلىٰ موقع السلطة: هل هي أمينة أم صاحبة مصلحة؟ هل القرار شفاف؟ هل خضع للمشاورة؟ هل توجد رقابة؟ هل يضر الضعفاء؟ هل يمكن الطعن فيه؟ هل الضرورة معلنة أم مصنوعة؟ فمناط القرار العام ليس فقط مضمونه، بل طريقة إنتاجه وموقعه داخل بنية الولاية. وهذا لا يظهر في المناط البسيط.

وكذلك السوق يصنع مناطات مركبة. فالبيع بين فردين في سوقٍ مفتوحٍ معلومٍ ليس كالبيع داخل سوق تحتكرها شركات ضخمة أو منصات رقمية تتحكم في البيانات والأسعار والخيارات. والاقتراض بين شخصين ليس كالائتمان المصرفي الذي يؤثر في الاقتصاد كله. والربح المشروع في تجارةٍ عادية ليس كالربح الناتج عن استغلال الحاجة أو المعلومات غير المتكافئة أو المضاربة التي تهدد الاستقرار. لذلك لا بد من فقهٍ يميز بين صورة المعاملة وبنية السوق. المناط في المعاملات الحديثة لا يوجد في العقد وحده دائمًا، بل في النظام الذي يحيط به.

إن من علامات المناط المركب أن الحكم فيه قد يتغير بتغير مستوىٰ النظر. فقد يكون الفعل مباحًا علىٰ مستوىٰ الفرد، لكنه ممنوعًا أو مقيدًا علىٰ مستوىٰ النظام إذا أدىٰ تعميمه إلىٰ مفسدة. وقد يكون الفعل غير لازم علىٰ الفرد، لكنه واجبًا علىٰ الدولة إذا تعلق بالكفاية العامة. وقد يكون الترخيص الخاص جائزًا، لكن السياسة العامة القائمة عليه فاسدة. وقد يكون المنع الخاص ممكنًا، لكن المنع العام يفتح

ضررًا أكبر. ومن لا يميز بين مستوىٰ الفرد ومستوىٰ النظام يخلط الأحكام. وهذا الخلط من أسباب اضطراب الفتوىٰ في القضايا العامة؛ لأن السؤال لا يحدد دائمًا المستوىٰ الذي يتحرك فيه.

إن مثال الزكاة يكشف هذا التمييز. إخراج الفرد لزكاته مناطه ظاهر في المال والنصاب والحول والمصرف. لكن سياسة الزكاة العامة مناطها مركب: جمعها، إدارتها، مصارفها، أثرها في الفقر، علاقتها بالضرائب، اتصالها ببرامج الكفاية، منع الازدواج، حماية كرامة المستحق، أثرها في توزيع الثروة. فإذا اختزلت الزكاة في فعل فردي فقط، ضاعت وظيفتها العامة. وإذا أُديرت كسياسة مالية بلا احترام لأحكامها الخاصة، ضاعت خصوصيتها التعبدية والشرعية. هنا يظهر أن المناط قد يكون بسيطًا في فعل الفرد، مركبًا في وظيفة الدولة.

وكذلك القضاء. نزاع بسيط بين شخصين علىٰ مالٍ معلوم قد يكون مناطه قريبًا: بينة، يد، عقد، إقرار. لكن إصلاح القضاء بوصفه مؤسسة مناطه مركب: استقلال، كفاءة، إجراءات، وصول، كلفة، تنفيذ، ثقة، علاقة بالسلطة، فساد، زمن التقاضي. فإذا سئل عن عدالة القضاء في مجتمع، فلا يكفي ذكر أحكام القاضي والشهادة؛ بل لا بد من تحليل المؤسسة. فالمناط هنا ليس خصومة واحدة، بل نظام العدالة كله. وهذا الفرق بين فقه القضاء الجزئي وفقه القضاء المؤسسي.

إن الحسبة تقدم مثالًا مماثلًا. مخالفة تاجرٍ في ميزانٍ معين مناطها قريب: غش ظاهر، ضرر، ضمان، عقوبة. لكن تنظيم السوق لحماية الناس من الاحتكار والغش في اقتصادٍ معقد مناطه مركب: بنية المنافسة، سلاسل التوريد، المعلومات، دور الدولة، قدرة الرقابة، أثر التسعير، حماية المستهلك. ولا يصح أن تُدار السياسة الحسبية المعاصرة بمنطق المخالفة الصغيرة وحدها. فإذا فعلت ذلك، شددت علىٰ

الضعيف وغفلت عن المنكر البنيوي الأكبر. المناط المركب يجعل الحسبة فقهًا للسوق والنظام العام، لا مجرد ملاحقة لأفعال متفرقة.

إن المناط المركب يحتاج إلىٰ إدراك العلاقات الوظيفية بين الأحكام. فالحكم التكليفي يبين الواجب والحرام والمباح، والحكم الوضعي يبين السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان، والمقصد يبين الغاية، والمآل يبين الأثر. في المناط البسيط قد يظهر أحد هذه الأبعاد بوضوح، أما في المركب فلا بد من جمعها. قد يكون الفعل مباحًا تكليفيًا في أصله، لكنه يحتاج إلىٰ شرط مؤسسي حتىٰ لا يفضي إلىٰ ضرر. وقد يكون العقد صحيحًا وضعيًا في صورته، لكنه مخالفًا لمقصد العدالة إذا استعمل في بنية استغلالية. وقد يكون المنع مشروعًا، لكنه يفتح مآلًا أشد. ومن هنا فإن المناط المركب لا يفهم إلا داخل جدلية الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي.

إن من خصائص المناط المركب أنه لا ينكشف بالفقه وحده ولا بالخبرة وحدها. الفقه يحدد الوصف المؤثر من جهة الشرع، والخبرة تكشف وجود هذا الوصف في الواقع وآثاره. فإذا قيل إن الغرر مؤثر في الحكم، فالخبير قد يبين مستوىٰ الغموض والمخاطرة في أداة مالية. وإذا قيل إن الضرر يزال، فالخبير الطبي أو البيئي يبين حقيقة الضرر. وإذا قيل إن الاحتكار يمنع، فالخبير الاقتصادي يبين بنية السوق. وإذا قيل إن المصلحة العامة معتبرة، فخبراء السياسة والاجتماع والإدارة يبينون آثار القرار. لكن الفقيه هو الذي يزن هذه المعطيات بالمقاصد والضوابط. هكذا يتكون المناط المركب من اشتراك علوم متعددة تحت حكم معيار شرعي.

إن تحقيق المناط المركب لا بد أن يمر بمراحل. تبدأ المرحلة الأولىٰ بتحديد الواقعة كما هي لا كما تسمىٰ. ثم تُفكك عناصرها: أطرافها، عقودها، أدواتها، آثارها، بدائلها، الجهات المنتفعة والمتضررة. ثم تُحدد الأوصاف المحتملة التأثير: ضرر، غرر، حاجة، مصلحة، إكراه، احتكار، مآل، عرف، سلطة، كفاية. ثم تُختبر

هـذه الأوصـاف بـالخبرة والمعرفـة. ثـم تُرتـب المصـالح والمفاسـد، ويُنظـر في الحكـم الأصـلي والتنزيـل، ثـم تُصـاغ النتيجـة مـع شـروطها وحـدودها. هـذه المراحـل لا تجعـل الاجتهـاد آليًـا، لكنهـا تمنعـه مـن الارتجـال. فالمنـاط المركـب لا يُـدرك بضـربة نظـر واحدة، بل بعملية علمية وفقهية متدرجة.

إن مـن الأخطـاء الشـائعة أن يُظـن المنـاط المركـب دعـوة إلىٰ تعطيـل الأحكـام باسـم التعقيـد. والحقيقـة أنـه عكـس ذلـك؛ إنـه دعـوة إلىٰ حمايـة الأحكـام مـن التنزيـل الخـاطئ. فـالحكم إذا نُـزل علىٰ غيـر مناطـه تعطلـت غايتـه، ولـو بقـي ظـاهر العمـل بـه. حـين تُعامـل معاملـة ربويـة مغطـاة بأسـماء جديـدة كأنهـا بيـع صـحيح لمجـرد وجـود صـورة عقـد، يُعطـل مقصـد تحـريم الربـا. وحـين تُمنـع أداة نافعـة لأنهـا لا تشـبه صـورة موروثـة، يُعطـل مقصـد التيسـير والمصـلحة. وحـين تُقبـل سياسـة ظالمـة باسـم المصـلحة العامـة بـلا تحليـل، يُعطـل مقصد العدل. ففقه المناط المركب ليس هروبًا من الحكم، بل وفاء أعمق له.

إن المنـاط البسـيط والمركـب يفرضـان كـذلك ترتيبًـا في نـوع الاجتهـاد. فالمنـاط البسـيط يناسـبه غالبًـا اجتهـاد فـردي أو فتـوىٰ فرديـة مـن عـالم مؤهـل، لأن أدوات التصـور متاحـة في حـدود السـؤال. أمـا المنـاط المركـب فيناسـبه اجتهـاد مؤسسـي أو جمـاعي، لأن أدوات التصـور موزعـة بـين علـوم وخبـرات. وإذا كـان المنـاط نفسـه هـو محـل الحكـم، فـإن طريقـة تحقيقـه جـزء مـن مشـروعية الاجتهـاد. لا يصـح أن يُعهـد بمنـاط مركـب إلىٰ عقـل فـردي منفـرد إلا بقـدر مـا يسـتند إلىٰ خبـرة موثوقـة ومشـاورة معتبـرة. كمـا لا ينبغـي أن تُحـال كـل مسـألة بسـيطة إلىٰ مؤسسـة فتتجمـد حيـاة النـاس. الحكمـة هـي مطابقـة أداة الاجتهاد لطبيعة المناط.

إن معيـار التمييـز بـين البسـيط والمركـب يمكـن أن يُبنـىٰ علـىٰ عـدة أسـئلة. هـل أثـر الواقعـة خـاص أم عـام؟ هـل وصـفها المـؤثر ظـاهر أم خفـي؟ هـل تحتـاج إلـىٰ خبـرة تخصصـية أم يكفـي الفهـم العـرفي؟ هـل مآلاتهـا قريبـة أم بعيـدة؟ هـل تتعلـق بفعـل فـرد أم

بسياسة أو مؤسسة؟ هل توجد فيها علاقات قوة غير متكافئة؟ هل إذا عُممت تغير حكمها؟ هل يتوقف الحكم فيها على بيانات أو تقديرات علمية؟ هل تتداخل فيها مقاصد متعددة؟ كلما كثرت الإجابة بنعم اتجهت الواقعة إلى المناط المركب، وكلما كانت الإجابات محدودة قريبة اتجهت إلى المناط البسيط. هذا ليس حدًا منطقيًا صارمًا، بل معيارٌ عملي يحمي النظر من الخلط.

إن المناط المركب يكشف كذلك أن بعض الأحكام تحتاج إلى معرفة بالبدائل. فالمنع أو الإباحة لا يُفهمان دائمًا إلا في ضوء ما هو ممكن بدلًا عنهما. إذا مُنع الناس من وسيلة تمويل، فما البديل العادل؟ إذا مُنع علاج، فما البديل الطبي؟ إذا قُيدت حرية، ما الوسيلة الأقل ضررًا لحفظ الأمن؟ إذا رُفع الدعم، ما الحماية المتاحة للفقراء؟ فإذا لم تُدرس البدائل، قد يكون الحكم صحيحًا في ذاته لكنه عاجز في الواقع. البديل جزء من المناط حين يكون غياب البديل مولدًا لضرورة أو مفسدة. وهذا من أدق وجوه التركيب.

إن القدرة كذلك من عناصر المناط المركب. فالحكم العام لا ينزل على مجرد المثال، بل على قدرة الناس والدولة والمؤسسات. ما لا يُستطاع لا يُكلف به على وجه الإلزام المباشر، وما يمكن تدريجه لا يعامل كالمتعذر، وما يمكن إصلاحه بوسيلة أخف لا يعالج بوسيلة أشد. القدرة ليست ذريعة لتعطيل الواجب، لكنها شرط لتنزيله. وفي السياسات العامة تتفاوت القدرة بحسب الموارد والمؤسسات والزمان. لذلك يحتاج المناط المركب إلى فهم القدرة الواقعية: قدرة التنفيذ، قدرة الرقابة، قدرة الناس على الامتثال، قدرة الدولة على التعويض، قدرة السوق على التكيف. من دون هذا الفهم قد يصدر الحكم وكأنه معلق في فراغ.

إن المناط المركب يرتبط بالتدرج. فبعض الوقائع لا يمكن نقلها من حال إلى حال بقرار واحد. قد يكون النظام المالي مختلًا، لكن إصلاحه يحتاج إلى مراحل.

وقد يكون التعليم ضعيفًا، لكن تغييره يحتاج إلىٰ زمن. وقد تكون السوق محتكرة، لكن تفكيك الاحتكار يحتاج إلىٰ سياسة. هنا لا يكون المناط مجرد وجود مفسدة، بل قدرة إصلاحها ومآل وسائل الإصلاح. فإذا أُهمل التدرج قد تقع مفسدة أعظم، وإذا استعمل التدرج ذريعةً للتأجيل الدائم وقع ظلم. فالتدرج نفسه مناط مركب يحتاج إلىٰ ضبط: غاية واضحة، مراحل، مؤشرات، ومراجعة.

إن النظر في المناط المركب يمنع الفقه من أن يكون أسير الأسماء. الأسماء قد تخدع: بنك إسلامي، عقد مرابحة، مشاركة، تأمين تعاوني، مصلحة عامة، ضرورة، إصلاح اقتصادي، حماية أمنية، ذكاء اصطناعي، خدمة مجانية، دعم اجتماعي. الاسم لا يكفي. العبرة بالحقيقة والوظيفة والأثر. وقد يكون الاسم صالحًا والواقع فاسدًا، وقد يكون الاسم غريبًا والحقيقة منضبطة. الفقه لا يحكم علىٰ الأسماء وحدها، بل علىٰ المسميات بعد تحقيقها. وهذا من أعظم ما يحتاجه العقل الفقهي في العصر الحديث، حيث تتغير الأسماء بسرعة وتتشابه الصور وتختلط المصالح.

إن المناط المركب يحتاج إلىٰ شجاعة في مقاومة الانطباع. قد ينفر الناس من شيء جديد فيميلون إلىٰ تحريمه، وقد ينبهرون به فيميلون إلىٰ إباحته، وقد يخافون من سلطة فيقبلون دعواها، وقد يغضبون من ظلم فيغفلون عن مآلات الفعل المضاد. الانطباع ليس مناطًا. الشعور قد يكون منبهًا، لكنه ليس دليلًا كافيًا. الفقه المؤسسي العميق يطلب أن يتحول الانطباع إلىٰ سؤال، ثم إلىٰ بحث، ثم إلىٰ معيار. فإذا بقي الحكم حبيس الانفعال، ضاعت الدقة. المناط لا يُدرك بالصدىٰ النفسي للواقعة، بل بتحليلها في ضوء الشرع والواقع والمآل.

إن من أعظم مكاسب التمييز بين المناط البسيط والمركب أنه يحفظ الفقه من العجز أمام التعقيد ومن الغرق فيه في الوقت نفسه. فهو يقول إن بعض الوقائع تبقىٰ قابلةً للفتوىٰ الفردية المباشرة، فلا ينبغي أن تُسلب الأمة سهولة السؤال والجواب.

ويقول إن بعض الوقائع لا يجوز أن تُختزل، فلا ينبغي أن تُترك لمفتي فرد مهما بلغ علمه من غير خبرة ومشاورة. بهذا التمييز يستعيد الفقه مرونته: بسيط حيث تكون البساطة حقًا، مركب حيث يكون التركيب أمانة. أما أن يُعامل كل شيء كأنه بسيط فذلك تضييع للواقع، وأن يُعامل كل شيء كأنه مركب فذلك تعطيل لحياة الناس.

إن المناط في النهاية هو مرآة أمانة الفقيه تجاه الواقع. فمن عرف الحكم ولم يعرف مناطه لم يعرف كيف يحكم. ومن عرف مناطًا ناقصًا أنزل الحكم ناقصًا. ومن عرف المناط البسيط في موضعه خدم الناس بسهولة ويسر. ومن عرف المناط المركب في موضعه حفظ الأمة من فتاوىٰ قاصرة وسياسات مفسدة. وليس الفقه الكلي إلا القدرة علىٰ رؤية موضع الحكم داخل الواقع: أهو فعل فردي، أم علاقة، أم مؤسسة، أم نظام، أم مآل ممتد؟ فإذا تحدد الموضع تحددت الأداة، وإذا تحددت الأداة أمكن أن يكون الحكم أقرب إلىٰ مقصده، وأبعد عن الانطباع، وأحفظ للعدل والإنسان.

لا يكتمل فهم المناط المركب بمجرد الاعتراف بوجوده، لأن الاعتراف النظري بالتعقيد قد يبقىٰ شعارًا لا ينتج حكمًا ولا يضبط اجتهادًا ما لم يتحول إلىٰ منهجٍ عملي في تحقيق المناط. فالواقعة المركبة لا تكشف نفسها لمن ينظر إليها من عنوانها، ولا لمن يكتفي بوصف السائل، ولا لمن يعجل بإلحاقها بأقرب صورة مألوفة. إنها تحتاج إلىٰ تفكيكٍ ثم تركيب: تفكيك عناصرها، وبيان أطرافها، وكشف مصالحها، وتمييز مستوياتها، ثم إعادة تركيبها داخل شبكة الحكم والمقصد والمآل. ومن دون هذا المنهج قد يتحول الكلام عن التركيب إلىٰ تعقيد لفظي، أو إلىٰ ترددٍ دائم، أو إلىٰ بابٍ للتلاعب باسم صعوبة الواقع. إن تحقيق المناط المركب ليس هروبًا من الحسم، بل طريقٌ إلىٰ حسمٍ أعدل وأدق، لأنه يجعل الحكم ابنًا للتصور الصحيح لا للانطباع الأول.

إن أول خطوة في تحقيق المناط المركب هي تحرير مستوىٰ الواقعة. فقد تكون الواقعة فردية في ظاهر السؤال، عامة في أثرها، أو عامة في عنوانها، فردية في حقيقتها. والسؤال عن مستوىٰ الواقعة سابق علىٰ الحكم فيها. فالتصرف الذي يمارسه فردٌ لنفسه قد يكون حكمه مختلفًا عن السياسة التي تُلزم بها الدولة الناس جميعًا. والوسيلة التي تجوز في حالٍ خاص لا يلزم أن تصلح نظامًا عامًا. والرخصة التي تُمنح لمضطر لا تتحول إلىٰ قاعدةٍ للسوق. والمنع الذي يحسن في حالةٍ ضيقة قد يكون ضارًا إذا عُمم. لذلك لا بد من السؤال: هل نحن أمام فعل شخصي، أم ممارسة مهنية، أم سياسة عامة، أم نظام اقتصادي، أم بنية اجتماعية، أم قرار دولة؟ إن اختلاف المستوىٰ يغير طريقة تحقيق المناط، لأنه يغير الأثر والمآل والجهة المسؤولة.

والخطوة الثانية هي تحرير أطراف الواقعة لا صورتها فقط. ففي المناط البسيط قد يظهر الطرفان بوضوح: بائع ومشتر، دائن ومدين، زوج وزوجة، قاضٍ وخصمان. أما في المناط المركب فقد توجد أطراف ظاهرة وأطراف خفية. في السياسة المالية مثلًا توجد الدولة والمكلفون بالضرائب، لكن هناك أيضًا الفقراء، والأجيال القادمة، والأسواق، والمؤسسات، وأصحاب النفوذ، والعملة، والدائنون. وفي التقنية الرقمية يوجد المستخدم والشركة، لكن هناك البيانات، والخوارزميات، والمعلنين، والدولة، والجهات القادرة علىٰ التحليل، والمجتمع الذي يتأثر بالتوجيه. وفي الصحة العامة يوجد المريض والطبيب، لكن هناك نظام التمويل، والدواء، والمستشفىٰ، والموارد المحدودة، والمرضىٰ الآخرون. وكل طرفٍ مخفي قد يكون موضع حق أو موضع ضرر. فإذا غاب عن التصور غاب حقه عن الحكم.

والخطوة الثالثة هي كشف علاقات القوة داخل الواقعة. فليس كل تراضٍ تراضيًا كاملًا، وليس كل عقدٍ بين طرفين يعبر عن توازن حقيقي، وليس كل قبولٍ اجتماعي دليلًا علىٰ عدالة البنية. في كثير من الوقائع المركبة يكون أحد الأطراف أضعف: العامل

أمام المؤسسة، المستهلك أمام الشركة، المريض أمام النظام الطبي، المواطن أمام الإدارة، المستخدم أمام المنصة، الفقير أمام السوق، الدولة الضعيفة أمام الدائن القوي. ولا يعني إدراك اختلال القوة أن يُحكم للضعيف مطلقًا، بل يعني أن يُمنع الضعف من أن يصبح طريقًا إلىٰ الظلم. فالمناط لا يتكون من صورة العقد فقط، بل من القدرة الفعلية علىٰ الفهم والاختيار والاعتراض والوصول إلىٰ الإنصاف. وكلما ازداد اختلال القوة، ازدادت الحاجة إلىٰ ضبطٍ مؤسسي وحمايةٍ مقاصدية.

والخطوة الرابعة هي التمييز بين المصلحة المباشرة والمصلحة البنيوية. قد يظهر في الواقعة نفع قريب: تمويل مشروع، تخفيض كلفة، علاج سريع، ضبط أمني، خدمة رقمية، زيادة إيراد عام. لكن هذا النفع القريب لا يكفي وحده لتحديد المناط إذا كان ينتج آثارًا بعيدة في العدالة والثقة والحرية والكفاية. فالمصلحة المباشرة قد تكون حقيقية، لكنها جزئية؛ والمصلحة البنيوية تتعلق بما يصنعه القرار في النظام كله. قد يحقق الاقتراض مصلحة عاجلة في سد العجز، لكنه إذا لم يبنِ قدرةً إنتاجية فقد يرهن المستقبل. وقد توفر التقنية خدمةً سهلة، لكنها إذا ابتلعت الخصوصية صنعت تبعيةً معرفية. وقد يحقق القرار الأمني هدوءًا، لكنه إذا أهدر الكرامة زرع فتنةً مؤجلة. لذلك لا بد أن يُسأل في كل مناط مركب: ما المصلحة القريبة؟ وما أثرها البنيوي؟

والخطوة الخامسة هي إدخال الزمن في التصور. فالمناط المركب لا يعيش في لحظة واحدة، بل يمتد في الزمن. بعض الآثار لا تظهر إلا بعد سنوات، وبعض الأضرار تراكمية، وبعض المصالح تحتاج إلىٰ صبر. والفقه إذا نظر إلىٰ اللحظة وحدها قد يخطئ في تقدير الحكم. فالبيئة تتدهور بالتراكم، والديون العامة تتضخم مع الزمن، والثقة القضائية تبنىٰ أو تهدم عبر تكرار الأحكام، والتعليم يؤتي أثره بعد جيل، والتضليل الرقمي يغير العقل العام تدريجيًا. ومن هنا فإن الزمن ليس خارج المناط، بل جزء منه. والسؤال عن المآل الزمني هو سؤال فقهي: ماذا تصنع هذه

الواقعة إذا استمرت؟ ماذا يحدث إذا أصبحت عادةً أو سياسةً أو صناعةً؟ ما أثرها في الجيل القادم؟ ما أثرها في بنية الثقة؟

إن الخبرة التخصصية تدخل هنا بوصفها شرطًا في تصور المناط لا بوصفها بديلًا عن الحكم. فالطبيب لا يحدد الحكم الشرعي، لكنه يبين طبيعة الضرر والاحتمال والبدائل. والاقتصادي لا يحل ولا يحرم، لكنه يبين أثر السياسة في الفقراء والأسعار والعمل والديون. وخبير التقنية لا يضع معيار الكرامة، لكنه يشرح كيف تجمع البيانات وتستعمل وتباع. وعالم الاجتماع لا ينشئ المقصد، لكنه يكشف أثر القرار في الأسرة أو الطبقات أو الشباب أو العنف. والبيئي لا يصدر الحكم، لكنه يبين أثر المشروع في الماء والهواء والحياة. فإذا رفض الفقيه هذه الخبرات بحجة استقلال الفقه، فقد يحكم علىٰ محلٍ لا يعرفه. وإذا سلّم لها الحكم بحجة التخصص، فقد يذيب الشريعة في الخبرة. والرشد أن يُعطىٰ كل علم مقامه: الخبرة للتصوير، والفقه للتمييز والترجيح والتنزيل.

إن تحقيق المناط المركب يحتاج إلىٰ خبرة متعددة لا خبرة واحدة في كثير من الأحيان؛ لأن الواقعة نفسها متعددة الأبعاد. فالمسألة الطبية قد تكون اقتصادية وأخلاقية وقانونية في الوقت نفسه. والمسألة الاقتصادية قد تكون اجتماعية وسياسية. والمسألة التقنية قد تكون مالية ومعرفية وأمنية. فإذا استُدعي خبير واحد فقط من زاوية واحدة، فقد يختزل الواقعة في ما يعرفه. ولذلك يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ جمع خبراتٍ متنوعة، وإلىٰ إدارة الخلاف بينها. فالاقتصادي قد يرىٰ الكفاءة، والاجتماعي يرىٰ أثرها في الضعفاء، والطبيب يرىٰ السلامة، والأخلاقي يرىٰ الكرامة، والفقيه يرىٰ المقصد والضابط. ومن اجتماع هذه الرؤىٰ يتشكل مناطٌ أقرب إلىٰ الحقيقة.

إن المناط المركب يفرض كذلك نقد الخبرة نفسها. فالخبراء ليسوا خارج المصالح، وقد تختلف مدارسهم، وقد تتأثر تقاريرهم بالجهات الممولة، وقد تقدم الأرقام بصورة انتقائية. لذلك لا يكفي أن يقال: قال الخبراء. بل ينبغي أن يُسأل: أي خبراء؟ وبأي منهج؟ وما درجة اليقين؟ وهل توجد آراء معتبرة مخالفة؟ وهل البيانات مستقلة؟ وهل المصلحة الخاصة حاضرة؟ إن الفقه حين يستعين بالخبرة لا ينبغي أن يفقد حسه النقدي. فكما أن الرواية تحتاج إلىٰ تثبت، والشهادة تحتاج إلىٰ عدالة، فكذلك الخبرة الحديثة تحتاج إلىٰ تحقق من مصدرها ومنهجها وموقعها من المصالح.

إن من آليات تحقيق المناط المركب بناء خريطة للمصالح والمفاسد. لا يكفي أن تُذكر المصلحة أو المفسدة في الجملة، بل ينبغي تحديد درجتها ونطاقها ومن يتحملها. هناك مصلحة عامة ومصلحة خاصة، ومصلحة عاجلة ومصلحة بعيدة، ومصلحة ضرورية وحاجية وتحسينية، ومصلحة مؤكدة ومحتملة، ومصلحة لفئة قوية ومصلحة لفئة ضعيفة. وكذلك المفاسد. وهذا التحليل يمنع تغليب مصلحة ظاهرة علىٰ مفسدة أعمق، أو تهويل مفسدة صغيرة لمنع مصلحة كبيرة. ففقه الموازنة لا يقوم علىٰ العبارات العامة، بل علىٰ وزنٍ دقيق: ماذا نحفظ؟ ماذا نفقد؟ لمن؟ متىٰ؟ وبأي احتمال؟ وبأي بديل؟

إن البدائل من أهم مفاتيح المناط المركب. فالحكم علىٰ الوسيلة لا يكتمل إلا بمعرفة ما إذا كانت هناك وسيلة أخرىٰ تحقق المقصد بضرر أقل. فإذا كان المقصود تمويل مرفق عام، فهل توجد وسيلة جباية أعدل؟ وإذا كان المقصود حفظ الصحة، فهل توجد طريقة أقل تقييدًا؟ وإذا كان المقصود منع احتكار، فهل يكفي تنظيم المنافسة أم يلزم التسعير؟ وإذا كان المقصود حماية الخصوصية، فهل يكفي الإفصاح أم يلزم منع بعض صور المعالجة؟ البديل الأقل ضررًا جزء من تحقيق المناط؛ لأن اختيار الوسيلة الأشد مع وجود الأرفق قد يجعل التصرف غير

مقاصدي. ومن هنا فإن الفتوىٰ العامة ينبغي أن تسأل دائمًا عن البدائل لا عن الوسيلة المطروحة وحدها.

إن القدرة علىٰ التنفيذ جزء من المناط. قد يكون الحكم المعياري واضحًا، لكن تنزيله العام يحتاج إلىٰ مؤسسة قادرة، وإلا تحول إلىٰ شعارٍ يفتح ضررًا أكبر. منع الغش يتطلب رقابة، وتحريم الفساد يتطلب قضاءً ومحاسبة، وحماية البيئة تتطلب قياسًا وتنفيذًا، وتنظيم السوق يتطلب معرفة وقوة عادلة. فإذا صدرت فتوىٰ عامة بلا نظر في القدرة، فقد تؤدي إلىٰ إعلان أحكام لا تجد طريقها إلىٰ الواقع، أو إلىٰ تطبيق انتقائي يظلم الضعفاء. القدرة لا تلغي الواجب، لكنها تحدد طريقه ودرجته وزمنه. والفقه الكلي لا يكتفي ببيان ما ينبغي، بل يسأل عن كيفية الانتقال إليه.

إن المناط المركب يقتضي التمييز بين حكم الأصل وحكم التطبيق. قد يكون الأصل مشروعًا، لكن تطبيقًا معينًا له فاسد، وقد يكون الأصل ممنوعًا، لكن ضرورةً معينة تبيح منه قدرًا محددًا. فإذا لم يميز الفقه بين الأصل والتطبيق، وقع الاضطراب. فالتمويل في ذاته حاجة معتبرة، لكن صوره قد تكون عادلة أو ربوية أو غررية. والرقابة علىٰ السوق مطلوبة، لكن أدواتها قد تكون عادلة أو تعسفية. والتقنية نافعة، لكن استعمالها قد يصون الإنسان أو يستغله. والدولة ضرورة، لكن سلطتها قد تحفظ أو تطغىٰ. لذلك فإن المناط المركب لا يحكم علىٰ العنوان الكلي وحده، بل علىٰ صورة التطبيق وموقعها من المقصد.

إن هذا يفرض لغةً فقهية أكثر دقة. بدل أن يقال في الوقائع المركبة: يجوز أو لا يجوز بإطلاق، قد يكون الجواب: يجوز بشروط، يمنع عند تحقق ضرر معين، يباح في حال ضرورة محددة، يقيد بوجود رقابة، يراجع بعد مدة، يختلف حكمه بين الفرد والدولة، بين السوق المفتوح والسوق المحتكر، بين الحاجة الخاصة والسياسة العامة. هذه اللغة ليست ترددًا، بل دقة. فالإطلاق في موضع التفصيل ظلم للواقع،

كما أن التفصيل في موضع الوضوح تكلف. المناط المركب يطلب بيان القيود لأن الحكم فيه لا يعيش منعزلًا عن شروطه.

إن الاقتصاد من أوضح مجالات المناط المركب. فالربا والغرر والاحتكار والغش والضرر مفاهيم معروفة، لكن تحققها في الأدوات الحديثة يحتاج إلىٰ تحليل النظام المالي. قد يكون العقد في ظاهره بيعًا، لكنه في حقيقته تمويل دينٍ بدين، أو نقلًا للمخاطر إلىٰ طرف لا يملك العلم، أو حيلةً علىٰ فائدة مضمونة. وقد يكون الاستثمار في ظاهره مشاركة، لكنه محمي بضمانات تفرغه من معنىٰ المشاركة. وقد يكون التأمين تعاونًا في الاسم، لكنه تجاري في البنية. لذلك فإن تحقيق المناط الاقتصادي يحتاج إلىٰ قراءة العقود والتدفقات والمخاطر والحوافز والآثار الكلية، لا إلىٰ قراءة الصيغة فقط. والفقه الذي يكتفي بالصورة العقدية يوشك أن يُستعمل في تزيين واقعٍ يخالف مقصده.

وفي الطب يظهر المناط المركب في علاقة الحياة بالقدرة والكرامة والموارد. فقرار استمرار الإنعاش الصناعي، أو توزيع أعضاء نادرة، أو تجريب علاج جديد، أو إلزام إجراء صحي عام، لا يمكن فهمه من قاعدة واحدة فقط. هنا تتداخل حرمة النفس، وحق المريض، واحتمالات النجاح، ومعنىٰ الوفاة، وكلفة العلاج، وحقوق مرضىٰ آخرين، وكرامة الجسد، وإرادة المريض أو وليه، ومآلات السياسة الصحية. فإذا اختزلت الواقعة إلىٰ مجرد سؤال عن جواز علاج أو عدمه، ضاع تركيبها. والفقه الطبي المؤسسي لا يغير حرمة النفس، لكنه يطلب تصورًا أعمق لشروط حفظها.

وفي السياسة العامة يظهر المناط المركب في أشد صوره حساسية؛ لأن القرار السياسي يغير حياة الناس بالقوة. مفاهيم المصلحة، والضرورة، والأمن، والطاعة، والفتنة، والحرية، والشرعية، كلها لا تعمل منفصلة. فقد تدعي السلطة المصلحة، لكن القرار يخدم بقاءها. وقد يُرفع شعار الأمن، لكن الوسيلة تهدر الكرامة. وقد يُحذر من

الفتنة، بينما الظلم نفسه فتنة كامنة. وقد يطالب الناس بحرية، لكن الطريقة تفتح فوضىٰ. ولذلك لا بد من تحقيق مناطٍ سياسي يدرس أسباب الخطر، وحدود السلطة، وحقوق الناس، ودرجة الضرورة، والبدائل، والمآلات. وهذا لا ينهض به فرد معزول، لأنه يحتاج إلىٰ معرفة بالواقع السياسي والاجتماعي والقانوني والتاريخي.

وفي البيئة يظهر المناط المركب من جهة أن الضرر غير مباشر وغالبًا لا يملك المتضرر المستقبلي صوتًا في الحاضر. استنزاف الماء، وتلويث الهواء، وإتلاف الأرض، وإساءة إدارة النفايات، كلها قد تبدو قرارات إنتاجية أو عمرانية نافعة، لكنها تفتح ضررًا ممتدًا. تحقيق المناط البيئي يحتاج إلىٰ معرفة علمية وإلىٰ اعتبار حق الأجيال وإلىٰ فهم علاقة التنمية بالاستدامة. فلا يكفي أن يقال إن المشروع يحقق منفعة اقتصادية، ولا أن يقال إن التلوث ضرر بإطلاق؛ بل لا بد من موازنة دقيقة: هل المنفعة ضرورية؟ هل الضرر قابل للمنع أو التخفيف؟ هل توجد بدائل؟ من يتحمل الأثر؟ هل يُنقل الضرر إلىٰ الفقراء أو المستقبل؟ ومن دون هذه الأسئلة يصبح الحكم البيئي إما تعطيلًا للعمران أو إطلاقًا للإفساد.

وفي التقنية، وخاصة الذكاء الاصطناعي والبيانات، يتجلىٰ المناط المركب في أن الفعل قد يبدو محايدًا لكنه يحمل أثرًا خفيًا. جمع البيانات قد يقدم خدمة، لكنه يفتح باب المراقبة والتلاعب. الخوارزمية قد تسهل القرار، لكنها قد تنحاز ضد فئة. التزييف الرقمي قد يكون أداة ترفيه، لكنه قد يهدم الثقة والمعرفة. العقود الذكية قد تنظم الالتزام، لكنها قد تنفذ ظلمًا آليًا بلا مراجعة. لذلك لا بد من تحقيق مناطٍ رقمي يدرس الملكية والخصوصية والرضا والشفافية والمسؤولية وإمكان التظلم. فلا يكفي أن يُقاس كل ذلك علىٰ أدوات قديمة من غير فهم الفروق؛ لأن الفارق هنا قد يكون هو مناط الحكم نفسه.

إن المناط المركب يحتاج إلىٰ إدخال مفهوم المسؤولية الموزعة. في الوقائع البسيطة يكون الفاعل والضرر والمسؤولية غالبًا أوضح. أما في الأنظمة الحديثة فقد يتوزع الفعل بين مصمم، وممول، ومشغل، ومستخدم، ومنظم، ودولة، وسوق. فإذا حدث ضرر، فمن المسؤول؟ في الذكاء الاصطناعي، هل المسؤول المبرمج أم المستخدم أم الشركة أم من وفر البيانات؟ في الدواء، هل المسؤول الطبيب أم الشركة أم الجهة الرقابية؟ في التلوث، هل المسؤول المصنع أم الدولة التي سمحت أم المستهلكون أم النظام الاقتصادي؟ تحقيق المناط المركب لا يكتفي ببيان الحكم علىٰ الفعل، بل يحدد شبكة المسؤولية. ومن دون ذلك تضيع الحقوق في تعقيد البنية.

إن من أدوات تحقيق المناط المركب النظر في القابلية للتعميم. فبعض الأفعال إذا وقعت نادرًا بقي ضررها محدودًا، وإذا عُممت صارت نظامًا مفسدًا. هذه القابلية للتعميم جزء من المناط. قد يكون تصرف فردي في السوق لا يؤثر، لكن إذا صار ممارسة مصرفية عامة تغير النظام المالي. وقد تكون رخصة فردية لا تضر، لكن تحويلها إلىٰ سياسة يفتح بابًا واسعًا. لذلك ينبغي أن يُسأل: ماذا لو صار هذا الفعل عامًا؟ ماذا لو تبنته المؤسسات؟ ماذا لو دخل في السوق؟ ماذا لو صار عرفًا؟ إن الحكم العام يحتاج إلىٰ اختبار التعميم، لأن الشريعة لا تنظر إلىٰ الواقعة في عزلتها إذا كانت قابلة لأن تصبح نمطًا.

إن المناط المركب يفرض كذلك التفريق بين الرخصة والحيلة. الرخصة استجابة شرعية لحاجة أو ضرورة أو حرج، مع بقاء المقصد محفوظًا. أما الحيلة فهي استخدام صورة مشروعة لإبطال مقصد الحكم. والتمييز بينهما لا يظهر دائمًا في الصورة، بل في البنية والمآل. قد تتشابه الرخصة والحيلة في الشكل، لكن الأولىٰ تحفظ الإنسان من الحرج، والثانية تحفظ المصلحة الخاصة من الالتزام بالحق. وهذا الفرق لا يدرك إلا بتحقيق المناط المركب: ما الحاجة؟ ما البديل؟ ما الأثر؟

هل يتكرر الفعل حتىٰ يهدم الأصل؟ هل تحولت الرخصة إلىٰ صناعة؟ فالحيلة في العصر الحديث قد تكون مؤسسية لا فردية، وقد تتخفىٰ في عقود ومنتجات وأنظمة.

إن سد الذرائع وفتحها من أكثر القواعد اتصالًا بالمناط المركب. فالذريعة لا تعرف من الفعل وحده، بل من احتمال مآله ومن سياق استعماله. قد يكون الفعل مباحًا في ذاته، لكنه يفتح بابًا راجحًا لمفسدة عامة فيُمنع أو يقيد. وقد يكون الفعل ممنوعًا في أصله، لكن منعه يفتح مفسدة أعظم أو يضيع مصلحة راجحة، فيُنظر في بدائل أو استثناءات. غير أن سد الذرائع إذا استعمل بلا تحليل صار بابًا للتضييق، وفتحها بلا ضبط صار بابًا للتفريط. المناط المركب هو الذي يحدد: ما درجة احتمال المفسدة؟ ما حجمها؟ هل توجد وسيلة للوقاية دون المنع؟ هل المنع يفتح ضررًا آخر؟ هذه الأسئلة تمنع القاعدة من الانقلاب إلىٰ شعار.

إن الاجتهاد المؤسسي هو الأداة الطبيعية لتحقيق المناط المركب، لأنه يجمع الفقيه بالخبير، ويجعل المآل موضع دراسة، ويمنع الانفراد بزاوية واحدة. غير أن الاجتهاد المؤسسي لا يكون حقيقيًا إذا اكتفىٰ بجمع أشخاص في مجلسٍ واحد من غير منهج. لا بد أن تكون له آلية: تحديد الواقعة، جمع البيانات، سماع الخبراء، تحليل المصالح، تحرير الأوصاف المؤثرة، ترتيب المقاصد، تقدير المآلات، صياغة الحكم والقيود، ثم المتابعة والمراجعة. بهذه الآلية يتحول تحقيق المناط إلىٰ عملٍ علمي، لا إلىٰ نقاشٍ عام. وكلما كان الأثر أوسع، وجب أن تكون الآلية أدق.

إن تحقيق المناط المركب لا يعني أن الحكم لا يصدر إلا بعد معرفة كل شيء، فهذا غير ممكن. لكنه يعني أن الحكم لا يصدر إلا بعد قدر كافٍ من التصور يناسب خطورة الواقعة. فاليقين الكامل في الشؤون العامة نادر، لكن الظن الراجح المبني علىٰ العلم مطلوب. وإذا كانت الواقعة محدودة الأثر كفىٰ تصور محدود، وإذا كانت عظيمة الأثر وجب توسيع البحث. وهذا هو معنىٰ التناسب المعرفي: مقدار

التصور الواجب يتناسب مع مقدار الأثر والمخاطرة. فتوىٰ فردية في شأن خاص لا تحتاج إلىٰ ما تحتاجه سياسة تمس الأمة. والاجتهاد الذي لا يراعي هذا التناسب إما متساهل في الكبار أو متكلف في الصغار.

إن من لوازم تحقيق المناط المركب بيان درجة الثقة في الحكم. فبعض الأحكام تصدر عن دليل قطعي ومناط واضح، وبعضها عن ظن راجح في واقعٍ متغير، وبعضها مشروط بمعلومات قابلة للمراجعة. فإذا صيغت كلها بلغةٍ واحدة فقد يختلط القطعي بالاجتهادي، والثابت بالمرحلي. لذلك ينبغي في القضايا المركبة أن يبين الحكم مرتبته: هل هو حكم قطعي؟ هل هو ترجيح اجتهادي؟ هل هو توصية مؤقتة؟ هل هو مشروط بتغير البيانات؟ هل يحتاج إلىٰ مراجعة؟ هذه الشفافية لا تضعف الحكم، بل تحميه من أن يُحمل فوق مرتبته.

إن المناط المركب يجعل الفقه أكثر تواضعًا وأكثر قوة في آنٍ واحد. أكثر تواضعًا لأنه يعترف أن الواقع لا يُختزل، وأن الفقيه يحتاج إلىٰ غيره في التصور. وأكثر قوة لأنه يمنع الواقع من أن يفرض نفسه بلا معيار، ويمنع الخبرة من أن تتحول إلىٰ سلطة أخلاقية مطلقة. الفقه هنا ليس سيدًا جاهلًا بالواقع، ولا تابعًا ذائبًا فيه، بل عقلٌ معياري يستمع ويميز ويرجح. وهذا هو مقام الاجتهاد في الوقائع المركبة: لا انغلاق علىٰ النص بمعزل عن محلّه، ولا ذوبان في المحل بمعزل عن النص.

إن المناط البسيط والمناط المركب يفتحان طريقًا لإعادة بناء التعليم الفقهي نفسه. فلا يكفي أن يتعلم الطالب استخراج الحكم من النصوص والقواعد إذا لم يتعلم كيف يحقق المناط، وكيف يميز البسيط من المركب، وكيف يستمع للخبرة، وكيف يقرأ المآلات، وكيف يفرق بين الحكم الفردي والسياسة العامة. إن كثيرًا من الاضطراب المعاصر لا يعود إلىٰ نقص الأدلة، بل إلىٰ نقص أدوات التصور. لذلك ينبغي أن يصبح تحقيق المناط المركب جزءًا من تكوين العقل الفقهي، لا مهارةً

عارضة بعد التخرج. فالفقه في العصر المركب يحتاج إلىٰ أصول تنزيل كما يحتاج إلىٰ أصول استنباط.

إن هذا التمييز يؤثر كذلك في وظيفة المجامع الفقهية والهيئات الشرعية ومؤسسات الإفتاء. فهذه المؤسسات لا ينبغي أن تكون مجالس لإصدار أحكام عامة فقط، بل مختبرات لتحقيق المناط. وظيفتها أن تبني قاعدة معرفة، وأن تتابع أثر قراراتها، وأن تستدعي الخبراء، وأن تعلن شروط أحكامها، وأن تراجع ما تغير. فإذا بقيت هذه المؤسسات تعمل بمنطق الفتوىٰ الفردية لكن بصورة جماعية، لم تحقق المقصود. المؤسسة ليست عددًا أكبر من الأفراد، بل منهج أوسع في التصور والمراجعة. وبهذا المعنىٰ يكون تحقيق المناط المركب قلب الاجتهاد المؤسسي.

إن مناطات الاقتصاد والطب والسياسة والتقنية والبيئة ليست أمثلة متفرقة، بل علامات علىٰ تغير أعمق في بنية الواقع. لقد صار الإنسان يعيش داخل أنظمة لا يراها كاملةً: نظام مالي، نظام صحي، نظام رقمي، نظام إداري، نظام بيئي، نظام إعلامي. وهذه الأنظمة تصنع أفعال الأفراد كما تصنعها إراداتهم الشخصية. لذلك لا يستطيع الفقه أن يكتفي بسؤال الفرد عن فعله، بل يجب أن يسأل عن النظام الذي يجعل الفعل ممكنًا أو ضارًا أو مفيدًا. إن المناط المركب هو لغة الفقه في التعامل مع الأنظمة. ومن دون هذه اللغة يبقىٰ الفقه قادرًا علىٰ الحكم علىٰ الأفعال الصغيرة، عاجزًا عن فهم البنىٰ الكبرىٰ التي تنتجها.

إن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يرىٰ أن بعض المناطات ليست أوصافًا داخل الفعل فقط، بل علاقات بين أفعال متعددة. الاحتكار ليس فعل تخزين فقط، بل علاقة بين العرض والطلب والقوة والحاجة. التضخم ليس ارتفاع سعرٍ واحد، بل علاقة بين النقد والسلع والدخول والسياسات. الفقر البنيوي ليس عجز فرد، بل علاقة بين فرص العمل والتعليم والموارد والسياسات. الاستبداد ليس قرارًا قاسيًا

فقط، بل علاقة بين السلطة والرقابة والخوف والقضاء والإعلام. التلوث ليس فعل مصنع واحد فقط، بل علاقة بين الإنتاج والرقابة والبيئة والاستهلاك. هذه العلاقات هي مناطات مركبة، ومن لا يراها لا يرىٰ حقيقة الحكم العام.

إن من أعمق نتائج هذا التحليل أن الفقه في الوقائع المركبة لا يبحث عن الحكم فقط، بل عن موضع المسؤولية. إذا كان الفقر ناتجًا من بنية ظالمة، فليس الحكم موجهًا إلىٰ الفقير وحده. وإذا كان الغش ناتجًا من ضعف الرقابة، فليس الحكم علىٰ التاجر الفرد وحده. وإذا كان الضرر البيئي ناتجًا من سياسة إنتاج، فليس الحكم علىٰ المستهلك وحده. وإذا كان التضليل الرقمي ناتجًا من تصميم المنصة، فليس الحكم علىٰ المستخدم وحده. المناط المركب يوزع المسؤولية بقدر الأثر والقدرة، وهذا من مقتضىٰ العدل؛ لأن تحميل الضعيف مسؤولية بنية لا يملك تغييرها ظلم، كما أن إعفاء الفرد من مسؤوليته بحجة البنية ظلم آخر.

إن تحقيق المناط المركب يستدعي كذلك فقهًا للحدود بين الفرد والدولة والمجتمع والسوق. في المناط البسيط قد يكون المخاطب فردًا. أما في المركب فقد يكون المخاطب الدولة بوصفها صاحبة سلطة، أو السوق بوصفه بنية تداول، أو المؤسسة بوصفها فاعلًا جماعيًا، أو الفرد بوصفه جزءًا من نظام. فالحكم لا يتوجه دائمًا إلىٰ الشخص نفسه بالدرجة نفسها. قد يكون الواجب علىٰ الدولة أن تنظم، وعلىٰ المؤسسة أن تفصح، وعلىٰ الفرد أن يتحرز، وعلىٰ القضاء أن يحمي، وعلىٰ الحسبة أن تراقب. هذا التوزيع لا يظهر إلا بفهم المناط المركب، لأنه يكشف من يملك القدرة علىٰ دفع الضرر أو تحقيق المصلحة.

إن الحكم في المناط المركب قد يحتاج إلىٰ أكثر من صيغة: حكم تكليفي علىٰ الأفراد، حكم وضعي علىٰ العقود، حكم إداري علىٰ المؤسسات، حكم سياسي علىٰ الدولة، حكم مقاصدي علىٰ النظام. فإذا اختزلت هذه المستويات في حكمٍ

واحد، ضاعت الدقة. مثلًا، في مسألة دواء خطير، قد يجوز للطبيب استعماله بشروط، ويحرم على الشركة إخفاء مخاطره، ويجب على الدولة رقابته، ويثبت للمريض حق العلم والرضا، ويضمن المتسبب عند الإضرار. هذه ليست أحكامًا متناقضة، بل أحكام لمستويات مختلفة من المناط. والفقه الكلي هو الذي يوزع الحكم على مواقع المسؤولية.

إن المناط المركب يحتاج إلى مبدأ المراجعة الدورية. فالمعطيات التي بني عليها الحكم قد تتغير: تقنية تصبح أكثر أمانًا، دواء تظهر مخاطره، سوق يتغير من منافسة إلى احتكار، سياسة تنجح أو تفشل، عرف يتبدل، ضرر كان محتملًا يصبح واقعًا، مصلحة كانت راجحة تضعف. لذلك ينبغي أن لا تُغلق الفتوى العامة في الوقائع المركبة باب المراجعة. الحكم الثابت لا يتغير، لكن تنزيله قد يتغير بتغير مناطه. ومن لا يراجع المناط يظن أنه يحفظ الحكم، بينما قد يكون قد انفصل عن محله الجديد.

إن الفقهاء حين قرروا أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وضعوا أصلًا عميقًا يكاد يكون مفتاحًا للفقه كله. غير أن التصور في زمان الأنظمة المركبة لم يعد مجرد تعريف الشيء، بل فهم شبكته. أن نتصور العقد يعني أن نفهم تدفقاته ومخاطره وحوافزه. وأن نتصور الدواء يعني أن نفهم أثره واحتمالاته وبدائله. وأن نتصور السياسة يعني أن نفهم سلطتها ومآلها ومن يتضرر منها. وأن نتصور التقنية يعني أن نفهم بنيتها الخفية لا واجهتها. هكذا يتسع معنى التصور، ويتسع معه معنى تحقيق المناط. وكلما اتسع التصور اتسع الاجتهاد، لا خروجًا عن الأصول، بل وفاءً لها.

إن المناط البسيط يظل جزءًا أصيلًا من الحياة الفقهية، لأن الناس يحتاجون إلى أجوبة واضحة في شؤون كثيرة لا تستدعي هذا البناء الواسع. ولكن المناط المركب هو امتحان قدرة الفقه على التعامل مع الشأن العام الحديث. فإذا نجح الفقه في

تمييزهما، تجنب أمرين: أن يثقل الحياة اليومية بما لا تحتاجه، وأن يخفف القضايا الكبرىٰ بما يفسدها. ومن هذا التمييز تنشأ الحاجة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي؛ لأن المؤسسة ليست مطلوبة لكل سؤال، لكنها واجبة حيث يكون المناط أكبر من الفرد. وبذلك يصبح تحقيق المناط المركب حلقة الوصل بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد المؤسسي، وبين الفتوىٰ الخاصة وفقه النظام العام.

إن نهاية النظر في المناط المركب تقود إلىٰ حقيقة منهجية حاسمة: أن التجديد الفقهي لا يبدأ دائمًا من تغيير الحكم، بل يبدأ غالبًا من تعميق فهم محل الحكم. كثير من الأحكام تبدو قاصرة لأنها نُزلت علىٰ تصورات قاصرة، لا لأن أصولها عاجزة. وحين يتغير تصور المناط، قد يظهر أن الحكم القديم كان متعلقًا بوصف غير موجود، أو أن وصفًا جديدًا مؤثرًا قد ظهر، أو أن المآل صار مختلفًا، أو أن تنزيلًا آخر أقرب إلىٰ المقصد. لذلك فإن تحرير المناط هو الباب الأول لأي اجتهاد عميق. ومن دون هذا التحرير يبقىٰ الاجتهاد يدور بين تكرار الماضي والانبهار بالحاضر، من غير أن يمسك بحقيقة الواقعة.

إن المناط المركب يطلب من الفقيه أن يكون أمينًا مع النص وأمينًا مع الواقع معًا. الأمانة مع النص تمنعه من الذوبان في ضغط العصر، والأمانة مع الواقع تمنعه من تنزيل الحكم علىٰ صورة موهومة. والأمانة مع المقصد تمنعه من التمسك بشكلٍ يهدم غايته، والأمانة مع المآل تمنعه من جوابٍ صحيح في لحظته فاسد في أثره. هذه الأمانات الأربع لا تجتمع في نظرٍ سريع ولا في فردٍ منعزل غالبًا، بل في عقلٍ فقهي متواضع ومنهجي ومؤسسي. ومن هنا يصبح المناط المركب ليس مجرد مفهوم أصولي، بل مدرسة في التفكير: ترىٰ الواقع شبكة، وترىٰ الحكم وظيفة، وترىٰ النص هداية، وترىٰ الاجتهاد مسؤوليةً جماعية حين تتسع آثار الحكم في حياة الأمة.

الفصل الثالث
متى يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية؟

لا يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً أصوليةً لمجرد أن العمل الجماعي أكثر تنظيمًا من العمل الفردي، ولا لأن المؤسسة تمنح الرأي مظهرًا أقوىٰ أو قبولًا أوسع، ولا لأن العصر الحديث يفضّل اللجان والمجامع والهيئات، بل يصبح ضرورةً حين يتوقف اكتمال النظر الشرعي علىٰ معرفةٍ لا يملكها الفرد وحده، وحين يكون تحقيق المناط مشروطًا بخبرات متعددة، وحين تتسع آثار الحكم بحيث لا تعود الفتوىٰ بيانًا خاصًا، بل قرارًا يمس جماعةً أو نظامًا أو مآلًا عامًا. فالاجتهاد المؤسسي في أصله ليس مسألة إدارية، بل مسألة أصولية؛ لأنه يتعلق بشرط من شروط صحة التنزيل: التصور الكافي للواقعة، وترتيب المصالح والمفاسد، وتقدير المآلات، وضبط العلاقة بين النص والواقع والمقصد. فإذا تعذر هذا كله علىٰ الفرد أو غلب تعذره، صار الانتقال إلىٰ المؤسسة مقتضىٰ من مقتضيات الأمانة العلمية، لا مجرد تحسينٍ في شكل الإفتاء.

إن الاجتهاد الفردي يظل أصلًا معتبرًا في مجالات واسعة، لأن الشريعة تخاطب الأفراد كما تخاطب الجماعة، ولأن حياة الناس لا تحتمل أن تتحول كل مسألة إلىٰ إجراء مؤسسي طويل. فالمفتي الفرد المؤهل قادر علىٰ بيان أحكام العبادات، والمعاملات المحدودة، والأحوال الخاصة، والرخص الفردية، والنوازل التي يكون مناطها قريبًا وأثرها محدودًا. غير أن صلاحية الاجتهاد الفردي في مجاله لا تعني صلاحيته المطلقة لكل مجال. فكما أن القضاء لا يُختزل في نصيحة القاضي، والسياسة الشرعية لا تُختزل في رأي الحاكم، والمال العام لا يُختزل في نية الجابي،

فكذلك الاجتهاد في الوقائع العامة لا يُختزل في قدرة عالمٍ منفرد على استخراج حكمٍ من أصلٍ معلوم. لكل مقام أدواته، ولكل مناطٍ طريقة تحقيقه، ولكل أثرٍ درجة من الاحتياط المعرفي تناسبه.

إن الضرورة الأصولية تبدأ من قاعدة أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. هذه القاعدة، إذا أُخذت على وجهها العميق، تقود مباشرةً إلى الاجتهاد المؤسسي في الوقائع المركبة؛ لأن التصور لم يعد دائمًا فعلًا فرديًا. فالواقعة الاقتصادية الكبرى لا تُتصور إلا بمعرفة الاقتصاد، والمحاسبة، والتمويل، وسلوك السوق، وأثر القرار في الفقراء والأغنياء. والواقعة الطبية العامة لا تُتصور إلا بمعرفة الطب، والإحصاء، والمخاطر، وأخلاقيات العلاج، وقدرة النظام الصحي. والواقعة التقنية لا تُتصور إلا بمعرفة البيانات، والخوارزميات، والأمن الرقمي، والخصوصية، والملكية، وآثار الاستخدام. والواقعة السياسية لا تُتصور إلا بمعرفة القوة والشرعية والحقوق والمآلات والاجتماع. فإذا كان التصور شرطًا للحكم، وكان التصور لا يحصل غالبًا إلا بمجموع خبرات، فإن تحصيل هذا المجموع يصبح من شروط الاجتهاد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو داخل في دائرة الوجوب المنهجي بقدره.

إن الضرورة هنا ليست بمعنى الاضطرار الطارئ فقط، بل بمعنى اللزوم العلمي. فالفقه لا يحتاج إلى المؤسسة لأنه فقد قدرته، بل لأن الواقع الذي ينزل عليه الحكم صار مؤسسيًا في كثير من صوره. الدولة مؤسسة، والسوق مؤسسة، والمصرف مؤسسة، والمستشفى مؤسسة، والمنصة الرقمية مؤسسة، وشبكات التعليم والإعلام والطاقة والغذاء مؤسسات. فإذا كانت الواقعة نفسها لا تصدر عن فردٍ منفرد، بل عن نظامٍ من الأفعال والقرارات والآثار، فإن فهمها يحتاج إلى عقلٍ مؤسسي. ومن غير المعقول أن تُنتج الوقائع جماعيًا ومؤسسيًا، ثم يُطلب من

الاجتهاد أن يبقىٰ فرديًا في كل حال. إن أداة النظر ينبغي أن تناسب طبيعة محل النظر، وإلا وقع انفصال بين الفقه والواقع.

وتظهر الضرورة الأصولية حين يكون المناط مركبًا لا بسيطًا. فالمناط البسيط قد يكفي فيه تصور المفتي، أما المناط المركب فلا يكفي فيه مجرد الإلمام العام. فإذا كان الحكم يتوقف علىٰ معرفة هل هذه المعاملة تنقل المخاطر إلىٰ الضعفاء، أو هل هذا الدواء يحقق نفعًا راجحًا، أو هل هذه السياسة المالية تزيد الفقر، أو هل هذه التقنية تنتهك الخصوصية، أو هل هذا القرار السياسي يمنع فتنةً أو يصنعها، فإن المفتي لا يملك أن يجزم قبل معرفة هذه الأوصاف. وهذه الأوصاف لا تُعرف غالبًا بالحدس ولا بالثقافة العامة، بل بالخبرة والبيانات والتحليل. فإذا صدر الحكم قبل تحققها، كان معرضًا لأن ينزل علىٰ غير مناطه. ومن هنا يصير الاجتهاد المؤسسي ضرورة لا لأنه أجمل شكلًا، بل لأنه أقدر علىٰ تحقيق المناط الذي يتوقف عليه الحكم.

وتظهر الضرورة كذلك حين يكون الأثر عامًا لا خاصًا. فالفتوىٰ التي تخص فردًا في ظرفه لا تشبه الفتوىٰ التي توجه سوقًا، أو سياسة عامة، أو مؤسسة مالية، أو نظامًا صحيًا، أو موقفًا سياسيًا. كلما اتسع الأثر اتسعت المسؤولية، وكلما اتسعت المسؤولية وجب توسيع النظر. إن الحكم الذي قد يترتب عليه تحريك أموال الناس، أو تغيير سلوك جماعة، أو التأثير في أمن المجتمع، أو في صحة الناس، أو في حقوقهم، لا يجوز أن يصدر بالمستوىٰ نفسه من التصور الذي تصدر به فتوىٰ خاصة. فعموم الأثر يرفع درجة الاحتياط، لا من جهة الخوف وحده، بل من جهة العلم والبحث والمراجعة. والاحتياط هنا ليس تشددًا في الحكم، بل تشددًا في التصور قبل الحكم.

وتظهر الضرورة حين تتزاحم المقاصد. فالوقائع العامة نادرًا ما يكون فيها مقصد واحد منفرد؛ بل غالبًا ما يتزاحم حفظ النفس مع حرية الفرد، وحفظ المال مع

الكفاية، وحفظ الأمن مع الكرامة، وحفظ السوق مع منع الاحتكار، وحفظ الخصوصية مع الحاجة إلىٰ البيانات، وحفظ البيئة مع التنمية، وحفظ الاستقرار مع الإصلاح. في مثل هذا التزاحم لا يكفي أن يُذكر مقصد واحد ويُبنىٰ عليه الحكم، لأن الاقتصار علىٰ مقصد واحد قد يهدم مقصدًا آخر. الاجتهاد المؤسسي يصبح ضروريًا حين تحتاج الواقعة إلىٰ ترتيب مقاصد متعددة، ووزن مصالح ومفاسد متداخلة، وتحديد ما يقدم وما يؤخر وما يقيد وما يفتح. وهذا الترتيب لا يصح أن يكون انطباعًا فرديًا، لأنه يمس شبكة من الحقوق والآثار.

وتظهر الضرورة حين يكون المآل بعيدًا أو غير مباشر. فالمفتي الفرد يستطيع في كثير من المسائل أن يدرك المآل القريب، لكن المآلات العامة تحتاج إلىٰ دراسة. قرار اقتصادي قد يظهر أثره بعد سنوات، وسياسة تعليمية تصنع جيلًا كاملًا، وتقنية رقمية تغير بنية الوعي تدريجيًا، وديون عامة ترهن المستقبل، وتلوث بيئي لا تظهر آثاره إلا بعد زمن، وسياسة أمنية قد تنتج صمتًا مؤقتًا وانفجارًا لاحقًا. فإذا كان اعتبار المآلات أصلًا من أصول الرشد الفقهي، فإن تقدير المآلات البعيدة يحتاج إلىٰ مؤسسة تملك أدوات النظر والمتابعة. ومن هنا يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً حين لا يكون المآل منظورًا للفرد مباشرة.

وتظهر الضرورة حين يحتاج الحكم إلىٰ معرفة تخصصية لا يمكن للفقيه أن يستقل بها. وليس المقصود أن كل مسألة فيها علم آخر تحتاج إلىٰ مؤسسة، فقد يستشير المفتي خبيرًا في واقعة محدودة. إنما المقصود أن بعض القضايا لا يكفي فيها خبير واحد ولا استشارة عابرة، بل تحتاج إلىٰ تحليل متعدد الأبعاد. ففي قضايا الطب العام قد يحتاج النظر إلىٰ أطباء، وخبراء إحصاء، وأخلاقيين، وقانونيين، وممثلين عن الإدارة الصحية. وفي قضايا الاقتصاد قد يحتاج إلىٰ فقهاء، واقتصاديين، ومحاسبين، وخبراء مخاطر، وممثلين عن الواقع الاجتماعي. وفي قضايا التقنية قد

يحتاج إلىٰ خبراء برمجة وبيانات وخصوصية وأمن ومجتمع. حين يصبح الوصف نفسه عملًا جماعيًا، يصبح الاجتهاد الذي يتوقف عليه وصفه عملًا مؤسسيًا.

وتظهر الضرورة حين يكون الحكم قابلًا للتحول إلىٰ سياسة أو إلزام عام. فالفتوىٰ الفردية قد تبقىٰ بيانًا، أما السياسة العامة فتحتاج إلىٰ قدرة تنفيذ، وضمانات، واستثناءات، ومحاسبة، وقياس أثر. فإذا كان الرأي الفقهي سيُعتمد في قانون، أو نظام مصرفي، أو سياسة صحية، أو قرار دولة، فإنه لا يكفي أن يكون صحيحًا من جهة الاستنباط النظري، بل يجب أن يكون قابلًا للتطبيق العادل. التطبيق جزء من المناط في القرار العام. فإذا لم تُدرس كيفية التطبيق، فقد يتحول الحكم إلىٰ ظلم انتقائي أو عجز عملي. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورةً حين ينتقل الرأي من مقام البيان إلىٰ مقام التنظيم.

وتظهر الضرورة حين يكون للواقعة بدائل متعددة. فالحكم الشرعي لا ينظر إلىٰ الوسيلة المطروحة وحدها إذا كانت توجد بدائل تحقق المقصد بضرر أقل. فإذا قيل إن الدولة تحتاج إلىٰ مورد مالي، وجب النظر في بدائل الجباية. وإذا قيل إن السوق يحتاج إلىٰ تدخل، وجب النظر في بدائل التنظيم. وإذا قيل إن الصحة العامة تحتاج إلىٰ إجراء، وجب النظر في بدائل أقل تقييدًا. وإذا قيل إن التقنية نافعة، وجب النظر في بدائل تحفظ الخصوصية أكثر. المفتي الفرد قد يحكم علىٰ الوسيلة المعروضة، أما المؤسسة فتستطيع أن تقارن البدائل. وحين يكون الحكم علىٰ الوسيلة متوقفًا علىٰ معرفة البديل، يصبح الاجتهاد المؤسسي أقرب إلىٰ الواجب المنهجي.

وتظهر الضرورة حين تكون الواقعة قابلة للتوظيف من قبل السلطة أو السوق أو الجماعات. فالفتوىٰ في الشأن العام قد تتحول إلىٰ غطاء لسياسة، أو منتج، أو قمع، أو دعاية، أو صراع. وكلما زادت قابلية التوظيف وجب أن تكون عملية الاجتهاد أكثر استقلالًا وشفافيةً وتعددًا في النظر. الفتوىٰ الفردية قد تُنتزع من سياقها أو

تُستعمل فوق ما قصد صاحبها، أما الاجتهاد المؤسسي الرشيد فيستطيع أن يحدد الشروط والقيود، وأن يعلن درجة الحكم، وأن يمنع التلاعب باللغة العامة. ليست المؤسسة ضمانًا مطلقًا ضد التوظيف، لكنها إذا بُنيت على الاستقلال والمنهج تقلل احتماله، وهذا في الوقائع العامة ضرورة لا ترف.

إن الضرورة الأصولية لا تعني أن الاجتهاد المؤسسي معصوم. المؤسسة قد تخطئ، وقد تخضع، وقد تتباطأ، وقد تتحول إلى بيروقراطية، وقد يغلب عليها رأي واحد. غير أن احتمال فساد المؤسسة لا يلغي أصل الحاجة إليها، كما أن احتمال خطأ القاضي لا يلغي القضاء، واحتمال فساد الحسبة لا يلغي الرقابة العامة، واحتمال سوء استعمال بيت المال لا يلغي المال العام. المطلوب ليس تقديس المؤسسة، بل بناء شروط صحتها: استقلال، خبرة، تعدد، شفافية منهجية، تعليل، مراجعة، ومحاسبة. فالضرورة ليست في أي مؤسسة كيفما كانت، بل في مؤسسة اجتهادية قادرة على أداء الوظيفة التي يعجز عنها الفرد غالبًا.

إن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورةً أيضًا حين يتكرر الخلاف الفردي على نحو يربك المجال العام. فالاختلاف الفقهي مشروع بل ضروري في مواضعه، لكنه حين يتعلق بسياسات عامة أو منتجات مالية أو إجراءات صحية أو قضايا أمنية، قد يتحول تعدد الفتاوى الفردية إلى اضطراب اجتماعي. ليس المطلوب إلغاء الخلاف، بل إدارته. المؤسسة لا تمنع الرأي المخالف، لكنها تميز بين الرأي العلمي والقرار العام، وتحدد ما يصلح للاعتماد وما يبقى اجتهادًا خاصًا. ففي الشأن الفردي يستطيع الإنسان أن يقلد من يثق به ضمن ضوابطه، أما في الشأن العام فلا يمكن للدولة أو السوق أو النظام الصحي أن يعمل بعشرات الفتاوى المتضاربة في وقتٍ واحد. هنا تصبح الحاجة إلى رأي مؤسسي مرجح ضرورةً لتنظيم العمل العام.

إن الاجتهاد المؤسسي ضرورة حين تصبح الفتوىٰ ذات أثر تراكمي. بعض الفتاوىٰ إذا صدرت مرةً لم تحدث أثرًا كبيرًا، لكنها إذا تكررت وتبنتها مؤسسات صارت عرفًا ونظامًا. وهذا ظاهر في المعاملات المالية؛ فقد تجيز هيئة أو عالم صيغةً معينة في سياق محدود، ثم تتحول الصيغة إلىٰ صناعة واسعة، ثم تظهر آثارها في السوق والدين والمخاطر. والفقه المؤسسي يجب أن يراقب هذا التراكم. أما الفتوىٰ الفردية فقد لا تملك القدرة علىٰ متابعة ما صنعته الفتوىٰ حين دخلت السوق. لذلك فإن كل مجال تتحول فيه الفتوىٰ إلىٰ منتج أو سياسة أو ممارسة جماعية يحتاج إلىٰ مؤسسة تتابع المآل بعد الإذن، لا قبل الإذن فقط.

إن من علامات الضرورة الأصولية أن يكون الحكم متوقفًا علىٰ بيانات لا يملكها السائل ولا المفتي مباشرة. فإذا كانت المسألة تتعلق بنسب مخاطر، أو أثر اقتصادي، أو نتائج صحية، أو مستوىٰ تلوث، أو بنية احتكار، أو حجم فقر، أو مقدار ضرر عام، فإن الحكم لا يصح أن يبنىٰ علىٰ التخمين. وقد تكون البيانات نفسها محل نزاع أو خاضعة لمصالح، فيحتاج الأمر إلىٰ تحقق ومقارنة. المؤسسة هنا ليست مكانًا للاجتماع فقط، بل جهازًا لطلب المعرفة ونقدها. وحين يكون العلم بالمحل متوقفًا علىٰ بيانات، يصبح طلب البيانات جزءًا من الاجتهاد، وتصبح المؤسسة القادرة علىٰ ذلك أقرب إلىٰ الوجوب من الفرد المنفرد.

إن الضرورة تظهر كذلك حين تتعلق الواقعة بحقوق غائبين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم: الأجيال القادمة، الفقراء غير الممثلين، المرضىٰ العاجزون، البيئة، المال العام، المستخدمون الذين لا يعلمون ما يحدث لبياناتهم، أو المجتمع الذي يتأثر بتضليل طويل. الفتوىٰ الفردية التي تسمع صوت السائل قد لا تسمع صوت الغائب. والاجتهاد المؤسسي ينبغي أن يضع الغائب في الحسبان، لأنه ينظر إلىٰ الأثر العام لا إلىٰ السؤال الظاهر فقط. فإذا كان الحكم سيمس من لا يحضر،

وجب أن يكون النظر أوسع، وأن تُستحضر حقوقهم ومآلاتهم. وهذه من أقوىٰ علل الانتقال إلىٰ المؤسسة.

إن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورة حين تكون الواقعة مجالًا لاختلال القوة. فإذا كان أحد الأطراف قادرًا علىٰ صياغة السؤال لمصلحته، أو علىٰ تقديم البيانات التي تخدمه، أو علىٰ إخفاء الضرر، أو علىٰ الضغط الإعلامي والمالي، فإن الفتوىٰ الفردية تكون أكثر عرضةً لأن تتلقىٰ صورة منحازة. المؤسسة الرشيدة تستطيع أن تسمع الأطراف، وتطلب مصادر مستقلة، وتفحص المعلومات، وتمنع اختطاف السؤال. وهذا مهم في قضايا المصارف والشركات الكبرىٰ والدولة والتقنية والدواء والطاقة. فالاجتهاد الفردي قد يكون صادقًا، لكنه قد يُخدع بصورة الواقع. والمؤسسة تقلل هذا الخطر إذا أحسنت عملها.

إن الضرورة الأصولية لا تعني فقط أن الحكم لا يصح إلا مؤسسيًا في كل تفاصيله، بل تعني أحيانًا أن المفتي الفرد لا ينبغي أن ينفرد بالقول النهائي. قد يملك أن يقرر الأصل، أو ينبه إلىٰ الإشكال، أو يبين القاعدة، لكنه لا يملك أن يحسم تنزيلًا عامًا بلا تحققٍ مؤسسي. فقد يقول الفقيه إن الضرر يزال، أو إن الاحتكار ممنوع، أو إن الضرائب تجوز للحاجة العامة بشروط، أو إن الخصوصية محترمة، أو إن الصحة العامة مقصد واجب، لكن تقدير تحقق الضرر أو الحاجة أو الاحتكار أو الخطر قد يحتاج إلىٰ مؤسسة. هكذا تتوزع الوظائف بين الفقيه والمؤسسة: الفقيه يبين الأصول، والمؤسسة تحقق المناط العام، ثم يعود الفقيه داخلها لترجيح الحكم.

إن الاجتهاد المؤسسي ضرورة حين تتحول المسألة إلىٰ شبكة مسؤوليات. في الواقعة البسيطة قد يكون المسؤول فردًا، أما في الوقائع العامة فقد تتوزع المسؤولية بين الدولة، والشركة، والمستخدم، والمستهلك، والطبيب، والمريض، والمصرف، والهيئة الرقابية. الحكم هنا لا يكون جملة واحدة موجهة إلىٰ الجميع بالتساوي. لا

بد من تحديد من يجب عليه الفعل، ومن يحرم عليه، ومن يضمن، ومن يراقب، ومن ينظم، ومن يعوض. هذه الشبكة من المسؤوليات لا تظهر غالبًا في الفتوىٰ الفردية السريعة. المؤسسة الاجتهادية تستطيع أن تصوغ حكمًا متعدد المستويات يليق بواقع متعدد الفاعلين.

إن الضرورة تظهر حين تحتاج الواقعة إلىٰ رقابة لاحقة. بعض الأحكام لا تنتهي عند الإفتاء، بل تبدأ مشكلتها عند التطبيق. المنتجات المالية، والأنظمة الصحية، والتقنيات، والسياسات العامة، تحتاج إلىٰ متابعة: هل التزم الناس بالشروط؟ هل ظهرت حيل؟ هل تغيرت الآثار؟ هل انحرفت المؤسسة المنفذة؟ فإذا كان الحكم محتاجًا إلىٰ متابعة، فإن الاجتهاد الفردي وحده لا يكفي، لأن الفرد لا يملك جهاز متابعة. المؤسسة التي تصدر الحكم وتراقب أثره وتراجعه عند الحاجة أقدر علىٰ حفظ المقصد. ومن هنا يكون الاجتهاد المؤسسي ضرورةً في كل مجال يكون التطبيق فيه قابلًا للانحراف المنظم.

إن من أعمق وجوه الضرورة أن الاجتهاد المؤسسي يحقق معنىٰ الشورىٰ العلمية في الشأن العام. والشورىٰ ليست إضافةً أخلاقية، بل وسيلة معرفية تمنع انفراد الرأي بمسألةٍ عامة. فالإنسان يرىٰ من زاويته، والخبرة الواحدة ترىٰ من علمها، والفقهاء أنفسهم يختلفون في النظر. والشورىٰ تجمع الزوايا، وتكشف المسكوت عنه، وتقلل أثر الميل الشخصي، وتحمي من العجلة. فإذا كانت الشورىٰ مطلوبةً في تدبير أمور الناس، فهي في إصدار الأحكام التي ستوجه تدبيرهم أولىٰ. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي ليس استيرادًا إداريًا، بل تفعيلٌ لمعنىٰ الشورىٰ في مجال الاستنباط والتنزيل.

إن الضرورة الأصولية تتأكد حين يكون غياب المؤسسة سببًا في توليد فوضىٰ فتوائية. فالعصر الإعلامي جعل كل فتوىٰ قابلةً للانتشار، وكل رأي قابلًا لأن يتحول

إلىٰ موقف جماهيري. وإذا لم توجد مؤسسات علمية معتبرة قادرة علىٰ النظر العميق والتواصل الواضح، ملأ الفراغ أصحاب الآراء السريعة، أو المصالح المتخفية، أو الأصوات الأعلىٰ. والناس حين يواجهون تضاربًا شديدًا في المسائل العامة يفقدون الثقة، أو يختارون ما يوافق هواهم، أو يتبعون من يملك حضورًا إعلاميًا لا من يملك تصورًا أعمق. المؤسسة هنا ليست سلطة قمع للاختلاف، بل مرجعية منهجية تقلل الفوضىٰ وتعيد الثقة إلىٰ الرأي الشرعي العام.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يكون ضرورةً في كل اختلاف، بل في الاختلاف الذي يترتب عليه اضطراب في العمل العام أو خطر واسع. فقد تختلف آراء المفتين في مسائل فردية ويبقىٰ الأمر في دائرة السعة. أما حين يتعلق الاختلاف بنظام مصرفي، أو سياسة دواء، أو موقف من وباء، أو تنظيم سوق، أو شرعية إجراء عام، فإن ترك الناس والمؤسسات أمام فتاوىٰ متناثرة قد يربك النظام ويضر المصالح. هنا لا بد من مرجح مؤسسي، لا لأنه يلغي الحقيقة، بل لأنه يحول الاجتهاد إلىٰ قرارٍ قابل للتنفيذ والمسؤولية. وهذا من مقتضيات فقه الدولة والأمة لا من مقتضيات الفتوىٰ الفردية فقط.

إن الضرورة الأصولية تتصل كذلك بمفهوم حفظ الثقة. فالناس لا يثقون بمجرد كثرة الآراء، بل بمنهجٍ يرونه متثبتًا. إذا عرفوا أن الحكم صدر بعد سماع الخبراء، وتحقيق المناط، وتقدير المآل، وبيان الشروط، ومراجعة الآثار، زادت ثقتهم. أما إذا رأوا الأحكام تصدر علىٰ عجل، ثم تتغير بلا بيان، أو تتعارض بلا ضبط، ضعفت الثقة في الفقه نفسه. وحفظ الثقة في الفقه مقصدٌ معرفي واجتماعي؛ لأن الفقه إذا فقد ثقة الناس ضعفت قدرته علىٰ الهداية. والاجتهاد المؤسسي الرشيد يحمي هذه الثقة من التآكل.

إن الضرورة تظهر أيضًا حين يكون الحكم محتاجًا إلىٰ تعليلٍ عام يمكن أن تُبنىٰ عليه سياسات أو أنظمة. الفتوىٰ الفردية قد تكتفي ببيان الحكم للسائل، أما

القرار العام يحتاج إلىٰ تعليل يوضح أساسه وشروطه وحدوده. التعليل المؤسسي يتيح المراجعة، ويمنع التوظيف، ويكشف درجة اليقين، ويساعد الجهات المنفذة علىٰ الفهم. ومن دون تعليل واضح قد يستعمل الحكم في غير موضعه أو يتحول إلىٰ شعار. المؤسسة الاجتهادية مطالبة بأن تنتج معرفةً قابلة للنقل والتطبيق، لا مجرد نتيجة نهائية. وهذا جزء من كونها ضرورة في الشأن العام.

إن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورةً حين يتوقف الحكم علىٰ ترتيب علاقة الحكم التكليفي بالحكم الوضعي والمقصد. ففي الوقائع البسيطة قد يكفي بيان الحلال والحرام أو الصحة والبطلان، أما في الوقائع المركبة فقد يكون الفعل مباحًا تكليفيًا لكنه يحتاج إلىٰ شروط وضعية، أو صحيحًا في صورته لكنه مضادًا لمقصد إذا عُمم، أو ممنوعًا في الأصل لكنه مرخصًا عند ضرورةٍ مؤسسية. هذه العلاقات لا تُدار بسهولة بفتوىٰ موجزة. المؤسسة تستطيع أن تضع الحكم في شبكة: ماذا يجوز؟ متىٰ يصح؟ ما شرطه؟ ما مانعه؟ ما مقصده؟ ما مآله؟ من يراقبه؟ متىٰ يراجع؟ وهذه الشبكة هي جوهر الاجتهاد في الشأن العام.

إن الضرورة تتأكد حين تكون الواقعة متغيرة بسرعة. فالتقنيات والأسواق والأوبئة والسياسات تتغير، وقد يصبح الحكم الذي صدر علىٰ معطيات معينة محتاجًا إلىٰ تعديل بعد مدة قصيرة. الفرد قد لا يملك قدرة متابعة مستمرة، أما المؤسسة فالأصل أن تملك آليات رصد ومراجعة. الوقائع السريعة لا تحتاج إلىٰ فتوىٰ سريعة فقط، بل إلىٰ نظام متابعة سريع. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي في بعض المجالات لا يكون مجلسًا ينعقد عند السؤال، بل جهازًا دائمًا يرصد التحولات ويعدّل التوصيات. وهذا نوع جديد من تحقيق المناط المستمر.

إن الاجتهاد المؤسسي ضرورة حين يكون الحكم متصلًا بالمجال الدولي أو العابر للحدود. الاقتصاد المعاصر، والبيئة، والطب، والتقنية، والهجرة، والعلاقات السياسية،

كلها تتجاوز حدود الدولة أحيانًا. والمفتي الفرد قد ينظر إلىٰ واقعٍ محلي، بينما الأثر يتجاوز المحلي. العملة، والديون، وسلاسل الغذاء والدواء، والمنصات الرقمية، والمعاهدات، والعقوبات الاقتصادية، كلها تحتاج إلىٰ فهمٍ يتجاوز التجربة الفردية والبيئة القريبة. وهذا لا يعني أن الحكم يصبح تابعًا للنظام العالمي، بل أن تنزيله يحتاج إلىٰ معرفة بمواقع القوة والاعتماد والتأثير. والمؤسسة أقدر علىٰ بناء هذا التصور.

إن الضرورة تظهر كذلك حين يكون الحكم مرتبطًا بحقوق عامة لا يملك فرد إسقاطها. في الفتوىٰ الخاصة قد يسقط صاحب الحق بعض حقه، أو يرضىٰ بتصرف يتعلق به. أما في المال العام، والبيئة، والصحة العامة، والثقة في السوق، والخصوصية الجماعية، فلا يملك فردٌ أو جهة واحدة إسقاط حق الأمة. فإذا طلبت مؤسسة فتوىٰ تبيح تصرفًا يمس المال العام أو البيانات أو البيئة، فلا يكفي رضا المتعاقدين، لأن هناك حقوقًا عامة وغائبين. الاجتهاد المؤسسي هنا ضروري لأنه أقدر علىٰ تمثيل البعد العام في الواقعة. فالحق العام يحتاج إلىٰ عقل عام.

إن من شروط الضرورة أن لا تكون المؤسسة مجرد جمعٍ للآراء الفقهية، بل جمعًا بين الاستنباط وتحقيق المناط. فإذا اجتمع فقهاء فقط في مسألةٍ طبية معقدة من غير أطباء، أو في مسألة مالية معقدة من غير خبراء اقتصاد، فإن العمل يبقىٰ فرديًا في طبيعته وإن تعدد الأشخاص. المؤسسة الحقيقية هي التي تجمع من تحتاجهم الواقعة لا من يشبه بعضهم فقط. وهذا لا يقلل من مقام الفقهاء، بل يحفظ مقامهم من أن يحكموا علىٰ مجهول. الفقيه في المؤسسة ليس عضوًا بين أعضاء متساوين في الحكم، بل صاحب معيار شرعي يحتاج إلىٰ غيره في التصور. هذا الترتيب هو الذي يجعل الاجتهاد المؤسسي أصوليًا لا إداريًا.

إن الضرورة الأصولية تتأكد حين يكون الجواب الفردي سببًا في نقل المسؤولية من المؤسسة إلىٰ العالم. كثير من الجهات قد تسأل مفتيًا فردًا لتتحصن بفتواه، ثم

تمضي في تطبيقٍ واسع لا يملك المفتي متابعته. فإذا وقع الضرر، قيل إن الفتوىٰ أجازت. وهذه صورة من توريط الفتوىٰ في واقع لا تملكه. الاجتهاد المؤسسي يحمي الفقيه من هذا التوظيف، لأنه يربط الإذن بشروط ومراقبة ومراجعة، ويجعل الجهة المنفذة مسؤولة عن التطبيق. الفتوىٰ لا ينبغي أن تكون صك براءة مفتوحًا للمؤسسات، بل معيارًا مشروطًا بمقاصده.

إن الضرورة لا تلغي دور الورع الفردي، لكنها تنقله من ورع الجواب إلىٰ ورع المنهج. الورع في المسائل المركبة ليس أن يمنع العالم كل جديد خوفًا، ولا أن يبيح كل نافع ظاهر تيسيرًا، بل أن يرفض الحكم قبل اكتمال التصور، وأن يطلب الخبرة، وأن يعلن شروط الرأي، وأن يراجع عند ظهور المآل. هذا ورعٌ أعلىٰ لأنه أصعب؛ فهو لا يكتفي برد الفعل، بل يدخل في مشقة البحث. وقد يكون قول العالم: لا أستطيع أن أفتي وحدي في هذه المسألة، هو عين الورع. ومن هنا يصبح الاعتراف بالحاجة إلىٰ المؤسسة فضيلةً علمية لا ضعفًا.

إن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورة أصولية حين يتوقف حفظ المقاصد علىٰ وجوده. فإذا كان حفظ النفس في الطب والصحة العامة يحتاج إلىٰ معرفة مؤسسية، وحفظ المال في الاقتصاد يحتاج إلىٰ رقابة وتحليل، وحفظ العقل في التقنية والإعلام يحتاج إلىٰ خبرة، وحفظ الكفاية في السياسات العامة يحتاج إلىٰ بيانات، وحفظ الشرعية في السياسة يحتاج إلىٰ تقدير مآلات، فإن ترك هذه المجالات لاجتهاد فردي منفرد يعرض المقاصد نفسها للخلل. المقاصد لا تحفظ بالشعار، بل بالأدوات التي تحققها. وحين تكون الأداة اللازمة مؤسسةً، تصبح المؤسسة داخلةً في مقتضىٰ المقصد.

إن هذا الفهم يغير السؤال من: هل يجوز الاجتهاد المؤسسي؟ إلىٰ: متىٰ يجب؟ فالأصل أن كل وسيلة لازمة لتحقيق واجب معتبر تأخذ من حكمه بقدر لزومها. فإذا كان تحقيق المناط واجبًا لصحة التنزيل، وكان تحقيقه في واقعةٍ معينة لا يتم إلا

بمؤسسة، صار العمل المؤسسي مطلوبًا. وإذا كان تقدير المآل واجبًا في شأنٍ عام، وكان لا يتم إلا بخبرات وبيانات ومراجعة، صار الاجتهاد المؤسسي مطلوبًا. وإذا كان حفظ المال أو النفس أو العقل أو الكفاية متوقفًا على رأي جماعي منضبط، لم يعد الاكتفاء بالفرد كافيًا. هذه هي النقطة التي تجعل المسألة أصولية لا تنظيمية.

إن الاجتهاد المؤسسي ضرورة حين ينتقل الفقه من بيان حكمٍ إلى بناء نظام. فالأنظمة لا تبنى بفتاوى متفرقة، بل بعقل يجمعها ويضبط علاقاتها. النظام المالي الإسلامي لا يقوم بفتوى منتج واحد فقط، والنظام الصحي لا يقوم بفتوى علاجٍ واحد، والنظام القضائي لا يقوم بفتوى في قاضٍ واحد، والسياسة العامة لا تقوم بفتوى في قرارٍ واحد. حين يكون المطلوب بناء نظام، لا مجرد حل واقعة، يصبح الاجتهاد المؤسسي هو الأداة المناسبة. لأن النظام يحتاج إلى اتساق داخلي، ومراجعة مآلات، ومعايير تنفيذ، وتوزيع مسؤوليات. والفتوى الفردية لا تستطيع وحدها أن تصنع هذا الاتساق.

إن الضرورة المؤسسية لا تعني أن المؤسسة أعلى من الدليل، بل أنها أخدم للدليل في موضعها. فالدليل لا يتغير حين ينظر فيه فرد أو مؤسسة، لكن فهم محله ومآله قد يتعمق. المؤسسة لا تمنح الحكم شرعيته بذاتها، بل تمنحه قوة في تحقيق شروطه. وإذا خالفت المؤسسة الدليل أو خضعت للمصلحة الفاسدة، فلا اعتبار لها. لذلك لا ينبغي أن تتحول الدعوة إلى الاجتهاد المؤسسي إلى تقديس للمجامع والهيئات، بل إلى مطالبة لها بأن تكون أهلًا للوظيفة: علمًا، واستقلالًا، ومنهجًا، وشفافيةً، ومراجعة. فالمؤسسة وسيلة، لا مصدرًا مستقلًا للحق.

إن الحاجة إلى الاجتهاد المؤسسي تكشف في العمق أن البنية الفقهية قادرة على التطور من داخلها. فليست المسألة خروجًا على التراث، بل استثمار لأصوله: تحقيق المناط، اعتبار المآل، الشورى، الاستعانة بأهل الخبرة، سد الذرائع وفتحها،

مراعاة الحاجة، تغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال. هذه كلها أصول كانت تعمل في فضاءات مختلفة، وهي اليوم تحتاج إلىٰ تركيب مؤسسي. ومن لا يرىٰ هذا التطور قد يظن المؤسسة دخيلة، مع أنها في حقيقتها صورة منظمة لأدوات أصيلة. الجديد ليس في المبدأ، بل في مستوىٰ التعقيد الذي يطلب تنظيم المبدأ.

إن الاجتهاد المؤسسي، حين يصبح ضرورةً أصولية، لا يكتفي بإصدار أحكام، بل يعيد بناء علاقة الأمة بالفتوىٰ. فالناس يحتاجون إلىٰ أن يعرفوا أن الأحكام العامة لا تصدر من انطباع، وأن الشريعة لا تعادي الخبرة، وأن الفقه لا يهرب من الواقع، وأن العالم لا يستحيي من سؤال المختص، وأن المؤسسة لا تتعالىٰ علىٰ المراجعة. هذا كله يبني ثقةً معرفية. والثقة المعرفية في الفقه ضرورية؛ لأن الإنسان المعاصر يرىٰ تعقيد الطب والاقتصاد والتقنية، فإذا وجد الفتوىٰ تتعامل معها بخفة فقد لا يرفض الحكم فقط، بل يظن الفقه عاجزًا. أما حين يرىٰ فقهًا عميقًا مؤسسيًا، أدرك أن الشريعة قادرة علىٰ الهداية في عالمٍ مركب.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يكون ضرورةً دائمًا بالدرجة نفسها. هناك درجات: ضرورة قصوىٰ في القضايا التي تمس الدماء والصحة العامة والمال العام والسياسات الكبرىٰ، وضرورة قوية في القضايا المالية والتقنية ذات الأثر الواسع، وحاجة معتبرة في القضايا التي تحتاج إلىٰ خبرة تخصصية وإن كان أثرها محدودًا، واستحسان تنظيمي في مسائل أخرىٰ. هذا التدرج مهم حتىٰ لا تتحول الضرورة إلىٰ تعميم يقتل الفتوىٰ الفردية. فليس كل سؤال يحتاج إلىٰ مجمع، لكن بعض الأسئلة لا يجوز أن يترك لمفتٍ منفرد. والفقيه الراشد هو الذي يعرف درجة الحاجة المؤسسية في كل مقام.

إن معيار الضرورة يمكن صياغته في أسئلة عملية: هل المناط مركب؟ هل الأثر عام؟ هل يحتاج التصور إلىٰ خبرات متعددة؟ هل المآل بعيد أو خطير؟ هل توجد حقوق غائبين؟ هل الحكم قابل للتحول إلىٰ سياسة أو إلزام؟ هل توجد بدائل تحتاج

إلىٰ موازنة؟ هل هناك اختلال قوة؟ هل الواقعة قابلة للتوظيف؟ هل يحتاج الحكم إلىٰ متابعة لاحقة؟ إذا اجتمعت هذه العلامات أو أكثرها، لم يعد الاجتهاد المؤسسي مجرد خيار، بل صار أقرب إلىٰ مقتضىٰ الأصول. وإذا غابت هذه العلامات، بقي الاجتهاد الفردي في مجاله الطبيعي. بهذا المعيار يتحدد موضع كل أداة.

إن الضرورة الأصولية للاجتهاد المؤسسي لا تنشأ من ضعف المفتي، بل من اتساع الأمانة. الأمانة حين تكون فردية قد يحملها فرد، وحين تكون عامة تحتاج إلىٰ جماعة علمية. والواقع حين يكون بسيطًا يكفيه نظر قريب، وحين يكون نظامًا يحتاج إلىٰ نظر نظامي. والشريعة حين تخاطب الفرد تحتاج إلىٰ فتوىٰ، وحين تخاطب الأمة والدولة والسوق والمؤسسة تحتاج إلىٰ اجتهادٍ قادر علىٰ بناء القرار العام. من هنا يصبح الاجتهاد المؤسسي أحد أهم جسور الانتقال من فقه المسألة إلىٰ فقه النظام، ومن حكم الفعل إلىٰ حكم البنية، ومن جواب السائل إلىٰ رعاية المآل العام.

إن الفقه الذي يريد أن يبقىٰ فاعلًا في حياة الأمة لا يستطيع أن يترك القضايا الكبرىٰ لمصادفات الآراء الفردية، ولا أن يسلمها لخبراء بلا معيار شرعي، ولا أن يكتفي بمؤسسات شكلية لا تحقق المناط. الطريق الأعدل هو بناء اجتهاد مؤسسي حقيقي، يحفظ مكانة الفقيه الفرد، ويستثمر الخبرة، ويزن المآلات، ويعلن الشروط، ويراجع النتائج، ويقاوم التوظيف. وحين تتوافر شروطه، يصبح ضرورةً أصوليةً لأنه يحقق ما لا يتحقق بدونه: تصور الواقعة المركبة، وتنزيل الحكم في موضعه، وحفظ المقاصد من الانطباع، وصيانة الشأن العام من فوضىٰ الفتاوىٰ المتفرقة.

الفصل الثالث: متىٰ يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية؟

الدفعة الثانية: شروط المؤسسة الاجتهادية وضمانات استقلالها

لا تكفي الدعوة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي ما لم تُضبط شروط المؤسسة التي تحمله، لأن المؤسسة قد تكون أداةً لحفظ العلم من الانفراد، وقد تتحول إلىٰ غطاءٍ

جماعي لقرارٍ معدٍّ سلفًا، أو إلىٰ جهازٍ بيروقراطي يكرر الألفاظ ويعجز عن مواجهة الواقع، أو إلىٰ ذراعٍ للسلطة والسوق والجمهور. فليست العبرة باسم المؤسسة ولا بعدد أعضائها ولا بعلانية اجتماعاتها، بل بمنهجها، واستقلالها، وقدرتها علىٰ تحقيق المناط، وصدق علاقتها بالنص والمقصد والواقع والمآل. وإذا كان الاجتهاد المؤسسي ضرورةً أصولية في الوقائع العامة المركبة، فإن هذه الضرورة لا تتحقق بأي صورة مؤسسية، بل بصورةٍ تمتلك من الضمانات ما يمنعها من أن تتحول إلىٰ سلطةٍ جديدة علىٰ الفقه بدل أن تكون خادمةً له.

إن أول شرط في المؤسسة الاجتهادية هو استقلال المعيار. والاستقلال هنا لا يعني الانفصال عن الدولة أو المجتمع أو الخبرة، بل يعني ألا يكون الحكم الشرعي تابعًا لإرادة جهةٍ خارجية. فالمؤسسة قد تحتاج إلىٰ الدولة لتنظيم عملها أو تمويل بعض وظائفها، وقد تحتاج إلىٰ السوق لفهم معاملاته، وقد تحتاج إلىٰ الخبراء لوصف الواقع، لكنها لا يجوز أن تجعل أيًا من هذه الجهات مالكةً لنتيجتها. فإذا صارت المؤسسة تنتظر ما تريده السلطة، أو ما يحتاجه المنتج المالي، أو ما يرضي الجمهور، فقدت حقيقتها الاجتهادية. إن المؤسسة التي لا تستطيع أن تقول لا عند الحاجة، ولا تستطيع أن تؤجل الحكم عند نقص التصور، ولا تستطيع أن تعلن شروط الإذن وحدوده، ليست مؤسسة اجتهادية بالمعنىٰ الأصولي، بل جهاز تصديق أو تسويغ.

والشرط الثاني هو استقلال المعرفة. فقد تكون المؤسسة مستقلةً في ظاهر قرارها، لكنها تعتمد في تصور الواقعة علىٰ معلومات تقدمها الجهة المستفيدة وحدها. وفي هذه الحال يصبح الحكم تابعًا لمصدر المعرفة لا لمصدر القرار. فإذا جاء المصرف يشرح منتجه بنفسه وحده، أو جاءت الشركة تعرض أثر تقنيتها، أو جاءت السلطة تبيّن ضرورتها، أو جاءت الجهة الطبية تقدم بياناتها دون مراجعة مستقلة، فإن المؤسسة قد تحكم علىٰ واقعٍ صاغه صاحب المصلحة. لذلك لا بد

للمؤسسة من قدرة على طلب المعلومات من مصادر متعددة، ونقد البيانات، وسماع الأطراف المتضررة، واستدعاء خبراء مستقلين، والتمييز بين الوصف الموضوعي والتسويق المصلحي. فاستقلال الاجتهاد يبدأ من استقلال التصور.

والشرط الثالث هو التعدد المعرفي المنضبط. لا يكفي أن تضم المؤسسة عددًا من الفقهاء يتشابه تكوينهم وخبرتهم، لأن الوقائع المركبة تحتاج إلىٰ فقهاء وخبراء في المجالات التي تتعلق بها الواقعة. غير أن هذا التعدد لا يعني أن المؤسسة تتحول إلىٰ مجلس خبراء دنيويين يصدرون الحكم باسم المصلحة، بل يعني أن الخبرة تُستحضر في محلها، وأن الفقيه يظل صاحب وظيفة الربط بين الدليل والمقصد والمناط. فالمؤسسة التي يغيب عنها الفقه تتحول إلىٰ لجنة سياسات، والمؤسسة التي يغيب عنها الخبراء تتحول إلىٰ فتوىٰ فردية موسعة، والمؤسسة الرشيدة هي التي تجعل كل معرفة في موقعها: الفقيه للمعيار، والخبير للتصوير، والمقاصدي للموازنة، والإداري لقابلية التنفيذ، والمتضرر لكشف الأثر الإنساني.

والشرط الرابع هو وضوح المنهج. فالمؤسسة التي لا تعلن كيف وصلت إلىٰ حكمها تترك الناس أمام نتيجةٍ لا يعرفون أصلها. والمنهج ليس ترفًا أكاديميًا، بل شرط في الثقة والمراجعة. ينبغي أن يكون واضحًا: ما الواقعة التي نُظر فيها؟ ما المعلومات التي اعتُمدت؟ ما الأوصاف المؤثرة؟ ما الأدلة والقواعد؟ ما المقاصد الحاضرة؟ ما المصالح والمفاسد؟ ما البدائل؟ ما درجة اليقين أو الظن؟ ما الشروط والقيود؟ ما الذي يتغير الحكم بتغيره؟ بهذا البيان لا يكون الحكم مجرد إعلان، بل معرفة قابلة للفهم والمراجعة. وكلما كان الأثر العام أكبر، تعاظمت الحاجة إلىٰ التعليل والشفافية المنهجية.

والشرط الخامس هو القدرة على التمييز بين الرأي العلمي والقرار الملزم. المؤسسة الاجتهادية قد تصدر فتوىٰ، أو توصية، أو معيارًا شرعيًا، أو رأيًا استشاريًا،

أو حكمًا تنظيميًا إذا كانت لها ولاية معتبرة. ولا يجوز الخلط بين هذه المستويات. فالفتوىٰ تبين الحكم ولا تلزم بذاتها غالبًا، والتوصية توجه السياسة ولا تكفي للتنفيذ، والقرار العام يحتاج إلىٰ جهة ولاية وضمانات ومحاسبة. وإذا ألبست المؤسسة رأيًا اجتهاديًا لباس الإلزام من غير ولاية، أوقعت الناس في اضطراب، وإذا جعلت القرار العام مجرد رأي غير مسؤول، فرغت السياسة من الضبط. لذلك لا بد من بيان طبيعة المخرج المؤسسي: هل هو فتوىٰ؟ معيار؟ توصية؟ سياسة؟ حكم مرحلي؟ هذا التفريق جزء من فقه المؤسسة.

والشرط السادس هو قابلية المراجعة. فكل اجتهاد في المناطات المركبة مرتبط بدرجة من المعرفة بالواقع، والواقع يتغير. وقد يظهر بعد التطبيق ما لم يكن ظاهرًا عند النظر، وقد تنكشف مفسدة، أو تظهر حيلة، أو يتغير العرف، أو تتبدل القدرة، أو تتطور التقنية، أو تتغير البيانات. فإذا أغلقت المؤسسة باب المراجعة باسم هيبة الفتوىٰ، فإنها تحول الاجتهاد إلىٰ جمود. أما المؤسسة الرشيدة فتجعل المراجعة جزءًا من عملها، لا استثناءً محرجًا. تراجع المنتج المالي بعد تطبيقه، والسياسة الصحية بعد آثارها، والقرار التقني بعد مآلاته، والتوصية العامة بعد تغير ظروفها. فالأمانة لا تكون في إصدار الحكم فقط، بل في متابعة أثره.

والشرط السابع هو حماية المؤسسة من البيروقراطية. فالمؤسسة قد تفسد لا بالخضوع وحده، بل بالجمود أيضًا. قد تكثر لجانها، وتطول إجراءاتها، وتغرق في اللغة العامة، وتخشىٰ اتخاذ الموقف، فتفقد القدرة علىٰ مواكبة النوازل. والبيروقراطية في الاجتهاد خطر لأنها تصنع فجوة بين الفقه والحياة، وتترك الناس أمام فراغ تملؤه الفتاوىٰ العاجلة غير المنضبطة. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ مرونة داخلية: مسارات سريعة للطوارئ، ومسارات معمقة للقضايا الكبرىٰ، ومراكز

بحث، وقواعد بيانات، وآليات متابعة، وصياغة واضحة. المؤسسة الرشيدة تجمع بين التثبت والفاعلية، فلا تتعجل حيث يجب البحث، ولا تتأخر حيث يجب البيان.

والشرط الثامن هو منع تضارب المصالح. فعضو المؤسسة الذي له علاقة مالية أو سياسية أو مهنية بالجهة المستفيدة لا يصح أن يشارك في الحكم عليها من غير إفصاح وضبط. والخبراء الذين يقدمون تقارير في قضايا تمولها جهات لها مصلحة يجب أن تخضع خبرتهم للتدقيق. والمراكز البحثية التي تعتمد على تمويل أصحاب المسألة قد تتأثر ولو من غير قصد. لذلك ينبغي أن تكون للمؤسسة قواعد واضحة في الإفصاح والتنحي ومنع التأثير. فالحكم الشرعي في الشأن العام لا يحتاج إلى صحة الدليل فقط، بل إلى نقاء البيئة التي ينتج فيها القرار. والشبهة في المصالح تجرح الثقة ولو لم يثبت الفساد.

والشرط التاسع هو تمثيل الضعفاء والغائبين في عملية النظر. ليس المقصود تمثيلًا سياسيًا مباشرًا بالضرورة، بل أن يكون أثر الحكم فيهم حاضرًا في المناقشة. فالسياسة المالية تمس الفقراء، والتقنية تمس المستخدمين، والصحة تمس المرضى، والبيئة تمس الأجيال القادمة، والمال العام يمس الأمة كلها. والمؤسسة التي تسمع صوت أصحاب القوة وحدهم تحكم على واقع ناقص. لذلك ينبغي أن تتعمد سماع المتضررين، أو من يمثل خبرتهم، وأن تدرس أثر الحكم في الفئات الهشة، وأن لا تجعل المصلحة العامة مساويةً لمصلحة الجهة القادرة على عرض سؤالها. فالمقاصد تبدأ من حفظ الإنسان حيث يكون معرضًا للضياع.

والشرط العاشر هو أن تكون المؤسسة ذات ذاكرة علمية. فالاجتهاد المؤسسي لا ينبغي أن يبدأ من الصفر كل مرة، بل عليه أن يراكم الخبرة. ينبغي أن تحتفظ المؤسسة بسوابقها وتعليلاتها ومراجعاتها، وأن تدرس أين أصابت وأين أخطأت، وأن تتابع ما آل إليه تطبيق قراراتها، وأن تبني قواعدها على معرفة متجددة. ومن دون

الـذاكرة يتحـول الاجتهـاد المؤسسـي إلـىٰ سلسـلة قـرارات منفصـلة، لا إلـىٰ عقـلٍ نـامٍ. والـذاكرة هنـا ليسـت أرشـيفًا إداريًـا، بـل وعـي منهجـي يحفـظ أسـباب الحكـم ومآلاتـه. وبها يصبح الاجتهاد مدرسةً لا حادثة.

إن العلاقـة بـين الفقيـه والخبيـر داخـل المؤسسـة تحتـاج إلـىٰ ضـبط فلسـفي دقيـق. فـالخبير قـد يـرىٰ الواقـع مـن خـلال منطقـه الـداخلي، فيغلـب عليـه معيـار الكفـاءة أو السـلامة أو الـربح أو الإمكـان، بينمـا الفقيـه يسـأل عـن العـدل والمقصـد والحـل والحرمـة والكرامـة. ولا يجـوز أن يكتفـي الفقيـه بتلقـي رأي الخبيـر ثـم يضـع عليـه خـتم الحكـم، كمـا لا يجـوز أن يتجاهـل الخبيـر ويسـتغني عنـه. العلاقـة الصـحيحة أن يسـأل الفقيـه الخبيـر أسـئلةً فقهيـة منضـبطة: مـا حقيقـة الضـرر؟ مـا درجـة الاحتمـال؟ مـا البـدائل؟ مـن يتحمـل الكلفـة؟ مـا أثـر التعمـيم؟ هـل توجـد مصـالح خفيـة؟ ثـم يـزن الجـواب بميـزان الشرع. وبذلك لا يكون الخبير مفتيًا، ولا يكون الفقيه جاهلًا بالمحل.

والعلاقـة بـين المؤسسـة والدولـة أدق؛ لأن الدولـة قـد تكـون موضـوع الاجتهـاد وراعـي المؤسسـة في الوقـت نفسـه. فـإذا كانـت المؤسسـة تنظـر في الضـرائب، أو المـال العـام، أو السياسـة الصـحية، أو الأمـن، أو القضـاء، فـإن الدولـة ليسـت طرفًـا محايـدًا دائمًـا. لـذلك يجـب أن تُصـمم علاقـة المؤسسـة بالدولـة بحيـث لا تمنعهـا مـن النقـد والتقييـد. قـد تحتـاج الدولـة إلـىٰ الـرأي الاجتهـادي لتنظـيم الشـأن العـام، لكـن المؤسسـة لا تكـون خادمـةً للدولـة بمعنـىٰ التبعيـة، بـل خادمـةً للمقاصـد في مجـال الدولـة. الدولـة تنفـذ، والمؤسسـة تـزن، والأمـة تراقـب، والقضـاء يحمـي. فـإذا ابتلعـت الدولـة المؤسسـة صار الاجتهاد جزءًا من الإدارة، لا معيارًا عليها.

والعلاقـة بـين المؤسسـة والسـوق لا تقـل خطـورة. فالسـوق يحتـاج إلـىٰ الفتـوىٰ في منتجاتـه ومعاملاتـه، وقـد يحتـرم الحكـم حـين يقيـده، لكنـه قـد يبحـث كـذلك عـن الصـيغة التـي تمنحـه الشـرعية بأقـل تغييـر حقيقـي. ومـن هنـا تظهـر مشـكلة الهيئـات الشـرعية

المرتبطة بالمؤسسات المالية أو الاقتصادية؛ إذ يمكن أن تتحول إلىٰ جزء من البنية التسويقية إذا غاب الاستقلال. والواجب أن تظل الفتوىٰ في السوق معيارًا يضبط المال لا أداة لتوسيعه بلا مقصد. ولذلك لا بد من استقلال مالي ومعرفي بقدر الإمكان، ومن رقابة لاحقة علىٰ التطبيق، ومن قدرة علىٰ سحب الإجازة أو تعديلها إذا انحرف المنتج عن شروطه. فالسوق لا يكفي فيه الإذن الأول؛ لأنه قادر علىٰ تحويل الإذن إلىٰ صناعة قد تفارق المقصد.

والعلاقة بين المؤسسة والأمة ينبغي أن تقوم علىٰ الثقة لا علىٰ التعالي. فالاجتهاد المؤسسي إذا تحدث بلغة مغلقة، أو بدا بعيدًا عن الناس، أو اكتفىٰ بقرارات موجزة لا تبين أسبابها، فقد يفقد أثره التربوي والاجتماعي. الأمة تحتاج إلىٰ أن تفهم لماذا قيل هذا، وما شروطه، وما حدوده، ولماذا تغير الحكم أو لم يتغير. والبيان العام ليس تبسيطًا مخلًا، بل ترجمة أمينة للمنهج. وإذا عجزت المؤسسة عن مخاطبة الناس، تركت المجال لمن يخاطبهم بفتاوىٰ أسرع وأبسط وربما أضعف. لذلك ينبغي أن تجمع المؤسسة بين العمق العلمي والقدرة علىٰ البيان.

إن استقلال المؤسسة لا يعني غياب المحاسبة. فالمؤسسة التي لا تُسأل قد تتحول إلىٰ سلطة معرفية مغلقة. والمحاسبة هنا ليست محاسبة سياسية علىٰ النتائج التي لا ترضي جهةً ما، بل محاسبة علمية ومنهجية: هل حققت المناط؟ هل استمعت للخبراء؟ هل صرحت بتضارب المصالح؟ هل راجعت مآلات قراراتها؟ هل عللت أحكامها؟ هل فرقت بين القطعي والاجتهادي؟ هل أعلنت شروط الفتوىٰ؟ هذه الأسئلة تحفظ المؤسسة من الغرور والجمود. وكل مؤسسة اجتهادية تحتاج إلىٰ نقد علمي حر يحترم المقام ولا يقدس الأشخاص.

إن من أعظم مخاطر المؤسسة الاجتهادية أن تتحول إلىٰ منتج إجماعٍ صوري. قد تضغط الحاجة إلىٰ موقف موحد علىٰ الأعضاء حتىٰ يسكت الخلاف، أو تُصاغ

القرارات بلغة عامة تخفي التباين، أو يُستبعد الرأي المخالف حفاظًا على صورة المؤسسة. وهذا خطر؛ لأن الخلاف العلمي إذا كان معتبرًا ينبغي أن يظهر بدرجته. لا يعني ذلك أن المؤسسة لا ترجح، بل أنها ترجح مع بيان أن المسألة اجتهادية إن كانت كذلك. فالصدق العلمي أقوى للثقة من ادعاء يقينٍ لا وجود له. والناس قادرون على احترام المؤسسة التي تقول: هذا هو الراجح لدينا، وهذه شروطه، وهذه مواضع الخلاف، أكثر من احترام مؤسسة توحي بالعصمة.

إن المؤسسة الاجتهادية تحتاج إلى فقهٍ للسرعة والبطء. فبعض القضايا تحتاج إلى إعلان سريع لرفع الحرج أو منع الضرر، وبعضها يحتاج إلى بحث طويل. إذا أبطأت المؤسسة في الطوارئ أضرت، وإذا أسرعت في القضايا البنيوية أفسدت. لذلك ينبغي أن تصنف النوازل بحسب طبيعتها: نوازل طارئة تحتاج إلى رأي مؤقت، نوازل عميقة تحتاج إلى دراسة، نوازل مستمرة تحتاج إلى متابعة، نوازل عالية الخطر تحتاج إلى احتياط معرفي أكبر. والرأي المؤقت يجب أن يُعلن بصفته مؤقتًا، لا أن يلبس لباس القرار النهائي. هذه الدقة الزمنية جزء من الأمانة.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يلغي أثر الشخصية العلمية الكبرى. فقد تكون هناك عقول فقهية ذات قدرة استثنائية على التركيب والترجيح، وهذه العقول ضرورية داخل المؤسسة. لكن الخطر أن تتحول المؤسسة إلى صورة لزعامة فردية، بحيث يصبح الأعضاء تابعين لرأي عالم أو رئيس أو جهة. المؤسسة الرشيدة تستثمر القيادة العلمية من غير أن تقتل الحوار، وتسمح للعقل الكبير أن يقود لا أن يحتكر، وأن يلهم لا أن يفرض. فالمؤسسة التي تعتمد على فردٍ واحد في حقيقتها ليست مؤسسة، بل فتوى فردية ذات ديكور جماعي. والاجتهاد المؤسسي الحق أن يبقى الرأي قابلًا للمناقشة مهما علا صاحبه.

إن من الضمانات المهمة الفصل بين البحث والقرار حيث يحتاج الأمر. فقد تحتاج المؤسسة إلىٰ وحدات بحثية تجمع المعلومات وتحللها، ثم إلىٰ مجلس فقهي يزنها، ثم إلىٰ جهة متابعة تراقب التطبيق. وإذا اختلطت هذه الوظائف بلا تنظيم، قد يضعف الحكم. البحث يحتاج إلىٰ سعة وتحليل، والقرار يحتاج إلىٰ ترجيح، والمتابعة تحتاج إلىٰ قياس أثر. وليس المقصود بناء هياكل ثقيلة، بل توزيع الوظائف بما يناسب خطورة المسائل. فكما أن القضاء يحتاج إلىٰ تحقيق وحكم وتنفيذ، يحتاج الاجتهاد المؤسسي في القضايا العامة إلىٰ تصور، وترجيح، ومتابعة.

إن المؤسسة الاجتهادية يجب أن تفرق بين ما تحكم عليه وما تصممه. أحيانًا يُعرض عليها منتج أو سياسة لتحكم عليها، وأحيانًا ينبغي أن تقترح بديلًا. فإذا اكتفت بالرفض من غير بديل في مجال تمس الحاجة إليه، تركت الناس بين الحرج والالتفاف. وإذا اكتفت بالإباحة من غير شروط، فتحت باب الانحراف. لذلك ينبغي أن تمتلك المؤسسة قدرة بنائية: لا تقول فقط هذا لا يجوز، بل تسأل: ما البديل المشروع؟ كيف يحقق المقصد؟ ما شروطه؟ وهذا مهم خاصة في المال والاقتصاد والصحة والتقنية. فالاجتهاد المؤسسي لا يكون نقديًا فقط، بل إنتاجيًا أيضًا.

إن المؤسسة الاجتهادية حين تقترح بدائل لا تتحول إلىٰ جهاز إدارة، لكنها تساعد علىٰ بناء النظام بما يوافق المقاصد. فحين تقول إن التمويل بهذه الصورة لا يصح، عليها أن تفتح البحث في صيغ عادلة. وحين تقول إن سياسة معينة تضر بالفقراء، عليها أن تشير إلىٰ ضوابط الكفاية. وحين تقول إن تقنية معينة تنتهك الخصوصية، عليها أن تضع معايير حماية. هذا الانتقال من المنع إلىٰ البناء هو ما يميز الاجتهاد المؤسسي الناضج عن الفتوىٰ السلبية. فالواقع لا يتوقف عند المنع، بل يبحث عن طريق. وإذا لم يقدم الفقه طريقًا، وجد الناس طرقًا أخرىٰ قد تكون أبعد عن المقصد.

إن من شروط المؤسسة الاجتهادية أن تتحرر من أسر العنوان القديم والعنوان الحديث معًا. فلا تكفي الأسماء التراثية لإثبات الحكم، ولا تكفي الأسماء الحديثة لتغييره. قد تسمىٰ المعاملة مرابحة وهي لا تحقق مقصود البيع، وقد تسمىٰ التقنية خدمة مجانية وهي تستخرج مالًا خفيًا من البيانات، وقد تسمىٰ السياسة إصلاحًا وهي تنقل العبء إلىٰ الفقراء، وقد تسمىٰ الرقابة حسبة وهي تعسف، وقد تسمىٰ الحرية انفلاتًا وهي حق. المؤسسة الرشيدة لا تنخدع بالأسماء، بل تحقق الوظائف والآثار. وهذا من صميم عملها الأصولي.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ شجاعة المراجعة العلنية. قد تصدر المؤسسة قرارًا ثم يظهر لها خطؤه أو قصوره. فإن سكتت خوفًا علىٰ هيبتها، أضرت بالحق وبهيبتها معًا. أما إذا أعلنت أن المعطيات تغيرت، أو أن التطبيق انحرف، أو أن المآل ظهر علىٰ خلاف التقدير، فإنها تعلم الناس أن الاجتهاد أمانة لا ادعاء عصمة. والرجوع العلمي المنهجي ليس ضعفًا، بل قوة. الضعف أن تُحمىٰ القرارات من النقد لمجرد أنها صدرت. وفي الوقائع المركبة، حيث تتغير المعطيات بسرعة، تصبح المراجعة العلنية شرطًا من شروط الصدق.

إن المؤسسة الاجتهادية يجب أن تملك نظامًا لحفظ الأقلية العلمية داخلها. قد يرىٰ بعض الأعضاء رأيًا مخالفًا للقرار المعتمد، ولهذا الرأي قيمة في المستقبل إذا تغيرت المعطيات أو ظهرت مآلات. حفظ الرأي المخالف المعتبر في السجلات والتقارير يمنع المؤسسة من الانغلاق، ويمنحها قدرة علىٰ المراجعة. ولا يعني ذلك نشر كل خلاف علىٰ نحو يربك الناس، بل يعني أن لا يُدفن الخلاف العلمي داخل المؤسسة. فالعقل المؤسسي الحي لا يخاف من التعدد، بل يديره. والتعدد المنضبط أحد مصادر التصحيح.

إن من ضرورات المؤسسة الاجتهادية أن تميز بين الحكم الشرعي والتحليل السياسي أو الاقتصادي أو الطبي الذي بني عليه. فإذا تغير التحليل تغير التنزيل، لا الأصل. لذلك ينبغي أن تعلن المؤسسة بوضوح: هذا الحكم مبني على هذه المعطيات. فإذا كانت المعطيات محل نزاع، ينبغي بيان ذلك. وإذا كان الحكم مشروطًا بواقع معين، ينبغي تقييده. هذه الشفافية تمنع تقديس التنزيل، وتحفظ النص من أن يتحمل أخطاء البيانات. فكثير من النزاعات تنشأ حين يُقدم رأيٌ مبني على معطيات ظنية كأنه حكم نهائي مطلق.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يكون أصوليًا إذا لم يتصل بالمقاصد اتصالًا حقيقيًا. والمقاصد هنا ليست عناوين تُذكر في المقدمة، بل معايير تعمل في القرار. حفظ النفس يظهر في تقييم المخاطر الصحية والبيئية، وحفظ المال يظهر في منع الاستغلال والفساد، وحفظ العقل يظهر في حماية المعرفة من التضليل، وحفظ الكرامة يظهر في صون الخصوصية والحقوق، وحفظ الكفاية يظهر في أثر السياسات على الضعفاء. فإذا ذكرت المؤسسة المقاصد ثم حكمت بمنطق الصورة وحدها، بقيت مقاصدها لفظية. المؤسسة المقاصدية هي التي تجعل المقصد سؤالًا عمليًا داخل كل قرار: ما الذي حُفظ؟ وما الذي ضاع؟ ومن الذي تأثر؟

إن المؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن تخضع لثنائية التشدد والتساهل. فقد يكون التشدد في واقعةٍ معينة هو عين المقصد، وقد يكون التيسير في أخرى هو عين العدل. المسألة ليست في الميل النفسي إلى التضييق أو التوسعة، بل في تحقيق المناط والمآل. المؤسسة التي تريد أن تُعرف بالتشدد أو بالتيسير تفقد حريتها العلمية. ينبغي أن تُعرف بالدقة والعدل. فقد تمنع منتجًا ماليًا رغم شيوعه، وتجيز تقنيةً جديدة رغم غرابتها، وتقيد سلطةً رغم دعواها المصلحة، وترخص لحاجة رغم اعتراض العادة. المعيار هو النص والمقصد والواقع، لا الصورة الذهنية للمؤسسة.

إن العلاقة بين الاجتهاد المؤسسي والاجتهاد الفردي تحتاج إلىٰ قنوات واضحة. فالمؤسسة ينبغي أن تستفيد من العلماء الأفراد، وأن تفتح لهم باب المشاركة والنقد، وأن لا تتحول إلىٰ احتكارٍ رسمي للفقه. وفي الوقت نفسه ينبغي للعلماء الأفراد أن يدركوا أن بعض القضايا العامة تحتاج إلىٰ إحالةٍ أو مشاركةٍ مؤسسية. يمكن للفقيه الفرد أن ينبه المؤسسة إلىٰ خلل، أو يراجع قرارها، أو يشارك في تطويره، ويمكن للمؤسسة أن تستعين بفتاوىٰ الأفراد وخبراتهم. هذا التكامل يمنع طرفين من الانحراف: مؤسسة مغلقة تتعالىٰ علىٰ العلماء، وأفراد متفرقون يربكون الشأن العام بلا تصور جماعي.

إن الدولة تحتاج إلىٰ الاجتهاد المؤسسي لكنها قد تخافه، لأنه لا يمنحها دائمًا ما تريد. والسوق تحتاج إليه لكنها قد تضيق به، لأنه يضع حدودًا للمصلحة الخاصة. والجمهور يحتاج إليه لكنه قد يمل من تعقيده، لأنه لا يعطي دائمًا إجابات عاطفية. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ شجاعة؛ شجاعة أمام السلطة حين تتوسع، وأمام السوق حين يطلب الشرعية بلا تغيير، وأمام الجمهور حين يطلب فتوىٰ توافق غضبه أو رغبته. الشجاعة هنا ليست صدامًا دائمًا، بل ثبات علىٰ المعيار. والمؤسسة التي ترضي الجميع دائمًا غالبًا لا تقوم بوظيفتها.

إن ضمانات الاستقلال تحتاج إلىٰ موارد مستقلة قدر الإمكان. فالتمويل ليس مسألة إدارية محضة، بل قد يؤثر في الرأي. إذا كانت المؤسسة تعتمد كليًا علىٰ جهة تستفيد من قراراتها، ضعف استقلالها أو ضعفت ثقة الناس بها. لذلك ينبغي أن يُبحث عن نماذج تمويل تحفظ الاستقلال والشفافية: أوقاف علمية، دعم عام بضمانات، رسوم لا ترتبط بنتيجة الفتوىٰ، نشر للتقارير المالية، منع التمويل المشروط. فالمال يدخل حتىٰ في صناعة الفتوىٰ إذا لم يضبط. والفتوىٰ التي تضبط المال يجب أن تكون هي نفسها متحررة من ضغط المال.

إن ضمانات الاستقلال تشمل كذلك حماية الأعضاء. فالعالم أو الخبير الذي يخاف من العزل أو التشهير أو قطع الرزق قد لا يقول ما يراه حقًا. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ قواعد تحفظ حرية الرأي العلمي داخلها، وتحمي المخالف المعتبر، وتمنع العقوبة بسبب النتيجة العلمية. ولا يعني ذلك ترك العضو بلا مساءلة إذا قصر أو أخل، بل يعني التمييز بين الخطأ العلمي القابل للنقاش وبين الضغط علىٰ الرأي. فالمؤسسة التي لا تحمي أعضاءها من الضغط الخارجي لا تستطيع أن تحمي الفتوىٰ من التوظيف.

إن المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تتعلم من القضاء في بعض ضماناته: الاستقلال، والتسبيب، وحق المراجعة، ومنع تضارب المصالح، وحفظ السجلات، والتدرج في النظر، واحترام الإجراءات. كما ينبغي أن تتعلم من الحسبة: مراقبة التطبيق، وحماية المجال العام، والتدخل عند الضرر، ومنع الغش. وينبغي أن تتعلم من البحث العلمي: نقد البيانات، وتعدد المراجعين، والشفافية، وتراكم المعرفة. هذا التداخل لا يحولها إلىٰ محكمة أو جامعة أو جهاز رقابة، لكنه يمنحها عقلًا مؤسسيًا متكاملًا. فالاجتهاد المؤسسي في القضايا العامة يقع عند تقاطع هذه الخبرات كلها.

إن من أهم شروط المؤسسة الاجتهادية ألا تفصل بين الفتوىٰ والأثر. فالقرار الذي لا يتابع أثره قد يصبح سببًا لمفسدة لا تُرىٰ إلا بعد حين. لذلك ينبغي أن يكون لكل فتوىٰ عامة سؤال لاحق: ماذا حدث بعد التطبيق؟ هل التزمت المؤسسات بالشروط؟ هل ظهرت حيل؟ هل استفاد الضعفاء أم تضرروا؟ هل تغيرت السوق؟ هل زادت الثقة أم نقصت؟ هذه المتابعة تجعل الاجتهاد حيًا. أما الفتوىٰ التي تصدر ثم تُترك في الواقع بلا متابعة، فقد تصبح كمن يزرع بذرة ولا ينظر أي نبات خرج منها.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ فقهٍ للتواصل مع المخالفين. فليست كل مخالفة لقرار المؤسسة تمردًا علىٰ الشرع، وقد يكون في الرأي المخالف تنبيه إلىٰ

نقص في التصور أو خلل في المآل. لذلك ينبغي أن تميز المؤسسة بين النقد العلمي والتشويش، وبين الاعتراض المصلحي والاعتراض المعرفي. المؤسسة الواثقة لا تخاف من النقد، لكنها لا تسمح أن تتحول الفتوىٰ إلىٰ فوضىٰ. وتستطيع أن تفتح مساحات للحوار العلمي، وأن ترد علىٰ الإشكالات، وأن تعدل عند ظهور الحجة. بهذا يتحول الخلاف إلىٰ مصدر تصحيح لا إلىٰ هدم للثقة.

إن المؤسسة الاجتهادية لا بد أن تفصل بين الدائم والمؤقت. بعض القرارات تبنىٰ علىٰ حالة طارئة: وباء، حرب، أزمة مالية، نقص موارد، خطر أمني. فإذا زالت الحالة وجب أن يزول الحكم المؤقت أو يعاد تقييمه. من أخطر ما يقع أن تتحول فتاوىٰ الضرورة إلىٰ قواعد مستقرة. لذلك ينبغي أن تتضمن الفتاوىٰ المؤقتة زمنها أو شرط مراجعتها، وأن لا تترك الضرورة بلا نهاية. فالضرورة إذا لم تُضبط صارت بابًا لتوسيع السلطة أو السوق أو العرف علىٰ حساب المقاصد.

إن الاجتهاد المؤسسي يجب أن يكون قادرًا علىٰ التفريق بين الإصلاح والتبرير. قد تُعرض علىٰ المؤسسة سياسات أو منتجات بعد أن تُقرر سلفًا، ويطلب منها إجازتها. وهنا قد يكون دورها الحقيقي أن تعيد صياغة الأمر أو تضع شروطًا أو ترفض. أما إذا اكتفت بتقديم مخارج لفظية لما هو قائم، صارت جزءًا من التبرير. الإصلاح يعني أن تغير الفتوىٰ بنية الواقع نحو المقصد، لا أن تغير الألفاظ لتلائم الواقع. والفرق بينهما دقيق، لكنه جوهري. فالحيلة المؤسسية أخطر من الحيلة الفردية لأنها تكتسب شرعية أوسع.

إن المؤسسة الاجتهادية التي تنظر في الشأن العام ينبغي أن تمتلك حسًا تاريخيًا. فالقرارات لا تعيش في الفراغ، بل في مجتمعات لها تجارب مع السلطة والمال والفتوىٰ والفساد والثقة. فتوىٰ في الضرائب داخل مجتمع يثق بماله العام ليست كفتوىٰ داخل مجتمع يرىٰ الفساد. وسياسة صحية داخل نظام عادل ليست كسياسة

داخل نظام مهمل. ومن ثم فإن تحقيق المناط لا يكتفي بالوصف الفني، بل يحتاج إلىٰ معرفة التاريخ الاجتماعي والسياسي الذي سيعمل فيه الحكم. وهذا لا يعني الخضوع للواقع، بل فهمه حتىٰ لا يُنزّل الحكم علىٰ مجتمعٍ متخيل.

إن المؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن تجعل الخبرة الحديثة خصمًا للتراث، ولا التراث خصمًا للخبرة. التراث يمنح الأصول والمعايير والتجارب، والخبرة تكشف الواقع الجديد. فإذا صيغت العلاقة بينهما صراعًا ضاع الطرفان؛ إما أن ينغلق الفقه في صورٍ لا تكفي، أو تذوب الشريعة في علومٍ لا تملك معيارها. المؤسسة الرشيدة تقرأ التراث قراءةً وظيفية: ماذا كان يحقق؟ أي مقصد كان يحفظ؟ أي مناط كان يضبط؟ ثم تسأل الخبرة: ما صورة هذا المقصد اليوم؟ وكيف يتحقق؟ وبأي ضوابط؟ هذا الجمع هو ما يجعل المؤسسة امتدادًا للفقه لا قطيعة معه.

إن الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة أصولية يقتضي إعادة بناء ثقافة المفتي نفسه. لا يكفي أن يكون عالمًا بالنصوص والقواعد، بل يجب أن يكون قادرًا علىٰ العمل ضمن جماعة، وسماع الخبرة، وصياغة السؤال، وتحليل المناط، وتقدير المآل، والتمييز بين الحكم والقرار. هذه ليست مهارات خارج الفقه، بل أدوات لتنزيل الفقه. والعالم الذي يتكبر علىٰ الخبرة يضعف تنزيله، كما أن الخبير الذي يتكبر علىٰ الفقه يضعف معيار حكمه. المؤسسة الناجحة تحتاج إلىٰ علماء يتقنون أدب التعاون المعرفي.

إن من شروط المؤسسة الاجتهادية أن تمتلك معيارًا لقبول الأسئلة. ليست كل جهة تسأل تستحق أن يؤخذ سؤالها كما هو، وليست كل مسألة تصاغ بطريقة بريئة. قد يأتي السؤال محملًا بمقدمات، أو مضيقًا للخيارات، أو مستبعدًا للمتضررين، أو مفترضًا ضرورة غير ثابتة. لذلك ينبغي أن تملك المؤسسة حق إعادة صياغة السؤال. بل إن إعادة صياغة السؤال قد تكون أهم من الجواب. فإذا سئلت عن جواز منتج،

قد تحول السؤال إلىٰ: ما حقيقة المنتج وأثره؟ وإذا سئلت عن جواز قرار، قد تسأل: ما بدائله ومآلاته؟ وإذا سئلت عن مصلحة عامة، قد تسأل: من حددها وبأي بيانات؟ بهذا تحمي المؤسسة نفسها من الانقياد لصياغة صاحب المصلحة.

إن الاجتهاد المؤسسي يجب أن يميز بين الفقه الخاص بالمسلمين داخل مجتمعاتهم، والفقه المتعلق بعلاقات دولية أو أقليات أو نظم قانونية مختلفة. فالواقع القانوني والسياسي يؤثر في القدرة والمآل، ولا يصح تنزيل حكمٍ عام من غير فهم موقع الجماعة وقدرتها وحقوقها والتزاماتها. هذا لا يعني نسبية الشريعة، بل يعني أن المناط يتغير بتغير الموقع. والمؤسسة أقدر من الفرد غالبًا علىٰ فهم هذه الأوضاع المتعددة، خاصة حين تمتد النوازل بين دول وأسواق وقوانين متشابكة.

إن المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تعمل علىٰ بناء معايير لا مجرد أحكام مفردة. فالمعايير تساعد الناس والمؤسسات علىٰ التعامل مع نوازل متشابهة دون انتظار فتوىٰ جديدة في كل مرة. معيار للتمويل العادل، معيار لحماية الخصوصية، معيار للضرورة الصحية، معيار للتدخل في السوق، معيار للضرائب العادلة، معيار للذكاء الاصطناعي، معيار لحماية المال العام. هذه المعايير لا تغني عن الاجتهاد، لكنها توجهه. وهي من أهم ثمار الاجتهاد المؤسسي، لأنه لا يكتفي برد الفعل بل يبني أصولًا تنزيلية جديدة.

إن المؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن تكون منفصلة عن التعليم والبحث. فإذا لم تتصل بالجامعات ومراكز الدراسات والخبراء والمجتمع، جفّت معرفتها. وإذا لم تُنتج بحوثًا، بقيت قراراتها متقطعة. وإذا لم تُدرّب جيلًا جديدًا، بقيت رهينة أشخاص محدودين. الاجتهاد المؤسسي مشروع علمي طويل، لا مجرد مجلس فتوىٰ. يحتاج إلىٰ أرشيف، ومناهج، وبرامج تكوين، ومتابعة دولية، ورصد للنوازل، وحوارات علمية. وبذلك يتحول إلىٰ عقلٍ مستمر لا إلىٰ ردٍّ طارئ.

إن ضمانات المؤسسة الاجتهادية تبلغ ذروتها في قدرتها على حماية المقاصد من التوظيف. فالمقاصد قد تُستعمل لتبرير كل شيء إذا لم تضبط، والمؤسسة قد تكون هي الجهة التي تضبطها أو الجهة التي توسعها بلا معيار. لذلك ينبغي أن يكون لكل استدلال مقاصدي مسار واضح: ما المقصد؟ ما دليله؟ ما مرتبته؟ ما علاقته بالمقاصد الأخرى؟ ما مصلحته؟ ما مفسدته؟ ما المآل؟ من المستفيد؟ من المتضرر؟ وهل توجد وسيلة أعدل؟ فإذا غابت هذه الأسئلة، صارت المقاصد لغة مرنة في يد القوة. وإذا حضرت، صارت المقاصد عقلًا حاكمًا على القوة.

إن المؤسسة الاجتهادية في نهاية الأمر ليست بديلًا عن الضمير العلمي، بل إطار لحمايته. فالضمير الفردي قد يضعف أمام التعقيد والضغط، والمؤسسة إذا صلحت أعانته على الثبات. لكنها إذا فسدت قد تضغط على الضمير الفردي. لذلك لا بد أن تبقى في داخل المؤسسة مساحة للورع الشخصي، والرأي المخالف، والتوقف، والامتناع عن المشاركة عند تضارب المصالح. المؤسسة لا تلغي مسؤولية العالم أمام الله والعلم والناس، بل تجعل هذه المسؤولية أوسع وأدق. وكل عضو فيها يحمل أمانته الفردية داخل أمانة جماعية.

إن القول بأن الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية لا يكتمل إلا بهذا الشرط الأخير: أن تكون المؤسسة خادمة للحق لا مالكة له. فهي لا تنشئ الشرعية من ذاتها، ولا تجعل الرأي صحيحًا لأنه صدر عنها، ولا تحول الاجتهاد إلى سلطة مغلقة. إنما قيمتها في أنها تحقق ما يعجز عنه الفرد غالبًا: تصور أوسع، مآل أدق، خبرة متعددة، مراجعة مستمرة، حماية من التوظيف، وبيان أشد انضباطًا. فإذا فعلت ذلك كانت ضرورةً أصولية بمعنى الكلمة. وإذا لم تفعله، بقي الاسم مؤسسيًا والحقيقة فرديةً أو سلطانيةً أو بيروقراطية.

إن الاجتهاد المؤسسي الرشيد هو الذي يجمع بين قوة العلم ورحابة الشورىٰ، بين صرامة الدليل وحساسية الواقع، بين وضوح الحكم وتواضع المراجعة، بين استقلال الفقيه وحاجة الفقه إلىٰ الخبرة، بين مقام الفرد ومصلحة الأمة. وفي هذه الصيغة لا يضيع المفتي الفرد، ولا تستبد المؤسسة، ولا ينفصل الفقه عن الواقع، ولا يذوب في الواقع. إنها صيغةٌ تحفظ للشريعة قدرتها علىٰ الهداية في زمن الأنظمة المركبة، وتحفظ للأمة حقها في حكمٍ عام لا يصدر من انفعالٍ عابر ولا من مصلحةٍ ضيقة، بل من نظرٍ يجمع الأصول بالمآلات، والعدل بالكفاية، والبيان بالمسؤولية.

الفصل الرابع
الحكم الوضعي والحكم التكليفي والمقصد

ليس الحكم الشرعي في بنيته العميقة مجرد جوابٍ ثنائي عن سؤال الفعل: هل يجوز أو لا يجوز؟ ولا هو مجرد تقريرٍ لصحة العقد أو بطلانه، ولا هو كذلك إعلانٌ مقاصدي عام عن المصلحة والضرر، بل هو شبكة من العلاقات التي يتداخل فيها التكليف والوضع والمقصد، ويتحدد من خلالها موقع الفعل داخل نظامٍ من الأسباب والشروط والموانع والغايات والآثار. ومن أخطر مظاهر الاختزال في الفقه العملي، ولا سيما في الوقائع المركبة، أن يُختزل الحكم في بعد واحد من هذه الأبعاد: فيُسأل عن الحلال والحرام وحدهما، أو عن الصحة والبطلان وحدهما، أو عن المصلحة والمقصد وحدهما، ثم يُظن أن الجواب قد اكتمل. والحقيقة أن الحكم في الشأن العام والوقائع المركبة لا يكتمل إلا حين تُرىٰ هذه الأبعاد في ترابطها؛ لأن الفعل قد يكون جائزًا في أصله، غير صحيح في صورته، أو صحيحًا في صورته، مفضيًا إلىٰ مآلٍ يخالف مقصده، أو ممنوعًا في الأصل، مأذونًا به في حال ضرورةٍ مقيدة، أو صحيحًا وضعيًا بين طرفين، ضارًا مقاصديًا إذا تحول إلىٰ نمطٍ عام.

إن الحكم التكليفي يجيب عن علاقة الإنسان بالفعل من حيث الطلب والإذن والمنع: واجب، مندوب، مباح، مكروه، حرام. إنه يحدد المسؤولية الأخلاقية والشرعية للفاعل، ويضع الفعل داخل سلم القرب والبعد، والطاعة والمعصية، والإلزام والتخيير. أما الحكم الوضعي فيكشف علاقة الفعل بآثاره الشرعية: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان، والرخصة، والعزيمة، والفساد، والضمان. إنه لا يسأل فقط: هل يأثم الفاعل أو لا يأثم؟ بل يسأل: هل يترتب الأثر؟ هل ينعقد العقد؟ هل تثبت

المسؤولية؟ هل يوجد مانع يمنع الحكم؟ هل توفر الشرط؟ هل تحقق السبب؟ أما المقصد فيسأل عن الغاية والوظيفة والمعنىٰ: أي مصلحة يحفظ الحكم؟ أي مفسدة يدفع؟ أي إنسان يبني؟ أي نظام يحرس؟ أي مآل يقصد؟ ومن جمع هذه المستويات أدرك أن الحكم الشرعي ليس نقطةً واحدة، بل بنيةٌ متعددة الطبقات.

في الوقائع البسيطة قد لا يظهر هذا التعدد بحدة، لأن الحكم التكليفي والوضعي والمقصد قد تتلاقىٰ في صورة واضحة. فإذا غصب شخص مال غيره، فالتحريم التكليفي ظاهر، والضمان الوضعي ظاهر، والمقصد في حفظ المال والعدل ظاهر. وإذا باع شخص شيئًا معلومًا مباحًا بثمن معلوم بين طرفين راشدين، فالإباحة والصحة والمقصد في تسهيل التبادل وحفظ الرضا ظاهرة. لكن الوقائع المركبة تكشف أن هذه المستويات قد تتباعد أو تتوتر أو تحتاج إلىٰ ترتيب. فقد يكون الفعل مباحًا لفردٍ في ذاته، لكن تعميمه يفضي إلىٰ احتكار. وقد يكون العقد مستوفيًا لشروط الصحة في صورته، لكنه داخل بنيةٍ تنقل المخاطر إلىٰ الضعيف علىٰ نحوٍ يناقض مقصد العدل. وقد يكون المنع مطلوبًا لدفع مفسدة، لكن طريقة المنع تفتح مفسدةً أعظم. وقد تكون الرخصة معتبرةً لفرد، لكنها إذا تحولت إلىٰ صناعة عامة صارت حيلة علىٰ الأصل.

إن الفصل بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي من جهة، والمقصد من جهة أخرىٰ، قد يؤدي إلىٰ ثلاثة أنواع من الخلل. الخلل الأول هو الاختزال التكليفي، حيث يُنظر إلىٰ الفعل من زاوية الإثم والجواز فقط، فيقال: هل هذا حرام أو حلال؟ من غير أن يُسأل عن صحة البنية، أو تحقق الشروط، أو ثبوت الضمان، أو أثر الفعل في النظام العام. والخلل الثاني هو الاختزال الوضعي، حيث تُقرأ المعاملة من حيث استيفاء الأركان والشروط، وتُغفل وظيفتها ومآلها، فيصبح السؤال: هل العقد صحيح؟ لا: ماذا ينتج هذا العقد إذا صار نموذجًا عامًا؟ والخلل الثالث هو الاختزال

المقاصدي، حيث تُرفع المصلحة أو المقصد فوق الضبط، فيقال: المقصد هو التيسير أو التنمية أو حفظ النظام، من غير بيان حكم الوسيلة وشروطها وحدودها. وكل اختزال من هذه الاختزالات يأخذ جزءًا من الحقيقة ويجعله كل الحقيقة.

إن الحكم التكليفي من غير الحكم الوضعي قد يتحول إلىٰ خطابٍ أخلاقي لا يمسك بالآثار. فالتحريم يبين قبح الفعل وإثم صاحبه، لكنه لا يجيب وحده عن سؤال: هل يفسد العقد؟ هل يجب الضمان؟ هل يثبت الحق؟ هل تنتقل الملكية؟ هل يعاقب الفاعل؟ هل تبقىٰ الآثار أم ترفع؟ والوجوب يبين الإلزام، لكنه لا يحدد دائمًا سبب الوجوب وشرطه وموانعه. ولذلك فإن الفقه لم يكتفِ بالتكليف، بل بنىٰ إلىٰ جانبه منظومة وضعية دقيقة تحفظ انتقال الحكم إلىٰ الواقع. فالصلاة واجبة، لكن دخول الوقت سبب، والطهارة شرط، والحيض مانع. والبيع مباح في أصله، لكن الرضا والعلم بالمبيع والثمن وانتفاء الغرر الفاحش شروط أو قيود، والربا مانع من صحة بعض الصور، والغصب يوجب الضمان. هذه البنية الوضعية تجعل التكليف قابلًا للتنزيل المنضبط.

لكن الحكم الوضعي من غير المقصد قد يتحول إلىٰ شكلية قانونية. فقد تُستوفىٰ الشروط في الظاهر، لكن تُستعمل الصيغة لتحقيق عكس مقصدها. العقد قد يكون صحيحًا في الصورة، لكنه حيلة إذا كان يقصد به الوصول إلىٰ محظور. الإذن قد يكون موجودًا في الورق، لكنه صادر عن طرفٍ ضعيفٍ لا يعلم حقيقة المخاطر. الرضا قد يثبت بقبولٍ إلكتروني، لكنه محاط بشروط لا يفهمها المستخدم. الضمان قد يوزع في العقد، لكنه ينقل المخاطر كلها إلىٰ من لا يملك القدرة. هنا لا يكفي السؤال الوضعي عن وجود الصيغة والشرط، بل لا بد من سؤال مقاصدي: هل أدت هذه البنية وظيفة العدل؟ هل حفظت الرضا الحقيقي؟ هل منعت الغرر المؤثر؟ هل صانت الطرف الضعيف؟ هل جعلت العقد وسيلة تبادل أم وسيلة استغلال؟

والمقصد من غير الحكم الوضعي والتكليفي قد يتحول إلىٰ سيولةٍ خطرة. فإذا قيل إن المقصد هو المصلحة العامة، ولم تُحدد شروط الوسيلة، صار كل تصرف سلطاني قابلًا للتبرير. وإذا قيل إن المقصد هو التيسير، ولم تُحفظ حدود التكليف، صار التيسير بابًا للتفلت. وإذا قيل إن المقصد هو التنمية، ولم تُضبط جباية المال وإنفاقه، صارت التنمية غطاءً للظلم المالي. وإذا قيل إن المقصد هو حفظ الأمن، ولم تُضبط العقوبة والحقوق والضمانات، صار الأمن بابًا للقهر. لذلك فإن المقاصد لا تحكم وحدها بمعزل عن البنية الحكمية، بل تعمل داخلها. المقصد يوجه الحكم، لكنه لا يلغي أركانه وشروطه وموانعه. والحكم يضبط المقصد، لكنه لا يقطعه عن غايته.

إن الوقائع المركبة تحتاج إلىٰ قراءة الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي بوصفها مستويات متداخلة. فإذا عُرضت أداة مالية جديدة، لا يكفي أن يُسأل: هل فيها ربا؟ بل يُسأل أيضًا: ما حقيقتها الوضعية؟ هل هي بيع أو قرض أو ضمان أو مشاركة أو تأمين أو مركب من ذلك؟ ما شروطها؟ من يتحمل الخطر؟ هل يوجد غرر؟ هل الرضا صحيح؟ ما آثارها؟ ثم يُسأل مقاصديًا: هل تحقق تمويلًا عادلًا؟ هل تخدم الإنتاج أم المضاربة؟ هل توسع الكفاية أم تزيد الاستدانة؟ هل تحفظ المال أم تصنع ثروة وهمية؟ وقد يكون الجواب في بعض صورها إباحةً تكليفيةً مشروطة، وصحةً وضعيةً مقيدة، وتحفظًا مقاصديًا عند التعميم. هذه اللغة المركبة أدق من جوابٍ واحدٍ مطلق.

وفي الطب لا يكفي أن يقال إن العلاج جائز أو إن حفظ النفس واجب. لا بد من النظر في الحكم الوضعي: من يملك الإذن؟ ما شرط الرضا؟ ما أثر فقد الأهلية؟ ما مسؤولية الطبيب؟ ما معيار الضرر؟ ما سبب الضمان؟ ما المانع من إجراء معين؟ ثم يُنظر مقاصديًا: هل هذا الإجراء يحفظ النفس أم يطيل الألم بلا جدوىٰ؟ هل يحفظ

الكرامة؟ هل يراعي عدالة توزيع الموارد؟ هل يفتح باب استغلال المرضىٰ؟ وقد يكون الفعل جائزًا للطبيب في حالةٍ، واجبًا في أخرىٰ، ممنوعًا عند غلبة الضرر، صحيحًا بإذن المريض، موجبًا للضمان إذا خولفت الشروط، ومحتاجًا إلىٰ سياسة عامة إذا تعلق بالموارد المحدودة. هنا تظهر شبكة الحكم الشرعي في أوسع صورها.

وفي السياسة الشرعية لا يكفي أن يقال إن طاعة ولي الأمر واجبة، أو إن حفظ النظام مقصد، أو إن الفتنة ممنوعة. لا بد من الحكم الوضعي الذي يسأل عن الولاية وشروطها وحدودها، وعن سبب الإلزام، وعن موانعه، وعن صحة القرار العام، وعن ضمان الضرر، وعن حق التظلم. ثم لا بد من الحكم التكليفي الذي يميز بين الطاعة في المعروف والمعصية، وبين النصح الواجب والفوضىٰ المحرمة، وبين السكوت المصلحي والسكوت المفسد. ثم لا بد من المقصد الذي يزن حفظ الجماعة والعدل والكرامة والمآل. فإذا غاب أحد هذه المستويات اختل النظر: التكليف بلا وضع قد يعمم الطاعة بلا شروط، والوضع بلا مقصد قد يصحح سلطة بلا عدل، والمقصد بلا تكليف قد يبرر الانفلات باسم الحرية أو الإصلاح.

إن الحكم الوضعي يمثل في كثير من الوقائع المركبة جسرًا بين الفقه والمؤسسة. فالسبب والشرط والمانع والصحة والبطلان ليست مفاهيم تجريدية، بل أدوات لتنظيم الواقع. في الشأن العام، قد يكون وجود جهة مختصة شرطًا لصحة القرار، وقد يكون غياب الشفافية مانعًا من اعتباره مصلحةً عامة، وقد يكون تحقق الضرر سببًا للتدخل، وقد يكون توفر البدائل الأخف مانعًا من استعمال الوسيلة الأشد، وقد تكون القدرة علىٰ التنفيذ شرطًا في إلزام الناس، وقد يكون وجود الرقابة شرطًا في إباحة تقنية أو سياسة. بهذه الطريقة تتوسع مفاهيم الحكم الوضعي لتصبح أدوات في بناء السياسة الشرعية والاجتهاد المؤسسي، لا مجرد مباحث في العبادات والعقود.

إن السبب في الوقائع المركبة لا يكون دائمًا حدثًا بسيطًا، بل قد يكون حالةً نظامية. فالفقر العام قد يكون سببًا لسياسة كفاية، والاحتكار سببًا لتدخل الدولة، والوباء سببًا لإجراءات صحية، والتلوث سببًا لمنع نشاط أو تقييده، والفساد المالي سببًا لتشديد الرقابة، وانهيار الثقة في السوق سببًا لتنظيمٍ جديد. لكن السبب هنا يحتاج إلىٰ تحقق علمي: هل الفقر واسع؟ هل الاحتكار حقيقي؟ هل الوباء بلغ درجة الخطر؟ هل التلوث ثابت؟ هل الفساد بنيوي؟ فإذا ادُّعي السبب من غير تحقق، فُتح باب التعسف. وإذا أُنكر السبب رغم ثبوته، عُطلت المصلحة. ومن هنا يصبح تحقيق السبب الوضعي في الشأن العام عملًا مؤسسيًا.

والشرط في الوقائع المركبة يكتسب مكانة محورية. قد يقال إن استعمال تقنيةٍ ما جائز بشرط حماية الخصوصية، أو إن إجراءً طبيًا جائز بشرط الرضا المستنير، أو إن ضريبةً ما جائزة بشرط الحاجة والعدالة والشفافية، أو إن تدخل الدولة في السوق جائز بشرط وجود احتكار أو حاجة عامة، أو إن الاقتراض العام جائز بشرط المصلحة الراجحة والقدرة علىٰ السداد. فإذا غاب الشرط تغير الحكم. وهذا يبين أن كثيرًا من الأحكام العامة لا ينبغي أن تُفهم مطلقةً، بل مشروطة. والخطر أن تُنقل الفتوىٰ من سياق شروطها إلىٰ واقعٍ تخلفت فيه تلك الشروط، فيُستعمل الإذن في غير موضعه. لذلك يجب أن تُعلن الشروط بوضوح، وأن تراقب بعد التطبيق.

والمانع في الوقائع المركبة لا يقل أهمية عن الشرط. قد يكون الأصل جائزًا، لكن يمنع منه ضررٌ عام، أو اختلال قوة، أو غياب شفافية، أو مآل احتكاري، أو احتمال غالب للاستغلال، أو ضعف في القدرة علىٰ الرقابة. وقد يكون العقد صحيحًا في أصله، لكن يمنع من تطبيقه علىٰ فئةٍ لا تملك المعرفة، أو يمنع تعميمه في سوقٍ مختلة، أو يمنع إلزام الناس به حين تغيب البدائل. فالمانع ليس دائمًا وصفًا شخصيًا أو عارضًا بسيطًا، بل قد يكون بنية كاملة تمنع الحكم من العمل علىٰ وجهه

الصحيح. ومن لا يفتش عن المانع البنيوي قد يطلق أحكامًا صحيحة في المجرد، فاسدة في الواقع.

والرخصة والعزيمة من أكثر المفاهيم حاجة إلىٰ وصلها بالمقصد والمآل. الرخصة ليست إسقاطًا للحكم ولا حيلةً عليه، بل استجابة شرعية لحرج أو ضرورة أو حاجة معتبرة. لكنها إذا تحولت إلىٰ صناعة عامة من غير تحقق سببها، فقد انقلبت إلىٰ حيلة. والعزيمة ليست قسوةً، بل حفظ للأصل حين لا يوجد موجب للترخيص. في الوقائع المركبة قد تُطلب الرخصة باسم الضرورة الاقتصادية أو الصحية أو السياسية، لكن لا بد من السؤال: هل الضرورة حقيقية؟ هل هي عامة أم خاصة؟ هل توجد بدائل؟ هل تقدر بقدرها؟ هل تراجع عند زوالها؟ فإذا غابت هذه الأسئلة، صارت الرخصة بابًا لهدم العزائم. وإذا غاب فقه الرخصة عند تحقق الحرج، صارت العزيمة بابًا لمشقة غير مقصودة. والتوازن بينهما لا يكون إلا بجمع التكليف والوضع والمقصد.

إن الصحة والبطلان لا ينبغي أن يُختزلا في المجال العقدي الضيق. في الشأن العام، يمكن أن نتحدث عن صحة الإجراء المؤسسي، وصحة القرار من جهة اختصاصه وشرطه ومآله، وصحة السياسة من جهة مطابقتها للمصلحة العامة. صحيح أن الصحة هنا قد لا تطابق معنىٰ صحة العبادة أو العقد، لكنها تحمل المعنىٰ الوضعي نفسه: هل ترتب الأثر علىٰ وجه معتبر؟ فالقرار الذي يصدر من جهة غير مختصة، أو من غير معلومات كافية، أو بلا مراعاة للمتضررين، أو مع تضارب مصالح، قد يكون فاقدًا لشرطٍ من شروط اعتباره سياسة شرعية. هذا التوسيع لا يغير الأصول، بل ينقلها إلىٰ مجال الدولة والمؤسسة.

إن الضمان كذلك يربط الحكم التكليفي بالوضعي والمقصد. قد يحرم الفعل تكليفيًا، لكن الضمان يرد الحق ماديًا. وقد لا يأثم الفاعل إذا كان مخطئًا أو جاهلًا أو

مأذونًا، لكن الضمان قد يثبت لحفظ الحقوق. وفي الوقائع المركبة يتسع الضمان: من يضمن خطأ الخوارزمية؟ من يضمن ضرر الدواء؟ من يضمن فساد المال العام؟ من يضمن الضرر البيئي؟ من يضمن تضليل المستهلك؟ هذه الأسئلة لا يكفي فيها التكليف الفردي، لأنها تتعلق بمؤسسات وشبكات مسؤولية. المقصد في حفظ الحقوق يطلب حكمًا وضعيًا يحدد الضمان، لا مجرد إدانة أخلاقية.

إن من أخطر ما ينتج عن الفصل بين التكليفي والوضعي والمقصد أن تُصحح الأشكال وتُهدر الغايات. فقد يقال إن العقد صحيح لأنه استوفى أركانه، وإن الأطراف رضيت، وإن الصيغة خالية من لفظ الربا، لكن المقصد يكشف أن العقد يعيد إنتاج الربا أو الاستغلال أو نقل المخاطر. وقد يقال إن القرار الإداري صحيح لأنه صدر من جهة مختصة، لكن المقصد يكشف أنه يهدر العدالة أو الكفاية. وقد يقال إن الإجراء الأمني مشروع لأنه لحفظ النظام، لكن المآل يكشف أنه يراكم الخوف والفتنة. الشكل ضروري لأنه يمنع الفوضى، لكنه لا يكفي إذا تحول إلى حجاب عن المعنى. والمقصد ضروري لأنه يحفظ الغاية، لكنه لا يكفي إذا لم ينضبط بالشكل. لا بد من الجمع.

إن العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي والمقصد تظهر في مسألة الحيل بوضوح. الحيلة تستعمل الحكم الوضعي لتجاوز الحكم التكليفي أو المقصد. تستوفي صورة العقد، لكنها تهدم روحه. تلتزم بالشرط الظاهر، لكنها تقصد عكس المصلحة التي شُرع لها. ومن هنا فإن مقاومة الحيل لا تكون بإلغاء الأحكام الوضعية، بل بربطها بالمقاصد. فالشرط ليس مجرد لفظ، والرضا ليس مجرد توقيع، والبيع ليس مجرد صيغة، والمصلحة ليست مجرد دعوى. الحيلة تكشف أن الحكم الوضعي إذا انفصل عن المقصد صار قابلًا للاستعمال ضد الشريعة من داخل

صورتها. ولذلك كان فقه المقاصد ضرورة لحماية الوضع من الفراغ، كما أن فقه الوضع ضرورة لحماية المقاصد من السيولة.

إن في المقابل خطرًا آخر هو إلغاء البنية الوضعية باسم المقاصد. فإذا ضاق الناس بالشروط والأركان والضوابط، وقالوا إن المقصد هو العدل أو التيسير أو التنمية، فقد يفتحون بابًا لا يقل خطورة عن الحيل. لأن المقصد إذا لم يمر عبر أسباب وشروط وموانع تحول إلىٰ رغبة عامة. فحفظ المال لا يبرر أخذ أموال الناس بلا سبب مشروع، وحفظ النظام لا يبرر عقوبة بلا بينة وضمانات، وحفظ الصحة لا يبرر انتهاك الكرامة بلا ضرورة، والتنمية لا تبرر التفريط بالمال العام. فكما أن الشكل بلا مقصد جمود، فإن المقصد بلا شكل انفلات. والحكم الشرعي بنية تحفظ نفسها من الجانبين.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ هذه الشبكة أكثر من الاجتهاد الفردي؛ لأن المؤسسة تتعامل غالبًا مع قرارات وسياسات ومنتجات عامة. فإذا كان عملها محصورًا في إصدار حكم تكليفي عام، فقد تفشل في ضبط التطبيق. وإذا انحصرت في فحص الشكل الوضعي، فقد تسوغ حيلًا. وإذا غلبت عليها لغة المقاصد العامة، فقد تفتح باب التوظيف. المؤسسة الرشيدة تسأل في كل واقعة: ما حكم الفعل تكليفيًا؟ ما شروطه الوضعية؟ ما آثاره؟ ما مقصده؟ ما موانعه؟ ما ضماناته؟ ما مآلاته؟ ومن المسؤول؟ بهذه الأسئلة تنتقل من فتوىٰ مجردة إلىٰ معيار قابل للتنزيل.

إن الوقائع الطبية العامة تكشف أن الحكم التكليفي قد يتوجه إلىٰ أطراف متعددة بصورة مختلفة. الطبيب قد يجب عليه العلاج، أو يحرم عليه إجراء ضار، أو يباح له التصرف عند الضرورة. المريض قد يملك حق القبول أو الرفض في حدود. الدولة قد يجب عليها توفير الرعاية أو تنظيم الموارد. الشركة الدوائية قد يحرم عليها إخفاء المخاطر. المستشفىٰ قد يضمن عند التقصير. هنا لا يوجد حكم تكليفي

واحد لفعل واحد فقط، بل شبكة تكاليف ووضعيات ومقاصد. فإذا سئل عن الواقعة بصيغة واحدة: هل يجوز؟ ضاع كثير من الحكم. والصياغة الأدق: ما حكم كل فاعل؟ وما شرط تصرفه؟ وما أثر مخالفته؟ وما المقصد الحاكم؟

وفي الاقتصاد تظهر الشبكة نفسها. المستثمر، والمصرف، والعميل، والجهة الرقابية، والدولة، والمستهلك، كلهم داخل الواقعة. قد يكون على المصرف واجب الإفصاح، وعلى العميل مسؤولية الالتزام، وعلى الدولة واجب منع الاحتكار، وعلى الهيئة الشرعية واجب الرقابة، وعلى المنتج المالي أن يستوفي شروط الصحة، وعلى النظام كله أن لا يفضي إلى ظلم. وهنا لا يكفي الحكم على العقد بين طرفين فقط؛ لأن العقد جزء من بنية. الحكم التكليفي يضبط أفعال الأطراف، والحكم الوضعي يضبط صحة العقود وآثارها، والمقصد يضبط أثر النظام في العدالة والكفاية.

إن من أهم ثمرات هذا الربط أنه يمنع الفقه من الوقوع في ثنائية الفرد والنظام. الحكم التكليفي يذكر الفرد بمسؤوليته، والحكم الوضعي ينظم العلاقات، والمقصد يكشف أثر النظام. فإذا نظرنا إلى الفرد وحده، غفلنا عن البنية التي تصنع اختياراته. وإذا نظرنا إلى النظام وحده، ألغينا مسؤولية الفرد. أما الشبكة الثلاثية فتجعل كل طرف مسؤولًا بقدر موقعه وقدرته. الفرد لا يُعفى من تكليفه، لكن الدولة والمؤسسة والسوق لا تعفى من مسؤولياتها الوضعية والمقاصدية. وهذا التوازن أساس في الوقائع المركبة.

إن الحكم الشرعي حين يُقرأ بهذه الطريقة يصبح أقرب إلى الفقه الكلي للدولة والأمة. فليس المقصود فقط أن يعرف الفرد هل يأثم أو لا يأثم، بل أن يُبنى نظام يمنع الظلم، ويحفظ الحقوق، ويحقق الكفاية، ويضبط السلطة، ويحمي السوق، ويصون الإنسان. التكليف وحده لا يبني النظام، والوضع وحده لا يضمن الغاية، والمقصد وحده لا يضبط الوسيلة. النظام الشرعي يحتاج إلى الثلاثة معًا. وفي هذا

المعنىٰ يظهر أن أصول الفقه التقليدية لا تزال قادرة علىٰ الإمداد، لكنها تحتاج إلىٰ تشغيل شبكي يليق بتعقيد الواقع.

إن السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والضمان ليست مفردات فنية معزولة، بل هي أدوات عقلية لبناء نظام الحكم. السبب يحدد متىٰ يبدأ الحكم، والشرط يحدد ما يلزم لتحقق أثره، والمانع يحميه من العمل في غير موضعه، والصحة تثبت الاعتبار، والبطلان يمنع الأثر، والرخصة تراعي الحرج، والعزيمة تحفظ الأصل، والضمان يرد الحقوق. والمقصد يربط كل ذلك بالغاية. فإذا أُعيدت قراءة هذه الأدوات في الشأن العام، ظهرت قدرتها علىٰ ضبط السياسات والمؤسسات لا العبادات والعقود فقط. وهذا هو الأفق الذي يحتاجه الاجتهاد المؤسسي.

إن الفقه الذي يكتفي بسؤال الجواز قد ينتج أحكامًا صحيحة في ظاهرها، لكنها عاجزة عن ضبط الواقع. والفقه الذي يكتفي بسؤال الصحة قد ينتج صورًا قانونية بلا روح. والفقه الذي يكتفي بسؤال المقصد قد ينتج خطابًا جميلًا بلا حدود. أما الفقه الذي يجمع التكليفي والوضعي والمقصدي فيرىٰ الحكم شبكةً حية: الإنسان مسؤول، والفعل منضبط، والأثر معتبر، والغاية حاضرة، والمآل منظور. بهذه الرؤية يصبح الاجتهاد أقدر علىٰ التعامل مع الوقائع المركبة، لأن هذه الوقائع نفسها شبكات لا أفعال مفردة. وليس من الحكمة أن نواجه شبكة الواقع بحكمٍ أحادي البعد.

إن الحاجة إلىٰ هذا الجمع تزداد كلما انتقلنا من الفتوىٰ الخاصة إلىٰ القرار العام. فالقرار العام لا يسأل فقط عن جواز الفعل، بل عن سبب الإلزام وشرطه، وعن حدود السلطة، وعن حق المتضرر، وعن ضمان الخطأ، وعن أثر التطبيق، وعن المقصد الذي يخدمه. فإذا فرضت الدولة سياسةً مالية، وجب السؤال عن حكمها التكليفي من جهة العدالة، وعن حكمها الوضعي من جهة الاختصاص والشرط والسبب، وعن مقصدها

في الكفاية والمال العام، وعن مآلها في الفقراء والاقتصاد. وإذا نظمت الصحة العامة، وجب السؤال عن حفظ النفس والحرية والكرامة والضمانات. وإذا نظمت التقنية، وجب السؤال عن الخصوصية والرضا والمسؤولية والشفافية. القرار العام هو المجال الذي تظهر فيه الحاجة إلىٰ شبكة الحكم بأوضح صورة.

إن المقصد، في هذه الشبكة، ليس نتيجةً عاطفيةً تلحق بالحكم بعد صدوره، بل حاضر في فهم الحكم منذ البداية. لكنه ليس بديلًا عن الاستدلال، بل هادٍ له. فالفقيه حين يبحث في شروط العقد يستحضر مقصد العدل والرضا ومنع الغرر. وحين يبحث في الضمان يستحضر حفظ المال ورفع الضرر. وحين يبحث في العقوبة يستحضر الردع والرحمة والكرامة. وحين يبحث في السياسة العامة يستحضر الكفاية والعدل والمآل. المقصد لا يأتي بعد الحكم ليزينه، بل يرافق عملية التحقيق والترجيح والتنزيل. وكلما ابتعد المقصد عن هذه العملية صار شعارًا، وكلما دخل فيها بلا ضوابط صار سيولة. موضعه الصحيح أن يكون روحًا حاضرة داخل البنية.

إن هذه الرؤية تقتضي إعادة تدريب العقل الفقهي علىٰ طرح أسئلة متعددة قبل الجواب. ليس السؤال فقط: ما الحكم التكليفي؟ بل: ما السبب؟ ما الشرط؟ ما المانع؟ هل الفعل صحيح في صورته؟ هل يترتب أثره؟ من يضمن عند الخلل؟ ما المقصد؟ ما المآل؟ هل الحكم علىٰ الفرد أم المؤسسة أم الدولة؟ هل توجد حاجة أو ضرورة؟ هل الرخصة بقدرها؟ هل التطبيق يحفظ الغاية؟ هذه الأسئلة ليست إطالةً صناعية، بل ضرورة حين تكون الواقعة مركبة. وقد لا نحتاج إليها كلها في المناط البسيط، لكن إهمالها في المناط المركب يورث الخلل.

إن من فوائد هذا الجمع أنه يكشف موضع الخطأ في الاجتهاد. فقد يختلف الفقهاء لا لأنهم يختلفون في الحكم التكليفي، بل لأنهم يختلفون في تحقق الشرط أو وجود المانع أو تقدير المآل. وقد يتفقون علىٰ حرمة الضرر، لكن يختلفون هل هذا

الفعل يسبب ضررًا. وقد يتفقون على جواز الترخيص للضرورة، لكن يختلفون هل الضرورة متحققة. وقد يتفقون على مقصد الكفاية، لكن يختلفون في وسيلة تحقيقها. فإذا لم تُفصل مستويات الخلاف، ظن الناس أن الخلاف في الشريعة نفسها، بينما هو في المناط أو الخبرة أو المآل. المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تكشف هذه المستويات حتى يكون الخلاف مفهومًا لا فوضويًا.

إن الحكم الوضعي له دور حاسم في منع سوء استعمال المقاصد من قبل السلطة. فإذا قالت السلطة إن المصلحة تقتضي، سأل الحكم الوضعي: هل تحقق السبب؟ هل توافرت الشروط؟ هل انتفى المانع؟ هل الجهة مختصة؟ هل الوسيلة متناسبة؟ هل يوجد طريق للتظلم؟ وإذا قالت إن الضرورة قائمة، سأل: ما الدليل؟ ما قدرها؟ متى تزول؟ وإذا قالت إن الأمن مقصد، سأل: ما حدود الإجراء؟ من يراقبه؟ ما ضمانات المتضرر؟ وبهذا لا تبقى المقاصد في يد السلطة لغة مفتوحة، بل تدخل في بنية وضعية تضبطها. وهذا من أعظم ما يحتاجه فقه الدولة.

وكذلك الحكم المقاصدي يحمي الحكم الوضعي من التحول إلى أداة في يد السوق. فإذا قالت المؤسسة المالية إن العقد مستوفٍ للشروط، سأل المقصد: هل يحقق عدلًا؟ هل يخفي ربا؟ هل ينقل المخاطر؟ هل يضر الكفاية؟ وإذا قالت الشركة التقنية إن المستخدم وافق، سأل المقصد: هل كان الرضا عالمًا؟ هل تُحترم الخصوصية؟ هل يوجد استغلال؟ وإذا قال السوق إن الأسعار نتاج تراضٍ، سأل المقصد: هل يوجد احتكار؟ هل تُستغل الحاجة؟ وبهذا يمنع المقصد الشكل الوضعي من أن يصبح غطاءً للاستغلال. الحكم الشرعي لا يترك السوق للصور، كما لا يترك الدولة للدعاوى.

إن التكليف يحمي المقصد والوضع من فقدان المسؤولية الفردية. فقد تُفسر كل الانحرافات بالبنية، فيغيب إثم الفاعل وخيانته وظلمه. لكن الفقه لا يلغي الفرد

داخل النظام. التاجر المحتكر آثم ومسؤول، والموظف المرتشي آثم ومسؤول، والطبيب المهمل آثم ومسؤول، والمبرمج الذي يتعمد الضرر آثم ومسؤول، والحاكم الظالم آثم ومسؤول. غير أن المسؤولية الفردية لا تلغي مسؤولية البنية التي سمحت، ولا مسؤولية المؤسسة التي قصرت. التكليف يوقظ الضمير، والوضع يحدد الأثر، والمقصد يضبط النظام. ومن جمعها لم يقع في تبرير الفرد بالبنية ولا في إخفاء البنية خلف الفرد.

إن هذا المنهج يقتضي أيضًا توسيع مفهوم الفتوى. فالفتوى في المسائل البسيطة قد تكفيها عبارة حكمية موجزة. أما في الوقائع المركبة فقد ينبغي أن تكون الفتوى بنيةً من الحكم والشروط والقيود والمآلات. تقول: الأصل كذا، ويجوز إذا تحقق كذا، ويمنع إذا وجد كذا، ولا يصح إلا بشرط كذا، ويضمن من خالف كذا، وينبغي للجهة العامة أن تراقب كذا، ويعاد النظر عند تغير كذا. هذه الفتوى المركبة ليست خروجًا عن البيان، بل بيانٌ يناسب الواقع. ومن يطلب من الفقيه جوابًا مفردًا في واقعة متعددة المستويات يطلب تبسيطًا قد يفسد الحكم.

إن الحكم الشرعي في صورته الكلية يشبه ميزانًا له كفتان وأعمدة متعددة. التكليف يحدد موقف الفاعل، والوضع يحدد أثر الفعل، والمقصد يحدد غايته، والمآل يكشف امتداده، والواقع يحدد محله. فإذا انكسر أحد هذه الأعمدة مال الميزان. والوقائع المركبة هي الموضع الذي يظهر فيه هذا الميل بسرعة؛ لأنها لا ترحم الاختزال. قد تنجح الفتوى المختزلة في تهدئة السؤال لحظة، لكنها تفشل عند التطبيق. وقد ينجح العقد المختزل في المرور شكليًا، لكنه ينتج أزمة. وقد ينجح القرار المختزل في حفظ ظاهر النظام، لكنه يضعف الثقة. لذلك تحتاج هذه الوقائع إلى ميزانٍ كامل.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يصبح ناضجًا إلا إذا امتلك هذا الميزان. فإذا اجتمع الفقهاء والخبراء ثم دار النقاش حول الجواز فقط، بقيت المؤسسة ناقصة. وإذا دار حول الصحة الشكلية فقط، بقيت ناقصة. وإذا دار حول المصلحة العامة بلا شروط، بقيت ناقصة. المؤسسة الناضجة هي التي تملك جدولًا عقليًا للحكم: التكليف، الوضع، المقصد، المآل، المسؤولية، التنفيذ، المراجعة. وليس المقصود تحويل الفقه إلىٰ إجراء آلي، بل منع الغفلة عن مستوىٰ من مستويات الحكم. فالإبداع الفقهي لا يلغي المنهج، بل يحتاج إليه.

إن الربط بين الحكم الوضعي والتكليفي والمقصد يعيد إلىٰ الفقه قدرته علىٰ بناء النظام، لا مجرد تصحيح الأفعال. فالأفعال تتكرر داخل مؤسسات، والمؤسسات تحتاج إلىٰ أسباب وشروط وموانع وضمانات، والضمانات تحتاج إلىٰ مقاصد توجهها، والمقاصد تحتاج إلىٰ تكاليف تحيي الضمير. هذه هي بنية الحكم في الشأن العام. ومن غيرها يبقىٰ الفقه إما وعظًا فرديًا، أو قانونًا شكليًا، أو خطابًا مقاصديًا عامًا. أما حين تجتمع، يصبح الفقه قادرًا علىٰ أن يقول للفرد ما يجب عليه، وللمؤسسة ما يصح منها، وللدولة ما يحد سلطتها، وللسوق ما يمنع استغلاله، وللأمة ما يحفظ كفايتها وكرامتها.

إن هذا الجمع ليس إضافةً حديثة علىٰ الفقه، بل استعادة لطاقة كامنة في أصوله. فقد عرف الفقه التكليف والوضع، وعرف المقاصد والمصالح، وعرف المآلات والذرائع، لكن الحاجة المعاصرة أن تُقرأ هذه الأدوات في شبكة واحدة. فالعصر لم يحتج إلىٰ أصول جديدة بقدر ما احتاج إلىٰ تشغيل كلي للأصول. والوقائع المركبة لا تطلب إلغاء التقسيمات القديمة، بل وصلها ببعضها. فإذا وُصل الحكم التكليفي بالوضعي، ووُصلا بالمقصد والمآل، ظهر أن الفقه يمتلك لغة عميقة لإدارة التعقيد.

أما إذا بقيت هذه المباحث متجاورةً في الكتب منفصلةً في التطبيق، بقي الاجتهاد قاصرًا عن الشأن العام.

إن الخلاصة المنهجية أن الحكم الشرعي في الوقائع المركبة لا يصدر من بُعد واحد. لا يكفي أن نقول: جائز، حتىٰ نسأل عن صحته وشروطه ومقصده ومآله. ولا يكفي أن نقول: صحيح، حتىٰ نسأل عن عدله وأثره. ولا يكفي أن نقول: مصلحة، حتىٰ نسأل عن دليلها وضوابطها ووسائلها. ولا يكفي أن نقول: ضرورة، حتىٰ نسأل عن سببها وقدرها وزمنها وبدائلها. ولا يكفي أن نقول: رخصة، حتىٰ نسأل عن حدودها ومنع تحولها إلىٰ حيلة. ولا يكفي أن نقول: قرار عام، حتىٰ نسأل عن ولايته ومحاسبته. بهذه الأسئلة يصبح الحكم شبكةً منضبطة، وتصبح الفتوىٰ العامة أقدر علىٰ حفظ النص والمقصد والواقع معًا.

لا تظهر قيمة الربط بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي والمقصد في مستوىٰ التنظير وحده، بل تظهر علىٰ نحوٍ أوضح حين يدخل الفقه إلىٰ الوقائع المركبة التي تتداخل فيها العقود والسياسات والمؤسسات والحقوق والمآلات. ففي هذه الوقائع لا يكون السؤال الفقهي سؤالًا عن فعلٍ واحدٍ منعزل، بل عن بنيةٍ تنتج أفعالًا، وعن نظامٍ يولد آثارًا، وعن علاقةٍ بين أطراف غير متكافئة، وعن قرارٍ قد يتحول من حالةٍ خاصة إلىٰ قاعدةٍ عامة. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي لا يستطيع أن يكتفي بالحكم التكليفي من جهة الإباحة والمنع، ولا بالحكم الوضعي من جهة الصحة والبطلان، ولا بالمقصد من جهة المصلحة العامة، بل لا بد أن يبني حكمه من تفاعل هذه المستويات جميعًا. فالحكم في الواقعة المركبة لا يكون جوابًا منفردًا، بل منظومةً منضبطة: ما حكم الفعل؟ ما أثره؟ ما شروطه؟ ما موانعه؟ ما مقصده؟ ما مآله؟ ومن يتحمل مسؤوليته؟

إن العقود المالية المعاصرة تكشف هذه الحاجة بأوضح صورها. فقد تُصاغ المعاملة في صورة بيع أو إجارة أو مرابحة أو مشاركة أو وكالة أو تأمين، وتستوفي في ظاهرها كثيرًا من الشروط الوضعية، لكن السؤال الفقهي لا ينتهي عند صحة الصيغة. فالصحة الوضعية لا تكفي إذا كانت الصيغة تعمل داخل بنيةٍ تجعل المخاطرة علىٰ طرفٍ واحد، أو تنقل الدين من صورة إلىٰ أخرىٰ، أو تجعل الربح مضمونًا بلا تحملٍ حقيقي للمخاطرة، أو تخلق التزامًا لا يفهمه الطرف الأضعف، أو تجعل العقد وسيلةً لإنتاج مديونيةٍ متراكمة تضعف الكفاية. وهنا لا يعني النقد المقاصدي إلغاء الصيغة، بل منعها من أن تتحول إلىٰ غطاء. فإذا كان الحكم التكليفي يسأل عن الحل والحرمة، والحكم الوضعي يسأل عن صحة العقد، فإن المقصد يسأل عن عدالة الوظيفة. ولا يكتمل النظر إلا بهذه الثلاثية.

إن كثيرًا من الحيل المالية الحديثة لا تدخل من باب مخالفةٍ صريحةٍ لصورة العقد، بل من باب استعمال الصحة الوضعية لإبطال المقصد. تُرتب عقود متعددة، وتُفصل المسؤوليات، وتُغير الأسماء، ويُستبقىٰ الأثر الاقتصادي نفسه الذي جاء الشرع لمنعه. فإذا نظر الفقيه إلىٰ كل عقدٍ منفردًا، قد يجد له مخرجًا. أما إذا نظر إلىٰ الشبكة كلها، رأىٰ أن مجموع العقود ينتج ما لا ينتجه كل عقدٍ منفرد. ومن هنا يظهر أن الحكم الوضعي ينبغي أن يُقرأ في مستوىٰ العقد المفرد وفي مستوىٰ التركيب الكلي. فصحة الأجزاء لا تضمن صحة الكل إذا كان تركيبها يؤدي إلىٰ محظور أو مفسدة. وهذا من أهم ما يحتاجه الاجتهاد المؤسسي في المعاملات المالية: أن لا ينخدع بصحة القطع إذا كان النظام الذي تجمع فيه القطع فاسد المقصد.

وفي مقابل ذلك، لا يجوز استعمال المقاصد لإلغاء الضوابط العقدية باسم الحاجة إلىٰ التمويل أو التنمية. فقد يقال إن الناس بحاجة إلىٰ السكن، أو إن الاقتصاد بحاجة إلىٰ الاستثمار، أو إن الدولة بحاجة إلىٰ تنشيط السوق، فيُتساهل في

شروط الغرر أو الربا أو الإفصاح أو تحمل المخاطر. غير أن الحاجة لا تمنح الشرعية للوسيلة بلا حدود. المقصد هنا يطلب إيجاد البديل العادل، لا تزيين الوسيلة الفاسدة. والحكم الوضعي يفرض على المقصد أن يمر عبر أسباب وشروط وموانع؛ فلا تمويل بلا عقد صحيح، ولا عقد صحيح بلا رضاٍ معتبر وعلمٍ كافٍ وعدالةٍ في تحمل الأثر. وبهذا تمنع الثلاثية الفقهية طرفي الانحراف: الحيلة الشكلية من جهة، والتسيب المقاصدي من جهة أخرى.

إن التأمين، في صوره المختلفة، مثال بالغ الدلالة. فالسؤال التكليفي عن جوازه أو منعه لا يكتمل من غير سؤال وضعي عن طبيعته: هل هو معاوضة محضة؟ هل هو تعاون؟ هل فيه غرر مؤثر؟ من يملك الفائض؟ من يتحمل الخسارة؟ ما شروط العقد؟ ثم لا يكتمل من غير سؤال مقاصدي: هل يحفظ الناس من المخاطر؟ هل يحقق تكافلًا حقيقيًا أم ربحًا تجاريًا على الخوف؟ هل يستغل حاجة الضعفاء؟ هل توجد رقابة تمنع الظلم؟ وقد تختلف النتيجة باختلاف البنية. فالاسم الواحد لا يكفي، والصورة العامة لا تكفي، والمقصد المعلن لا يكفي. لا بد من تحليل التكليف والوضع والمقصد معًا حتى لا يرفض الفقه كل صورة نافعة، ولا يجيز كل صورة متسترة باسم التعاون.

إن المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية تحتاج إلى هذه الشبكة بصورة خاصة؛ لأنها تتحرك داخل سوقٍ عالمي تضغطه نماذج ربوية ومخاطر تنافسية. فإذا بقيت الرقابة الشرعية عند حدود فحص العقود واحدًا واحدًا، فقد تفوتها البنية الكلية للمؤسسة: هل هي تشارك في المخاطر؟ هل تخدم الاقتصاد الحقيقي؟ هل توسع الكفاية أم تزيد الاستدانة؟ هل توجه المال إلى الإنتاج أم إلى المضاربة؟ هل تعيد إنتاج علاقة الدائن القوي بالمدين الضعيف؟ هنا يصبح الحكم المؤسسي مطلوبًا. فالمصرف لا يُحكم عليه من عقد واحد فقط، بل من نمط عمله. والحكم التكليفي

علىٰ المنتجات، والحكم الوضعي علىٰ العقود، والمقصد الاقتصادي العام، كلها ينبغي أن تلتقي في تقييم المؤسسة المالية بوصفها فاعلًا في المجال العام.

وفي السياسات العامة تظهر الثلاثية الحكمية في صورة أشد اتساعًا. فالضريبة مثلًا لا تُقرأ من جهة التكليف فقط: هل يجوز للدولة أن تأخذ مالًا زائدًا علىٰ الموارد الشرعية الأصلية؟ ولا من جهة الوضع فقط: هل صدر القانون من جهة مختصة؟ ولا من جهة المقصد فقط: هل تحتاج الدولة إلىٰ المال؟ بل لا بد من جمع المستويات. تكليفيًا، لا يجوز أخذ أموال الناس إلا بحقٍ معتبر. وضعيًا، لا بد من سببٍ عام، وشرط العدالة، ومانع الظلم، وجهة اختصاص، وشفافية في المصرف. ومقاصديًا، لا بد أن تتجه الجباية إلىٰ الكفاية والعدل وحفظ المال العام، لا إلىٰ الترف أو الفساد أو الامتياز. فإذا اجتمعت هذه المستويات اقتربت الضريبة من معنىٰ الولاية المالية، وإذا اختل أحدها ضعفت مشروعيتها.

والدعم العام كذلك لا يصح الحكم عليه بإطلاق. قد يكون واجبًا أو راجحًا حين يحفظ كفاية الفقراء ويمنع انهيارًا في ضروراتهم، وقد يكون فاسدًا حين يذهب إلىٰ غير مستحقيه أو يخلق سوقًا مشوهة أو يفتح باب فسادٍ واسع. التكليف يوجب رفع الضرر عن المحتاج بقدر الاستطاعة، والوضع يطلب شروط الاستحقاق وآليات التوزيع ومنع التلاعب، والمقصد يطلب الكفاية والكرامة لا مجرد صرف الأموال. فإذا قُدم الدعم بلا شروطٍ عادلة، ضاع المال العام. وإذا رفع بلا بديل، تضرر الضعفاء. وإذا بُني علىٰ بيانات ناقصة، أخطأ المستحق. فالسياسة هنا لا تُحسم بشعار، بل بشبكة حكمية دقيقة.

وفي المال العام، يتضح أن الحكم الوضعي لا يقل أهمية عن التكليف. فالقول بحرمة الفساد المالي تكليفيًا ضروري، لكنه لا يكفي. لا بد من أحكام وضعية: من المسؤول؟ ما سبب الضمان؟ ما شروط التصرف في المال العام؟ ما موانع الإنفاق؟

ما أثر تضارب المصالح؟ ما جهة المحاسبة؟ ما حكم العقد العام إذا شابه فساد؟ ثم يأتي المقصد: هل يخدم الإنفاق الكفاية؟ هل يحفظ الأجيال؟ هل يمنع الاستئثار؟ هل يحقق عدالة مكانية واجتماعية؟ بهذا تصبح حرمة المال العام نظامًا لا وعظًا فقط. أما إذا بقيت في مستوىٰ التحريم اللفظي، فقد يدان الفساد أخلاقيًا بينما تبقىٰ أبوابه المؤسسية مفتوحة.

إن السياسات الصحية العامة تكشف أن الحكم التكليفي قد يكون موزعًا بين أطراف كثيرة. حفظ النفس مقصد عظيم، لكن حفظها لا يتحقق بقرارٍ واحد. الطبيب مكلف بالأمانة وعدم الإضرار، والمريض له حق العلم والرضا، والدولة مكلفة بتوفير الحد الأدنىٰ من الرعاية، والشركة الدوائية مكلفة بالصدق في بيان المخاطر، والمؤسسة الصحية مسؤولة عن الجودة، والرقابة مسؤولة عن منع الدواء الفاسد. والحكم الوضعي يحدد السبب والشرط والمانع والضمان: متىٰ يجوز التدخل؟ ما شرط الإذن؟ متىٰ يضمن الطبيب؟ متىٰ تكون التجربة الطبية صحيحة؟ ما مانع استعمال إجراءٍ معين؟ والمقصد يزن كل ذلك بحفظ النفس والكرامة والعدل في الموارد. فإذا اختُزلت المسألة إلىٰ جواز علاج أو منعه، ضاع معظم الحكم.

وفي مسائل نهاية الحياة والإنعاش الصناعي، يصبح الفصل بين مستويات الحكم خطيرًا. فالقول بحرمة قتل النفس أصلٌ تكليفي واضح، لكن السؤال الطبي قد لا يكون عن قتلٍ مباشر، بل عن معنىٰ استمرار وسيلةٍ لا تحقق علاجًا، وعن معيار الوفاة، وعن جدوىٰ العلاج، وعن كرامة المريض، وعن مواردٍ محدودة يحتاجها غيره. الحكم الوضعي يسأل عن أهلية القرار، وإذن المريض أو وليه، ومسؤولية الطبيب، ومعيار التقصير. والمقصد يسأل عن حفظ النفس بلا تحويل الجسد إلىٰ محل إجراءات عبثية، وعن حفظ الكرامة، وعن عدالة توزيع الرعاية. في هذا المثال

يظهر أن الحكم لا يمكن أن يكون شعارًا عامًا فقط؛ بل يحتاج إلىٰ مؤسسة طبية فقهية تضبط المعايير.

وفي الأوبئة، تتشابك التكليفات والوضعيات والمقاصد بصورة أكبر. قد يجب علىٰ الفرد ألا يضر غيره، وقد يجوز للدولة أن تقيد بعض الحريات بقدر الحاجة، وقد يجب عليها توفير العلاج والوقاية، وقد يضمن المتسبب في نشر الضرر عند التفريط، وقد تكون بعض الإجراءات مشروطة بدرجة الخطر وفعالية الوسيلة. المقصد هو حفظ النفس والصحة العامة، لكنه لا يلغي الكرامة والحقوق والعدل. فإذا استعملت الدولة مقصد حفظ النفس لإطلاق القيود بلا زمن ولا رقابة، وقع التسيب المقاصدي. وإذا رفض الأفراد كل إجراء بحجة الحرية الفردية، ضاع مقصد حفظ النفس. والحكم المؤسسي الرشيد يربط التكليف بالوضع بالمقصد في سياسة متناسبة ومراجعة.

وفي التقنية الرقمية، تبدو هذه الثلاثية ضرورة لا ترفًا. فجمع البيانات قد يكون مباحًا أو نافعًا في بعض الصور، لكنه يحتاج إلىٰ رضاٍ معتبر، وشفافية، وتحديد غرض، وحماية، وحق في الاعتراض، ومنع الاستغلال. التكليف يمنع الغش والاعتداء والخيانة، والوضع يحدد صحة الإذن وشروطه وأثر انتهاكه والضمان عند الضرر، والمقصد يحفظ الخصوصية والكرامة والعقل والمال. فإذا اكتفت الشركات بضغط المستخدم علىٰ زر الموافقة، فقد تزعم الصحة الوضعية، لكن المقصد يسأل: هل كان الإذن عالمًا؟ هل كانت الشروط مفهومة؟ هل يستطيع المستخدم الرفض بلا حرمان؟ هل تُستعمل البيانات في غير ما أُذن به؟ هنا تكشف الثلاثية أن الرضا الرقمي الصوري ليس دائمًا مناطًا كافيًا.

وفي الذكاء الاصطناعي، لا يكفي السؤال: هل يجوز استخدام هذه التقنية؟ لأن الحكم يختلف بحسب الوظيفة والأثر. استعمالها في التشخيص الطبي يحتاج إلىٰ

شروط دقة ومراجعة ومسؤولية، واستعمالها في القضاء يحتاج إلىٰ ضمانات صارمة حتىٰ لا يتحول القرار إلىٰ آلةٍ غامضة، واستعمالها في التعليم يحتاج إلىٰ حفظ العقل والأمانة العلمية، واستعمالها في الإعلام يحتاج إلىٰ منع التضليل. الحكم التكليفي يضبط الصدق والعدل وعدم الإضرار، والحكم الوضعي يحدد المسؤولية والضمان وحجية المخرجات وشروط الاعتماد، والمقصد يزن أثر التقنية في الإنسان والمعرفة والعمل والثقة. ومن دون هذه الشبكة قد تُباح التقنية بإطلاق أو تُمنع بإطلاق، وكلاهما قاصر.

إن العقود الرقمية والعقود الذكية تطرح سؤالًا وضعيًا عميقًا: هل التنفيذ الآلي للعقد يكفي لإثبات الالتزام؟ ماذا لو وقع خطأ في البرمجة؟ ماذا لو تغيرت الظروف؟ ماذا لو كان أحد الأطراف لا يفهم الشروط؟ ماذا لو نفذ العقد أثرًا ظالمًا قبل إمكان المراجعة؟ التكليف يطلب الوفاء بالعقود والصدق، لكن الوضع يطلب شروط الرضا والعلم والقدرة علىٰ التصحيح، والمقصد يطلب العدل ومنع الاستغلال. فالعقد ليس صحيحًا لمجرد أنه ينفذ آليًا؛ بل لا بد أن يبقىٰ قابلًا للرد إلىٰ معيار الحق. التقنية لا تلغي الفقه الوضعي، بل تجعله أشد حاجة.

وفي قضايا البيئة، يظهر أن الحكم التكليفي الفردي وحده لا يكفي. قد يحرم علىٰ فرد تلويث ماءٍ أو إتلاف أرض، لكن الضرر البيئي الحديث غالبًا يصدر عن مؤسسات ومصانع وسياسات. الحكم الوضعي يسأل عن الترخيص والضمان والمسؤولية ومعايير السلامة والتعويض. والمقصد يسأل عن حفظ النفس والنسل والمال والعمران وحق الأجيال. وقد يكون المشروع الاقتصادي مباحًا في أصله، صحيحًا في ترخيصه الظاهر، لكنه مقاصديًا مفسد إذا كان يهدر الماء أو يلوث الهواء أو ينقل الضرر إلىٰ الفقراء والمستقبل. هنا لا بد من ربط الحكم بالزمن؛ لأن المآل

البيئي جزء من المقصد، والشرط البيئي جزء من الوضع، والتكليف الأخلاقي وحده لا يحمي الأرض.

إن من أعظم تطبيقات هذه الشبكة منع التلاعب بمفهوم الضرورة. فالضرورة حكمها تكليفي من جهة رفع الإثم أو الترخيص، ووضعي من جهة تحقق سببها وشرطها وقدرها وزوالها، ومقاصدي من جهة حفظ النفس أو الدين أو المال أو الكرامة أو النظام. فإذا أعلنت جهة ما الضرورة، لم يكف الإعلان. لا بد من تحقق السبب، وغياب البديل، وتقدير القدر، ووجود مراجعة، ومنع التوسع. الضرورة بلا حكم وضعي تصبح دعوىٰ مفتوحة، والضرورة بلا مقصد تصبح حيلة، والضرورة بلا تكليف تصبح تفلتًا. والشأن العام مليء بدعاوىٰ الضرورة: ضرورة أمنية، اقتصادية، صحية، مالية، سياسية. ولا يحمي الفقه من توظيفها إلا هذه الشبكة.

وكذلك الحاجة العامة تحتاج إلىٰ ضبط مماثل. الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة في بعض الأحوال، لكنها ليست كلمةً مطلقة. تكليفيًا، قد ترفع الحرج وتفتح باب الترخيص. وضعيًا، تحتاج إلىٰ شروط: عموم أو شدة، تعذر البديل، تناسب الوسيلة، عدم هدم أصلٍ أعلىٰ. ومقاصديًا، تقاس بحفظ الكفاية والعدل لا بمصلحة فئة. فإذا قيل إن الحاجة تقتضي معاملة مالية أو سياسة عامة، وجب السؤال عن حقيقتها. هل هي حاجة الناس أم حاجة المؤسسة؟ هل هي حاجة مؤقتة أم دائمة؟ هل توجد وسيلة أخرىٰ؟ بهذا لا تتحول الحاجة إلىٰ حيلة مقاصدية.

إن هذه الثلاثية تمنع كذلك تبرير الاستبداد باسم الحكم الوضعي. قد تكون السلطة قائمة، والقرار صادرًا من جهة مختصة، والإجراءات مستوفاة في ظاهرها، لكن الحكم التكليفي يسأل عن الظلم، والمقصد يسأل عن العدل والكرامة، والمآل يسأل عن أثر القهر في الأمة. فلا تكفي صحة الإجراء إذا كان الإجراء نفسه أداة ظلم. وفي المقابل، لا يكفي رفع شعار العدل لتجاوز النظام والحقوق والضمانات.

فالإصلاح نفسه يحتاج إلىٰ تكليف ووضع ومقصد: ما الواجب؟ ما الوسيلة الصحيحة؟ ما المآل؟ ما الضمانات؟ وهكذا تمنع الشبكة الحكمية من تقديس السلطة ومن تبرير الفوضىٰ في آنٍ واحد.

إن الاجتهاد المؤسسي في الدولة ينبغي أن يجعل كل قرار عام خاضعًا لهذه الأسئلة الثلاثية. في القرار المالي: ما الحكم التكليفي في أخذ المال؟ ما السبب والشرط والمانع؟ ما المقصد؟ في القرار الأمني: ما حدود الطاعة؟ ما شرط الإجراء؟ ما المانع من التوسع؟ ما مآله؟ في القرار التعليمي: ما واجب الدولة في حفظ العقل؟ ما شروط العدالة في الوصول؟ ما أثر السياسة في الفئات المختلفة؟ في القرار الصحي: ما واجب حفظ النفس؟ ما شروط التدخل؟ ما ضمانات الكرامة؟ وبهذا لا تبقىٰ السياسة الشرعية مجالًا للتقدير المطلق، بل تدخل في بنية حكمية منضبطة.

إن الثلاثية الحكمية تساعد كذلك في بناء معايير مؤسسية. فبدل أن تسأل المؤسسة في كل مرة عن الحكم من الصفر، يمكن أن تبني معايير: لا يُجاز المنتج المالي إلا إذا استوفىٰ صحة العقد، وانتفت الحيلة، وتحققت عدالة توزيع المخاطر، وظهر أثره في اقتصاد حقيقي. لا تُجاز التقنية العامة إلا إذا تحقق الرضا، وحفظت الخصوصية، ووجدت مسؤولية وضمان، وانتفىٰ الضرر الغالب. لا تُقبل الضريبة إلا إذا وجدت حاجة عامة، وعدالة في العبء، وشفافية في المصرف، ومراجعة في الأثر. هذه المعايير ليست قوانين جامدة، لكنها ترجمة للشبكة الحكمية في صورة قابلة للعمل.

إن من آثار هذه الرؤية أنها تجعل الحكم الشرعي قابلًا للتوزيع علىٰ مستويات المسؤولية. ففي مسألة الغش التجاري، يكون الغش محرمًا تكليفيًا علىٰ التاجر، والعقد قد يكون فاسدًا أو موجبًا للخيار وضمان الضرر وضعيًا، والدولة مكلفة بالحسبة والرقابة، والمقصد هو حفظ المال والثقة والسوق. وفي مسألة الدواء المغشوش، يكون الفعل محرمًا، وتثبت المسؤولية والضمان، وتجب الرقابة،

ويكـون المقصـد حفـظ الـنفس. وفي مسـألة البيانـات المسـروقة، يكـون الاعتـداء محرمًـا، وقـد يبطـل الإذن أو يثبـت التعـويض، وتجـب حمايـة الخصوصـية، والمقصـد حفـظ الكرامـة والمـال والعقـل. هـذه الصـياغة تمنـع اختـزال المسـؤولية في شـخص واحـد وتكشف بنية الحكم كاملة.

إن الحيـل الشـكلية تُقـاوم بـالحكم المقاصـدي، والتسـيب المقاصـدي يُقـاوم بـالحكم الوضـعي، واللامبـالاة الأخلاقيـة تُقـاوم بـالحكم التكليفـي. هـذه الجملـة تختصـر وظيفـة الشـبكة. فـإذا ظهـرت صـيغةٌ قانونيـة تخفـي ظلمًـا، تـدخل المقصـد ليكشـفها. وإذا رفعـت مصـلحة عامـة بـلا ضـابط، تـدخل الحكـم الوضـعي ليسـأل عـن السـبب والشـرط والمـانع. وإذا تحولـت المسـألة إلـىٰ تحليـل مؤسسـي بـارد بـلا ضـمير، تـدخل التكليـف ليـذكر بـالإثم والأمانـة والمسـؤولية أمـام الله. ومـن اجتمـاع هـذه الوظـائف يحفـظ الفقـه نفسـه مـن ثلاثـة أعـداء: الشـكل الفـارغ، والمصـلحة المنفلتـة، والتقنية الخالية من الضمير.

إن هـذه الثلاثيـة تفـتح كـذلك بابًـا لفهـم الـرخص العامـة في المؤسسـات. فقـد تحتـاج الدولـة أو المؤسسـة إلـىٰ رخصـة في ظـرف عـام، لكـن الرخصـة العامـة أخطـر مـن الرخصـة الفرديـة. الرخصـة الفرديـة محـدودة بـأثر صـاحبها، أمـا الرخصـة المؤسسـية فقـد تغيـر نظامًـا. لـذلك لا بـد أن تكـون الرخصـة العامـة مشـروطةً أكثـر، ومراقبـةً أكثـر، ومؤقتـةً غالبًـا، ومعللـةً بوضـوح. فـإذا كـان تـرخيص منـتج مـالي أو إجـراء صـحي أو سياسـة أمنيـة أو جبايـة عامـة مبنيًـا علـىٰ حاجـة أو ضـرورة، وجـب أن يعـرف النـاس سـبب الرخصـة، وحـدودها، ومـن يراجعهـا. هـذا لـيس تشـددًا، بـل حمايـة للرخصـة مـن أن تتحـول إلـىٰ حيلة أو قاعدة دائمة.

إن الـبطلان أو الفسـاد في الوقـائع المركبـة قـد يكـون كليًـا أو جزئيًـا أو متعلقًـا بشـرط أو تطبيـق. وهـذا يحتـاج إلـىٰ دقـة. قـد يكـون العقـد في أصـله قـابلًا للتصـحيح إذا أزيـل

شرط فاسد. وقد تكون السياسة العامة صحيحة في مقصدها فاسدة في وسيلتها. وقد تكون التقنية مباحة في استخدامٍ ممنوعة في آخر. وقد يكون المنتج المالي جائزًا نظريًا محرمًا في تطبيقه العملي. لذلك لا يكفي الحكم بالبطلان أو الصحة بإطلاق دائمًا. الفقه المؤسسي يحتاج إلىٰ تفكيك مواضع الخلل: هل الخلل في الأصل؟ في الشرط؟ في التطبيق؟ في المآل؟ في الجهة المنفذة؟ هذا التفكيك يساعد علىٰ الإصلاح بدل الاقتصار علىٰ الإلغاء أو الإجازة.

إن الربط بين التكليف والوضع والمقصد يجعل المآل جزءًا من الحكم لا مجرد تعليقٍ أخلاقي بعده. فإذا كان العقد صحيحًا اليوم لكنه إذا عُمم أدىٰ إلىٰ مديونية مدمرة، وجب النظر في المآل. وإذا كان القرار الأمني جائزًا في حالٍ محددة لكنه إذا استمر قتل المجال العام، وجب تقييده. وإذا كانت التقنية نافعة لكنها إذا أطلقت بلا ضمانات أهدرت الخصوصية، وجب ضبطها. فالمآل يختبر صدق العلاقة بين الحكم ومقصده. وليس كل مآل محتمل معتبرًا، بل المآل الراجح أو المؤثر أو الذي تدل عليه الخبرة. لكن تجاهل المآلات في الوقائع العامة يجعل الحكم قصير النظر.

إن هذه الرؤية تؤثر في طريقة صياغة الفتوىٰ المؤسسية. فالفتوىٰ ينبغي أن تبين الحكم، ثم تبين شروط الصحة أو الاعتبار، ثم تبين المقصد، ثم تبين الموانع، ثم تبين المآلات التي ينبغي مراقبتها. مثلًا، لا يقال فقط: يجوز استعمال هذه التقنية، بل يقال: يجوز إذا تحقق الرضا المستنير، وحُفظت البيانات، ومنع الاستخدام الضار، ووجدت جهة مسؤولة عن الضمان، وراجعت المآلات. ولا يقال فقط: يجوز فرض هذه الجباية، بل يقال: يجوز للحاجة العامة إذا روعيت العدالة والقدرة والشفافية والمصرف والمراجعة. هذه الصياغة تحفظ الحكم من سوء النقل وسوء التطبيق.

إن من أهم ثمار الثلاثية أنها تجعل المقصد قابلًا للمحاسبة. فإذا قالت مؤسسة إن مقصدها الكفاية، سئلت: ما الحكم الوضعي الذي جعل الكفاية قابلة للتحقق؟ ما الشروط؟ ما الموارد؟ ما الضمانات؟ وإذا قالت إن مقصدها حماية الخصوصية، سئلت: ما قواعد الإذن؟ ما العقوبات؟ ما الضمان؟ وإذا قالت إن مقصدها حفظ النفس، سئلت: ما سياسة الوقاية؟ ما توزيع العلاج؟ المقصد من غير آليات لا يحاسب، لأنه يبقىٰ نية. أما حين يرتبط بالوضع والتكليف، يصبح قابلًا للقياس: هل أدت السياسة وظيفتها؟ هل التزم الفاعلون؟ هل عوقب المعتدي؟ هل عُوض المتضرر؟ وبهذا تنتقل المقاصد من الخطاب إلىٰ النظام.

إن هذه الشبكة تؤكد أن الاجتهاد المؤسسي ليس مجرد جمع فقهاء حول مسألة، بل بناء حكم متعدد المستويات. الفقيه الفرد قد يملك القدرة علىٰ بيان حكم تكليفي، وقد يملك قدرة علىٰ الحكم الوضعي في الصور المألوفة، لكن المؤسسة في الوقائع العامة تملك أن تجمع ذلك بالمقصد والخبرة والمآل والتطبيق. ومن هنا تصبح المؤسسة موضع إنتاج الحكم الشبكي. إنها لا تضيف إلىٰ الشرع مصدرًا جديدًا، بل تضيف إلىٰ التنزيل قدرةً علىٰ رؤية العلاقات التي لا يراها الفرد بسهولة. وكلما اتسعت الواقعة، اتسعت الحاجة إلىٰ هذا النوع من الحكم.

إن الفقه الإسلامي في عمقه لم يكن غريبًا عن هذه الرؤية. فالفقهاء حين ميزوا بين الإثم والصحة، وبين الفساد والضمان، وبين الرخصة والعزيمة، وبين السبب والشرط والمانع، كانوا يدركون أن الحكم ليس بُعدًا واحدًا. وحين اعتبروا المقاصد والمآلات والذرائع، كانوا يدركون أن الصورة لا تكفي. غير أن الحاجة اليوم هي إلىٰ جمع ما كان مبثوثًا في أبواب متعددة داخل مصفوفة واحدة تعمل في الشأن العام. فإذا فُعل ذلك، أمكن للفقه أن يواجه النوازل المركبة من داخله، لا باستعارة عقلٍ خارجي ولا بالانغلاق في صورة جزئية.

إن الوقائع المركبة لا تطلب من الفقه أن يتخلىٰ عن دقته القديمة، بل أن يوسع مجالها. الدقة في شروط البيع ينبغي أن تمتد إلىٰ شروط التمويل المؤسسي. والدقة في الرضا ينبغي أن تمتد إلىٰ الرضا الرقمي والطبي. والدقة في الضمان ينبغي أن تمتد إلىٰ أخطاء الخوارزميات والدواء والبيئة. والدقة في الرخص ينبغي أن تمتد إلىٰ الضرورات العامة. والدقة في المقاصد ينبغي أن تمنع الحيل الشكلية والسياسات الظالمة. وبهذا يتبين أن التجديد الحقيقي لا يكون في ترك المصطلحات الأصولية، بل في تشغيلها في حقول أوسع.

إن الحكم الشرعي في صورته الشبكية يعيد ترتيب علاقة الفقه بالواقع. فالواقع لا يُقبل كما هو لمجرد الحاجة، ولا يُرفض لمجرد الجدة. يُحلل: تكليفًا، ووضعًا، ومقصدًا، ومآلًا. فإذا صلح قبل، وإذا فسد منع أو عُدل، وإذا احتاج إلىٰ شروط قيد، وإذا تغير راجع. وهذه الطريقة تمنح الفقه مرونةً منضبطة. المرونة تأتي من فهم الواقع والمقصد، والانضباط يأتي من الحكم الوضعي والتكليفي. ومن دون المرونة يجمد الفقه، ومن دون الانضباط يذوب. وهذه المعادلة هي قلب الاجتهاد المؤسسي الرشيد.

إن الجمع بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي والمقصد يحمي الإنسان في أكثر من مستوىٰ. يحمي ضميره بالتكليف، ويحمي حقه بالوضع، ويحمي كرامته ومصلحته بالمقصد، ويحمي مستقبله بالمآل. فإذا غاب التكليف، صار الإنسان كائنًا إداريًا لا ضمير له. وإذا غاب الوضع، صار حقه بلا آلية. وإذا غاب المقصد، صار الحكم شكلًا لا روح فيه. وإذا غاب المآل، صار الحكم قصير النظر. لذلك فإن هذه الثلاثية ليست بحثًا أصوليًا مجردًا، بل منظومة لحفظ الإنسان داخل عالمٍ من العقود والمؤسسات والسياسات والتقنيات.

إن الدولة والسوق والتقنية والطب والمال العام كلها مجالات يمكن أن تنحرف إذا أُخذ بعد واحد من الحكم. الدولة تستعمل المقاصد بلا شروط فتتوسع. السوق يستعمل الصحة الشكلية بلا مقصد فيستغل. التقنية تستعمل الإباحة الأصلية بلا ضمان فتخترق. الطب يستعمل حفظ النفس بلا كرامة فيتجاوز. المال العام يستعمل الحاجة بلا شفافية فيفسد. والشبكة الحكمية ترد كل مجال إلىٰ توازنه: المقصد يطلب الغاية، الوضع يطلب الضبط، التكليف يطلب المسؤولية. ومن هنا فإنها ليست مجرد نظرية في الحكم، بل أداة نقدية وبنائية في آنٍ واحد.

إن الاجتهاد المؤسسي، إذا استوعب هذه الشبكة، يستطيع أن يتجاوز كثيرًا من ثنائيات الخطاب المعاصر: أصالة أو معاصرة، تشدد أو تساهل، نص أو مصلحة، فرد أو مؤسسة، شكل أو مقصد. فهو لا يختار أحد الطرفين بإطلاق، بل يضع كل عنصر في موضعه. النص يحكم، والمصلحة تُضبط، والمؤسسة تُبنىٰ، والفرد يُكلف، والشكل يُحترم، والمقصد يُحضر، والمآل يُقدر. هذه ليست تسويةً وسطية سطحية، بل تركيب أصولي عميق. فالواقع المركب لا يُدار بعقلٍ أحادي، والشريعة في سعتها لا تختزل في بعد واحد.

إن الخلاصة العملية أن كل اجتهاد مؤسسي في واقعة مركبة ينبغي أن يمر عبر ثلاثة أبواب كبرىٰ. باب التكليف: ما الذي يجب أو يحرم أو يباح، وعلىٰ من؟ باب الوضع: ما السبب والشرط والمانع والصحة والضمان، وما الأثر؟ باب المقصد: ما الغاية، وما المصلحة، وما المفسدة، وما المآل؟ فإذا دخلت الواقعة هذه الأبواب الثلاثة خرج الحكم أقرب إلىٰ التوازن. وإذا دخلت بابًا واحدًا خرج الحكم ناقصًا. وهذا المنهج لا يعصم من الخطأ، لكنه يقلله، ويكشف مواضعه، ويجعل المراجعة ممكنة. أما الحكم الأحادي فيخفي نقصه لأنه لا يرىٰ إلا ما اختاره من الواقعة.

إن الحكم الوضعي والحكم التكليفي والمقصد، حين تتكامل، تصنع لغةً فقهية قادرة على بناء القرارات العامة. فهي تجعل الفتوى قادرة على أن تقول للسلطة: لا تكفي دعوى المصلحة حتى تتحقق شروطها. وتقول للسوق: لا تكفي صحة الصورة حتى تصدق الوظيفة. وتقول للفرد: لا تكفي البنية لتبرير تقصيرك. وتقول للمؤسسة: لا يكفي الامتثال الشكلي إذا ضاع المقصد. وتقول للمقاصدي المتحمس: لا يكفي الحديث عن الغايات من غير ضوابط. وبهذه اللغة يستعيد الفقه مقامه بوصفه عقلًا حاكمًا لا مجرد رأيٍ ملحق بالواقع.

إن هذه الثلاثية تمهد لفقهٍ مؤسسي أكثر نضجًا في التعامل مع المعرفة التخصصية؛ لأن الخبرة لا تدخل في الحكم من باب المعلومة المجردة فقط، بل تدخل في تحديد السبب والشرط والمانع والمآل. فالطبيب يبين تحقق الضرر، والاقتصادي يبين أثر السياسة، والتقني يبين حقيقة الإذن، والبيئي يبين مآل المشروع، والقانوني يبين أثر الإجراء، والفقيه يربط ذلك كله بالحكم والمقصد. كل خبرة تجد موضعها داخل البنية الحكمية، فلا تبقى خارج الفقه ولا تبتلعه. ومن هنا يصبح الاجتهاد المؤسسي مجالًا لترتيب العلوم تحت سلطان المقصد والنص.

الفصل الخامس
المعرفة التخصصية وأثرها في الحكم

ليست المعرفة التخصصية في الاجتهاد المعاصر إضافةً خارجيةً تلحق بالحكم بعد اكتماله، ولا ترفًا معرفيًا يُستأنس به حين تتسع المسألة، بل هي في كثير من الوقائع المركبة شرطٌ من شروط تصور محل الحكم، ومدخلٌ لا غنىٰ عنه لتحقيق المناط، وأداةٌ ضرورية لتقدير المآلات، وتمييز المصالح الحقيقية من المصالح المتوهمة، والضرر الواقع من الضرر المدعىٰ. غير أن هذه المكانة لا تجعل الخبرة مصدرًا مستقلًا للتشريع، ولا تمنح المختص حق تحويل الوقائع إلىٰ أحكام شرعية بمجرد معرفته الفنية؛ فالفقيه لا يستغني عن الخبير في تصوير الواقع، كما أن الخبير لا يستغني عن الفقيه في ربط هذا الواقع بالنص والمقصد والضابط الشرعي. ومن هنا تنشأ العلاقة الدقيقة بين الفقه والخبرة: علاقة احتياج متبادل لا تبعية مطلقة، وتكامل معرفي لا ذوبان، وتمييز وظيفي لا انفصال.

إن القاعدة الأصولية القائلة إن الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره تبلغ في هذا الموضع أقصىٰ دلالاتها. فالتصور لم يعد في كثير من المسائل مجرد فهمٍ لغوي للسؤال أو سماعٍ مباشر لوصف السائل، بل صار معرفةً علميةً ببنية الواقعة، وأسبابها، ومخاطرها، وآثارها، وبدائلها، وحدود القدرة فيها. فإذا سئل الفقيه عن إجراءٍ طبي معقد، لم يكن تصور الواقعة ممكنًا من غير الطبيب. وإذا سئل عن أداة مالية مركبة، لم يكن تصورها ممكنًا من غير الاقتصادي والمحاسب وخبير المخاطر. وإذا سئل عن تقنية رقمية، لم يكن تصورها ممكنًا من غير المتخصص في البيانات والخوارزميات والأمن الرقمي. وإذا سئل عن سياسة عامة، لم يكن تصورها

ممكنًا من غير معرفة بالإدارة والاجتماع والاقتصاد والقانون. فإذا غابت هذه المعرفة، لم يكن الفقيه أمام الواقعة كما هي، بل أمام صورة مبسطة أو مشوهة منها، وقد يصدر الحكم علىٰ تلك الصورة لا علىٰ الحقيقة.

إن أثر المعرفة التخصصية في الحكم لا يعني أنها تنشئ الحلال والحرام، بل أنها تكشف هل الوصف المؤثر في الحلال والحرام موجود أم غير موجود، قوي أم ضعيف، عام أم خاص، مؤقت أم دائم، مباشر أم متراكم. الطبيب لا يقول إن هذا حلال أو حرام من حيث التشريع، لكنه يبين هل هذا العلاج يغلب نفعه أو ضرره، وهل الخطر محقق أو موهوم، وهل البديل قائم أو معدوم، وهل المرض بلغ حد الضرورة أو لم يبلغه. والاقتصادي لا يقول إن السياسة عادلة أو ظالمة شرعًا بمعزل عن الفقه، لكنه يبين من يتحمل كلفة الضريبة، ومن ينتفع بالدعم، وهل السوق محتكرة، وهل التضخم يأكل دخول الفقراء. وخبير التقنية لا يقرر حكم الخصوصية، لكنه يبين هل البيانات تُجمع، وكيف تُستعمل، وهل الرضا حقيقي أم صوري، وهل الخوارزمية قابلة للتلاعب أو التحيز. هذه المعارف لا تحكم وحدها، لكنها تمنع الحكم من أن ينزل علىٰ جهل.

إن الفقه إذا استغنىٰ عن المعرفة التخصصية في هذه المجالات وقع في خطرين متقابلين: خطر التجريد المنفصل، وخطر الانطباع العابر. التجريد المنفصل يجعل الفقيه يتعامل مع الواقعة من خلال أقرب صورة محفوظة، فيقيس التقنية علىٰ أداةٍ بسيطة، والعقد المالي علىٰ بيعٍ محدود، والسياسة الصحية علىٰ رخصة فردية، من غير إدراك للفروق المؤثرة. والانطباع العابر يجعله يجيب تحت تأثير خوفٍ من الجديد أو إعجابٍ به، فيمنع ما لا يعرفه أو يبيح ما تبدو منفعته قريبة. وكلا الخطرين لا ينشأ بالضرورة من ضعف في العلم

الشرعي، بل من نقص في تصور المحل. ومن هنا لا يكون طلب الخبرة خروجًا من الفقه، بل حماية للفقه من أن يعمل في غير محلّه.

غير أن للمعرفة التخصصية خطرًا مقابلًا إذا تُركت بلا معيار شرعي. فالخبير قد يرىٰ العالم من داخل علمه وحده؛ الطبيب قد يغلب عليه حفظ الحياة البيولوجية ولو علىٰ حساب الكرامة أحيانًا، والاقتصادي قد يغلب عليه معيار الكفاءة ولو علىٰ حساب العدالة، والتقني قد يغلب عليه الإمكان والابتكار ولو علىٰ حساب الخصوصية، والإداري قد يغلب عليه النظام والسرعة ولو علىٰ حساب الحقوق، والسياسي قد يغلب عليه الاستقرار ولو علىٰ حساب الحرية. وهذه العلوم، علىٰ جلالتها، ليست بريئة من القيم، ولا تعمل في فراغ أخلاقي. إنها تحمل افتراضات عن الإنسان والمنفعة والمخاطرة والحرية والسلطة. لذلك لا يجوز أن تتحول الخبرة إلىٰ حاكمٍ أخلاقي مطلق. وظيفتها أن تصف وتقدر وتكشف، أما معيار الحكم فيبقىٰ للنص والمقصد والعدل الشرعي.

إن العلاقة الصحيحة بين الفقيه والخبير تبدأ من تحرير السؤال. فالفقيه لا ينبغي أن يسأل الخبير سؤالًا عامًا غائمًا، ولا أن يطلب منه حكمًا شرعيًا، بل ينبغي أن يوجه إليه أسئلة تكشف المناط: ما حقيقة هذا الفعل؟ ما درجة الضرر؟ ما درجة النفع؟ ما البدائل؟ من المتضرر؟ من المنتفع؟ ما احتمال المآل؟ ما مدىٰ قابلية التعميم؟ ما شروط السلامة؟ ما حدود الجهل في المسألة؟ وحين يجيب الخبير، لا ينبغي أن يتلقىٰ الفقيه الجواب بوصفه حقيقة مطلقة، بل بوصفه شهادة تخصصية تحتاج إلىٰ نقد وفهم ومقارنة. فالخبرة في الاجتهاد تشبه البينة في القضاء من جهة أنها تكشف الواقع، لكنها تحتاج إلىٰ عدالةٍ معرفية، وإلىٰ ضبط، وإلىٰ وعي بمصادرها ومصالحها.

إن من أهم شروط استعمال المعرفة التخصصية تمييز درجة اليقين فيها. ليست كل معرفة تخصصية قطعية، وليست كل دراسة حاسمة، وليست كل إحصائية خالية

من الانحياز، وليست كل تقديرات الخبراء متفقة. في الطب قد تختلف النسب والمخاطر بحسب الدراسات. وفي الاقتصاد قد تختلف المدارس في تفسير الأثر. وفي التقنية قد تتغير المعطيات بسرعة. وفي الاجتماع قد تكون النتائج احتمالية. لذلك ينبغي علىٰ المؤسسة الاجتهادية أن تسأل: ما درجة الثبوت؟ هل نحن أمام حقيقة علمية مستقرة، أم تقدير راجح، أم احتمال، أم رأي مدرسة؟ لأن الحكم الشرعي في التنزيل يتأثر بدرجة المعرفة؛ فما يبنىٰ علىٰ اليقين ليس كما يبنىٰ علىٰ الظن، وما يبنىٰ علىٰ احتمال بعيد ليس كما يبنىٰ علىٰ مآل غالب. الدقة في مرتبة الخبرة جزء من الدقة في الحكم.

إن المعرفة التخصصية قد تكشف أن الواقعة ليست كما ظنها الفقيه أو كما عرضها السائل. قد يسأل السائل عن بيع، فيكشف الخبير المالي أنه في الحقيقة قرض بضمان ربح. وقد يسأل عن خدمة تقنية مجانية، فيكشف الخبير أنها تبادل غير ظاهر بين بيانات المستخدم وربح الشركة. وقد يسأل عن ضرورة اقتصادية، فيكشف الاقتصادي أن هناك بدائل أقل ضررًا. وقد يسأل عن خطر صحي، فيكشف الطبيب أنه موهوم أو مبالغ فيه. وقد يسأل عن إجراء أمني، فيكشف المختصون أنه لا يحقق الأمن بل ينقل الخطر. هنا لا تغير الخبرة الحكم من خارجه، بل تغير تصور الواقعة، فإذا تغير التصور تغير التنزيل. ومن لم يدرك هذه الحقيقة ظن أن الفقه يتغير تبعًا للعلوم، بينما الواقع أن الحكم ينزل علىٰ مناطٍ جديد ظهر بعد الكشف.

إن المعرفة التخصصية تؤثر في الحكم من خلال أربعة أبواب رئيسة: باب تحقيق المناط، وباب تقدير الضرر والمنفعة، وباب ترتيب المآلات، وباب بيان القدرة والبدائل. في تحقيق المناط، تبين الخبرة هل الوصف المؤثر موجود. وفي تقدير الضرر والمنفعة، تبين شدتهما ونطاقهما. وفي ترتيب المآلات، تكشف ما قد يحدث عند التطبيق أو الترك. وفي بيان القدرة والبدائل، تحدد هل الوسيلة المطروحة

لازمة أم يوجد ما هو أخف وأعدل. فإذا غابت الخبرة عن هذه الأبواب صار الحكم أقرب إلىٰ التجريد، وإذا انفردت الخبرة بهذه الأبواب من غير فقه صار الحكم أقرب إلىٰ التقنية الخالية من المعيار.

إن باب الضرر مثال مركزي. فالضرر في الفقه ليس لفظًا عامًا يكفي ادعاؤه، بل وصف يحتاج إلىٰ تحقق. وقد يكون الضرر جسديًا أو ماليًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا أو بيئيًا أو معرفيًا، وقد يكون مباشرًا أو غير مباشر، فرديًا أو عامًا، عاجلًا أو مؤجلًا. الطبيب يقدر الضرر الجسدي، والاقتصادي يقدر الضرر المالي، والاجتماعي يقدر الضرر الأسري أو الطبقي، والتقني يقدر الضرر الرقمي، والبيئي يقدر الضرر الممتد. لكن الفقيه يزن بعد ذلك: هل الضرر معتبر؟ هل يبلغ حد التحريم أو الكراهة أو التقييد؟ هل يزال بوسيلة معينة؟ هل في إزالته ضرر أكبر؟ فالخبرة تكشف، والفقه يزن. ومن غير هذا الترتيب قد يتحول الضرر إلىٰ ذريعة لكل منع، أو يهون حتىٰ لا يُمنع ما يجب منعه.

وباب المنفعة لا يقل تعقيدًا. ليست كل منفعة معتبرة شرعًا، وليست كل منفعة قريبة راجحة، وليست كل منفعة لفئةٍ ما مصلحة عامة. قد يرىٰ الاقتصادي منفعةً في زيادة النمو، لكن الفقيه يسأل عن توزيعها وعدالتها. وقد يرىٰ التقني منفعة في سرعة الخدمة، لكن الفقيه يسأل عن الخصوصية والكرامة. وقد يرىٰ الإداري منفعة في توحيد الإجراء، لكن الفقيه يسأل عن أثره في الضعفاء والاستثناءات. وقد يرىٰ الطبيب منفعة في إطالة الحياة، لكن الفقيه يسأل عن الكرامة وجدوىٰ العلاج. فالمنفعة التخصصية تحتاج إلىٰ ترجمة مقاصدية؛ أي إلىٰ سؤال: هل هذه المنفعة تحفظ مقصدًا معتبرًا؟ وعلىٰ حساب ماذا؟ ولمن؟

إن المعرفة التخصصية تكشف كذلك حدود القدرة. والقدرة في الفقه ليست أمرًا هامشيًا؛ إذ لا تكليف إلا بمستطاع، ولا سياسة إلا بما يمكن تنفيذه بعدل.

الطبيب يبين قدرة العلاج، والاقتصادي يبين قدرة الدولة المالية، والإداري يبين قدرة الجهاز على التطبيق، والتقني يبين قدرة النظام على حماية البيانات، والاجتماعي يبين قدرة المجتمع على الامتثال أو تحمل التغيير. فإذا أفتى الفقيه بما لا قدرة على تطبيقه، وقع الناس في الحرج أو التحايل أو التطبيق الانتقائي. وإذا توسع في الرخصة بدعوى العجز من غير تحقق، عطل الواجب. وهنا تصبح الخبرة شرطًا لتقدير القدرة الواقعية، لا لإسقاط الحكم، بل لتحديد طريقه.

إن البدائل من أدق أبواب أثر الخبرة في الحكم. فالوسيلة المطروحة قد تبدو ضرورة إذا لم تُعرف البدائل، وقد يتضح بعد البحث أنها ليست كذلك. الضريبة قد تبدو الخيار الوحيد حتى يكشف الاقتصادي إمكان إعادة ترتيب الإنفاق أو مكافحة الهدر. الإجراء الأمني قد يبدو لازمًا حتى يظهر بديل أقل تقييدًا. العلاج المكلف قد يبدو ضرورة حتى يظهر بديل طبي مقارب. التقنية المتعدية على الخصوصية قد تبدو نافعة حتى يظهر تصميم يحفظ البيانات. والفقه الذي لا يسأل عن البدائل قد يجيز الأشد مع وجود الأخف، أو يمنع النافع لعدم تصور طريقة منضبطة. لذلك فإن الخبرة لا تكشف الواقع القائم فقط، بل تكشف الممكنات، والممكن جزء من المناط في السياسات العامة.

إن المعرفة الطبية تمثل نموذجًا واضحًا لأثر التخصص في الحكم. في مسائل الوفاة الدماغية، وزراعة الأعضاء، والإنعاش الصناعي، والتلقيح، والتجارب السريرية، والعلاج الجيني، لا يستطيع الفقيه أن يتصور المسألة من غير معرفةٍ طبية دقيقة. لكن الطبيب نفسه لا يكفي؛ لأن الأسئلة ليست طبية فقط. ما معنى حرمة الجسد؟ ما حدود الإذن؟ ما حق الورثة؟ ما معنى الضرورة؟ ما حكم بيع العضو؟ ما مسؤولية الطبيب عند الخطأ؟ ما أثر توزيع الموارد المحدودة؟ هنا يدخل الفقه

ليحكم شبكة القيم والحقوق. فالطب يكشف الحياة والموت والخطر والجدوى، والفقه يحدد حكم التصرف في ضوء الكرامة والحرمة والمقصد.

إن المعرفة الاقتصادية تمثل نموذجًا آخر أكثر اتصالًا بالشأن العام. فالتضخم، وسعر الصرف، والدين العام، والدعم، والضرائب، والبطالة، والاحتكار، والسياسة النقدية، كلها وقائع لا تُدرك بالانطباع. قد يظن الإنسان أن رفع الأسعار ظلم دائمًا، لكن الخبير قد يبين أسبابًا تتعلق بالتكلفة والندرة. وقد يظن أن الدعم دائمًا رحمة، لكن الخبرة قد تكشف أنه يذهب إلىٰ غير مستحقيه. وقد يظن أن الاقتراض دائمًا شر، لكن قد يكون بناءً لقدرة، أو قد يكون رهنًا للمستقبل بحسب وجهه. الفقه لا يأخذ الحكم من الاقتصادي، لكنه يحتاج إليه لمعرفة الأثر. ثم يسأل: أين العدل؟ أين الكفاية؟ أين المال العام؟ أين المآل؟ وأين الضعفاء؟

إن المعرفة الاجتماعية والنفسية كثيرًا ما تُهمل في الاجتهاد مع أنها شديدة الأثر. قضايا الأسرة، والعنف، والإدمان، والتعليم، الشباب، الفقر، الهجرة، السلوك الرقمي، كلها لا تُفهم من خلال النص القانوني أو السؤال الفردي وحده. قد يكون الحكم في الطلاق أو الحضانة أو النفقة أو العقوبة واضح الأصول، لكن تنزيله يحتاج إلىٰ فهم أثره في الطفل والأسرة والمجتمع. وقد تكون سياسة تعليمية مشروعة في ظاهرها، لكنها تخلق إقصاءً أو اغترابًا أو فجوة طبقية. وقد يكون خطابٌ أخلاقي صحيحًا في مقصده، لكنه إذا صيغ بطريقة معينة أنتج عنادًا أو نفاقًا اجتماعيًا. المعرفة الاجتماعية لا تحل محل الحكم، لكنها تكشف أثره في النفس والجماعة.

إن المعرفة التقنية اليوم لم تعد معرفة أدوات، بل معرفة بنىٰ سلطة جديدة. البيانات ليست مجرد معلومات، بل قوة اقتصادية وسياسية ونفسية. الخوارزميات ليست مجرد حساب، بل ترتيب خفي للفرص والرؤية والقرار. المنصات ليست مجرد وسائط، بل مجالات عامة جديدة. لذلك فإن الحكم في التقنية لا يكفي فيه

تشبيهها بالقلم أو الآلة أو السوق القديم. لا بد من خبير يبين كيف تعمل البنية، ثم يأتي الفقه ليسأل عن الرضا والخصوصية والضرر والغش والتمييز والمسؤولية. وإذا غابت هذه المعرفة، قد يبيح الفقه ما يظنه أداة محايدة وهو نظام هيمنة، أو يمنع ما يظنه خطرًا مطلقًا وهو قابل للضبط النافع.

إن المعرفة الإدارية والقانونية تؤثر في الحكم من جهة قابلية التنفيذ والضمان. فقد يكون الحكم الشرعي راجحًا في ذاته، لكن تطبيقه يحتاج إلىٰ جهاز وإجراءات وحقوق تظلم إذا غابت. في السياسات العامة، لا يكفي أن نقول إن الدولة يجب أن تمنع الاحتكار أو الفساد أو الضرر الصحي؛ بل يجب أن نعرف كيف تفعل ذلك من غير تعسف. الإدارة تبين القدرة، والقانون يبين الوسيلة والضمان والطعن، والفقه يبين المقصد والحد. فإذا أفتىٰ الفقيه بتدخل الدولة من غير تصور آلية عادلة، قد يفتح بابًا لاستبداد إداري. وإذا رفض التدخل لأن بعض صوره فاسدة، قد يترك الناس للضرر. المعرفة الإدارية تساعد علىٰ تنزيل الحكم في نظام قابل للمحاسبة.

إن أثر المعرفة التخصصية لا يقف عند مرحلة ما قبل الحكم، بل يستمر بعده. فالخبير قد يحتاج إلىٰ متابعة أثر الفتوىٰ في الواقع: هل المنتج المالي طبق كما أجيز؟ هل السياسة الصحية حققت غايتها؟ هل التقنية حافظت علىٰ الخصوصية؟ هل الضريبة أثرت في الفقراء كما قُدر؟ هل المآل البيئي ظهر؟ ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ حلقة مراجعة بين الفقه والخبرة. فالحكم لا ينتهي عند صدوره، بل يبدأ اختباره عند التطبيق. وإذا كشفت الخبرة لاحقًا أن المآل اختلف، وجب علىٰ الفقه أن يراجع التنزيل. هذه المراجعة ليست ترددًا، بل وفاء للمنهج.

إن المعرفة التخصصية قد تكشف كذلك أن الخلاف الفقهي الظاهر ليس خلافًا في الدليل، بل في الواقع. قد يختلف عالمان في حكم منتج مالي لأن أحدهما تصوره مشاركة والآخر تصوره قرضًا مستترًا. وقد يختلفان في إجراء طبي لأن أحدهما يظن

نفعه راجحًا والآخر يراه عبثيًا. وقد يختلفان في سياسة اقتصادية لأن أحدهما يصدق دعوىٰ الضرورة والآخر يرىٰ بدائل. فإذا لم يُحرر موضع الخلاف، ظن الناس أن الفقه نفسه مضطرب، بينما الخلاف في التصور أو الخبرة. ومن وظائف الاجتهاد المؤسسي أن يفصل هذه الطبقات: أين الخلاف في الدليل؟ أين الخلاف في المناط؟ أين الخلاف في البيانات؟ أين الخلاف في المآل؟ هذا الفصل يطهر النقاش ويجعله أكثر صدقًا.

إن من شروط إدخال المعرفة التخصصية في الاجتهاد أن لا تتحول إلىٰ سلطة نخبوية تلغي صوت الناس. فالخبراء قد يتحدثون بلغة عالية، لكن أثر القرارات يقع علىٰ الناس. ولذلك ينبغي سماع المتضررين والمستخدمين والمرضىٰ والفقراء والعاملين والمعلمين والمزارعين، لأن التجربة الحية تكشف ما لا تكشفه النماذج. ليس كل صاحب تجربة خبيرًا في التحليل، لكنه شاهد علىٰ الأثر. والفقه المقاصدي لا ينظر إلىٰ الإنسان بوصفه موضوعًا للسياسات فقط، بل بوصفه حاملًا لحقٍ وصوتٍ وتجربة. لذلك فالمعرفة التخصصية ينبغي أن تقترن بالمعرفة الميدانية، حتىٰ لا تتحول إلىٰ تجريدٍ تقني فوق الناس.

إن المعرفة التخصصية يمكن أن تُستعمل للتلاعب كما تُستعمل للهداية. قد تُنتج الشركات دراسات تخدم منتجاتها، وقد تستعمل الدول أرقامًا لتبرير سياساتها، وقد يختار الإعلام خبراء يوافقون اتجاهه، وقد تُستعمل لغة العلم لإسكات السؤال الأخلاقي. لذلك لا بد من فقهٍ لنقد الخبرة. الفقيه والمؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن يكتفيا بسؤال: ماذا يقول المختص؟ بل يسألان: من المختص؟ ما منهجه؟ ما مصلحته؟ ما درجة استقلاله؟ هل توجد مراجعة؟ هل هناك خبراء مخالفون؟ ما حدود العلم في المسألة؟ بهذا لا تُرفض الخبرة، لكنها لا تُقدس. والوسط العادل بين رفض الخبرة وتقديسها هو نقدها واستعمالها في موضعها.

إن أثر المعرفة التخصصية في الحكم يجعل الاجتهاد المؤسسي أقرب إلىٰ الضرورة في القضايا العامة، لأن الفرد مهما بلغ لا يستطيع أن يجمع كل هذه المعارف ولا أن ينقدها وحده غالبًا. المؤسسة ليست مطلوبة لعدد أعضائها فقط، بل لأنها تملك قدرة علىٰ تنظيم المعرفة: اختيار الخبراء، مقارنة التقارير، سماع الأطراف، حفظ الذاكرة، متابعة المآل، وتوثيق التعليل. فإذا لم تفعل المؤسسة ذلك، بقيت مجرد فتوىٰ جماعية من غير تحقق تخصصي. المؤسسة الحقيقية هي التي تجعل المعرفة التخصصية جزءًا من بنية الحكم، لا حاشيةً تضاف إليه بعد صدوره.

إن من الخطأ أن يُظن أن المعرفة التخصصية تضعف سلطة النص. النص لا يضعف حين يفهم الواقع الذي ينزل عليه، بل يقوىٰ أثره. الذي يضعف النص هو تنزيله علىٰ غير محله، أو استعماله في واقعٍ لم يُفهم، أو جعله جوابًا علىٰ صورةٍ وهمية. المعرفة التخصصية ليست منافسًا للنص، بل خادمة لتحقيق مناطه. فالطبيب لا يعلو علىٰ نص حفظ النفس، بل يبين كيف تحفظ. والاقتصادي لا يعلو علىٰ مقصد العدل المالي، بل يكشف أثر السياسات فيه. والتقني لا يعلو علىٰ حرمة الخصوصية، بل يبين مواضع انتهاكها. فإذا وضعت الخبرة في هذا الموقع، صارت أداةً لتعظيم سلطان النص في الواقع.

كما أن من الخطأ أن يُظن أن الفقه يعرقل المعرفة التخصصية. الفقه لا يمنع الطب من التقدم، ولا الاقتصاد من التنظيم، ولا التقنية من الابتكار، ولا الإدارة من الفاعلية، لكنه يسأل هذه العلوم عن الإنسان الذي تخدمه. هل يعالج الطب الإنسان أم يستعمل جسده؟ هل ينمي الاقتصاد الكفاية أم يراكم الثروة في يد القلة؟ هل تحرر التقنية الإنسان أم تراقبه وتستغله؟ هل تنظم الإدارة الناس أم تسحق كرامتهم باسم الكفاءة؟ هذه الأسئلة ليست عداوة للعلم، بل حماية له من فقدان المعنىٰ. فالعلم بلا مقصد قد يصير قوة عمياء، والفقه بلا علم قد يصير معيارًا عاجزًا عن الفعل.

إن العلاقة بين الفقه والمعرفة التخصصية ينبغي أن تقوم علىٰ تمييزٍ بين الوصف والتقويم. الوصف يجيب عن سؤال: ما الواقع؟ والتقويم يجيب عن سؤال: ما حكم هذا الواقع؟ غير أن الوصف نفسه لا يخلو من اختيارٍ لما يُعد مهمًا، ومن تقديرٍ للمخاطر، ومن ترتيبٍ للأولويات. لذلك يحتاج الوصف إلىٰ فقيه يسأل، ويحتاج التقويم إلىٰ خبير يوضح. وإذا انفصل الوصف عن التقويم صار العلم بلا هداية، وإذا انفصل التقويم عن الوصف صار الحكم بلا محل. والاجتهاد المؤسسي هو الإطار الذي يجمعهما في عملية واحدة: فهم الواقع، ثم وزن الواقع، ثم تنزيل الحكم، ثم متابعة الأثر.

إن المعرفة التخصصية تعلم الفقه كذلك أن بعض الأحكام لا ينبغي أن تُصاغ بإطلاق حين تكون مبنيةً علىٰ معطيات متغيرة. في الطب قد يتغير الحكم التنزيلي بتغير الدواء أو نسبة الخطر. وفي الاقتصاد يتغير بتغير بنية السوق والقدرة والبدائل. وفي التقنية يتغير بتغير تصميم النظام وحماية البيانات. لذلك يجب أن يميز الحكم بين الأصل الثابت والمعطىٰ المتغير. الأصل أن الضرر يزال، لكن تقدير الضرر يتغير. الأصل حفظ المال، لكن وسائل حفظه تتغير. الأصل حفظ الخصوصية، لكن مواضع انتهاكها تتجدد. وهذا التمييز يمنع الناس من الظن أن تغير الفتوىٰ اضطراب في الشرع، بينما هو تغير في المناط الذي كشفته الخبرة.

إن المعرفة التخصصية تفتح كذلك بابًا لفهم المصلحة العامة بصورة أدق. المصلحة العامة ليست ما تعلنه السلطة، ولا ما يريده الجمهور، ولا ما يربح السوق، بل ما يثبت أنه يحفظ مقصدًا عامًا منضبطًا بعد وزن المصالح والمفاسد. وهذا الإثبات لا يكون غالبًا بغير معرفة تخصصية. فالاقتصاد يبين أثر القرار المالي، والطب يبين أثر القرار الصحي، والاجتماع يبين أثر القرار التربوي أو الأسري، والتقنية تبين أثر القرار الرقمي. ثم يأتي الفقه ليمنع اختزال المصلحة في أرقام أو

كفاءة أو سرعة، ويربطها بالعدل والكرامة والكفاية. بهذا تصبح المصلحة العامة علمًا وأخلاقًا معًا.

إن من أعمق آثار المعرفة التخصصية أنها تكشف أن بعض الوقائع لا تحتاج إلىٰ فتوىٰ فقط، بل إلىٰ تصميم مؤسسي. فإذا عرف الفقه أن المشكلة في السوق ليست عقدًا مفردًا بل احتكارًا، فالحكم لا يكفي فيه نصح التجار، بل يحتاج إلىٰ رقابة وتنظيم. وإذا عرف أن المشكلة في الخصوصية ليست سلوك مستخدم بل تصميم منصة، فالحكم يحتاج إلىٰ قواعد بيانات وضمانات. وإذا عرف أن المشكلة في الفقر ليست كسلًا فرديًا بل بنية فرص مختلة، فالحكم يحتاج إلىٰ سياسة كفاية. المعرفة التخصصية تنقل الفقه من علاج الأعراض إلىٰ فهم البنية. والفقه المقاصدي ينقل هذه المعرفة من التحليل إلىٰ الواجب.

إن هذا كله يقتضي أن يتغير موقع الخبير في عملية الإفتاء. لا يكون شاهدًا عابرًا يُستدعىٰ في نهاية النقاش، بل شريكًا في مرحلة التصور وتحقيق المناط، مع بقاء الحكم الشرعي منوطًا بالميزان الفقهي. وينبغي أن يتغير موقع الفقيه كذلك؛ لا يكون معزولًا في برج النصوص، ولا تابعًا للخبرة، بل قائدًا للمعيار داخل حوارٍ معرفي. الفقيه يسأل، ويصغي، ويميز، ويقيد، ويرجح. والخبير يصف، ويفسر، ويقدر، ويعلن حدود علمه. فإذا أحسن كل طرف مقامه، وُلد اجتهاد أقرب إلىٰ الصواب. وإذا تجاوز أحدهما مقامه، اختل الحكم.

إن المعرفة التخصصية تفرض علىٰ الفقيه فضيلةً منهجية هي التواضع أمام الواقع، لا التنازل عن الشرع. فالتواضع يعني أن يعترف بأن ما لا يعرفه من تفاصيل الطب أو الاقتصاد أو التقنية قد يكون مؤثرًا في الحكم. أما التنازل فيعني أن يسلم الحكم للخبير من غير معيار. والمطلوب هو الأول لا الثاني. العالم الذي يسأل الطبيب قبل أن يحكم في مسألة طبية لا يضعف علمه، بل يحقق شرط الحكم.

والعالم الذي يستمع إلىٰ الاقتصادي قبل أن يحكم في سياسة مالية لا يذوب في الاقتصاد، بل يمنع نفسه من الحكم علىٰ الوهم. هذا التواضع المعرفي أصبح من لوازم الفقه في الوقائع المركبة.

إن المعرفة التخصصية، مع كل أهميتها، لا تعفي الفقيه من مسؤوليته في نقد الغايات التي تحملها التخصصات. فبعض العلوم الحديثة تعمل داخل أفق نفعي أو مادي أو فرداني أو سلطوي، وقد تفترض أن الإنسان مستهلك أو منتج أو مستخدم أو مريض أو رقم، لا كائنًا مكرمًا ذا عقل وضمير وكرامة. والفقه لا يستقبل هذه الافتراضات بلا نقد. يستفيد من أدوات العلم، لكنه يرد غاياتها إلىٰ مقاصد الشريعة. فإذا قال الاقتصاد إن الكفاءة هي الغاية، قال الفقه إن العدل والكفاية معها. وإذا قالت التقنية إن الإمكان يكفي، قال الفقه إن الكرامة والخصوصية تحده. وإذا قال الطب إن إطالة الحياة هي كل شيء، قال الفقه إن الكرامة والمعنىٰ والحرمة حاضرة. بهذا لا يكون الفقه تابعًا للعلوم، بل حاكمًا للقيم التي توجه استعمالها.

إن أثر المعرفة التخصصية في الحكم لا يعني أن كل فتوىٰ ينبغي أن تتحول إلىٰ بحثٍ طويل. فهناك مسائل واضحة لا تحتاج إلا إلىٰ بيان. لكن كلما كان الحكم عامًا، والمناط مركبًا، والأثر واسعًا، والمآل بعيدًا، والحاجة إلىٰ الخبرة عالية، زادت ضرورة المعرفة التخصصية. وهذا هو معيار التناسب. الإفراط في طلب الخبرة في المسائل البسيطة يعطل حياة الناس، والتفريط فيها في المسائل المركبة يفسد الشأن العام. والحكمة أن تُطلب الخبرة بقدر ما يحتاجه المناط، لا أقل ولا أكثر.

إن الاجتهاد المؤسسي الناجح لا ينظر إلىٰ المعرفة التخصصية كملحق، بل يبني لها موضعًا في المصفوفة الأصولية: النص يحدد الأصل، والمقصد يحدد الغاية، والواقع تكشفه الخبرة، والمآل تقدره الدراسة، والمؤسسة تجمع ذلك، والحكم يصدر بقدر ما اكتمل التصور. وبهذا تصبح العلوم المختلفة داخلة في خدمة الفقه من

باب تحقيق المناط لا من باب التشريع. وهذا الباب هو الذي يفتح للفقه قدرةً علىٰ التعامل مع العصر من غير أن يفقد ذاته. فالفقه لا يزداد قوة حين يتجاهل العلوم، ولا حين يذوب فيها، بل حين يجعلها أدواتٍ في يد معيارٍ شرعي بصير.

إن الفاصل الدقيق بين الخبرة والمرجعية ينبغي أن يبقىٰ واضحًا. الخبرة تقول للفقيه: هذا هو الواقع كما نراه بأدواتنا، وهذه حدوده واحتمالاته ومخاطره. والمرجعية الفقهية تقول للخبرة: هذا هو الميزان الذي نزن به هذا الواقع، وهذه الغايات التي لا يجوز تجاوزها، وهذه الحقوق التي لا تسقط باسم الكفاءة، وهذه الحدود التي لا يباح انتهاكها باسم المصلحة. فإذا ضاع هذا الفاصل، وقع أحد انحرافين: فقه بلا واقع، أو واقع بلا فقه. أما حين يحفظ الفاصل ويتحول إلىٰ جسر، نشأ اجتهادٌ أقدر علىٰ العدل.

إن المعرفة التخصصية في نهاية المطاف ليست منافسًا للعقل الفقهي، بل امتحان له. فهي تسأله: هل يستطيع أن يفهم عالمًا معقدًا؟ هل يستطيع أن يستوعب الطب والاقتصاد والتقنية والاجتماع من غير أن يفقد معيار النص والمقصد؟ هل يستطيع أن يحكم علىٰ الأنظمة لا علىٰ الأفعال الصغيرة فقط؟ وهل يستطيع أن يميز بين العلم النافع والافتراض القيمي المنحاز؟ فإذا استطاع ذلك، انتقل الفقه من موقع الدفاع عن نفسه أمام الحداثة إلىٰ موقع الحاكم المعياري علىٰ أدواتها. وإذا لم يستطع، بقي إما رافضًا لما لا يفهم، أو مقلدًا لما لا يحكمه.

إن الحكم الشرعي في الوقائع المركبة لا يولد من النص وحده بمعزل عن الواقع، ولا من الواقع وحده بمعزل عن النص، بل من لقاءٍ منضبط بين الهداية والمعرفة. المعرفة التخصصية تكشف شكل الواقع، والفقه يكشف حكمه، والمقاصد تكشف غايته، والمآلات تكشف أثره. ومن جمع هذه العناصر صار اجتهاده أقرب إلىٰ الرشد، ومن فصلها عرض الحكم للقصور. لذلك فإن أثر

المعرفة التخصصية في الحكم ليس أثرًا خارجيًا، بل داخلي في عملية التنزيل، لأنها تسهم في بناء الصورة التي عليها يدور الحكم. وحين تكون الصورة شرطًا للحكم، تكون المعرفة التي تبنيها جزءًا من أمانة الاجتهاد.

لا يكفي أن يُقال إن المعرفة التخصصية ضرورية في الاجتهاد المعاصر، لأن الضرورة إذا لم تتحول إلىٰ آلياتٍ منضبطة بقيت شعارًا عامًا، وقد تنقلب إلىٰ أحد طرفين: إما استعمالٍ شكلي للخبراء لا يغير حقيقة النظر، وإما تسليمٍ غير واعٍ للتخصص حتىٰ يصير الخبير هو الحاكم الفعلي باسم العلم. والإشكال الدقيق لا يقع في الاعتراف بالحاجة إلىٰ الخبرة، بل في كيفية إدخالها داخل عملية الاجتهاد: متىٰ تُستدعىٰ؟ وكيف تُسأل؟ ومن يختارها؟ وكيف تُنقد؟ وما حدود أثرها في الحكم؟ وكيف تُتابع نتائجها بعد التطبيق؟ فالمؤسسة الاجتهادية لا تكون ناضجة لمجرد اجتماع الفقيه والطبيب والاقتصادي والتقني والإداري في مكان واحد، بل حين تمتلك منهجًا يجعل كل معرفة تعمل في موضعها الصحيح، من غير أن تستبد بالقرار أو تبقىٰ علىٰ الهامش.

إن إدماج المعرفة التخصصية يبدأ من لحظة تحرير السؤال. فالأسئلة التي ترد إلىٰ الفقهاء في الوقائع المركبة كثيرًا ما تكون ناقصةً أو موجهةً أو محملةً بمقدمات غير معلنة. قد يأتي السؤال الطبي مصوغًا حول جواز إجراءٍ معين من غير بيان بدائله ومخاطره. وقد يأتي السؤال الاقتصادي مصوغًا حول مشروعية ضريبة أو منتج مالي من غير بيان أثره في الفقراء أو في بنية السوق. وقد يأتي السؤال التقني مصوغًا حول منفعة أداة رقمية من غير بيان ما تجمعه من بيانات أو ما تخلقه من تبعية. ولذلك لا يجوز للمؤسسة أن تبدأ من السؤال كما ورد، بل عليها أن تعيد فتحه: ما الواقعة كاملة؟ ما المسكوت عنه؟ ما الأطراف الغائبة؟ ما المصالح التي صاغت السؤال؟ ما

البدائل التي لم تذكر؟ إن إعادة صياغة السؤال هي أول أثر عملي للمعرفة التخصصية في الاجتهاد.

وفي المجال الطبي، لا تدخل الخبرة بوصفها وصفًا عامًا للحالة، بل بوصفها تحديدًا دقيقًا لمناط الحكم. فمسائل مثل زراعة الأعضاء، والتبرع بالأنسجة، والإنعاش الصناعي، والتلقيح، والعلاج الجيني، والتجارب السريرية، وتوزيع الموارد النادرة، لا يمكن أن تُحسم من خلال ألفاظٍ عامة عن حفظ النفس والضرر والضرورة. لا بد من معرفة معنىٰ الحياة الطبية، ومعنىٰ الوفاة، وحدود الجدوىٰ، ونسب النجاح، ودرجات الألم، واحتمالات العدوىٰ، وبدائل العلاج، وأثر القرار في مرضىٰ آخرين. لكن الطبيب، مع كل معرفته، قد يرىٰ المسألة من زاوية النجاح السريري، في حين يرىٰ الفقه سؤال الحرمة والكرامة والعدالة والرضا والضمان. لذلك ينبغي أن تدخل الخبرة الطبية ضمن مجلسٍ يضم الفقيه والطبيب والأخلاقي والقانوني ومن يفهم نظام الرعاية، حتىٰ لا تختزل الحياة في البقاء البيولوجي، ولا تختزل الكرامة في عاطفةٍ لا تعرف حقيقة المرض.

إن الطب يكشف أن الحكم قد يختلف باختلاف درجات الاحتمال. فإجراءٌ طبي يغلب نفعه ليس كإجراءٍ نفعه موهوم، وخطرٌ جسيم ليس كخطرٍ نادر، ومرضٌ يهدد النفس ليس كتحسينٍ تجميلي، وتجربةٌ علاجية مأذون بها ليست كاستغلالٍ لحاجة المريض. وهذه الفروق لا يملك الفقيه تقديرها من غير أهل الطب. لكن الفقيه هو الذي يحول هذه الفروق إلىٰ أحكام: متىٰ يثبت الجواز؟ متىٰ يصير العلاج واجبًا؟ متىٰ يكون الامتناع حقًا؟ متىٰ يثبت الضمان؟ متىٰ تكون التجربة محرمة؟ متىٰ يكون رضا المريض معتبرًا؟ فالمعرفة الطبية لا تعطينا الحكم النهائي، لكنها تمنع أن يكون الحكم أعمىٰ عن درجات الواقع. وكلما كان الأثر أعمق في النفس والكرامة، اشتد وجوب التحقق.

وفي الاقتصاد، تدخل المعرفة التخصصية من باب كشف البنية لا من باب تزيين المنتج. فالاقتصاد المعاصر لا يتكون من عقودٍ مفردة فقط، بل من علاقات دين، وسيولة، ومخاطر، وأسعار، وحوافز، واحتكار، وتضخم، وضرائب، ودعم، ودين عام، وموازنات، وسياسات نقدية. وإذا أرادت المؤسسة الاجتهادية أن تحكم في منتجٍ مالي أو سياسةٍ عامة، وجب عليها أن تسأل عن التدفقات الحقيقية لا عن الأسماء، وعن توزيع المخاطر لا عن الصيغ، وعن أثر القرار في الفئات لا عن المتوسطات، وعن المال العام لا عن الإيراد المجرد. فالخبير الاقتصادي يبين كيف يعمل النظام، لكن الفقه يسأل: هل يعمل بعدل؟ هل يحفظ الكفاية؟ هل يراكم الديون على الضعفاء؟ هل ينقل المخاطر إلى من لا يملك القدرة؟ هل يخدم الإنتاج أم المضاربة؟ وهل يبني المال أم يستهلك المستقبل؟

إن المعرفة الاقتصادية تحتاج إلى نقدٍ خاص؛ لأنها كثيرًا ما تتأثر بالمدرسة النظرية والمصلحة والسياسة. فقد يرى اقتصادي أن تحرير الأسعار هو العلاج، ويرى آخر أن التدخل ضروري لحماية الضعفاء. وقد يرى فريق أن الخصخصة كفاءة، ويرى آخر أنها نقلٌ للثروة العامة إلى احتكار خاص. وقد تُعرض أرقام النمو من غير بيان توزيع الثروة، أو يُعرض انخفاض العجز من غير بيان كلفته الاجتماعية. لذلك لا ينبغي للمؤسسة الاجتهادية أن تستدعي خبيرًا واحدًا وكأنه صوت الحقيقة النهائية، بل تحتاج إلى تنوع في الخبرة، ونقد في البيانات، وسؤال مقاصدي دائم: أي أثر لهذا الرأي في الإنسان؟ إن الاقتصاد إذا لم يُقرأ بمقياس العدالة والكفاية قد يتحول إلى علم إدارة الندرة لصالح الأقوياء.

وفي الاجتماع، تكشف المعرفة التخصصية أن الأحكام لا تنزل على أفرادٍ مجردين، بل على نفوسٍ وعلاقاتٍ وأسرٍ وجماعاتٍ وثقافاتٍ وأعراف. فالحكم في قضايا الأسرة، والتعليم، والهجرة، والعمل، والفقر، والجريمة، والإدمان، والإعلام،

والشباب، لا يكتمل من غير فهم البنية الاجتماعية التي تنتج السلوك. قد يكون الفعل الفردي محرمًا أو واجبًا، لكن علاجه لا يكون فرديًا دائمًا. الفقر ليس دائمًا كسلًا، والجريمة ليست دائمًا شرًا فرديًا معزولًا، والتفكك الأسري ليس دائمًا نتيجة ضعفٍ أخلاقي فقط، والاغتراب الشبابي ليس دائمًا تمردًا بلا سبب. المعرفة الاجتماعية لا تلغي التكليف، لكنها تمنع أن تتحول الفتوىٰ إلىٰ إدانةٍ للأعراض مع غفلة عن الأسباب. والفقه المقاصدي يحتاج إليها حتىٰ يميز بين ذنب الفرد ومرض البنية.

إن علم الاجتماع والنفس يقدمان للمؤسسة الاجتهادية معرفةً بمآلات الخطاب نفسه. فقد يكون الحكم صحيحًا، لكن طريقة إعلانه أو تطبيقه تنتج أثرًا عكسيًا. وقد يكون المنع مطلوبًا، لكن طريقة المنع تصنع مقاومة أو نفاقًا أو عنفًا. وقد يكون الإصلاح واجبًا، لكن صيغته إذا تجاهلت الأعراف والقدرة أحدثت تفككًا. هذه المعرفة لا تجعل المجتمع حاكمًا علىٰ الشرع، لكنها تجعل تنزيل الشرع بصيرًا بالنفس والجماعة. فالشريعة لا تخاطب آلاتٍ صامتة، بل بشرًا لهم عادات ومخاوف وكرامات واستعدادات. ومن هنا يكون فهم الاجتماع جزءًا من فقه المآل، لا بديلًا عن الحكم.

وفي الإدارة والسياسات العامة، تدخل المعرفة التخصصية من باب قابلية التنفيذ. فالأحكام العامة إذا لم تتحول إلىٰ إجراءات عادلة بقيت معلقة. يمكن أن يقرر الفقه وجوب مكافحة الفساد، لكن الإدارة تبين كيف تُبنىٰ الرقابة، وكيف تُمنع تضارب المصالح، وكيف تُحفظ الشفافية. ويمكن أن يقرر وجوب الكفاية، لكن السياسة العامة تبين كيف تُوجه الموازنة، وكيف تحدد المستحقين، وكيف تمنع الهدر. ويمكن أن يقرر وجوب حماية المستهلك، لكن الإدارة تبين أجهزة الرقابة والمواصفات والعقوبات. فالاجتهاد المؤسسي لا يكتفي بقول ما يجب، بل يحتاج إلىٰ معرفة ما يمكن وكيف يمكن وبأي ضمانات. ولا يصح أن يصدر حكم عام يغفل آلية التنفيذ، لأن التنفيذ في الشأن العام جزء من المناط.

إن المعرفة الإدارية تكشف أن بعض الوسائل، وإن كانت مشروعة في مقصدها، قد تنقلب ظلمًا إذا غابت الإجراءات. فإلزام الناس بسياسة معينة قد يكون مطلوبًا لحفظ الصحة أو السوق أو المال العام، لكنه يحتاج إلىٰ إعلان، وتدرج، واستثناءات، وطريق للتظلم، ورقابة علىٰ المنفذين. فإذا غابت هذه الشروط، صار الحكم الصحيح أداةً لإضرار الناس. لذلك فإن الفقه في الدولة لا بد أن يستعين بعلم الإدارة والقانون لا ليتنازل عن مقاصده، بل ليمنع المقصد من أن يطبق بصورة ظالمة. الوسيلة ليست تفصيلًا بعد الحكم، بل هي جزء من عدالة الحكم حين يكون الحكم عامًا.

وفي التقنية، تحتاج المؤسسة الاجتهادية إلىٰ آلية أعمق من مجرد سؤال خبير عن فائدة الأداة. التقنية الحديثة تحمل طبقات خفية: بنية البيانات، ملكية المنصة، طريقة التصميم، احتمالات التحيز، إمكان المراقبة، حدود الشفافية، مسؤولية الخطأ، أثر الاعتماد النفسي والمعرفي، وإعادة تشكيل السلوك. فإذا حكم الفقه علىٰ واجهة التقنية لا علىٰ بنيتها، أخطأ المناط. لا بد من أن يسأل: ما الذي يحدث وراء الشاشة؟ ما الذي يعرفه المستخدم؟ ما الذي لا يستطيع رفضه؟ من يملك البيانات؟ من يربح من السلوك؟ هل القرار الآلي قابل للمراجعة؟ هل يستطيع المتضرر أن يعرف سبب الضرر؟ هذه الأسئلة تجعل التقنية مجالًا فقهيًا عميقًا، لا مجرد أداة محايدة.

إن التقنية تكشف أيضًا أن الخبرة قد تكون محتكرة عند الجهة المنتجة، وهذا يزيد الحاجة إلىٰ نقدها. فالشركات الكبرىٰ قد تعرف أنظمتها أكثر من غيرها، لكنها صاحبة مصلحة في عرضها بصورة معينة. لذلك ينبغي للمؤسسة الاجتهادية أن تطلب خبرة مستقلة قدر الإمكان، وأن تسأل عن التصميم لا عن الوعود، وعن الأثر لا عن النية، وعن إمكانية الانحراف لا عن الاستخدام المثالي. فكثير من التقنيات تُعرض بوصفها خدمة للإنسان، لكنها تبني تبعيةً

معرفية أو سوقية أو سياسية. والفقه هنا لا يعادي الابتكار، بل يطلب أن يبقىٰ الابتكار داخل حد الكرامة والعدل والمسؤولية.

إن إدماج المعرفة التخصصية داخل المؤسسة الاجتهادية يحتاج إلىٰ ترتيبٍ منهجي يبدأ بتصنيف الواقعة. هل هي طبية، اقتصادية، تقنية، اجتماعية، إدارية، أم متعددة الأبعاد؟ ثم يُحدد نوع الخبرة المطلوبة، ثم تُجمع البيانات، ثم تُستمع الأطراف، ثم تُفحص البدائل، ثم تُحدد الأوصاف المؤثرة، ثم يُعاد عرض التصور علىٰ الفقهاء، ثم تصاغ النتيجة بشروطها. هذا الترتيب يمنع أن تتحول الخبرة إلىٰ شهادة عامة بلا أثر، ويمنع أن يصدر الحكم قبل اكتمال الصورة. كما يمنع أن يكون الخبير حاضرًا للزينة العلمية فقط. فالخبرة التي لا تغيّر السؤال ولا تكشف المناط ولا تؤثر في الشروط ليست خبرةً حقيقية في الاجتهاد.

إن نقد الخبرة ينبغي أن يكون جزءًا ثابتًا من عمل المؤسسة. ولا يعني النقد اتهام الخبراء، بل إدراك أن كل معرفة بشرية محدودة. تُسأل الخبرة عن مصادرها، ومناهجها، ودرجة اليقين فيها، ومصالحها المحتملة، وحدود صلاحيتها، وما لا تعرفه. وقد يكون من الأمانة أن يقول الخبير: لا نعلم بعد، أو الاحتمالات متقاربة، أو البيانات ناقصة. وهذا القول ينبغي أن يؤثر في الحكم؛ فقد يجعل الفتوىٰ مؤقتة، أو مشروطة، أو محتاطة، أو داعيةً إلىٰ مزيد من البحث. أما إخفاء عدم اليقين في صورة جزمٍ علمي فيضلل الفقه والناس. ولذلك فجزء من أمانة المؤسسة أن تميز بين علمٍ مستقر وتقديرٍ قابل للمراجعة.

إن متابعة المآلات هي الامتحان الحقيقي لصدق دمج الخبرة. فالخبير لا يُستدعىٰ قبل الحكم فقط، بل بعده أيضًا. إذا أُجيز منتج مالي، ينبغي أن تُدرس آثاره بعد التطبيق: هل بقي علىٰ شروطه؟ هل تحول إلىٰ حيلة؟ هل زادت المديونية؟ هل استفاد المنتجون الحقيقيون؟ وإذا أُجيزت تقنية، ينبغي أن تُراقب: هل حُفظت

البيانـات؟ هـل ظهـرت أضـرار؟ هـل انحرفـت الخوارزميـات؟ وإذا وضـعت سياسـة صـحية، ينبغـي أن تُراجـع: هـل حفظـت الـنفس؟ هـل ظلمـت فئـات؟ هـل ظهـرت آثـار جانبيـة؟ بهـذا يتحـول الاجتهـاد إلـىٰ دورةٍ معرفيـة لا إلـىٰ قـرارٍ نهـائي معـزول. فالمـآل لا يُتوقع فقط، بل يُتابع.

إن مـن أهـم مخـاطر المعرفـة التخصصـية هـي هيمنـة التخصـص علـىٰ المرجعيـة الفقهيـة. وتظهـر هـذه الهيمنـة حـين يصـبح معيـار الكفـاءة الاقتصـادية أعلـىٰ مـن العدالـة، أو معيـار السـلامة الطبيـة أعلـىٰ مـن الكرامـة، أو معيـار السـيطرة الإداريـة أعلـىٰ مـن الحريـة، أو معيـار الابتكـار التقنـي أعلـىٰ مـن الخصوصـية، أو معيـار الاسـتقرار السياسـي أعلـىٰ مـن الحـق. وهنـا يجـب علـىٰ الفقـه أن يسـتعيد موقعـه بوصـفه ميزانًـا قيميًـا. لا يقـول للخبـرة: أنـت باطلـة، بـل يقـول لهـا: أنـت صـحيحة في وصـفك، لكـن غايتـك ليسـت كاملـة. قـد تكـون الوسـيلة فعالـة لكنهـا ظالمـة، وقـد تكـون مربحـة لكنهـا مسـتغلة، وقـد تكـون آمنـة لكنهـا مهينـة، وقـد تكـون منظمـة لكنهـا مسـتبدة. الحكـم الشـرعي لا يقـف عنـد النجاح الفني، بل يسأل عن عدالة النجاح.

ومـن جهـة أخـرىٰ، قـد تحـدث هيمنـة مضـادة حـين يفـرض الفقيـه علـىٰ الخبـرة نتـائج لا تثبـت علميًـا، أو يتجاهـل المعطيـات لأنهـا لا توافـق توقعـه، أو يختـار مـن الخبـراء مـن يؤكـد رأيـه فقـط. وهـذا أيضًـا خلـل. فالمرجعيـة الفقهيـة لا تعنـي أن الفقيـه يملـك وصـف الواقـع كمـا يشـاء، بـل تعنـي أنـه يملـك معيـار الحكـم بعـد تحقـق الوصـف. فـإذا كـان الوصـف العلمـي ثابتًـا، وجـب أخـذه في الاعتبـار. وإذا كانـت المفسـدة ثابتـة، لـم يصـح إنكارهـا بـدافع الحـرج مـن تغييـر فتـوىٰ. وإذا كـان البـديل ممكنًـا، لـم يصـح ادعـاء الضـرورة. فكمـا يجـب منـع هيمنـة الخبـرة علـىٰ الحكـم، يجـب منـع هيمنـة الرغبـة الفقهيـة المسبقة علىٰ الخبرة.

إن المؤسسة الاجتهادية تحتاج إلىٰ لغة مشتركة بين الفقيه والخبير. فكثير من سوء الفهم ينشأ لأن الفقيه يسأل بلغة الحكم، والخبير يجيب بلغة الاحتمال، أو لأن الخبير يتحدث عن الكفاءة، والفقيه يبحث عن العدل، أو لأن الفقيه يستعمل مصطلح الضرر بمعناه الشرعي، والخبير يستعمله بمعناه الفني. لذلك ينبغي بناء ترجمةٍ مفاهيمية بين العلوم. ما معنىٰ الخطر في الطب؟ وما معنىٰ الغرر في التمويل؟ وما معنىٰ الخصوصية في التقنية؟ وما معنىٰ الكفاية في الاقتصاد؟ وما معنىٰ المصلحة العامة في الإدارة؟ هذه الترجمة ليست لغوية فقط، بل معرفية. ومن دونها قد يظن الطرفان أنهما متفقان وهما يتحدثان عن معنيين مختلفين.

إن الخبرة الميدانية يجب أن تنضم إلىٰ الخبرة النظرية. فالتقارير قد تقول شيئًا، وحياة الناس قد تكشف شيئًا آخر. في الاقتصاد، قد تنجح السياسة علىٰ الورق وتفشل في السوق الشعبي. وفي الصحة، قد يكون الإجراء صحيحًا في المستشفىٰ المركزي لكنه مستحيل في الأطراف. وفي التعليم، قد تبدو الخطة جيدة في وثائقها لكنها تنهك المعلم والطالب. وفي التقنية، قد يكون النظام آمنًا نظريًا لكنه يستعمل بطرق تضر الضعفاء. لذلك ينبغي للمؤسسة أن تجمع بين الخبرة الأكاديمية والخبرة العملية، وبين البيانات والواقع الميداني، وبين صوت المختص وصوت المتأثر. هذا الجمع يجعل الحكم أقرب إلىٰ حياة الناس لا إلىٰ النماذج المجردة.

إن المعرفة التخصصية تفرض كذلك أن تتغير بنية التعليم الفقهي. فلا يكفي أن يعرف طالب الفقه الأدلة والقواعد إذا كان سيحكم في واقعٍ لا يفهمه. لا بد أن يتعلم كيف يسأل الخبير، وكيف يقرأ تقريرًا، وكيف يميز بين القطعي والظني في العلوم، وكيف يفهم المآلات، وكيف يربط الحكم بالبيانات من غير أن يذوب فيها. وليس المطلوب أن يصبح الفقيه طبيبًا أو اقتصاديًا أو تقنيًا، بل أن يصبح قادرًا علىٰ الحوار المعرفي الرشيد. كما ينبغي أن يتعلم الخبير الذي يعمل مع المؤسسات الشرعية شيئًا من

لغة المقاصد والأحكام حتىٰ لا يظن أن الكفاءة وحدها تكفي. الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ تكوين مزدوج: فقيه يفهم حدود التخصص، وخبير يفهم موقع المعيار.

إن من آليات دمج الخبرة إنشاء وحدات بحثية متخصصة داخل المؤسسات الاجتهادية أو متصلة بها. فالمجلس الفقهي الذي ينتظر السؤال ثم يجتمع بلا قاعدة معرفية سابقة سيبقىٰ بطيئًا أو سطحيًا. أما إذا كانت لديه وحدات ترصد التطورات الطبية والاقتصادية والتقنية والاجتماعية، وتعد ملفاتٍ علمية، وتجمع بيانات، وتتابع القرارات، فإنه يدخل النقاش وهو أكثر قدرة علىٰ الفهم. هذه الوحدات لا تصدر الحكم، لكنها تهيئ مادته. وبهذا يصبح الاجتهاد المؤسسي عملًا مستمرًا لا رد فعل. فالواقع لا ينتظر الفقه، وعلىٰ الفقه أن يرصده قبل أن تنفجر نوازلُه.

إن المعرفة التخصصية تساعد علىٰ بناء فقه الأولويات. ففي الموارد المحدودة، لا يكفي أن نعرف أن الصحة والتعليم والفقراء والبيئة كلها مصالح معتبرة، بل يجب أن نرتبها بحسب الحاجة والقدرة والأثر. الخبرة تبين كلفة كل خيار وأثره، والفقه يحدد معيار التقديم: الضروري قبل التحسيني، والأشد حاجة قبل الأقل، والأعم نفعًا قبل الأضيق، والأعدل قبل الأمتع لأصحاب النفوذ. فإذا غابت الخبرة كان ترتيب الأولويات خطابيًا، وإذا غاب الفقه كان ترتيبها نفعيًا باردًا. فالأولويات تحتاج إلىٰ العلم والقيمة معًا.

إن المعرفة التخصصية تكشف كذلك حدود العرف. قد يشيع في المجتمع أو السوق عرف معين، لكن الخبرة قد تكشف أنه عرفٌ ناتج عن احتكار أو جهل أو إذعان أو فساد. وقد يبدو عرفٌ جديد غريبًا للفقهاء، لكن الخبرة تكشف أنه صار وسيلة معتبرة للتعامل لا تحمل ضررًا. لذلك لا يصح قبول العرف أو رفضه قبل فهم بنيته. العرف في المعاملات الرقمية، والأعراف المصرفية، وأعراف العمل الحديثة، وأعراف الأسرة المتغيرة، كلها تحتاج إلىٰ تحليل. الفقه يقبل العرف الصحيح

ويرفض الفاسد، والخبرة تساعد في تمييز الصحة من الفساد. بهذا لا يكون العرف مجرد ما اعتاده الناس، بل ما اعتادوه في بيئة لا تهدم مقصدًا ولا تفرض ظلمًا.

إن من أعقد مواضع العلاقة بين الفقه والخبرة أن بعض التخصصات لا تقدم وصفًا فقط، بل تقدم توصيات. الطبيب يوصي بإجراء، والاقتصادي يوصي بسياسة، والتقني يوصي بتصميم، والإداري يوصي بنظام. المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تميز بين الوصف والتوصية. قد تقبل وصف الخبير للخطر، لكنها لا تقبل توصيته بالوسيلة إلا بعد وزنها شرعًا. وقد تقبل تحليله الاقتصادي، لكنها لا تقبل علاجه إذا كان يظلم الفقراء. وقد تقبل وصفه التقني، لكنها ترفض تصميمًا ينتهك الخصوصية. فالتوصية تدخل مجال القيم، وهنا لا بد من حضور المقاصد بقوة.

إن إدماج الخبرة في الاجتهاد لا يكتمل إلا بضبط علاقة الخبرة بالمآل. فالخبير قد يقدر أثرًا معينًا، لكن الواقع قد يخالفه. لذلك ينبغي أن تتضمن القرارات العامة مؤشرات متابعة: ما العلامات التي تدل على نجاح الفتوى أو السياسة؟ ما العلامات التي توجب المراجعة؟ ما الحد الذي إذا بلغه الضرر تغير الحكم التنزيلي؟ فإذا أُجيزت أداة مالية بشرط ألا تزيد الغرر أو المديونية، فلا بد من مراقبة ذلك. وإذا أُجيزت تقنية بشرط حفظ الخصوصية، فلا بد من قياس الانتهاكات. وإذا وضعت سياسة دعم لحفظ الفقراء، فلا بد من قياس وصولها إليهم. من غير مؤشرات، تبقى الشروط لفظية.

إن الخبرة في الشأن العام ينبغي أن تُحمى من الاحتكار كما يُحمى السوق من الاحتكار. فإذا احتكرت جهة واحدة تفسير الواقع، أصبحت قادرة على توجيه الفتوى. ولذلك تحتاج المؤسسة إلى تنوع مصادر الخبرة: خبراء مستقلون، جامعات، مراكز بحث، ممارسون، متضررون، بيانات عامة، تجارب مقارنة. هذا التنوع لا يضمن الصواب، لكنه يقلل خطر الانحياز. والمؤسسة التي تسمع مصدرًا

واحـدًا فقـط في مسـألة عامـة تعـرض نفسـها لأن تكـون أداةً في يـد ذلـك المصـدر. فكمـا أن الشـهادة الواحـدة قـد لا تكفـي في مواضـع القضـاء، كـذلك الخبـرة الواحـدة قـد لا تكفـي في مواضع الشأن العام المركب.

إن المعرفـة التخصصـية لا بـد أن تخضـع لأخـلاق العلـم. الصـدق في البيانـات، وبيـان حـدود المعرفـة، والإفصـاح عـن المصـالح، وعـدم تهويـل الخطـر أو تهوينـه، وعـدم إخفـاء البـدائل، وعـدم اسـتعمال المصـطلحات لإرهـاب غيـر المختصـين، كلهـا واجبـات معرفيـة. والمؤسسـة الاجتهاديـة ينبغـي أن تطلـب مـن الخبـراء هـذه الأخـلاق، وأن تبنـي ثقافـةً تجعـل الخبيـر شـريكًا في الأمانـة الشـرعية مـن جهـة التصـور. فـالخبير إذا أخفىٰ معلومـة مـؤثرة فقـد أفسـد الحكـم، وإن لـم يكـن هـو الـذي أصـدر الفتـوىٰ. والأمانـة في التصور جزء من الأمانة في الحكم.

إن الفقـه أيضًـا مطالـب بـأخلاق مقابلـة: ألا يقتطـع مـن كـلام الخبـراء مـا يوافـق رأيـه، وألا يحمـل الخبـرة فـوق مـا تحتمـل، وألا يطالـب العلـم بيقـين لا يملكـه، وألا يحـول الظـن العلمـي إلـىٰ قطـع شـرعي، وألا يسـتعمل الخـلاف بـين الخبـراء ذريعـة لتـرك كـل معرفـة. هـذه الأخـلاق تحفـظ العلاقـة بـين العلمـين. فالفقـه لا يطلـب مـن الطـب والاقتصـاد والتقنيـة أن تكـون علومـًا معصـومة، بـل يطلـب منهـا قـدرًا معتبـرًا مـن التصـور. والخبيـر لا يطلـب مـن الفقـه أن يتنـازل عـن معيـار الشـرع، بـل أن يفهـم الواقـع قبـل الحكـم عليه. بهذا التوازن ينضج الاجتهاد.

إن مـن تطبيقـات هـذه العلاقـة في المـال العـام أن الخبـرة الماليـة والإداريـة تكشـف مـواطن الهـدر والفسـاد والقـدرة، لكـن الفقـه يحـدد حرمـة المـال، وواجـب الكفايـة، وعدالـة الجبايـة، ومسـؤولية الدولـة. فـإذا قالـت الإدارة إن خفـض الإنفـاق ضـروري، سـأل الفقـه: مـن الـذي سـيُخفض حقـه؟ وإذا قـال المـاليون إن الاقتـراض ممكـن، سـأل الفقـه: مـن سـيدفع؟ ولأي غايـة؟ وإذا قالـت السـلطة إن المشـروع تنمـوي، سـأل الفقـه:

هل يخدم الإنسان أم الصورة؟ الخبرة تبين الإمكان، والفقه يزن العدالة. ومن غير الخبرة يبقىٰ الفقه عامًا، ومن غير الفقه يصبح المال أرقامًا بلا ضمير.

وفي القضاء، تدخل الخبرة بوصفها بينة في وقائع كثيرة: الطب الشرعي، الهندسة، المحاسبة، التقنية، الخطوط، البيانات، النفس والاجتماع. لكن القاضي أو الفقيه لا يسلم الحكم للخبير، بل يجعل الخبرة دليلًا ضمن منظومة الإثبات. وهذا النموذج القضائي يمكن أن يلهم الاجتهاد المؤسسي: الخبرة معتبرة لكنها قابلة للمناقشة، مؤثرة لكنها ليست وحدها، تحتاج إلىٰ عدالة ومهارة، وقد تتعدد وتختلف. فإذا كان القضاء لا يحكم في بعض الوقائع إلا بخبرة، فالاجتهاد العام أولىٰ أن لا يحكم في وقائع أعقد من غيرها. غير أن القضاء يذكرنا دائمًا بأن الخبير شاهد لا قاضٍ، وكذلك في الإفتاء: الخبير مصور لا مشرع.

إن المعرفة التخصصية في السياسة العامة يجب أن تُستعمل بحذر مضاعف؛ لأن السلطة قد تلبس قرارها ثوب الخبرة. قد يقال إن الخبراء الأمنيين يرون كذا، أو الاقتصاديين يرون كذا، أو الإداريين يرون كذا، فيُطلب من الفقه التسليم. لكن الشأن العام ليس تقنية خالصة. الأمن له علاقة بالحرية والكرامة، والاقتصاد له علاقة بالعدالة، والإدارة لها علاقة بالحقوق. لذلك ينبغي للمؤسسة الاجتهادية أن تسمع الخبراء، لكنها تسأل عن حقوق الناس، والبدائل، والرقابة، والمآل. الخبرة السياسية لا تمنح السلطة حصانةً شرعية، بل تقدم معطياتٍ توزن بالولاية والمقاصد.

إن من ثمار إدماج المعرفة التخصصية أنه يحرر الفقه من ثنائية القبول والرفض تجاه العصر. فحين يفهم الفقه التقنية أو الاقتصاد أو الطب فهمًا دقيقًا، لا يبقىٰ مضطرًا إلىٰ رفضها جملةً خوفًا، ولا إلىٰ قبولها جملةً انبهارًا. يستطيع أن يميز: هذه صورة نافعة بضوابط، وهذه صورة فاسدة، وهذه تحتاج إلىٰ تعديل، وهذه مباحة للفرد ممنوعة علىٰ المؤسسة، وهذه جائزة في حال الضرورة مؤقتة، وهذه لا تصح إلا

برقابة. المعرفة تفتح باب التفصيل، والتفصيل هو علامة النضج. أما الجهل فيدفع إلىٰ الأحكام الكلية الحادة التي قد تضر بالمقصد.

إن هذه الرؤية تمنح الاجتهاد المؤسسي قدرةً علىٰ الإنتاج لا النقد فقط. فالخبرة تساعد الفقه علىٰ تصميم بدائل: صيغ تمويل أكثر عدلًا، سياسات كفاية أكثر فاعلية، ضوابط تقنية تحفظ الخصوصية، برامج صحية تراعي الكرامة، آليات إدارية تمنع الفساد، نظم تعليمية تحفظ العقل والهوية. فإذا بقيت المعرفة التخصصية في مقام وصف المشكلة فقط، كان دورها ناقصًا. ينبغي أن تساعد في بناء الحلول، ويأتي الفقه ليهذبها بالمقاصد والضوابط. وبهذا يتحول الاجتهاد من مجرد قول نعم أو لا إلىٰ صناعة مسارات شرعية للواقع.

إن المؤسسة الاجتهادية تحتاج في كل ذلك إلىٰ وعي بأن التخصص لا يرىٰ الكل وحده. الطبيب يرىٰ الجسد والمرض، والاقتصادي يرىٰ الموارد والحوافز، والاجتماعي يرىٰ البنىٰ والعلاقات، والتقني يرىٰ النظام والأداة، والإداري يرىٰ التنفيذ، والفقيه يرىٰ الحكم والمقصد. لكن الإنسان أوسع من كل زاوية. والاجتهاد الرشيد هو الذي يجمع الزوايا من غير أن يسمح لواحدة منها أن تختزل الإنسان. فالإنسان ليس مريضًا فقط، ولا مستهلكًا فقط، ولا مستخدمًا فقط، ولا مواطنًا إداريًا فقط، بل كائن مكرم ذو دين وعقل ونفس ومال وكرامة وعلاقات ومصير. هذه الرؤية الكلية هي ما يضيفه الفقه إلىٰ التخصصات.

إن المعرفة التخصصية، إذا دُمجت علىٰ هذا النحو، تصبح جزءًا من أخلاق الاجتهاد. فهي تمنع التسرع، وتكشف التعقيد، وتحدد المسؤولية، وتعين علىٰ العدل، وتفتح باب المراجعة. لكنها تبقىٰ محكومةً بسؤالٍ أعلىٰ: كيف يخدم هذا العلم الإنسان في ضوء مقاصد الشريعة؟ فإذا كان الجواب واضحًا، صار العلم معينًا علىٰ الحكم. وإذا كان ملتبسًا، وجب التحفظ والنقد. فليس كل ما يستطيع الإنسان

فعله ينبغي أن يفعله، وليس كل ما يربح ينبغي أن يباح، وليس كل ما ينظم ينبغي أن يقبل، وليس كل ما يطيل الحياة يحقق كرامتها، وليس كل ما يسرع الخدمة يحفظ الإنسان. هذه الأسئلة هي التي تمنع التخصص من أن يتحول إلىٰ قدر.

إن أثر المعرفة التخصصية في الحكم ينتهي إلىٰ قاعدة جامعة: الخبرة تكشف محل الحكم، ولا تملك وحدها حكمه؛ والفقه يملك معيار الحكم، ولا يصح أن يجهل محله. فإذا التقت الخبرة والفقه داخل مؤسسة مستقلة منهجية، نشأ اجتهاد قادر علىٰ فهم الواقع وحكمه. وإذا افترقا، حصل أحد نقصين: فتوىٰ بلا واقع، أو واقع بلا شريعة. ومن أجل ذلك تصبح المعرفة التخصصية في عصر الوقائع المركبة جزءًا من بنية الاجتهاد، لا هامشًا حوله، وتصبح المؤسسة الاجتهادية موضعًا لترتيب العلوم، لا مجرد مجلسٍ لإعلان الأحكام. بهذا وحده يحافظ الفقه علىٰ سلطانه المعنوي والعملي في عالمٍ تتسارع فيه المعارف وتتشابك فيه المصالح وتتخفىٰ فيه الأضرار خلف أسماء المنفعة والتقدم.

الفصل السادس
الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة في تقدير الحكم

لا يدخل الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة في تقدير الحكم الشرعي بوصفها بدائل عن الفقه، ولا بوصفها مصادر مستقلة للحل والحرمة، ولا بوصفها علومًا قادرةً بذاتها على إنتاج المعيار النهائي للفعل الإنساني، بل تدخل بوصفها علومًا كاشفةً لوجوه الواقع، مبينةً لطبيعة المناط، مظهرةً لدرجات الضرر والمنفعة، ومساعدةً على تقدير المآلات، وتمييز القدرة من العجز، والحاجة من الدعوى، والمصلحة العامة من المصلحة الخاصة. فالفقه حين يتعامل مع الوقائع المركبة لا يحكم على ألفاظٍ معلقة في الهواء، بل يحكم على واقعٍ متحرك، وهذا الواقع لا ينكشف دائمًا بمجرد الحس العام أو الخبرة اليومية. ومن هنا فإن هذه العلوم لا تزاحم النص، وإنما تعين على إنزال النص في موضعه، ولا تلغي المقصد، وإنما تكشف شروط تحققه في الحياة، ولا تستبد بالحكم، وإنما تمنع الحكم من أن يصدر على صورةٍ ناقصة أو متوهمة.

إن الاقتصاد يكشف للفقيه حركة المال في المجتمع: كيف يُنتج، وكيف يُوزع، وكيف يُدخر، وكيف يُستثمر، وكيف يتركز، وكيف يتحول إلى سلطة، وكيف تتأثر به الكفاية، وكيف تنعكس السياسات العامة على الفقراء والأغنياء، وعلى العمل والأسعار والديون والمال العام. وليس المال في الفقه مجرد عينٍ مملوكة أو ثمنٍ في عقد أو زكاةٍ في نصاب، بل هو قوة اجتماعية، وشرط من شروط الكفاية، ومجال من مجالات العدالة، ووسيلة من وسائل العمران، وقد يتحول إذا اختل إلى أداة استغلال واستتباع. لذلك لا يكفي في تقدير الحكم المالي أن تُقرأ صيغة العقد وحدها، أو أن

يُنظر إلىٰ الجباية بوصفها موردًا، أو إلىٰ الدعم بوصفه إنفاقًا، بل لا بد من معرفة أثر ذلك كله في بنية المجتمع. الاقتصاد هنا لا يقول للفقيه ما يجوز وما لا يجوز، لكنه يكشف له ما إذا كانت المعاملة أو السياسة تحفظ المال أو تهدره، توسع الكفاية أو تضيقها، تحقق عدلًا أو تنقل العبء إلىٰ الضعفاء.

إن التضخم، مثلًا، لا يمكن أن يُقرأ فقهيًا من غير معرفة اقتصادية. فهو ليس مجرد ارتفاعٍ في الأسعار، بل تغير في قيمة النقود، وإعادة توزيع خفية للثروة، وضغطٌ علىٰ أصحاب الدخول الثابتة، وأثرٌ علىٰ الديون والزكاة والأجور والعقود والقدرة الشرائية. فإذا أراد الفقه أن يتكلم في الزكاة النقدية، أو الديون المؤجلة، أو الأجور، أو التعويضات، أو سياسات الدعم، فإنه لا يستطيع أن يغفل أثر التضخم في القيمة. وقد يكون العقد ثابتًا في صورته، لكن القيمة التي يحملها تغيرت تغيرًا يمس العدل. هنا لا يحكم الاقتصاد، لكنه يكشف أن المناط لم يعد مجرد عددٍ اسمي، بل قدرة حقيقية وقيمة فعلية. والفقه الذي لا يرىٰ الفرق بين الرقم والقيمة قد يصحح ظلمًا بحجة الوفاء بالشكل.

والضرائب مثال آخر. قد تُعرض الضريبة علىٰ الفقيه بوصفها حاجةً للدولة، لكن الاقتصاد يكشف: من يتحمل العبء الحقيقي؟ هل تقع علىٰ الاستهلاك فتثقل الفقير؟ هل تمس الإنتاج الصغير أكثر من رأس المال الكبير؟ هل تؤدي إلىٰ رفع الأسعار؟ هل تمول خدمات عامة أم تغطي هدرًا؟ هل توجد بدائل أعدل؟ فإذا أجاز الفقه الجباية باسم المصلحة العامة من غير هذا التحليل، فقد يفتح بابًا لظلمٍ مالي منظم. وإذا منع كل جباية جديدة من غير إدراك وظائف الدولة الحديثة، فقد يعطل الكفاية والخدمات العامة. لذلك يكون الاقتصاد أداةً لتقدير مناط الحاجة والعدل والقدرة والمآل، بينما يبقىٰ الفقه هو الذي يقرر مشروعية الأخذ وحدوده ومقاصده وشروطه.

وفي الدعم العام، يكشف الاقتصاد الفرق بين الدعم الذي يحفظ الكفاية والدعم الذي يبدد المال العام. قد يبدو الدعم رحمةً بالفقراء، لكنه قد يذهب إلىٰ الأغنياء أكثر من الفقراء إذا لم يصمم بعدل، وقد يفتح باب تهريب أو فساد أو استهلاك غير رشيد، وقد يكون رفعه دفعةً واحدة ظلمًا اجتماعيًا إذا لم توجد حماية بديلة. فالحكم هنا لا يصدر من عنوان الدعم وحده، بل من بنيته وأثره. الفقه يطلب حفظ الضعيف والكفاية ومنع الهدر، والاقتصاد يبين أي صيغة أقرب إلىٰ ذلك. ومن غير هذه المعرفة، قد يُتخذ قرار باسم العدالة فينتج هدرًا، أو باسم الإصلاح فينتج إفقارًا. إن تقدير الحكم في مثل هذه السياسات لا ينفصل عن تقدير الأثر الاقتصادي والاجتماعي معًا.

والاحتكار كذلك لا يُعرف دائمًا من صورة التاجر الذي يحبس الطعام في مخزنه، بل قد يظهر في سلاسل التوريد، وفي المنصات، وفي التمويل، وفي امتلاك البيانات، وفي السيطرة علىٰ الدواء أو الطاقة أو السلع الأساسية. الاقتصاد يبين متىٰ تكون السوق حرة ومتىٰ تكون مقيدة بقوة خفية، ومتىٰ يكون السعر نتيجة عرض وطلب عادلين، ومتىٰ يكون نتيجة تلاعب أو هيمنة. والفقه يحكم بعد ذلك بأن الربح المشروع غير الاستغلال، وأن حرية السوق لا تعني حرية القوي في ابتلاع الضعيف، وأن التسعير أو التنظيم قد يكون مشروعًا عند الاختلال، لكنه يحتاج إلىٰ علمٍ حتىٰ لا يتحول إلىٰ ضرر جديد. فحكم الاحتكار في العصر الحديث لا يُحقق مناطه من غير علم الاقتصاد.

أما الطب فيدخل في تقدير الحكم من جهة حفظ النفس والجسد والكرامة، ومن جهة بيان حقيقة المرض والضرر والضرورة والقدرة والجدوىٰ. فالمرض ليس وصفًا واحدًا، والخطر ليس درجةً واحدة، والعلاج ليس دائمًا نافعًا بمجرد اسمه، والضرر الطبي قد يكون جسديًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا، وقد يكون احتمالًا بعيدًا أو

غالبًا، وقد يكون مؤقتًا أو دائمًا. فإذا سئل الفقه عن إجراءٍ طبي، لم يكف أن يستحضر قاعدة حفظ النفس أو رفع الضرر، بل لا بد أن يعرف طبيعة هذا الضرر، ونسبة النفع، والبدائل، ومعنىٰ الرضا، وأثر الإجراء في كرامة المريض، ومسؤولية الطبيب، وحدود التجربة. والطب يمد الفقه بهذه المعرفة، لكنه لا يملك وحده أن يحسم القيم التي تحكم استعمالها.

إن زراعة الأعضاء تكشف هذا التداخل. الطب يبين إمكان النقل، ونسب النجاح، ومخاطر المتبرع والمتلقي، ومعايير الوفاة، والحاجة الفعلية. لكن الفقه يسأل عن حرمة الجسد، ورضا المتبرع، ومنع البيع، وعدالة توزيع الأعضاء، ومنع استغلال الفقراء، وحكم نقل العضو من حي أو ميت. فإذا غابت الخبرة الطبية، صار الحكم معلقًا علىٰ تصورات عامة عن الجسد والحياة والموت. وإذا غاب الفقه، صار الجسد مادةً طبية قابلة للتصرف بمنطق المنفعة وحدها. والحكم الرشيد لا يولد إلا من لقاء العلمين: طب يبين ما يمكن وما يضر، وفقه يحدد ما يجوز وما يحفظ الكرامة.

وفي مسائل الإنعاش الصناعي ونهاية الحياة، يزداد الأمر دقة. فقد يكون السؤال في ظاهره عن إبقاء جهاز أو نزعه، لكنه في حقيقته سؤال عن معنىٰ الجدوىٰ الطبية، وعن الفرق بين حفظ الحياة وإطالة عملية موتٍ لا رجاء فيها، وعن كرامة المريض، وعن إرادته، وعن موارد المستشفىٰ، وعن حدود مسؤولية الطبيب. لا يستطيع الفقيه أن يقرر الحكم من غير فهم طبي لمآلات الحالة، ولا يستطيع الطبيب أن يقرر وحده من غير معيار شرعي في حرمة النفس والكرامة والضمان. الطب هنا يحدد طبيعة الواقعة، والفقه يزنها بالمقاصد. وهذا مثال واضح علىٰ أن المعرفة التخصصية لا تصنع الحكم، لكنها تمنع الحكم من أن يتجاهل حقيقة المحل.

وفي الأوبئة، يتحول الطب من علاقة فردية إلىٰ شأن عام. فقرار الحجر، أو اللقاح، أو التباعد، أو إلزام بعض الإجراءات، لا يتعلق بالمريض الفرد وحده، بل بالمجتمع، وبقدرة النظام الصحي، وبمعدل العدوىٰ، وبمخاطر الفئات الضعيفة، وبأثر القرارات في الاقتصاد والتعليم والحرية. وهنا لا يكفي الطبيب وحده، ولا الفقيه وحده، بل لا بد من تقديرٍ مؤسسي يجمع الطب والاقتصاد والاجتماع والإدارة. فالطب يبين الخطر، والاقتصاد يبين كلفة الإغلاق أو الفتح، والاجتماع يبين قدرة الناس علىٰ الامتثال وأثر العزلة، والإدارة تبين إمكانية التطبيق، والفقه يوازن بين حفظ النفس ورفع الحرج والعدل والكرامة والمآل. وفي مثل هذه الوقائع يظهر أن تقدير الحكم ليس فعلًا أحاديًا، بل عملية مركبة.

أما الاجتماع فيدخل في تقدير الحكم من جهة أن الإنسان لا يعيش فردًا مجردًا، بل داخل أسرة وجماعة وطبقة وعرف ومؤسسات وعلاقات قوة. كثير من الأحكام إذا نُزلت من غير فهم اجتماعي قد تصيب في مجرد النص وتخطئ في الأثر. قضايا الأسرة، مثل الطلاق والحضانة والنفقة والعنف الأسري، لا يمكن أن تُفهم من خلال الصيغة القانونية وحدها، لأنها تمس الأطفال، والنساء، والرجال، والقدرة الاقتصادية، والأعراف، والكرامة، والمآلات النفسية. والفقه حين يحكم فيها يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالواقع الاجتماعي حتىٰ لا يتحول الحكم إلىٰ نصٍ مجرد يعجز عن حماية الضعيف أو إصلاح العلاقة. علم الاجتماع لا يحكم بدل الفقه، لكنه يكشف شبكة الأثر التي يقع الحكم داخلها.

وفي قضايا الفقر، يكشف الاجتماع أن الحاجة ليست دائمًا نتيجة تقصير فردي، بل قد تكون نتيجة بنية فرص مختلة، أو تعليم ضعيف، أو سوق عمل ظالم، أو تهميش مكاني، أو فساد إداري، أو تمييز اجتماعي. فإذا تعامل الفقه مع الفقير بوصفه حالة إحسان فردي فقط، غاب سؤال العدالة البنيوية. وإذا ألغىٰ مسؤولية الفرد تمامًا،

غـاب التكليـف. المعرفـة الاجتماعيـة تسـاعد علـىٰ توزيـع المسـؤولية: مـا واجـب الفـرد؟ مـا واجـب الدولـة؟ مـا واجـب المجتمـع؟ مـا أثـر السـوق؟ مـا دور التعليـم؟ وبهـذا يخـرج الحكـم مـن الـوعظ المجـرد إلـىٰ سياسـة كفايـة وعدالـة. إن الاجتمـاع هنـا يوسـع رؤيـة الفقه للواقع، من غير أن يلغي حكم الفعل الفردي.

وفي التعلـيم والشـباب والإعـلام، تكشـف المعرفـة الاجتماعيـة أن الخطـاب نفسـه لـه مـآلات. قـد يكـون الحكـم صـحيحًا في مضـمونه، لكـن طريقـة تقديمـه قـد تولـد نفـورًا أو مقاومـة أو سـطحية. وقـد يكـون المنـع مطلوبًـا، لكـن أسـلوبه إذا كـان قهريًـا بـلا إقنـاع ولا بـدائل أنـتج نفاقًـا اجتماعيًـا. وقـد يكـون الإصـلاح واجبًـا، لكـن تنزيلـه دفعـةً واحـدة في مجتمـعٍ غيـر مهيـأ يفـتح ارتباكًـا. هـذا لا يعنـي أن المجتمـع يحـدد الحكـم، بـل يعنـي أن الفقـه حـين يريـد الإصـلاح لا يكتفـي بمعرفـة مـا ينبغـي، بـل يعـرف كيـف يتحـرك في النفوس والجماعات. فالمآل الاجتماعي جزء من فقه التنزيل، لا بديل عن الدليل.

أمـا الإدارة فتـدخل في تقـدير الحكـم مـن جهـة تحويـل المعيـار إلـىٰ نظـامٍ قابـل للتنفيـذ. فالفقـه قـد يقـرر وجـوب العـدل، لكـن الإدارة تسـأل: مـا الإجـراء الـذي يضـمنه؟ وقـد يقـرر حرمـة الفسـاد، لكـن الإدارة تسـأل: مـا نظـام الرقابـة؟ وقـد يقـرر وجـوب الكفايـة، لكـن الإدارة تسـأل: كيـف تحـدد المسـتحقين؟ وقـد يقـرر منـع الاحتكـار، لكـن الإدارة تسـأل: مـا أدوات المراقبـة؟ وقـد يقـرر حمايـة الخصوصـية، لكـن الإدارة تسـأل: مـا السياسـات والضـمانات؟ ومـن غيـر علـم الإدارة، قـد تبقـىٰ الأحكـام العامـة شـعاراتٍ صـالحة في ذاتهـا عـاجزة في أثرهـا. الإدارة لا تمـنح الحكـم قيمتـه، لكنهـا تمنحـه طريقـه إلىٰ الواقع.

إن الإدارة تكشـف كـذلك أن بعـض الأحكـام إذا طبقـت بـلا إجـراءات عادلـة قـد تنقلـب إلـىٰ ظلـم. قـرار منـع الغـش يحتـاج إلـىٰ رقابـة، لكنـه يحتـاج أيضًـا إلـىٰ منـع التعسـف علـىٰ صـغار التجـار. قـرار حمايـة الصـحة يحتـاج إلـىٰ إلـزام، لكنـه يحتـاج إلـىٰ اسـتثناءات

وتدرج وبيان. قرار فرض ضريبة يحتاج إلىٰ تحصيل، لكنه يحتاج إلىٰ عدالة وشفافية وطريق اعتراض. قرار مكافحة الفساد يحتاج إلىٰ قوة، لكنه يحتاج إلىٰ قضاء وضمانات. الإدارة هنا تُدخل في تقدير الحكم سؤال القدرة والوسيلة والإنصاف الإجرائي. والفقه الذي يهمل هذا البعد قد يعطي الدولة واجبًا صحيحًا، لكنها تنفذه بطريقة خاطئة. ومن هنا تصبح الإدارة جزءًا من تحقيق المناط المؤسسي.

إن الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة لا تعمل منفصلة في الواقع، بل تتداخل. فقرار صحي عام له أثر اقتصادي واجتماعي وإداري. وسياسة اقتصادية لها أثر صحي واجتماعي. وبرنامج اجتماعي يحتاج إلىٰ تمويل وإدارة. وقرار إداري قد يغير بنية السوق أو الأسرة. وهذا التداخل يعني أن الاجتهاد المؤسسي لا ينبغي أن يستدعي علمًا واحدًا فقط في الواقعة المركبة. إذا سُئل عن رفع الدعم، فلا بد من اقتصاد واجتماع وإدارة وفقه. وإذا سُئل عن وباء، فلا بد من طب واقتصاد واجتماع وإدارة وفقه. وإذا سُئل عن سياسة تعليم، فلا بد من اجتماع واقتصاد وإدارة وربما طب نفسي وفقه. فالحكم العام يعيش في شبكة، ولا يفهمه علم واحد.

إن لكل علم من هذه العلوم زاويةً يضيء بها الواقعة. الاقتصاد يضيء الموارد والحوافز والتوزيع والكلفة. الطب يضيء الجسد والمرض والخطر والجدوىٰ. الاجتماع يضيء العلاقات والعادات والآثار الجماعية. الإدارة تضيء القدرة والتنفيذ والرقابة والإجراءات. والفقه يضيء الحكم والمقصد والحدود والكرامة والمسؤولية. فإذا غابت زاوية من هذه الزوايا في واقعة تحتاج إليها، نشأ العمىٰ الجزئي. والعمىٰ الجزئي في الحكم العام قد ينتج ظلمًا كبيرًا، لأن القرار قد يصيب في زاوية ويفسد في أخرىٰ. فالقرار الاقتصادي الذي لا يرىٰ الاجتماع قد يكون قاسيًا، والقرار الطبي الذي لا يرىٰ الاقتصاد قد يكون غير قابل للتنفيذ، والقرار الإداري

الـذي لا يـرىٰ الفقـه قـد يكـون فعـالًا لكنـه ظـالم، والقـرار الفقهـي الـذي لا يـرىٰ الإدارة قـد يكون صحيحًا لكنه غير قابل للتنزيل.

إن تقـدير الحكـم يحتـاج إلـىٰ ترتيـب هـذه العلـوم تحـت سـلطان المقصـد، لا إلـىٰ جمعهـا جمعًـا أفقيًـا بـلا معيـار. فـإذا اختلـف الاقتصـادي والطبيـب والاجتمـاعي والإداري، لا يُحسـم الخـلاف بالتصـويت الفنـي وحـده، بـل بـالميزان المقاصـدي والشـرعي: أي الخيـارات يحفـظ الضـروريات؟ أيهـا أقـل ضـررًا؟ أيهـا أعـدل في توزيـع الكلفـة؟ أيهـا أحفـظ للكرامـة؟ أيهـا أقـرب إلـىٰ الكفايـة؟ أيهـا قابـل للتنفيـذ مـن غيـر تعسـف؟ هـذه الأسـئلة هـي وظيفـة الفقـه داخـل المؤسسـة. فالفقـه لا يضـيف معلومـةً طبيـة أو اقتصـادية، بـل يضـيف معيـارًا يرتـب المعلومـات ويزنهـا. ومـن غيـر هـذا المعيـار تتحول المؤسسة إلىٰ لجنة خبراء لا إلىٰ مؤسسة اجتهادية.

إن الاقتصـاد قـد يقـدم خيـارًا أكثـر كفـاءة، لكـن الاجتمـاع يكشـف أنـه يزيـد الهشاشـة، والطـب قـد يقـدم خيـارًا أكثـر أمانًـا، لكـن الإدارة تكشـف عجـز تطبيقـه، والإدارة قـد تقـدم خيـارًا أسـرع، لكـن الفقـه يكشـف أنـه يهـدر حقًـا، والفقـه قـد يطلـب مقصـدًا عظيمًـا، لكـن الخبـرات تكشـف أن وسـيلته المقترحـة لا تحققـه. هـذا الحـوار بـين العلـوم لـيس اضـطرابًا، بـل هـو شـرط الرشـد. فـالواقع لا يـتكلم بصـوت واحـد. والاجتهـاد المؤسسـي الناضـج هـو الـذي يعـرف كيـف يحـول تعـدد الأصـوات إلـىٰ قـرارٍ موزون، لا أن يسمح لصوت واحد بالهيمنة، ولا أن يعجز أمام التعدد.

إن تقـدير الحكـم في الوقـائع العامـة يحتـاج إلـىٰ مفهـوم الكلفـة بمعنـاه الواسـع. الاقتصـاد يـرىٰ الكلفـة الماليـة، والطـب يـرىٰ الكلفـة الصـحية، والاجتمـاع يـرىٰ الكلفـة الاجتماعيـة والنفسـية، والإدارة تـرىٰ كلفـة التنفيـذ، والفقـه يـرىٰ الكلفـة المقاصـدية: مـاذا نخسـر مـن العـدل والكرامـة والكفايـة والثقـة؟ فقـد يكـون القـرار قليـل الكلفـة ماليًـا لكنـه بـاهظ الكلفـة اجتماعيًـا، أو نافعًـا صـحيًا لكنـه بـاهظ الكلفـة في الحريـة إذا لـم يضـبط، أو

فعالًا إداريًا لكنه يجرح الكرامة. لذلك لا يصح أن تختزل الكلفة في المال. الحكم الشرعي العام يحتاج إلىٰ ميزان كلفة مركب، يزن ما يظهر وما يخفىٰ، وما يقع اليوم وما يمتد غدًا.

إن هذه العلوم تساعد كذلك في تحديد موضع المسؤولية. الاقتصاد يبين مسؤولية الدولة والسوق والمؤسسات المالية، والطب يبين مسؤولية الطبيب والمستشفىٰ والشركة والجهة الرقابية، والاجتماع يبين مسؤولية الأسرة والمدرسة والإعلام والبنية الاجتماعية، والإدارة تبين مسؤولية الجهاز والإجراء والرقابة. والفقه يضع هذه المسؤوليات داخل التكليف والضمان والمقصد. من غير هذه العلوم قد يُحمّل الفرد وحده مسؤولية ما صنعته البنية، أو تُحمّل الدولة وحدها ما يتعلق بسلوك الأفراد، أو تُعفىٰ المؤسسات من آثار قراراتها. توزيع المسؤولية من أهم ثمرات المعرفة التخصصية، لأنه أقرب إلىٰ العدل.

إن تقدير الحكم يحتاج أيضًا إلىٰ معرفة الفئات المختلفة التي تتأثر بالقرار. فالاقتصاد يكشف أثر القرار علىٰ الفقير والغني والعامل وصاحب رأس المال. والطب يكشف أثره علىٰ الضعفاء والمرضىٰ وكبار السن. والاجتماع يكشف أثره علىٰ الأسرة والأطفال والشباب والهوامش. والإدارة تكشف أثره علىٰ من يستطيع الوصول إلىٰ الخدمة ومن يُقصىٰ بسبب التعقيد. والفقه يسأل: هل روعي الضعيف؟ هل وُجدت استثناءات؟ هل تحقق العدل؟ هل صينت الكرامة؟ الحكم العام الذي يتجاهل الفوارق بين الفئات قد يكون عادلًا في شكله ظالمًا في أثره. وهذه العلوم تكشف ذلك الأثر.

إن الشأن العام لا يحتمل أن يُدار بحكمٍ صحيح في التجريد فاسد في التطبيق. فالاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة هي العلوم التي تكشف قابلية التطبيق ونتائجه. فإذا قال الفقه إن الدولة مسؤولة عن الكفاية، فالاقتصاد يبين مواردها،

والإدارة تبين آلياتها، والاجتماع يبين مواضع الحاجة، والطب يبين حاجات الصحة، ثم يصوغ الفقه الحكم في صورة سياسة عادلة. وإذا قال الفقه إن الغش محرم، فالاقتصاد يبين صوره السوقية، والإدارة تبين الرقابة، والاجتماع يبين ثقافة السوق، ثم يتحول الحكم إلىٰ نظام حسبوي. هكذا ينتقل الفقه من إعلان القيمة إلىٰ بناء الأثر.

إن من الضروري التفريق بين تقدير الحكم وتبرير الواقع. قد تستدعىٰ هذه العلوم لتبرير ما هو قائم: الاقتصاد لتبرير التقشف، والطب لتبرير الإلزام، والاجتماع لتبرير السيطرة علىٰ السلوك، والإدارة لتبرير التعقيد والبيروقراطية. وفي هذه الحال تتحول المعرفة إلىٰ خادم للسلطة أو السوق. أما في الاجتهاد المؤسسي الرشيد، فتستدعىٰ هذه العلوم لكشف الواقع لا لتزيينه، ولا بد أن يظل الفقه قادرًا علىٰ مساءلتها. فإذا قال الاقتصاد إن هذا القرار ضروري، سأل الفقه عن البدائل والعدالة. وإذا قال الطب إن الإجراء مفيد، سأل عن الكرامة والرضا. وإذا قال الاجتماع إن المجتمع لا يتحمل، سأل عن التدرج لا عن تعطيل الواجب. وإذا قالت الإدارة إن التنفيذ صعب، سأل عن إصلاح القدرة لا عن ترك المقصد. بهذا لا تكون العلوم أدوات تبرير، بل أدوات تحقيق.

إن الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة تكشف أن الحكم الشرعي في الشأن العام لا يقدر في الفراغ، بل في سياق من الندرة والمرض والعلاقات والمؤسسات. الندرة تجعل الاختيارات الاقتصادية صعبة، والمرض يجعل قرارات الطب حساسة، والعلاقات تجعل السلوك الفردي اجتماعي الأثر، والمؤسسات تجعل القرار محتاجًا إلىٰ تنفيذ ورقابة. والفقه لا يهرب من هذه الصعوبات، بل يدخل إليها بمعياره. لا يقول إن الواقع معقد فيسكت، ولا يقول إن النص واضح فيتجاهل

الواقع، بل يطلب تصورًا كافيًا ثم يحكم. هذه هي أمانة الاجتهاد في زمن تعقدت فيه مواضع الحكم.

إن المعرفة الاقتصادية قد تؤثر في تقدير الواجب الكفائي للدولة. فإذا كان حفظ الكفاية واجبًا، فإن الاقتصاد يبين حجم الموارد والفجوات وطرق التمويل، والاجتماع يبين الفئات المحتاجة، والإدارة تبين آليات الوصول، والفقه يحدد أن الكفاية ليست منّة بل حق عام بقدر الاستطاعة. وبهذا يتحول مفهوم الكفاية من قيمة إلىٰ برنامج. أما إذا غابت هذه العلوم، بقيت الكفاية لفظًا جميلًا لا يعرف طريقه إلىٰ الميزانية والمدرسة والمستشفىٰ والسكن والعمل. وفي الفقه الكلي، لا يكفي أن تكون المفاهيم صحيحة، بل يجب أن تكون قابلة للترجمة المؤسسية.

والمعرفة الطبية قد تؤثر في تقدير الضرورة والرخصة. فالمريض الذي يعجز عن الصوم، أو يحتاج إلىٰ دواء محظور في أصله، أو يتعرض لخطر من إجراء معين، لا يعرف حكمه إلا بعد تقدير طبي. لكن الرخصة الطبية ليست قرار الطبيب وحده؛ الطبيب يصف الضرر، والفقيه يحدد أثره في الحكم. وقد يكون كلام الطبيب ظنيًا أو احترازيًا أو متعلقًا بفئة لا بفرد. لذلك ينبغي أن تُفهم الخبرة الطبية بدقة، وأن لا يُجعل كل خوفٍ ضرورة، ولا كل احتمالٍ مانعًا، ولا كل قدرةٍ موجبةً للإلزام. هنا يظهر التوازن بين العلم والفقه.

والمعرفة الاجتماعية قد تؤثر في تقدير العرف والمصلحة والفتنة والمآل. فالعرف لا يعرف من كتب الفقه وحدها، بل من حياة الناس. والمصلحة الاجتماعية لا تقاس بمجرد نية الإصلاح، بل بأثره في التضامن والثقة والاستقرار والكرامة. والفتنة لا تعرف من شعارها، بل من أسبابها الاجتماعية والسياسية. فإذا حُكم في قضايا الشأن العام من غير علم اجتماع، قد تُسمىٰ المطالبة بالعدل فتنة، أو يُسمىٰ

الظلم استقرارًا، أو يُظن الصمت رضا. الاجتماع يساعد الفقه على تمييز السكون من الرضا، والخوف من الطاعة، والتقاليد الحية من الأعراف المريضة.

والمعرفة الإدارية قد تؤثر في تقدير القدرة والمؤسسية والضمانات. فالواجب العام لا يتحقق إذا لم توجد جهة مختصة، ونظام واضح، ومسؤولية محددة، ومحاسبة، وموارد. فإذا قال الفقه بوجوب الحسبة في السوق، فالإدارة تسأل عن الجهاز والاختصاص والرقابة. وإذا قال بوجوب القضاء العادل، فالإدارة تسأل عن التوزيع والإجراءات والموارد. وإذا قال بحفظ المال العام، فالإدارة تسأل عن الموازنة والشفافية والتدقيق. وبهذا لا تكون الإدارة شأنًا تقنيًا خارج الفقه، بل أداة لتحقيق الحكم العام. غير أنها تبقى خاضعة للفقه حتى لا تجعل الفاعلية أعلى من العدل.

إن هذه العلوم الأربعة، إذا اجتمعت داخل الاجتهاد المؤسسي، تمنح الحكم قدرة على رؤية أربعة أبعاد: بعد الموارد، وبعد الحياة، وبعد الجماعة، وبعد التنفيذ. الاقتصاد هو علم الموارد والحوافز والتوزيع، والطب علم الحياة والجسد والخطر، والاجتماع علم العلاقات والآثار الجماعية، والإدارة علم تحويل القرار إلى نظام. والفقه هو علم المعيار الذي يسأل: كيف تُدار الموارد بعدل؟ كيف تُحفظ الحياة بكرامة؟ كيف تُصان الجماعة من الظلم؟ كيف تُنفذ القرارات من غير تعسف؟ فإذا غاب الفقه صارت العلوم بلا غاية شرعية، وإذا غابت العلوم صار الفقه بلا أدوات تنزيل كافية.

إن تقدير الحكم في العصر المركب يحتاج إلى أن تُبنى المؤسسات الاجتهادية على هذا الوعي. لا يكفي أن يوجد فقيه عالم، ولا خبير منفرد، ولا لجنة شكلية، بل لا بد من بنية تسمح بتفاعل هذه العلوم. تبدأ بتوصيف المسألة، ثم تحديد الحقول المتصلة بها، ثم جمع الخبرات، ثم نقد البيانات، ثم تحرير المناط، ثم وزن

المقاصد، ثم صياغة الحكم، ثم متابعة الأثر. هذه العملية قد تبدو طويلة، لكنها ضرورية في القضايا العامة الكبرىٰ. أما المسائل البسيطة فلها طريقها الأقصر. الحكمة أن لا يُستعمل الطريق الطويل حيث يكفي القصير، ولا الطريق القصير حيث يجب الطويل.

إن من أخطر آثار غياب هذه العلوم أن الفقه قد يحمل الضعفاء ما لا يطيقون. قد يقال للفقير: اصبر، من غير فهم بنية الفقر. ويقال للمريض: افعل أو اترك، من غير فهم حالته. ويقال للمجتمع: التزم، من غير فهم قدرته. ويقال للإدارة: نفذ، من غير بناء أدواتها. والفقه لا يقصد هذا الظلم، لكنه قد يقع إذا غاب التصور. المعرفة التخصصية هنا رحمة لأنها تكشف حدود الإنسان والمؤسسة، وتمنع التكليف من أن يتحول إلىٰ خطابٍ فوق الطاقة. لكنها في الوقت نفسه تمنع الناس من ادعاء العجز حيث توجد القدرة. فالخبرة تضبط جانبي القدرة والعجز.

إن الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة لا تقدم للفقه يقينًا مطلقًا دائمًا، لكنها تقدم قدرًا من المعرفة أرقىٰ من الانطباع. والفقه لا يشترط في كل تنزيل يقينًا رياضيًا، بل يعمل بغلبة الظن المعتبرة، خاصة في الشأن العام. لكن غلبة الظن لا تكون أمنية ولا خوفًا ولا دعاية، بل تقوم علىٰ أسباب معرفية. هذه العلوم تقدم تلك الأسباب. فإذا ظهر بعد ذلك خلاف أو تغير، بقي باب المراجعة مفتوحًا. وهذا من طبيعة الاجتهاد في الواقع المتغير: حكمٌ مبني علىٰ معرفة راجحة، مع استعداد للمراجعة عند تغير المعرفة أو ظهور المآل.

إن تقدير الحكم بهذه العلوم لا يعني أن الفقه يصبح تابعًا لروح العصر، بل يعني أنه يصبح قادرًا علىٰ محاكمة روح العصر من داخل معرفته. فالفقه الذي يفهم الاقتصاد يستطيع أن ينتقد الرأسمالية المتوحشة لا بشعار، بل بتحليل. والذي يفهم الطب يستطيع أن يميز بين العلاج والعبث بجسد الإنسان. والذي يفهم الاجتماع

يستطيع أن يفرق بين العرف الصحيح والبنية الظالمة. والذي يفهم الإدارة يستطيع أن يطلب دولة عادلة قابلة للتنفيذ لا دولة مثالية في اللفظ. إن المعرفة لا تجعل الفقه أقل أصالة، بل تجعله أكثر قدرة على النقد والبناء.

إن هذه الدفعة من التحليل تقود إلى حقيقة مركزية: أن تقدير الحكم في الوقائع المركبة لا يتم بمعرفة شرعية مجردة ولا بمعرفة تخصصية مجردة، بل بتداخل منضبط بينهما. المعرفة الشرعية تمنح الغاية والحد، والمعرفة التخصصية تمنح الصورة والأثر، والمقاصد تجمع بينهما في سؤال الإنسان والعدل والمآل. فإذا اجتمعت هذه العناصر، صار الحكم أقرب إلى الرشد. وإذا افترقت، بقي إما حكمًا عاليًا لا يرى الأرض، أو تحليلًا أرضيًا لا يرى السماء. والفقه الكلي هو الذي يجعل الهداية والمعرفة تعملان معًا في بناء حكمٍ يحفظ الإنسان في بدنه وماله وجماعته ومؤسساته.

لا تنكشف الوظيفة العميقة للاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة في تقدير الحكم إلا حين تُختبر في النماذج التطبيقية المركبة؛ لأن النظر النظري قد يقرر ضرورة هذه العلوم، لكنه لا يبين كيف تتداخل عند تنزيل الحكم على واقعٍ متشابك، ولا كيف يختلف الحكم حين تُقرأ الواقعة من زاوية واحدة عنه حين تُقرأ من جميع زواياها. فالواقعة العامة ليست خطًا واحدًا، بل نسيجٌ من موارد وأجساد ونفوس ومؤسسات ومصالح ومآلات. وإذا دخل الفقه إليها من بابٍ واحد فقد يرى جانبًا ويغفل آخر، وإذا دخل إليها من جميع أبوابها تحت سلطان النص والمقصد، صار أقدر على وزنها بعدل. ومن هنا فإن النماذج التطبيقية ليست أمثلةً هامشية، بل هي مختبر المنهج؛ فيها يظهر الفرق بين فتوىٍ ترى العنوان وفتوىٍ ترى النظام، وبين حكمٍ يجيب عن الصورة وحكمٍ يحيط بالأثر.

إن التضخم من أوضح النماذج التي تكشف ضرورة التداخل بين الاقتصاد والفقه والاجتماع والإدارة. فالتضخم ليس مجرد ارتفاعٍ في الأسعار، بل تغير في قيمة النقد، وأثرٌ في المدخرات، والديون، والأجور، والزكاة، والعقود المؤجلة، والقدرة الشرائية، وعدالة التوزيع. الاقتصاد يبين أسباب التضخم: هل هو ناتج عن زيادة نقدية، أو نقص عرض، أو صدمات خارجية، أو احتكار، أو ضعف إنتاج، أو سياسة مالية مضطربة؟ والاجتماع يبين أثره في الفئات: من يتضرر أكثر؟ أصحاب الأجور الثابتة؟ الفقراء؟ المدينون؟ الدائنون؟ والإدارة تكشف قدرة الدولة على ضبط الأسعار أو الدعم أو الأجور أو السياسات النقدية. والفقه يدخل بعد ذلك ليسأل: كيف تُحفظ العدالة في الديون؟ كيف تُقدر الزكاة نقدًا؟ كيف تُصان الكفاية؟ وهل يجوز للدولة أن تتدخل؟ وما حدود هذا التدخل؟ فالحكم في التضخم لا يمكن أن يكون مجرد حكمٍ على رقمٍ نقدي، بل حكم على قيمةٍ اجتماعية متحركة.

وفي مسألة الزكاة مع التضخم يظهر هذا التعقيد بوضوح. فالزكاة في أصلها حق معلوم، ولها أنصبة ومقادير ومصارف، لكن إخراجها نقدًا في بيئة تتغير فيها القيمة يفتح سؤالًا مقاصديًا: هل وصل الحق إلى المستحق بقيمة تحفظ حاجته؟ هل أدى المزكي ما في ذمته بالقيمة الحقيقية أم بالرقم الاسمي؟ هل يتضرر الفقير إذا حُسبت الأموال بطريقة لا تراعي تغير القوة الشرائية؟ الاقتصاد يبين الفرق بين القيمة الاسمية والقيمة الحقيقية، والاجتماع يبين أثر ذلك في الفقراء، والإدارة تبين آليات التقدير والجمع والتوزيع، والفقه يحدد كيف تُراعى المقاصد من غير إلغاء الضوابط. فإذا عُزل الحكم عن الاقتصاد، قد تُدفع زكاة صحيحة في الصورة ضعيفة الأثر في الكفاية. وإذا عُزل عن الفقه، قد يتحول تقدير القيمة إلى تصرفٍ بلا ضابط. والتوازن أن يبقى النص حاكمًا، والقيمة محل تحقيق، والكفاية مقصدًا معتبرًا.

وفي الديون المؤجلة يظهر التضخم بوصفه امتحانًا للعدل. فقد يلتزم شخص برد مبلغ بعد سنوات، فإذا انهارت القيمة صار السداد الاسمي ظلمًا للدائن، وإذا عُدلت القيمة بلا ضابط ربما ظلم المدين، وإذا تُرك الأمر بلا معيار اختلت الثقة في العقود. الاقتصاد يبين مقدار التغير وطبيعته، وهل هو معتاد أو فاحش، والاجتماع يبين أثر النزاع في الثقة والمعاملات، والإدارة والقضاء يبينان إمكانية وضع معايير عامة، والفقه يزن بين الوفاء بالعقد ورفع الضرر ومنع الربا والتحايل. فالحكم هنا لا ينشأ من رغبة في حماية أحد الطرفين بإطلاق، بل من البحث عن عدلٍ يمنع أن يكون تغير النقد وسيلة لأكل مال أحدهما بالباطل. وهذا نموذجٌ لا يكفي فيه المفتي الفرد إذا كان الأمر سياسة عامة في العقود والديون.

أما الأوبئة فتجسد التداخل بين الطب والاقتصاد والاجتماع والإدارة في أعلىٰ درجاته. فالطب يبين طبيعة المرض، ومعدل انتقاله، وخطورة الإصابة، وفاعلية الوقاية والعلاج، والفئات الأكثر تعرضًا. والاقتصاد يبين أثر الإغلاق أو القيود أو الإنفاق الصحي في العمل والدخل والمال العام. والاجتماع يبين أثر العزلة والخوف وتعطيل التعليم وتغير أنماط الحياة في الأسر والشباب والفقراء. والإدارة تبين قدرة الدولة علىٰ تنفيذ الإجراءات من غير تعسف، وعلىٰ توفير العلاج واللقاح والمعلومات. والفقه يزن حفظ النفس، ورفع الحرج، ومنع الضرر، وحفظ الكفاية، وصون الكرامة، وشرط التناسب. فإذا غلب الطب وحده ربما طُلب أقصىٰ الاحتياط ولو أدىٰ إلىٰ انهيار معاشي واجتماعي، وإذا غلب الاقتصاد وحده ربما هُون خطر النفوس، وإذا غلب الاجتماع وحده ربما غابت ضرورة الوقاية، وإذا غلبت الإدارة وحدها ربما تحولت الإجراءات إلىٰ سلطة. الفقه الكلي يطلب تركيب هذه الزوايا تحت مقصد حفظ الإنسان كاملًا.

وفي الأوبئة لا تكون الحرية الفردية والواجب العام متقابلين على نحوٍ بسيط. الفرد مكلف بعدم الإضرار، والدولة مكلفة بالحماية، والمجتمع مكلف بالتعاون، والطبيب مكلف بالبيان الصادق، والإدارة مكلفة بالعدل في التنفيذ. لكن كل تكليف مشروط بمعرفة الواقع. هل الخطر محقق؟ هل الإجراء فعال؟ هل الوسيلة متناسبة؟ هل توجد بدائل أقل ضررًا؟ هل القيود مؤقتة؟ هل تُطبق على الجميع بعدل؟ هل يحصل الفقير على ما يعينه على الامتثال؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها علم واحد. ولذلك يكون الحكم في الأوبئة حكمًا مؤسسيًا بامتياز؛ لأنه لا يحكم على فعلٍ فردي فقط، بل على شبكة من السلوك والسلطة والمعرفة والموارد.

وفي الفقر البنيوي يتجلى أثر الاجتماع والاقتصاد والإدارة في توسيع أفق الحكم. فالفقر قد يُفهم في مستوىً بسيط بوصفه حاجة فردية تستدعي زكاةً أو صدقةً أو نفقة، وهذا صحيح في موضعه. لكنه في صورته البنيوية قد يكون نتيجة ضعف تعليم، أو غياب فرص، أو تركز ثروة، أو احتكار، أو فساد، أو تهميش مكاني، أو نظام ضريبي غير عادل، أو ضعف صحة عامة، أو قضاء لا يحمي الضعفاء. الاقتصاد يبين توزيع الموارد والفرص، والاجتماع يبين انتقال الفقر بين الأجيال وأثره في الكرامة والسلوك، والإدارة تبين قدرة السياسات على الوصول إلى المحتاجين، والفقه يحدد أن الكفاية ليست إحسانًا عابرًا بل واجبًا عامًا بقدر الاستطاعة. فإذا عولج الفقر بالوعظ والصدقة وحدهما، بقيت البنية التي تنتجه. وإذا عولج بسياسات اقتصادية بلا مقصد، صار الفقير رقمًا في برنامج. الحكم الفقهي العام يحتاج إلى الاثنين: حق عاجل وحل بنيوي.

إن الزكاة في مواجهة الفقر البنيوي ليست مجرد نقل مالٍ من غني إلى فقير، بل جزء من نظام أوسع للكفاية. الاقتصاد يبين هل موارد الزكاة تكفي وحدها أم تحتاج إلى سياسات مالية أخرى، والاجتماع يبين مواضع الفقر المخفية،

والإدارة تبين كيف تجمع وتوزع وتحفظ الكرامة وتمنع الهدر، والفقه يضبط المصارف والنية والحق والعدالة. فإذا أُديرت الزكاة إدارة فردية محضة، فقد تصل إلىٰ بعض المحتاجين وتغفل آخرين. وإذا أديرت إدارة بيروقراطية بلا روح، فقد تفقد معناها التعبدي والإنساني. التقدير الرشيد يجعل الزكاة حقًا شرعيًا ومؤسسة كفاية في آنٍ واحد، من غير أن يذيب خصوصيتها في مالية الدولة ولا يعزلها عن حاجات المجتمع.

وفي الحوكمة والمال العام يظهر تداخل الإدارة والاقتصاد والفقه بصورة حاسمة. فالمال العام لا يُحفظ بمجرد تحريم السرقة والرشوة، بل يحتاج إلىٰ أنظمة موازنة، وتدقيق، وشفافية، ومشتريات عامة، ومنع تضارب مصالح، وقضاء، ورقابة، ومشاركة معلومات. الإدارة تبين كيف تُبنىٰ هذه الأنظمة، والاقتصاد يبين أثر الهدر والفساد في التنمية والكفاية، والاجتماع يبين أثر الفساد في الثقة العامة وثقافة التحايل، والفقه يقرر حرمة المال العام وواجب الأمانة والضمان ومقصد الكفاية. فإذا بقي الحكم عند مستوىٰ الإدانة الأخلاقية، لم تُغلق أبواب الفساد. وإذا بقي عند مستوىٰ التقنية الإدارية بلا فقه، صار الامتثال شكليًا وقد تخترقه المصالح. والحوكمة الرشيدة هي التقاء الحكم الشرعي بالإدارة العادلة.

إن الحوكمة تكشف أن بعض الأحكام تحتاج إلىٰ بنية تمنع الفساد قبل وقوعه. فالتكليف الفردي بالنزاهة لا يغني عن نظامٍ يمنع تضارب المصالح، ولا عن شفافيةٍ تكشف الإنفاق، ولا عن قضاءٍ يرد المال، ولا عن إجراءاتٍ تحدد المسؤولية. والإدارة هنا لا تضيف قيمةً خارجية، بل تجعل الحكم الشرعي قابلًا للنفاذ. والفقه لا يكتفي بأن يقول للمسؤول: اتق الله في المال العام، بل يطلب أن تكون هناك آليات تمنع ضعفه من أن يتحول إلىٰ فسادٍ عام. وهذا هو الفرق بين الأخلاق الفردية والفقه المؤسسي: الأولىٰ تخاطب الضمير، والثاني يبني نظامًا يحمي الضمير والحق معًا.

وفي السياسات التي تمس الكفاية والعدالة، مثل الإسكان والصحة والتعليم والعمل، لا يصح أن يصدر الحكم من عنوانٍ مجرد. الإسكان ليس مجرد بناء بيوت، بل علاقة بين الأرض والمال والسوق والأسرة والكرامة. الصحة ليست مستشفىٰ فقط، بل نظام وقاية وعلاج وتمويل وعدالة وصول. التعليم ليس مدرسة فقط، بل بناء عقل وفرصة اجتماعية وهوية. العمل ليس أجرًا فقط، بل كرامة ومشاركة وقدرة. الاقتصاد يبين الموارد، والاجتماع يبين أثر السياسات في الطبقات والأسر، والإدارة تبين قابلية التنفيذ، والطب يبين ما يتعلق بالصحة النفسية والجسدية، والفقه يحدد أن الكفاية ليست حدًا ماديًا أدنىٰ فحسب، بل شرطٌ لكرامة التكليف. وبهذا تصبح الكفاية معيارًا حاكمًا للسياسات لا شعارًا عامًا.

إن التعليم نموذج مهم لهذا التداخل. فقد يقال إن الدولة مكلفة بحفظ العقل، لكن تقدير الحكم في التعليم يحتاج إلىٰ معرفة اجتماعية واقتصادية وإدارية. هل يصل التعليم إلىٰ الأطراف؟ هل يعيد إنتاج الفقر أو يكسره؟ هل يحفظ الهوية والعقل النقدي؟ هل يهيئ للعمل؟ هل يثقل الأسر؟ هل يميز بين طبقات؟ الإدارة تبين جودة المؤسسات والمعلمين والمناهج، والاقتصاد يبين التمويل والعائد الاجتماعي، والاجتماع يبين أثر التعليم في الحراك والثقة والهوية، والفقه يزن كل ذلك بمقصد حفظ العقل والكرامة والكفاية. فإذا عومل التعليم كخدمة اختيارية، ضاع مقصد حفظ العقل العام. وإذا عومل كأداة إدارية بلا معنىٰ، ضاع الإنسان داخله.

وفي الصحة العامة، تتداخل الكفاية مع الطب والاقتصاد والإدارة. لا يكفي أن يقال إن العلاج واجب عند الحاجة؛ لأن النظام الصحي يحتاج إلىٰ تمويل، وأولويات، وبنية وقاية، وعدالة وصول. الطب يبين الاحتياجات، والاقتصاد يبين كلفة الخيارات، والإدارة تبين توزيع الخدمات، والاجتماع يبين الفئات المحرومة،

والفقه يحدد أن ترك الفقير بلا علاجٍ ضروري إخلال بالكفاية والكرامة. وهذا لا يعني أن الدولة قادرة علىٰ كل علاجٍ بلا حد، بل يعني أن توزيع الموارد الصحية يجب أن يخضع لمعيارٍ عادل لا لقوة المال وحدها. فحفظ النفس في الشأن العام ليس دعاءً عامًا، بل سياسة صحية عادلة.

وفي سوق العمل تظهر العلاقة بين الاقتصاد والاجتماع والفقه. الأجر ليس مجرد تراضٍ بين عامل وصاحب عمل إذا كان العامل ضعيفًا لا يملك بدائل، والعمل ليس مجرد سلعة، بل وقت وحياة وكرامة. الاقتصاد يبين إنتاجية العمل وسوق الأجور، والاجتماع يبين اختلال القوة وأثر البطالة، والإدارة تبين قواعد التفتيش والتأمين والسلامة، والفقه يقرر حرمة الظلم ووجوب الوفاء وحق الأجير ومنع أكل عرقه. فإذا تُرك سوق العمل لمنطق التراضي الصوري وحده، قد تُستغل الحاجة. وإذا تدخلت الدولة بلا معرفة، قد تضر فرص العمل. الحكم الرشيد يطلب حدًا من العدالة يحفظ العامل ولا يقتل الإنتاج، ويحمي الكرامة من غير شعارات مجردة.

وفي قضايا الهجرة والنزوح واللجوء، لا يمكن تقدير الحكم من غير علوم متعددة. الاقتصاد يبين أثر الهجرة في العمل والموارد، والاجتماع يبين أثرها في الهوية والتماسك والاندماج، والإدارة تبين قدرة الدولة علىٰ التنظيم، والطب يبين احتياجات الصحة العامة، والفقه يقرر كرامة الإنسان وحق المستضعف وواجب العدل ومنع الضرر. فإذا غلبت زاوية الأمن وحدها، ضاعت الرحمة والحق. وإذا غلبت العاطفة وحدها، ضاعت القدرة والتنظيم. الحكم العام هنا يحتاج إلىٰ توازن بين إنسانية المحتاج وقدرة المجتمع ومآلات القرار، ولا ينهض بذلك إلا نظر مؤسسي مركب.

وفي السياسات السكانية والأسرية، يظهر خطر الفصل بين العلوم. الطب قد يتكلم عن صحة الأم والطفل، والاقتصاد عن كلفة الإعالة، والاجتماع عن بنية الأسرة، والإدارة عن خدمات الرعاية، والفقه عن النسل والكرامة والحقوق والحرمة. فإذا اختزلت المسألة في أرقام السكان، فقد تُهدر قيم الأسرة والحرية. وإذا اختزلت في خطاب أخلاقي من غير فهم صحي واقتصادي، فقد تُهمل معاناة حقيقية. تقدير الحكم في هذه القضايا يحتاج إلىٰ حفظ النسل بمعناه الواسع: نسل محفوظ في جسده وكرامته وتعليمه ورعايته، لا مجرد عددٍ يزيد أو ينقص.

وفي العمران والمدينة، يتداخل الاقتصاد والاجتماع والإدارة والفقه علىٰ نحوٍ عميق. تخطيط المدن ليس شأنًا هندسيًا فقط، بل يرتبط بالسكن، والأسواق، والطرق، والماء، والصحة، والأمن، والطبقات، والكرامة. الاقتصاد يبين كلفة السكن والأرض، والاجتماع يبين أثر الفصل المكاني بين الأغنياء والفقراء، والإدارة تبين التخطيط والخدمات، والطب يبين أثر البيئة علىٰ الصحة، والفقه يقرر منع الضرر، وحفظ الكفاية، وحق الطريق، وعدالة الوصول. فإذا تُرك العمران للسوق وحده، قد تتحول المدينة إلىٰ فضاءٍ للتمييز. وإذا أُدير عمرانيًا بلا اقتصاد، قد يفشل. وإذا غابت المقاصد، صارت المدينة مباني بلا عدل. الحكم في العمران هو حكم في طريقة عيش الإنسان.

وفي البيئة، يتداخل الطب والاقتصاد والاجتماع والإدارة بوضوح. التلوث يمرض الأجساد، ويضر الموارد، ويصيب الفقراء غالبًا أكثر من غيرهم، ويحتاج إلىٰ تنظيم ورقابة. الاقتصاد يبين كلفة التلوث وكلفة منعه، والطب يبين أثره الصحي، والاجتماع يبين من يتحمل الضرر، والإدارة تبين وسائل الرقابة، والفقه يقرر حرمة الإضرار وحفظ النفس والنسل والمال والعمران. فإذا قيل إن المشروع الاقتصادي نافع، سأل الفقه بمساعدة العلوم: لمن؟ وبأي كلفة صحية؟ ومن يتحمل التلوث؟

وهل يوجد بديل أنظف؟ وهل تُعوض المجتمعات المتضررة؟ هنا يظهر أن البيئة ليست قضية تقنية حديثة خارج الفقه، بل مجال لتجديد فقه الضرر والمآل.

إن النماذج السابقة تكشف أن العلوم الأربعة لا تقدم إجابات جاهزة، بل تدخل في عملية تقدير الحكم على مستويات مختلفة. الاقتصاد يحدد الموارد والكلفة والحوافز، الطب يحدد الضرر الجسدي والنفسي والجدوى، الاجتماع يحدد الأثر في الجماعة والعرف والثقة، الإدارة تحدد القدرة والآلية والرقابة، والفقه يحدد التكليف والوضع والمقصد والمآل. فإذا غابت هذه العملية المشتركة، صار الحكم إما مجردًا أو تقنيًا. المجرد قد يكون نبيلًا لكنه غير قابل للتنزيل، والتقني قد يكون فعالًا لكنه بلا روح. والمطلوب حكمٌ شرعي عام يعرف الأرض ولا يفقد السماء، يعرف الوسائل ولا ينسى الغايات.

إن تقدير الحكم في هذه النماذج يفرض كذلك مفهوم الموازنة بين المقاصد. في التضخم: حفظ المال والكفاية والعدل. في الأوبئة: حفظ النفس ورفع الحرج وحفظ المعاش. في الفقر: حفظ الكرامة والمال والعمل. في الحوكمة: حفظ المال العام والثقة والعدل. في التعليم: حفظ العقل والهوية والفرص. في البيئة: حفظ النفس والنسل والعمران. وهذه المقاصد لا تعمل منفصلة، بل تتزاحم وتتساند. العلوم تكشف كيف تتزاحم في الواقع، والفقه يرتبها. من غير العلوم قد لا يظهر التزاحم، ومن غير الفقه قد لا يعرف الترتيب. وهذا هو جوهر الاجتهاد المؤسسي.

إن من أهم ما تكشفه هذه النماذج أن القرار الشرعي العام يجب أن يكون مشروطًا وقابلًا للمراجعة. فتقدير التضخم يتغير، وخطر الوباء يتغير، ونتائج الدعم تتغير، وفعالية الإدارة تتغير، وأثر التقنية والبيئة يظهر بمرور الزمن. لذلك لا ينبغي أن تصاغ الفتاوى والسياسات العامة كأحكام مغلقة إذا كانت مبنية على معطيات قابلة للتبدل. ينبغي أن يقال: الحكم معتبر ما دامت هذه الشروط قائمة، ويُراجع عند تغير

هـذه المؤشـرات. هـذه اللغـة لا تضـعف الحكـم، بـل تجعلـه أمينًـا مـع الواقـع. فالثبـات للمعيار، والمراجعة للتنزيل.

إن هـذه النمـاذج تبـين كـذلك أن الفقـه العـام لا بـد أن يكـون قـادرًا علىٰ إنتـاج بـدائل. فـإذا كشـف الاقتصـاد ظلـم أداة ماليـة، ينبغـي أن يبحـث الفقـه مـع الخبـراء عـن صـيغة أعـدل. وإذا كشـف الطـب ضـرر إجـراء، ينبغـي أن يبحـث عـن بـديل يحفـظ الـنفس. وإذا كشـف الاجتمـاع أثـر سياسـة في تفكيـك الأسـرة، ينبغـي أن يبحـث عـن مسـار إصـلاح أرفـق. وإذا كشـفت الإدارة عجـز تنفيـذ واجـب، ينبغـي أن يبحـث عـن بنـاء قـدرة لا عـن تـرك الواجـب. فالاجتهـاد المؤسسـي لا يكتفـي بالتشـخيص، بـل يتحـول إلىٰ بنـاء. وهـذا هو الفرق بين فقهٍ يعلق علىٰ الواقع وفقهٍ يشارك في إصلاحه.

إن تقـدير الحكـم بهـذه الحقـول لا يعنـي أن الفقـه صـار علـم سياسـات فقـط، بـل يعنـي أن الفقـه عـاد إلـىٰ وظيفتـه الأصـلية في هدايـة الفعـل الإنسـاني حيـث يقـع فعـلًا. والفعـل الإنسـاني اليـوم يقـع في اقتصـادٍ معقـد، وطـبٍ متقـدم، ومجتمـعٍ متحـول، وإدارةٍ واسـعة. فـإذا تجاهـل الفقـه هـذه الحقـول، تكلـم عـن إنسـانٍ غيـر الإنسـان الـذي يعـيش في الواقـع. وإذا ذاب فيهـا، فقـد معنـاه. والحـل أن يجعلهـا في خدمتـه: الاقتصـاد لخدمـة العـدل المـالي، الطـب لخدمـة حفـظ الـنفس والكرامـة، الاجتمـاع لخدمـة فهـم الجماعـة والإنسـان، الإدارة لخدمـة تنزيـل الحكـم بعـدل. بهـذا يظـل الفقـه فقهًـا، ويصـير في الوقـت نفسه فاعلًا في الشأن العام.

إن حضـور الاقتصـاد والطـب والاجتمـاع والإدارة في تقـدير الحكـم يفـتح البـاب أمـام عقـل فقهـي أكثـر تركيبًـا، لا يكتفـي بسـلطة الفتـوىٰ الفرديـة، ولا يكتفـي كـذلك بإحالـة الحكـم إلـىٰ الخبـراء، بـل يبنـي مؤسسـةً تسـتطيع الإصـغاء والتمييـز والتـرجيح. فـالمفتي الفـرد قـد يـدرك الحكـم العـام، لكنـه لا يسـتطيع وحـده غالبًـا أن يحـيط بكـل هـذه الأبعـاد في القضـايا الكبـرىٰ. والمؤسسـة الاجتهاديـة ليسـت إلغـاءً للفقيـه، بـل تمكـين لـه

من رؤية الواقع عبر عيون متعددة، ثم الحكم عليه بميزان واحد. وهذا هو معنىٰ الاجتهاد المؤسسي في أعمق صوره: جماعية في التصور، شرعية في المعيار، مسؤولية في القرار.

إن هذه الرؤية تجعل من تقدير الحكم فعلًا معرفيًا وأخلاقيًا في آنٍ واحد. معرفيًا لأنه يحتاج إلىٰ معلومات وخبرات وتحليل ومقارنة، وأخلاقيًا لأنه يزن ذلك كله بميزان العدل والكرامة والكفاية والمآل. وإذا غلب الجانب المعرفي بلا أخلاق، صار الحكم تقنية. وإذا غلب الجانب الأخلاقي بلا معرفة، صار الحكم أمنية. والفقه الكلي لا يقبل التقنية الباردة ولا الأمنية العاجزة، بل يطلب حكمًا يعرف ويعدل، يفهم ويهدي، يحسب المآل ويحفظ المقصد. وفي هذا يلتقي الاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة تحت سقف الشريعة، لا كعلومٍ تابعة بلا قيمة، ولا كعلومٍ حاكمة بلا ضابط، بل كأدواتٍ في خدمة حكمٍ أوسع من كل تخصص وأرحب من كل زاوية.

إن النماذج المركبة في التضخم والزكاة والأوبئة والفقر والحوكمة والمال العام والكفاية والعدالة تكشف أن الاجتهاد المؤسسي لم يعد خيارًا شكليًا في الشأن العام، بل صار ضرورةً لحفظ الحكم من الاختزال. فالعالم الذي يحكم علىٰ التضخم من غير اقتصاد، وعلىٰ الوباء من غير طب، وعلىٰ الفقر من غير اجتماع، وعلىٰ السياسة من غير إدارة، يعرّض الحكم للقصور وإن صدق في قصده. والخبير الذي يحلل هذه الوقائع من غير فقه يعرّض الإنسان للاختزال وإن أصاب في علمه. أما حين يجتمعان، وتُدار المعرفة بمنهج، يظهر حكمٌ أقرب إلىٰ روح الشريعة: حكمٌ يحفظ النص لأنه يفهم محله، ويحفظ المقصد لأنه يعرف وسيلته، ويحفظ الإنسان لأنه يراه في جسده وماله وجماعته ومؤسساته.

الفصل السابع
الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل

ليست الدولة في الفقه الكلي مجرد جهازٍ تنفيذي يقف خارج الحكم الشرعي لينقله من النص إلىٰ الواقع، ولا سلطةً محايدةً تقتصر وظيفتها علىٰ حمل الأوامر إلىٰ الناس، ولا قوةً إداريةً تُستدعىٰ بعد اكتمال الاجتهاد لتطبيق ما انتهىٰ إليه الفقيه أو المفتي. إن الدولة، في الوقائع العامة، جزء من بنية الاجتهاد نفسها؛ لأنها موضع تقدير المناطات العامة، ومحل ترتيب المصالح والمفاسد، وأداة تنزيل المقاصد في السياسات والمؤسسات، والجهة التي تملك من المعلومات والقدرة والتنظيم ما لا يملكه الفرد ولا الجماعة المتفرقة. غير أن هذه المنزلة لا تجعل الدولة مصدرًا مستقلًا للحكم، ولا تمنحها حق تحويل تقديرها إلىٰ شرعية مطلقة، بل تجعلها مؤسسةً مسؤولةً ومقيدةً، تحتاج إلىٰ معيارٍ فقهي يضبط سلطتها، وإلىٰ رقابةٍ تمنع انحراف تقديرها، وإلىٰ شورىٰ وخبرة ومحاسبة حتىٰ لا يتحول اسم المصلحة العامة إلىٰ غطاءٍ لإرادة السلطة.

إن الفرق بين الدولة بوصفها منفذةً للحكم والدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل فرقٌ عميق في فهم الفقه العام. التنفيذ يعني أن الحكم قد اكتمل في مستوىٰ الفتوىٰ أو القضاء أو النص، ثم تأتي الدولة لتطبقه بقوتها وإدارتها. أما التقدير والتنزيل فيعني أن الحكم العام لا يكتمل عمليًا إلا بعد معرفة الواقع العام، وترتيب أولوياته، وتقدير قدرته، وبيان الوسائل الممكنة، وضبط مراحل التطبيق، ومراعاة المآلات التي لا تظهر للفرد وحده. فالدولة لا تنشئ الحلال والحرام، لكنها تقدر في الشأن العام متىٰ يتحقق السبب، ومتىٰ توجد الحاجة، ومتىٰ يظهر الضرر، ومتىٰ يلزم

التدخل، ومتىٰ يكون الإلزام العام مشروعًا، ومتىٰ يكون التدرج أعدل من الحسم الفوري. ومن هنا فإنها لا تقف بعد الاجتهاد فقط، بل تدخل في بعض مراحله من جهة تحقيق المناط العام لا من جهة إنشاء المعيار.

إن تقدير المناط العام يختلف عن تقدير المناط الفردي. الفرد يعرف حاجته الخاصة، والمفتي يستطيع أن يسمع حاله، والقاضي يستطيع أن يفصل في خصومته، أما الدولة فتتعامل مع حاجاتٍ منتشرة، وأضرارٍ عامة، وموارد محدودة، وفئات مختلفة، ومؤسسات متعددة، ومآلات تمتد في الزمن. تقدير الفقر العام، أو الحاجة الصحية، أو خطر الوباء، أو درجة الاحتكار، أو عدالة الضريبة، أو أولوية التعليم، أو أثر الدين العام، أو فساد السوق، أو اختلال القضاء، لا يمكن أن يترك لانطباع الأفراد ولا لفتوىٰ منفردة وحدها. هذه المناطات تحتاج إلىٰ بيانات وخبرة وإدارة وقدرة علىٰ المقارنة بين المصالح. والدولة، إذا كانت رشيدة، هي إحدىٰ أهم المؤسسات القادرة علىٰ جمع هذه المعطيات وتنظيمها. لكنها، إذا لم تُقيد، قد تكون أيضًا أقدر المؤسسات علىٰ تزييفها أو توظيفها. وهذا هو موضع الحساسية في فقه الدولة.

إن الدولة حين تقدر الواقع العام لا تفعل ذلك من موقع البراءة المطلقة؛ فهي فاعلٌ له مصالح، وجهازٌ له نزوع إلىٰ التوسع، وسلطةٌ قد تستسهل الاحتجاج بالمصلحة، ومؤسسةٌ قد تنحاز إلىٰ مركزها، أو طبقتها الحاكمة، أو جهازها البيروقراطي، أو تحالفاتها الاقتصادية. لذلك لا يجوز أن يُقبل تقدير الدولة لمجرد أنه صادر عنها. نعم، لها ولاية التقدير في مواضع الشأن العام، لكن هذه الولاية مقيدة بالعدل والشفافية والشورىٰ والخبرة والمحاسبة والمآل. فإذا قالت الدولة إن الضرورة قائمة، سُئلت عن دليل الضرورة ودرجتها وزمنها وبدائلها. وإذا قالت إن الضريبة لازمة، سُئلت عن الحاجة والعدالة والمصرف. وإذا قالت إن الأمن يقتضي،

سُئلت عن التناسب والحقوق والرقابة. وإذا قالت إن التنمية تتطلب، سُئلت عن الإنسان والمال العام والبيئة والكفاية. فالدولة تقدر، لكنها لا تُصدق بلا معيار.

إن الدولة في الشأن المالي مثال واضح على كونها مؤسسة تقدير وتنزيل. فالزكاة والخراج والفيء والضرائب والمال العام والإنفاق على الكفاية ليست مسائل فردية فقط. الدولة تقدر حاجات المجتمع، وتجمع الموارد، وتوجه المصارف، وتوازن بين الفئات، وتمنع الهدر، وتبني المرافق، وتتعامل مع الأزمات. ولكن هذا التقدير لا يكون مشروعًا بمجرد حاجتها إلى المال؛ لأنه قد تتضخم حاجات الجهاز وتضيق حاجات الناس، وقد تُقدم المظاهر على الضرورات، وقد تُحمّل الفقراء عبء ما ينتفع به الأقوياء، وقد تُستعمل الجباية لتغطية فساد الإدارة. ولذلك فإن الولاية المالية للدولة لا تُقرأ من جهة القدرة على التحصيل، بل من جهة وظيفة المال في حفظ الكفاية والعدل والعمران. الدولة هنا مؤسسة تنزيل للمقاصد المالية، لكنها محكومة بسؤال: هل المال العام في يدها أمانة أم مورد سلطة؟

وفي السياسة الصحية، تظهر الدولة بوصفها مؤسسة تقدير بصورة لا ينهض بها الفرد. فحفظ النفس مقصدٌ عام، لكن تنزيله في الصحة العامة يحتاج إلى تقدير أمراض، وأوبئة، ولقاحات، ومستشفيات، وموارد، وأولويات، وكلف، وعدالة وصول. الدولة لا تستطيع أن تترك الصحة لقرار الأفراد وحدهم؛ لأن ضرر المرض قد يتعدى، ولأن العلاج قد يحتاج إلى موارد عامة، ولأن الوقاية قد تكون أنفع من العلاج، ولأن الفقراء لا يملكون شراء حقهم في الحياة. ومع ذلك، فإن سلطة الدولة الصحية تحتاج إلى حدود: لا يجوز لها أن تهدر الكرامة باسم العلاج، ولا أن تلزم الناس بلا بينةٍ معتبرة، ولا أن توزع الموارد على أساس النفوذ، ولا أن تجعل الطب ذريعةً للتمييز أو الإقصاء. فهي تقدر الخطر، لكنها تُسأل عن عدل تقديرها.

وفي السوق، لا تكون الدولة مجرد مراقبٍ خارجي، بل مؤسسة تقدير لمتىٰ تكون الحرية الاقتصادية عادلة، ومتىٰ تتحول إلىٰ استغلال. السوق قد ينتج تبادلًا نافعًا إذا كانت المنافسة حقيقية والمعلومات متاحة والرضا معتبرًا، وقد ينتج ظلمًا إذا وقع الاحتكار أو الغش أو التلاعب أو اختلال القوة. الدولة تقدر درجة الاحتكار، وتراقب الجودة، وتحمي المستهلك، وتمنع الغش، وتضبط الموازين، وتقرر أحيانًا التسعير أو الدعم أو التنظيم. لكن هذا التدخل نفسه يحتاج إلىٰ فقه؛ لأن الدولة قد تضر السوق بتدخل جاهل، أو تفتح باب فساد إداري، أو تحابي بعض التجار، أو تقتل المبادرة باسم الحماية. فالدولة لا تُترك خارج السوق ولا تُطلق داخله؛ إنها تنزل مقصد العدل السوقي بقدر الحاجة والخبرة والمآل.

وفي القضاء، الدولة ليست مجرد ممولٍ للمحاكم أو منفذٍ للأحكام، بل مؤسسة بناء للعدالة. تعيين القضاة، وضمان استقلالهم، وتوزيع المحاكم، وتيسير الوصول، وتوفير الإجراءات، وتنفيذ الأحكام، ومساءلة الفاسدين، كلها وظائف لا يقوم بها الأفراد متفرقين. لكن الدولة، في الوقت نفسه، قد تكون أخطر خصم أمام القضاء؛ لأنها تملك القوة والإدارة والمال. ومن هنا فإن بناء القضاء العادل يتطلب أن تُنشئ الدولة مؤسسةً قادرة علىٰ الحكم عليها هي نفسها. وهذا من أدق معاني الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل: أن تقيم أدوات العدل ثم تخضع لها. فإذا أنشأت القضاء ليحاكم الناس ولم تقبل أن يراجع سلطتها، جعلت القضاء وظيفةً ناقصة. وإذا جعلته مستقلًا بلا محاسبة، فتحت بابًا آخر. فتنزيل العدل يحتاج إلىٰ دولة تقيد ذاتها.

وفي التعليم، يظهر تقدير الدولة في حفظ العقل العام. التعليم ليس شأنًا فرديًا محضًا، لأن الجهل العام يضعف الأمة كلها، ويؤثر في الكفاية والاقتصاد والحرية والدين والهوية. الدولة تقدر حاجة التعليم، وتموله، وتنظم مناهجه، وتضمن الوصول، وتراقب الجودة. لكنها قد تستعمل التعليم أداةَ قولبةٍ سياسية، أو تفرغه من

العقل النقدي، أو تترك الفقراء في مدارس ضعيفة، أو تميز بين المركز والأطراف. ولذلك فإن ولاية الدولة في التعليم مقيدة بمقصد حفظ العقل والكرامة والفرص والهوية، لا بمجرد بناء المدارس أو إصدار المناهج. الدولة تنزل مقصد حفظ العقل، لكنها لا تملك أن تحتكر العقل باسم التعليم.

وفي الأمن، يبلغ خطر إطلاق تقدير الدولة ذروته. الأمن مقصد معتبر، ولا تقوم حياة الناس من غيره، ولا تحفظ الأموال والأنفس والحقوق في فوضىٰ العنف. لكن الأمن هو أكثر المفاهيم قابلية للتوسع؛ لأن كل سلطة تستطيع أن ترىٰ في النقد خطرًا، وفي المعارضة فتنة، وفي المطالبة بالحق تهديدًا، وفي المجتمع نفسه مصدر قلق. لذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ ضبطٍ شديد في هذا الباب: ما الخطر الحقيقي؟ ما الدليل عليه؟ ما الوسيلة المتناسبة؟ ما الزمن؟ ما الرقابة؟ ما حق المتضرر؟ ما حدود السرية؟ ما المآل الاجتماعي والسياسي للتوسع الأمني؟ الدولة تقدر الأمن، لكنها لا تنفرد بتعريفه تعريفًا مطلقًا. وإلا صار مقصد حفظ النظام طريقًا لهدم العدل الذي من أجله يقوم النظام.

إن الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل تعمل في فضاء تزاحم دائم. الموارد محدودة، والحاجات كثيرة، والمقاصد تتداخل. الصحة تنازع التعليم في الميزانية، والأمن ينازع الحرية في السياسات، والتنمية تنازع البيئة، والدعم ينازع الاستدامة المالية، والسرعة تنازع الضمانات، والمركز ينازع الأطراف. هذا التزاحم لا يمكن حله بفتوىٍ فردية مجردة في كل تفصيل، بل يحتاج إلىٰ مؤسسة قادرة علىٰ ترتيب الأولويات. لكن ترتيب الأولويات ليس قرارًا سياسيًا محضًا؛ إنه فعلٌ مقاصدي. ما الذي يقدم؟ الضروري أم التحسيني؟ الضعيف أم القوي؟ الحاضر أم المستقبل؟ المركز أم الأطراف؟ الكفاية أم المظهر؟ هنا تظهر الدولة في أخطر وظائفها: ترجمة

سلم القيم إلىٰ موازنات وسياسات. ولذلك يجب أن يكون فقه الأولويات حاكمًا علىٰ الدولة لا تابعًا لرغباتها.

إن الموازنة العامة للدولة من أكثر النصوص العملية كشفًا لفهمها للمقاصد. قد تعلن الدولة أنها تحفظ الإنسان، لكن ميزانيتها تكشف هل تقدم الصحة والتعليم والسكن والكفاية والعدالة، أم تقدم الامتياز والجهاز والمظهر والقوة. الموازنة ليست وثيقة مالية فقط، بل اجتهاد عملي في ترتيب المصالح. وإذا كان الأمر كذلك، فإنها تحتاج إلىٰ معيار فقهي مقاصدي: هل تحفظ الضروريات؟ هل تراعي الفئات الضعيفة؟ هل تبني قدرة مستقبلية؟ هل تحمي المال العام؟ هل تقيد الدين؟ هل توزع الموارد مكانيًا بعدل؟ إن الدولة وهي تضع الموازنة تمارس تقديرًا وتنزيلًا للحكم العام، حتىٰ لو لم تسمه اجتهادًا. ومن هنا يجب أن تُقرأ الموازنة بوصفها فعلًا فقهيًا سياسيًا ماليًا في آنٍ واحد.

إن الدولة لا تقدر المناطات من فراغ، بل عبر مؤسسات: الإحصاء، التخطيط، الموازنة، القضاء، الرقابة، الصحة، التعليم، البلديات، المصارف المركزية، الجهات التنظيمية، المجالس العلمية، الأجهزة المحلية. فإذا كانت هذه المؤسسات ضعيفة أو فاسدة أو غير شفافة، اختل تقدير الدولة. لا يكفي أن نقول إن ولي الأمر يقدر المصلحة؛ بل لا بد أن نسأل: بأي أدوات؟ بأي معلومات؟ بأي خبرات؟ بأي رقابة؟ من دون مؤسسات معرفة ومحاسبة، يتحول تقدير المصلحة إلىٰ رأي السلطة. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي في الدولة لا يتعلق بالفتوىٰ فقط، بل ببناء أجهزةٍ قادرة علىٰ معرفة الواقع بصدق. الدولة الجاهلة بواقعها لا تستطيع تنزيل المقاصد، ولو رفعت شعاراتها.

إن المعرفة التي تعتمد عليها الدولة في التقدير يجب أن تكون قابلة للنقد. الإحصاءات قد تُجمّل، والتقارير قد تُنتقىٰ، والمؤشرات قد تخفي الفوارق، ومراكز

القرار قد لا تسمع الأطراف. فإذا احتكرت الدولة المعلومة احتكرت التقدير، وإذا احتكرت التقدير احتكرت معنىٰ المصلحة. لذلك فإن الشفافية ليست مبدأً إداريًا فقط، بل شرطٌ فقهي في صحة تقدير الشأن العام بقدر ما لا يضر مصلحة معتبرة. الأمة لا تستطيع أن تراقب ما لا تعرف، والفقهاء لا يستطيعون أن يزنوا واقعًا محجوبًا، والخبراء لا يستطيعون أن ينقدوا بيانات مغلقة. ففتح المعلومة جزء من أمانة الدولة في التقدير.

إن الشورىٰ في هذا السياق ليست زينة سياسية، بل آلية معرفية وأخلاقية لتصحيح تقدير الدولة. الدولة التي لا تسمع إلا جهازها قد ترىٰ ما يريده الجهاز، لا ما يعيشه الناس. والشورىٰ تفتح التقدير علىٰ الفقهاء والخبراء والمتضررين والمناطق والفئات المختلفة. وهي ليست مجرد استشارة شكلية بعد اتخاذ القرار، بل جزء من تكوين القرار حين يكون أثره عامًا. فإذا كان القرار يمس الفقراء، فلا بد من معرفة أثره عليهم. وإذا كان يمس الأطباء والمرضىٰ، فلا بد من سماعهم. وإذا كان يمس السوق، فلا بد من سماع المنتجين والمستهلكين. الشورىٰ هنا تحقيق للمناط عبر تعدد الشهادة علىٰ الواقع، وليست فقط مشاركة سياسية.

إن الدولة بوصفها مؤسسة تنزيل تحتاج إلىٰ فقه القدرة. فالواجبات العامة لا تنزل دفعة واحدة دائمًا، ولا تتحقق بمجرد إعلانها. قد تكون الدولة مطالبة بالكفاية، لكنها لا تملك الموارد الكاملة فورًا. وقد تكون مطالبة بإصلاح القضاء، لكنه يحتاج إلىٰ زمن وتكوين. وقد تكون مطالبة بمنع الاحتكار، لكنها تحتاج إلىٰ بيانات وأجهزة. فقه القدرة لا يبرر العجز الدائم، ولا يسقط الواجب باسم الصعوبة، بل يحدد مسار التدرج. ما الواجب العاجل؟ ما المؤجل؟ ما الحد الأدنىٰ الذي لا يجوز النزول عنه؟ ما الخطة؟ ما المؤشر؟ ما المراجعة؟ الدولة التي تستعمل العجز ذريعةً

لترك المقصد تخون ولايتها، والدولة التي تعلن ما لا تقدر عليه تفتح باب الفشل وفقدان الثقة. تنزيل المقاصد يحتاج إلىٰ صدق القدرة.

إن التدرج في الدولة ليس ترفًا، بل ضرورة في كثير من الإصلاحات. لكن التدرج قد يتحول إلىٰ خداع إذا لم يكن له اتجاه واضح. في إصلاح المال العام، أو التعليم، أو الصحة، أو السوق، أو القضاء، قد لا يمكن الوصول إلىٰ المثال مرة واحدة، لكن يجب أن تكون هناك مراحل، وموارد، ومواعيد، ومحاسبة. الفقه لا يطالب الدولة بالمستحيل، لكنه لا يقبل أن يتحول الممكن المؤجل إلىٰ مستحيل دائم. التدرج المشروع هو الذي يتحرك نحو المقصد، لا الذي يدور حوله. والدولة بوصفها مؤسسة تنزيل مطالبة بأن تحول التدرج إلىٰ سياسة معلنة، لا إلىٰ عذرٍ غامض.

إن الدولة، حين تقدر وتنزل، تحتاج إلىٰ الفصل بين المصلحة العامة ومصلحة السلطة. المصلحة العامة تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والكرامة والكفاية والعدل والعمران. أما مصلحة السلطة فتتعلق ببقائها وراحتها وسيطرتها وهيبة جهازها. وقد تتداخلان في بعض الأحوال، لكنهما ليستا شيئًا واحدًا. الدولة الصالحة تحاول أن تجعل بقاءها في خدمة المصلحة العامة، أما الدولة المنحرفة فتجعل المصلحة العامة في خدمة بقائها. والفقه الكلي يجب أن يملك الجرأة علىٰ هذا التمييز؛ لأن كثيرًا من الانحراف يبدأ حين تسمىٰ مصلحة السلطة مصلحةً للأمة. تقدير الدولة لا يكون شرعيًا إلا إذا كان تقديرًا للمصلحة العامة لا لمصلحة الجهاز.

إن الدولة تحتاج إلىٰ الاجتهاد المؤسسي لأنها نفسها واقعة مركبة. ليست شخص الحاكم فقط، ولا وزارة واحدة، ولا قرارًا منفردًا، بل شبكة من السلطات والمؤسسات والموارد والقرارات. ولذلك لا يكفي في فقه الدولة أن يُنصح الحاكم،

مع أهمية النصيحة، بل لا بد من بناء مؤسسات تمنع الانحراف. القضاء، والرقابة، والمحاسبة، والشفافية، والشورىٰ، واستقلال الخبرة، وتوزيع الصلاحيات، كلها أدوات لتنزيل المقاصد. إذا اختزلت الدولة في نية الحاكم أو ورعه، صار العدل معلقًا بشخص. وإذا بُنيت علىٰ مؤسسات، صار العدل أقرب إلىٰ الاستقرار. الفقه المؤسسي لا يلغي الأخلاق الفردية، لكنه لا يجعلها وحدها ضمانة الشأن العام.

إن الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل تقع بين خطرين: خطر الانسحاب وخطر الإطلاق. الانسحاب يعني أن تتخلىٰ عن مسؤولياتها باسم حرية الأفراد أو المجتمع أو السوق، فتترك الفقراء بلا كفاية، والسوق بلا رقابة، والصحة بلا نظام، والتعليم بلا عدالة، والمال العام بلا حماية. والإطلاق يعني أن تتدخل في كل شيء بلا حدود، فتخنق المجتمع، وتبتلع الوقف والمبادرة، وتحتكر الرأي، وتوسع الجباية، وتغطي سلطتها باسم المصلحة. الفقه الكلي يرفض الخطرين. الدولة مسؤولة لكنها مقيدة، فاعلة لكنها محاسبة، راعية لكنها ليست مالكة للناس، مقدرة لكنها ليست مصدرًا مطلقًا للحق.

إن من أهم ضوابط تقدير الدولة مبدأ التناسب. فليس كل مصلحة تبيح كل وسيلة، وليس كل ضرر يدفع بأي ضرر، وليس كل خطر يبرر كل إجراء. التناسب يسأل: هل الوسيلة مناسبة للغرض؟ هل هي أقل الوسائل ضررًا؟ هل الضرر الذي تدفعه أعظم مما تحدثه؟ هل الإجراء مؤقت أو دائم؟ هل يطبق بعدل؟ هل توجد مراجعة؟ هذا المبدأ ينبغي أن يحكم الجباية، والعقوبة، والرقابة، والحجر الصحي، والتدخل في السوق، والسياسات الأمنية، والتنظيم الإداري. من غير التناسب تتحول الدولة إلىٰ قوةٍ غليظة، ومن غير القدرة علىٰ التدخل تتحول إلىٰ شاهد عاجز. التناسب هو عقل الولاية حين تواجه الواقع.

ومن ضوابطها مبدأ العلانية والبيان. القرار العام الذي يمس الناس يحتاج إلىٰ بيان علته بقدر الإمكان. فإذا فرضت الدولة ضريبة، بيّنت حاجتها ومصرفها. وإذا قيدت حرية، بيّنت خطرها وزمنها. وإذا تدخلت في السوق، بيّنت سبب التدخل. وإذا رتبت أولويات الإنفاق، بيّنت معيارها. البيان ليس خضوعًا للفضول، بل احترام لحق الأمة في فهم ما يقع عليها. والقرار المعلل أقرب إلىٰ المراجعة وأبعد عن التعسف. أما الغموض فيفتح باب الشبهة، ويجعل المصلحة العامة لفظًا لا يمكن اختباره. لذلك فإن التسبيب والبيان في الدولة من لوازم الأمانة، كما أن تسبيب الحكم من لوازم القضاء العادل.

ومن ضوابطها مبدأ المحاسبة. تقدير الدولة قد يصيب وقد يخطئ، وقد ينحرف، وقد يتأثر بالمصالح. لذلك لا بد من آليات تسألها بعد الفعل: هل تحقق المقصد؟ هل وقع الضرر؟ هل التزمت الشروط؟ هل أُنفقت الأموال في مواضعها؟ هل كان القرار متناسبًا؟ هل يجب التعويض؟ المحاسبة لا تعني هدم الدولة، بل صيانتها. الدولة التي لا تحاسب تتحول تقديراتها إلىٰ أحكام فوق النقد، وتفقد قدرتها علىٰ التعلم. أما الدولة التي تخضع للمحاسبة فتجعل تقديرها قابلًا للتصحيح. ومن هنا فإن المحاسبة جزء من فقه الاجتهاد المؤسسي للدولة، لا مجرد مطلب سياسي.

ومن ضوابطها مبدأ المراجعة. قد تتخذ الدولة قرارًا بناءً علىٰ معطيات معينة، ثم تتغير المعطيات. الوباء يضعف، السوق يتغير، الموارد تنقص أو تزيد، السياسة تفشل أو تنجح، الضرر يظهر أو ينتفي. فإذا بقي القرار كما هو، صار التقدير القديم عبئًا علىٰ المقصد الجديد. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ مراجعة دورية لسياساتها. وهذا ينسجم مع طبيعة الاجتهاد؛ فالأصل ثابت، والتنزيل متغير بتغير مناطه. الدولة التي لا تراجع قراراتها تجعل اجتهادها إداريًا لا فقهيًا. والمراجعة ليست ترددًا، بل أمانة تجاه الواقع.

إن الدولة في تقديرها لا ينبغي أن تلغي المجتمع. فالمجتمع يملك أوقافًا، ومبادرات، وخبرات، ومؤسسات أهلية، وشبكات تكافل، وأعرافًا حية. وإذا ابتلعت الدولة كل ذلك، فقدت الأمة قدرتها الذاتية وتحولت إلىٰ جمهورٍ ينتظر الإدارة. وإذا انسحبت الدولة وتركت المجتمع وحده، ضاعت الواجبات العامة التي لا يقوم بها الأفراد. العلاقة الصحيحة هي تكامل: الدولة تنظم وتحفظ الكفاية والعدل، والمجتمع يشارك ويبادر ويراقب ويكمل. وفي الاجتهاد العام، ينبغي سماع المجتمع لا بوصفه بديلًا عن الدولة، بل بوصفه حاملًا لخبرة الواقع ومحلًا للأثر. الدولة التي تنزل المقاصد من فوق وحدها قد تخطئ الأرض.

إن الدولة كذلك لا ينبغي أن تلغي الفقيه ولا الخبير، بل تستدعيهما ضمن بنية مستقلة. إذا جعلت الفقه تابعًا لإرادتها، فقدت الفتوىٰ معناها. وإذا جعلت الخبرة تابعة لجهازها، فقدت المعرفة صدقها. وإذا انفردت بالتقدير من غير علم شرعي وخبرة مستقلة، صار القرار عرضةً للهوىٰ. الدولة الرشيدة تنشئ قنواتٍ بين الفقه والخبرة والسياسة، لكنها لا تبتلعها. وتقبل أن يقال لها إن تقديرها قاصر أو إن مآلها خطر أو إن مصلحتها ليست عامة. هذا القبول ليس ضعفًا، بل علامة ولاية مقيدة بالحق. أما الدولة التي تريد من الفقه والخبرة تصديقها فقط، فهي لا تطلب اجتهادًا بل تزكيةً سياسية.

إن مفهوم ولي الأمر في الفقه لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه شخصًا فقط، بل بوصفه مؤسسةً في الدولة الحديثة. كثير من التقديرات التي كانت تنسب إلىٰ الإمام أو السلطان أصبحت اليوم موزعة بين وزارات وهيئات وقضاء ومجالس وخبراء ومؤسسات رقابة. وهذا التوزع لا يلغي معنىٰ الولاية، بل يعيد بناءها. فولاية تقدير الصحة ليست كولاية تقدير المال، وولاية القضاء ليست كولاية السوق، وولاية التعليم ليست كولاية الأمن. لكل مجال خبرته وضوابطه ومؤسساته. وإذا بقي العقل الفقهي يتعامل مع الدولة كأنها

إرادة شخص واحد، عجز عن ضبط الدولة الحديثة. أما إذا فهمها كمؤسسة متعددة الوظائف، استطاع أن يوزع المسؤولية والحكم والرقابة.

إن توزيع الولاية داخل الدولة الحديثة لا يعني تفكيك الشرعية، بل منع تركزها. فحين تتركز كل التقديرات في يدٍ واحدة، يضعف التصحيح. وحين تتوزع بلا تنسيق، يضيع القرار. المطلوب دولة مؤسسية: صلاحيات محددة، خبرات متخصصة، قضاء مستقل، رقابة مالية، شورىٰ حقيقية، وإطار مقاصدي حاكم. هذه البنية تجعل الدولة أقدر علىٰ التقدير العادل والتنزيل الرشيد. ومن هنا فإن الفقه المؤسسي لا يرفض الدولة القوية من حيث القدرة، لكنه يرفض الدولة المطلقة من حيث الرقابة. القوة مطلوبة لحفظ الحقوق، والإطلاق مفسد للولاية.

إن الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل هي المجال الأكبر لاختبار الاجتهاد المؤسسي. ففيها تلتقي الفتوىٰ بالسياسة، والمقصد بالميزانية، والحكم بالإدارة، والعدل بالقضاء، والكفاية بالاقتصاد، والحرية بالأمن، والمآل بالتاريخ. فإذا تُرك هذا المجال بلا فقه كلي، تحول إلىٰ سلطةٍ تستعمل المفاهيم الشرعية عند الحاجة وتتركها عند المصلحة. وإذا حُكم بفتاوىٰ فردية منفصلة لا ترىٰ بنية الدولة، بقي الفقه عاجزًا عن بناء النظام. الطريق الأعدل أن تُقرأ الدولة نفسها بوصفها مؤسسة اجتهاد عام: تقدر، لكنها تُقيد؛ تنفذ، لكنها تُحاسب؛ تجتهد في الوسائل، لكنها لا تملك تغيير الغايات؛ تحمل المصالح، لكنها لا تحتكر تعريفها.

إن تنزيل المقاصد في الدولة لا يكون بالخطاب، بل بالسياسات. حفظ النفس يظهر في الصحة والغذاء والأمن العادل. حفظ العقل يظهر في التعليم والبحث وحرية المعرفة المسؤولة. حفظ المال يظهر في حماية الملكية والمال العام ومنع الفساد والاحتكار. حفظ النسل يظهر في الأسرة والسكن والرعاية. حفظ الكرامة يظهر في القضاء والحقوق ومنع الإذلال. الكفاية تظهر في العمل والسكن والصحة والتعليم.

فـإذا ادعـت الدولـة المقاصـد ولـم تظهـر في هـذه السياسـات، بقيـت المقاصـد لغـةً لا نظامًـا. ولـذلك فـإن الدولـة هـي الموضـع الـذي يُختبـر فيـه صـدق المقاصـد: هـل صـارت ميزانيـة؟ هـل صـارت قضـاء؟ هـل صـارت مدرسـة؟ هـل صـارت مستشـفىٰ؟ هـل صـارت حماية للضعيف؟ أم بقيت شعارًا فوق واقعٍ يخالفها؟

إن الدولـة لا تنـزل المقاصـد وحـدها، لكنهـا تحمـل الجـزء الأكبـر مـن مسـؤولية جعلهـا عامـة لا متروكـة للمصـادفات. الصـدقة تحفـظ أفـرادًا، لكـن الدولـة تحفـظ الكفايـة العامـة. النصـح يحمـي بعـض الحقـوق، لكـن القضـاء يحميهـا مؤسسـيًا. مبـادرة المجتمـع تبنـي فضـاءات نافعـة، لكـن الدولـة تضـمن أن لا تبقـىٰ الأطـراف محرومـة. لـذلك فـإن الدولـة ليسـت سـلطةً فقـط، بـل أداة تعميـم للعـدل. ومـن هنـا فـإن فقـه الدولـة لا ينبغـي أن يبـدأ مـن خـوفٍ مطلـق منهـا ولا مـن ثقـةٍ مطلقـة بهـا، بـل مـن وعـيٍ مـزدوج: هـي ضـرورة لحفـظ الشـأن العـام، وخطـر إذا أطلقـت مـن غيـر ضـوابط. هـذا الـوعي المـزدوج هـو أساس النظر إليها بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل.

إن التقـدير الـذي تقـوم بـه الدولـة يجـب أن يبقـىٰ خاضـعًا للمصـفوفة الأصـولية: علويـة الـنص، حاكميـة المقصـد، مركزيـة الواقـع، فاعليـة الدولـة، جدليـة الحكـم الوضـعي والتكليفـي والمقاصـدي، الكفـاف والكفايـة، المـآلات، العلاقـات الوظيفيـة، الاجتهـاد المؤسسـي، وموقـع الشـأن العـام. فـالنص يمنـع الدولـة مـن أن تسـتبد بالمعيـار، والمقصـد يمنعهـا مـن الجمـود الشـكلي، والواقـع يمنعهـا مـن القـرار المتخيـل، والفاعليـة تمنعهـا مـن الانسـحاب، والكفايـة تجعـل الإنسـان محـور السياسـة، والمـآلات تمنعهـا مـن قصـر النظـر، والاجتهـاد المؤسسـي يمنعهـا مـن الانفـراد، والشـأن العـام يـذكرها أن ولايتهـا أمانـة لا ملـك. بهذه المصفوفة يصير تقدير الدولة جزءًا من الفقه لا خروجًا عليه.

إن الدولـة حـين تقـدر وتنـزل لا تعمـل في فضـاءٍ مثـالي، بـل في عـالمٍ مـن الصـراع والمصـالح والضـعف البشـري. لـذلك يحتـاج فقهها إلـىٰ واقعيـة أخلاقيـة: واقعيـة تـرىٰ

الموارد والقدرة والتدرج والمآلات، وأخلاقية لا تترك الواقعية تتحول إلىٰ تبرير. لا يكفي أن يقال إن السياسة فن الممكن إذا كان الممكن يصنعه الأقوياء لمصلحتهم، ولا يكفي أن يقال إن الواجب واضح إذا كان تطبيقه الفوري يهدم مصالح أعظم. الفقه الكلي للدولة يطلب الممكن العادل، لا الممكن المصلحي وحده، ويطلب الواجب الممكن، لا الواجب المعلق في الفراغ. وفي هذا التوازن تظهر الدولة بوصفها حقلًا للاجتهاد لا مجرد موضوع للطاعة أو الرفض.

إن تقدير الدولة للشأن العام ينبغي أن يتجه دائمًا إلىٰ الإنسان. فالإنسان هو محل التكريم والتكليف، والدولة إنما تقوم لحفظ شروط حياته الكريمة. فإذا تحول الإنسان إلىٰ مورد ضريبي، أو رقم صحي، أو حالة أمنية، أو مستهلك، أو ناخب، أو تابع إداري، فقدت الدولة مقصدها. الاقتصاد في الدولة لخدمة الإنسان، لا الإنسان لخدمة الاقتصاد. الأمن لحماية الإنسان، لا الإنسان لتبرير الأمن. الإدارة لتيسير حياته، لا لإخضاعه للتعقيد. القانون لحفظ حقه، لا لإرهابه. ومن هنا فإن كل تقدير للدولة يجب أن يُسأل فيه: ماذا فعل بالإنسان؟ هل حفظ كرامته؟ هل وسع كفايته؟ هل صان حقه؟ هل جعله شريكًا في الأمة أم موضوعًا للقرار؟

إن الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل ليست ختام الاجتهاد، بل ميدانه الأكبر. فيها يتبين هل يستطيع الفقه أن ينتقل من حكم الفرد إلىٰ حكم النظام، ومن سؤال الواقعة إلىٰ سياسة المآل، ومن بيان الواجب إلىٰ بناء شروطه، ومن نقد السلطة إلىٰ ضبطها، ومن الخوف من الدولة إلىٰ توجيهها. وإذا لم يدخل الفقه هذا الميدان بعقلٍ كلي، تركه لعقل القوة أو السوق أو الإدارة وحدها. وإذا دخله بعقلٍ جزئي، عجز عن فهمه. أما إذا دخله بمصفوفة النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والكفاية، أمكن أن تُعاد صياغة الدولة لا بوصفها سلطةً فوق الأمة، بل أمانةً مؤسسيةً لحفظ الإنسان والعمران.

لا تستقيم ولاية الدولة في التقدير والتنزيل إلا إذا وُضعت بين حدين متلازمين: حد الفاعلية التي تمنع الدولة من الانسحاب والعجز والتخلي عن الشأن العام، وحد الضبط الذي يمنعها من الإطلاق والاستبداد وتحويل المصلحة العامة إلىٰ إرادة سلطوية. فالدولة الضعيفة التي لا تقدر ولا تنظم ولا تحمي ولا تنزل المقاصد في الحياة تترك الناس لقوة المال والعصبية والسوق والصدفة، والدولة المطلقة التي تجعل تقديرها فوق الرقابة تجعل الناس موضوعًا لسلطانها لا محلًا لرعايتها. والرشد الفقهي لا يكون في تقليص الدولة حتىٰ تعجز، ولا في توسيعها حتىٰ تطغىٰ، بل في بناء دولةٍ فاعلةٍ مقيدة، قادرةٍ مسؤولة، راعيةٍ محاسبة، تتدخل حين يكون التدخل حفظًا للعدل، وتمتنع حين يكون التدخل عدوانًا علىٰ الكرامة أو المجتمع أو المبادرة أو الحق الخاص.

إن تدخل الدولة في السوق ينبغي أن ينطلق من مبدأٍ دقيق: السوق مجال للتبادل والمبادرة والعمل، لكنه ليس مجالًا بريئًا من الظلم بطبيعته. فقد يكون السوق طريقًا للعمران إذا قامت فيه المنافسة العادلة، والصدق، وحرية الدخول، ووضوح المعلومات، وحماية المتعاقدين. وقد يكون طريقًا للاستغلال إذا وقع الاحتكار، أو اختلت المعرفة، أو تحكمت القلة في الحاجة، أو صار الضعيف مضطرًا إلىٰ قبول شروطٍ لا يملك ردها. ومن هنا لا يكون تدخل الدولة في السوق خروجًا علىٰ الأصل دائمًا، ولا ترك السوق فضيلةً دائمة. المعيار هو العدل والكفاية ومنع الضرر. فإذا كان السوق يعمل بعدل، كان تدخل الدولة الزائد إفسادًا. وإذا كان السوق ينتج ظلمًا، كان انسحاب الدولة تواطؤًا بالصمت.

والتسعير مثال واضح علىٰ هذا التوازن. فليس التسعير سياسةً مطلقةً تصلح في كل حال، ولا مرفوضًا في كل حال. إن كان ارتفاع السعر ناشئًا عن ندرة حقيقية أو كلفة معتبرة في سوقٍ غير محتكرة، فإن التسعير الجاهل قد يضر بالإنتاج ويفتح

السوق السوداء. أما إذا كان الارتفاع ناشئًا عن احتكار أو تلاعب أو استغلال حاجة الناس في الضروريات، فإن ترك الأسعار لقوة المحتكرين تفريط في مقصد الكفاية. الدولة هنا تقدر سبب الارتفاع، ودرجة الحاجة، وبنية السوق، وأثر التدخل، ثم تنزل الحكم بما يحقق العدل. فإذا تدخلت بلا علم ظلمت المنتج والمستهلك معًا، وإذا امتنعت مع ظهور الاستغلال خذلت الضعيف. فولاية التقدير في السوق ليست شعار الحرية ولا شعار التدخل، بل معرفة العدل في الحال المعين.

والاحتكار في الدولة الحديثة لا يقتصر على تخزين الأقوات، بل يمتد إلى الدواء والطاقة والاتصالات والمنصات الرقمية والتمويل والبيانات وسلاسل التوريد. وإذا لم تمتلك الدولة أدوات فهم هذه البنى، عجزت عن حماية الناس من احتكارٍ لا يشبه صوره القديمة. فالاحتكار المعاصر قد لا يظهر في مخزنٍ مغلق، بل في خوارزمية، أو عقد توريد، أو سيطرة على المعلومة، أو رخصة حصرية، أو اندماج شركات، أو قدرة على طرد المنافسين. والدولة مطالبة بأن تنزل مقصد منع الاستغلال على هذه الصور الجديدة، لا بأن تكرر مفردات الماضي فقط. غير أن هذه السلطة نفسها تحتاج إلى شفافية وخبرة وقضاء، حتى لا تتحول مكافحة الاحتكار إلى أداةٍ لإقصاء خصومٍ اقتصاديين أو محاباة أصحاب نفوذ.

وفي المال العام، تكون ولاية الدولة أشد خطورة لأنها تجمع بين القدرة على الجباية والقدرة على الإنفاق. المال العام ليس ملكًا إداريًا للحكومة، بل أمانة الأمة وحق الغائبين والضعفاء والأجيال. الدولة تقدره وتديره، لكنها لا تملكه ملك استبداد. فإذا جمعت المال من الناس وجب أن يكون ذلك بحقٍ معتبر، وإذا أنفقته وجب أن يكون الإنفاق على مراتب المصلحة، وإذا اقترضت وجب أن تراعي المستقبل، وإذا باعت أصلًا عامًا وجب أن تراعي حق الأمة لا حاجة الموازنة العابرة. والولاية المالية لا تقاس بحجم الإيرادات، بل بدرجة تحويلها إلى كفاية

وعدالة وثقة. فخزانة ممتلئة مع مجتمع محروم علامة خلل، وموازنة ضخمة مع فساد واسع دليل علىٰ انفصال المال عن مقصده.

إن الجباية العادلة من أدق أبواب تنزيل الدولة للمقاصد. فالدولة قد تحتاج إلىٰ موارد فوق الموارد التقليدية لتوفير الصحة والتعليم والأمن والقضاء والبنية العامة، لكن هذه الحاجة لا ترفع كل قيد. لا بد أن تكون الجباية مبنيةً علىٰ قدرة المكلفين، وأن لا تثقل الضعفاء، وأن تكون معلومةً لا اعتباطية، وأن توجه إلىٰ مصالح عامة حقيقية، وأن تخضع للمحاسبة. فالضريبة التي تمول الكفاية وتوزع العبء بعدل غير الضريبة التي تغطي هدر السلطة. والرسوم التي تقابل خدمةً عامة غير الرسوم التي تمنع الفقير من حقه. والاقتراض الذي يبني قدرةً إنتاجية غير الاقتراض الذي يستهلك المستقبل. الدولة تقدر الحاجة المالية، لكن الفقه يسألها دائمًا: هل هذه الحاجة عامة؟ هل الجباية عادلة؟ هل المصرف أمين؟ هل المآل مأمون؟

وفي الإنفاق العام تظهر حقيقة سلم الدولة القيمي. فالإنفاق علىٰ التعليم والصحة والسكن والعمل والقضاء والطرق والماء ليس مجرد خدمات، بل تنزيل لمقاصد حفظ العقل والنفس والمال والكرامة والعمران. أما الإنفاق علىٰ المظاهر والامتيازات والجهاز المتضخم قبل الضرورات فهو خلل في ترتيب المصالح. الدولة هنا لا تحتاج فقط إلىٰ إذنٍ عام بالإنفاق، بل إلىٰ فقه أولويات. لا يقدم التحسيني علىٰ الضروري، ولا مصلحة المركز علىٰ الأطراف، ولا راحة الجهاز علىٰ كفاية الناس، ولا الحاضر السياسي علىٰ المستقبل. الموازنة العامة، بهذا المعنىٰ، هي صورة عملية لاجتهاد الدولة. وكل بندٍ فيها يقول شيئًا عن الإنسان الذي تراه الدولة: أهو غاية الرعاية أم وسيلة استمرار الجهاز؟

وفي الصحة والتعليم، تتجلىٰ الدولة بوصفها مؤسسة تحويل للمقاصد إلىٰ حقوق عامة. فحفظ النفس لا يكتمل بترك العلاج لمن يملك ثمنه، وحفظ العقل لا

يكتمل بترك التعليم لمن يملك فرصته. الدولة التي تنسحب من الصحة والتعليم بحجة السوق أو المبادرة تترك المقاصد للقدرة الخاصة، فيصير حق الحياة والعقل متدرجًا بحسب الدخل. والدولة التي تحتكرهما احتكارًا بيروقراطيًا فاسدًا تقتل الجودة والحرية والمبادرة. والرشد أن تضمن الدولة الحد العادل من الوصول والجودة والرقابة، وأن تفتح للمجتمع والوقف والقطاع الخاص مجالًا منضبطًا، بحيث لا يتحول الحق العام إلىٰ سلعةٍ محضة، ولا تتحول الخدمة العامة إلىٰ جهازٍ راكد. الدولة هنا راعية ومنظمة وضامنة، لا مستبدة ولا منسحبة.

إن الأمن، مع ضرورته، هو أكثر مجالات الدولة حاجة إلىٰ الضبط. لأن الإنسان إذا خاف علىٰ نفسه وماله وعرضه لم يستطع أن يتعبد ولا يتعلم ولا يعمل ولا يبني. لكن الأمن إذا انفصل عن العدل صار خوفًا آخر تصنعه الدولة نفسها. لذلك لا يجوز أن يكون الأمن بابًا مفتوحًا لتقييد الحقوق بلا سبب، أو لتوسيع العقوبة بلا بينة، أو لتجريم النقد، أو لجعل المجتمع تحت الاشتباه الدائم. الأمن الشرعي هو الذي يحفظ الناس من العدوان ولا يتحول إلىٰ عدوان عليهم. والدولة حين تقدر الخطر الأمني يجب أن تخضع لمبادئ التحقق والتناسب والزمن والرقابة والتعويض عن الخطأ. فإذا غابت هذه القيود، صار مقصد الأمن وسيلة لإفساد الثقة التي لا يقوم الأمن الحقيقي بغيرها.

إن العلاقة بين الأمن والحرية لا ينبغي أن تُفهم بوصفها صراعًا بين قيمة شرعية وقيمة دخيلة، فالحرية المنضبطة جزء من الكرامة والتكليف، والأمن العادل شرط لحماية الحرية. الدولة التي تقمع الحرية باسم الأمن تضعف المسؤولية وتنتج مجتمعًا خائفًا، والدولة التي تترك الفوضىٰ باسم الحرية تهدر الحقوق. لذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ معيارٍ يفرق بين الحرية التي تبني المجال العام والحرية التي تضر بالناس، وبين الأمن الذي يحمي الجماعة والأمن الذي يحمي السلطة من المساءلة.

وهـذا الفـرق لا يظهـر إلا بتقـديرٍ مؤسسـي شـفاف لا يحتكـر تعريـف الخطـر ولا يبتـذل معنىٰ الفتنة ولا يجعل الطاعة غطاءً للظلم.

إن الاجتهـاد المؤسسـي يحفـظ الدولـة مـن الانسـحاب لأنـه يـذكرها بوظائفهـا الشـرعية في الكفايـة والعـدل وحفـظ المجـال العـام. فلـيس للدولـة أن تقـول إن الفقـر شـأن أفـراد، أو إن السـوق يصـحح نفسـه دائمًـا، أو إن الصـحة مسـؤولية المـريض وحـده، أو إن التعلـيم سـلعة، أو إن القضـاء خدمـة لمـن يملـك الوصـول. هـذه مجـالات تتعلـق بحقـوق عامـة لا تقـوم بهـا المبـادرات المتفرقـة وحـدها. فـإذا انسـحبت الدولـة منهـا، لـم تكـن محايـدة، بـل سـمحت لقـوىٰ غيـر مسـؤولة بـأن تصـوغ حيـاة النـاس. والفقـه الكلـي يقـرر أن الولايـة ليسـت حراسـة الحـدود فقـط، بـل حفـظ شـروط الحيـاة الكريمـة. لـذلك فـإن الدولة مطالبة بالفعل، لا بمجرد الامتناع عن الظلم.

وفي الوقـت نفسـه يحفـظ الاجتهـاد المؤسسـي الدولـة مـن الاسـتبداد لأنـه يقيـد فعلهـا بـالنص والمقصـد والواقـع والمـآل والرقابـة. فـلا يكفـي أن تكـون الغايـة صـالحة حتـىٰ تكـون الوسـيلة مشـروعة. ولا يكفـي أن تكـون الدولـة مسـؤولة عـن الكفايـة حتـىٰ تملـك أمـوال النـاس بـلا عـدل. ولا يكفـي أن تكـون مسـؤولة عـن الصـحة حتـىٰ تنتهـك الكرامـة بـلا ضـرورة. ولا يكفـي أن تكـون مسـؤولة عـن التعلـيم حتـىٰ تحتكـر العقـل. ولا يكفـي أن تكـون مسـؤولة عـن الأمـن حتـىٰ تضـيق المجـال العـام. فكـل ولايـة عامـة تحتـاج إلـىٰ سـبب وشـرط ومـانع ومقصـد ومحاسـبة. الدولـة التـي تنسـىٰ هـذه الحـدود تتحـول مـن راعيـة إلـىٰ مالكة، ومن مؤسسة تنزيل إلىٰ سلطة إطلاق.

إن الدولـة في تقـديرها تحتـاج إلـىٰ ركنـين: المعرفـة والشـرعية. المعرفـة تجعلهـا تـرىٰ الواقـع كمـا هـو، والشـرعية تجعلهـا تتصـرف فيـه بحـق. قـد تعـرف الدولـة الواقـع لكنهـا تسـتعمل المعرفـة لمصـلحتها، فتكـون ذكيـةً لا عادلـة. وقـد تريـد العـدل لكنهـا تجهـل الواقـع، فتكـون حسـنة النيـة ضـعيفة الأثـر. الاجتهـاد المؤسسـي يطلـب الجمـع:

مؤسسات معرفة صادقة، ومؤسسات شرعية وضابطة. الإحصاء، والخبرة، والتخطيط، والبحث، والمعلومات، كلها ضرورية. لكن القضاء، والمحاسبة، والشورىٰ، والشفافية، والفقه، كلها ضرورية كذلك. من غير المعرفة يصبح الحكم وهمًا، ومن غير الشرعية تصبح المعرفة أداة سيطرة.

إن الدولة لا تستطيع تنزيل المقاصد من غير إدارة رشيدة، والإدارة الرشيدة ليست مجرد كفاءة تقنية، بل عدالة إجرائية. الإجراء قد يحفظ الحق أو يقتله. قد يكون للفقراء حق في الدعم، لكن الإجراء المعقد يمنعهم منه. وقد يكون للمريض حق في العلاج، لكن النظام البيروقراطي يذله. وقد يكون للمواطن حق في التظلم، لكن كلفة التقاضي تعطله. لذلك فإن الإدارة جزء من فقه الدولة، لأنها تحدد كيف يصل الحق إلىٰ صاحبه. الدولة التي تملك موارد ولا تملك إدارة عادلة لا تنزل المقاصد، بل تبددها في الطريق. ومن هنا فإن تبسيط الإجراءات، ومنع الوساطة، وحماية الوقت العام، وتحديد المسؤولية، كلها ليست تحسينات إدارية فقط، بل مقتضيات شرعية لحفظ الحقوق.

إن اللامركزية والمركزية تدخلان كذلك في فقه تقدير الدولة. المركزية قد تحفظ وحدة السياسة وعدالة التوزيع العام، لكنها قد تجهل حاجات الأطراف وتبطئ الاستجابة. واللامركزية قد تقرب القرار من الناس، لكنها قد تفتح تفاوتًا أو فسادًا محليًا إذا لم تضبط. ولا يحكم لأحدهما بإطلاق. الدولة الرشيدة تقدر ما يحتاج إلىٰ مركز وما يحتاج إلىٰ قرب، وتوازن بين وحدة الأمة وعدالة المكان. فالمقصد ليس أن تقرر العاصمة كل شيء، ولا أن يتفكك القرار العام، بل أن تصل الكفاية والعدالة إلىٰ كل موضع. والفقه هنا يسأل: أي بنية إدارية أقرب إلىٰ حفظ الحقوق؟ لا: أي شكل أكثر شيوعًا أو أسهل للسلطة.

إن الدولة بوصفها مؤسسة تنزيل يجب أن تعرف حدودها أمام المجتمع. فالمجتمع ليس كتلةً خامًا تنتظر الدولة، بل يملك قدرات أخلاقية ومؤسسات وسيطة وأوقافًا ومبادرات وروابط علمية ومهنية. إذا ألغت الدولة هذه القدرات، أضعفت الأمة. وإذا تركتها بلا تنظيم حيث يترتب ضرر عام، قصرت. لذلك ينبغي أن تقوم العلاقة علىٰ التكامل: الدولة تضمن العدل العام، والمجتمع يمده بالمبادرة والتكافل والرقابة والخبرة. الوقف، والجمعيات، والنقابات، والمؤسسات العلمية، والهيئات المهنية، كلها يمكن أن تكون جزءًا من تنزيل المقاصد إذا ضُبطت بالشفافية والعدالة. الدولة القوية حقًا ليست التي تبتلع المجتمع، بل التي تنظم قوته في خدمة المصلحة العامة.

إن من أشد أخطار الدولة أن تستعمل الفقه لتثبيت تقديرها بدل أن تستعمله لمراجعته. فقد تطلب من الفقهاء تزكية سياسةٍ اتخذتها، أو تسويغ جبايةٍ قررتها، أو تغطية إجراءٍ أمني، أو منح شرعية لمصلحةٍ اقتصادية. وإذا تحول الفقه إلىٰ صدىٰ للدولة، فقد الاجتهاد المؤسسي معناه. لذلك يجب أن يكون للفقه موقعٌ مستقل داخل الدولة وحولها، قادر علىٰ النصح والنقد والبيان، لا مجرد موقعٍ احتفالي. الفقيه لا يحكم بدل الدولة في كل سياسة، لكنه يملك أن يسألها عن شروط المصلحة والعدل والضمان والمآل. وإذا خافت الدولة من هذا السؤال، كان تقديرها أقرب إلىٰ السلطان منه إلىٰ الولاية.

إن العلاقة بين الدولة والخبرة لا تقل دقة. الدولة تحتاج إلىٰ الخبراء، لكنها قد تنتقي منهم من يؤيد قرارها. وقد تُنتج المعرفة داخل جهازها بما يخدم رؤيتها. ولذلك لا بد من استقلال نسبي للمعرفة العامة: جامعات، ومراكز بحث، ومؤسسات إحصاء موثوقة، ومجالس مهنية، ونشر بيانات. الخبرة المستقلة تساعد الدولة علىٰ رؤية ما لا تريد رؤيته، وتساعد الأمة علىٰ محاسبة الدولة. أما حين

تحتكر الدولة الخبرة، يصبح تقديرها مغلقًا على نفسه. والفقه الكلي، حين يطالب بالخبرة، يطالب بخبرةٍ قابلة للنقد لا بخبرةٍ سلطوية مغلقة.

إن القضاء هو الضمان الأعمق لضبط تقدير الدولة. فكل ولاية تقدير قد تنحرف، ولا بد من جهة تستطيع أن تراجع القرار حين يمس الحقوق. القضاء الإداري، ورد المظالم، وحماية المال العام، والطعن في القرارات، وتعويض المتضررين، كلها وسائل تجعل الدولة مسؤولة عن تنزيلها. من غير قضاءٍ مستقل، تبقى الضوابط أخلاقية أو سياسية، وقد لا تكفي. الدولة التي تملك سلطة التقدير ولا تخضع لقضاءٍ يراجعها تجعل نفسها خصمًا وحكمًا. وهذا يناقض معنى الولاية المقيدة. لذلك فإن فقه الدولة لا يكتمل من غير قضاء قادر على مواجهة الدولة حين تتجاوز.

إن الحسبة الحديثة، بمعناها المؤسسي، تضبط الدولة والسوق معًا. فهي تراقب الغش والاحتكار والصحة العامة والجودة والبيئة، لكنها تحتاج إلى أن لا تكون أداة بيد السلطة ضد الضعفاء. فإذا كانت الحسبة قوية على صغار الباعة ضعيفة أمام كبار المحتكرين، فقدت مقصدها. وإذا كانت شديدة في الظاهر الأخلاقي غافلة عن الفساد البنيوي، اختل ميزانها. والدولة مطالبة بأن تجعل الحسبة جهازًا لحماية المجال العام، لا جهازًا للانتقائية. وهنا يظهر الاجتهاد المؤسسي مرة أخرى: تحديد الاختصاص، وضبط الإجراء، وفتح التظلم، وربط الرقابة بالمقاصد الكبرى لا بالصغائر وحدها.

إن ولاية الدولة في تنزيل المقاصد يجب أن تكون حساسة للمآلات التاريخية. بعض القرارات لا يظهر أثره في سنة أو سنتين، بل في جيل. سياسة التعليم تصنع عقلًا، وسياسة الدين العام تصنع تبعية أو استقلالًا، وسياسة الأمن تصنع ثقة أو خوفًا، وسياسة السوق تصنع عدالة أو احتكارًا، وسياسة البيئة تصنع حياة أو خرابًا. الدولة التي لا ترى إلا المدى القصير قد تكسب لحظة وتخسر المستقبل. والفقه

الـذي لا يسـأل عـن الأجيـال القادمـة يقصـر في معنـىٰ الأمانـة. لـذلك فـإن تقـدير الدولـة ينبغـي أن يتضـمن حـق المسـتقبل، لا حـق الحاضـر السياسـي وحـده. الأجيـال القادمـة لا تصوت ولا تحتج، لكن لها حقًا في المال والبيئة والدين العام والتعليم والكرامة.

إن الدولـة في تعاملهـا مـع الأزمـات تحتـاج إلـىٰ فقـه اسـتثناءات. الأزمـة قـد تفـرض إجـراءات غيـر معتـادة: في الوبـاء، والحـرب، والكـوارث، والانهيـار الاقتصـادي. لكـن الاسـتثناء أخطـر مـن القاعـدة لأنـه قـد يفـتح بـاب الإطـلاق. لـذلك لا بـد مـن شـروط: تحقـق الخطـر، تناسـب الوسـيلة، تحديـد الـزمن، رقابـة، تعـويض، مراجعـة بعـد الأزمـة، منـع تحويـل الاسـتثناء إلـىٰ أصـل. الدولـة قـد تحتـاج إلـىٰ سـرعة، لكـن السـرعة لا تعنـي انعـدام الضـوابط. وقـد تحتـاج إلـىٰ صـلاحيات واسـعة، لكـن الاتسـاع لا يعنـي سـقوط المحاسـبة. ففقـه الأزمـة هو فقه حفظ المقاصد تحت الضغط من غير أن تهدم الأزمة بنية العدل.

إن مـن أهـم معـايير الدولـة الراشـدة أنهـا لا تجعـل النـاس يـدفعون ثمـن أخطائهـا مـرتين. فـإذا أخطـأت في سياسـة ماليـة ثـم عالجتهـا بجبايـة علـىٰ الضـعفاء، فقـد حملـتهم نتيجـة فسـادها. وإذا قصـرت في الصـحة ثـم ألقـت اللـوم علـىٰ المرضـىٰ، فقـد ضـاعفت الظلـم. وإذا تركـت الاحتكـار ثـم رفعـت الأسـعار باسـم السـوق، فقـد عاقبـت المتضـررين. الاجتهـاد المؤسسـي يسـأل الدولـة عـن أصـل الخلـل قبـل أن يقبـل علاجهـا. فالسياسـة العامـة لا تقـاس بالحـل المقتـرح فقـط، بـل بسلسـلة الأسـباب التـي أنتجـت الحاجـة إليـه. أحيانًـا تكـون الضـرورة التـي تحـتج بهـا الدولـة ضـرورةً صـنعتها هـي بسـوء تقـديرها. والضـرورة المصـنوعة لا تمنحها الحق نفسه الذي تمنحه الضرورة الخارجة عن الإرادة.

إن الدولـة، وهـي تنـزل الأحكـام والمقاصـد، يجـب أن تراعـي الفئـات التـي لا تملـك صـوتًا قويًـا. الفقـراء، والأطفـال، والمرضـىٰ، وأهـل الأطـراف، وذوو الإعاقـة، والعمـال الضـعفاء، والأجيـال القادمـة، والبيئـة، كلهـا قـد لا تكـون حاضـرة في مجـالس القـرار. ومـن هنـا فـإن الفقـه الكلـي يلـزم الدولـة بـأن تجعـل الضـعيف حاضـرًا في تقـديرها. لا

يكفي أن تقول إن القرار يفيد المتوسط العام، لأن المتوسط قد يخفي حرمان فئات. ولا يكفي أن تقول إن النمو ارتفع، إذا كان الضعفاء لم ينتفعوا. ولا يكفي أن تقول إن الخدمة موجودة، إذا كانت غير قابلة للوصول. الدولة التي تنزل المقاصد تبدأ من الضعيف لا من الصورة العامة.

إن معيار الكفاية ينبغي أن يكون قلب تقدير الدولة. الكفاية ليست مساواةً حسابية، ولا مجرد إغاثة، بل حدٌّ كريم من شروط الحياة: غذاء، وصحة، وتعليم، وسكن، وأمن، وعمل أو مورد مشروع، وقضاء، وكرامة. فإذا كان قرار الدولة يزيد الإيراد لكنه يضعف الكفاية، وجب مراجعته. وإذا كان يحسن المؤشرات لكنه يزيد الهشاشة، فهو ناقص. وإذا كان يحفظ الموازنة لكنه يهدم الأسر، فقد أخطأ المقصد. الكفاية تجعل الإنسان معيار السياسة. ومن غيرها قد تنجح الدولة ماليًا وتفشل شرعيًا، أو تنجح إداريًا وتفشل إنسانيًا.

إن الحرية كذلك جزء من تقدير الدولة، لأنها شرط المسؤولية. لا يمكن بناء إنسان مكلف في فضاء يخنق الاختيار والعقل والكلمة. صحيح أن الحرية ليست انفلاتًا، وأن المجال العام يحتاج إلىٰ ضوابط، لكن الضبط شيء والخنق شيء آخر. الدولة التي تخشىٰ حرية المجتمع تخشىٰ رقابته، والدولة التي تفتح الحرية بلا عدل قد تترك الأقوياء يبتلعون المجال. المطلوب حرية مسؤولة بضمانات: قضاء يحمي، قانون يضبط، إعلام صادق، مجتمع قادر علىٰ النقد، وتعليم يبني العقل. فتنزيل مقصد حفظ العقل والكرامة لا يكون من غير مجال عام حي.

إن الدولة لا تستطيع أن تكون مؤسسة تقدير وتنزيل إلا إذا قبلت أن تقديرها اجتهادٌ قابل للخطأ. فالسلطة تميل إلىٰ تقديم قرارها في صورة الحقيقة النهائية، لكن الفقه يذكرها بأن الاجتهاد البشري، مهما اتسعت أدواته، ظني في كثير من التنزيلات، ومحتاج إلىٰ مراجعة. الاعتراف بإمكان الخطأ لا يضعف الدولة، بل يجعلها أكثر

أمانة. الدولة التي لا تعترف بخطئها تضطر إلىٰ تبرير الفشل، والدولة التي تراجع تصحح المسار. ومن هنا فإن ثقافة الاعتذار والتصحيح والتعويض ليست ترفًا سياسيًا، بل جزء من فقه الولاية.

إن الاجتهاد المؤسسي يحفظ الدولة من الانسحاب والاستبداد لأنه يجعلها تعمل داخل شبكة: فقهاء يضبطون المعيار، خبراء يحققون الواقع، قضاء يراجع، مجتمع يراقب، إدارة تنفذ، وشفافية تكشف. فإذا انفردت الدولة سقطت في الإطلاق، وإذا تخلت سقطت في العجز. الشبكة المؤسسية تجعلها قوية من غير طغيان، ومقيدة من غير شلل. وهذا هو المعنىٰ العميق للدولة في الفقه الكلي: ليست حارسًا لحدودٍ خارجية فقط، ولا سلطانًا فوق الأمة، بل عقدة تنظيمية تجمع المقاصد في سياسات، وتجمع الموارد في كفاية، وتجمع القوة في عدل، وتجمع المآلات في أمانة.

إن الدولة التي تنزل المقاصد لا تُقاس بما تعلن، بل بما تصنع. هل انخفض الفقر؟ هل وصل العلاج؟ هل تحسن التعليم؟ هل حُمي المال العام؟ هل استقل القضاء؟ هل ضُبط السوق؟ هل صينت الخصوصية؟ هل حفظت البيئة؟ هل ضاقت الفجوة بين المركز والأطراف؟ هل صار الضعيف أقدر علىٰ حقه؟ هذه الأسئلة هي مقياس التنزيل. والفقه الكلي لا يكتفي بمراقبة النصوص القانونية، بل يراقب الأثر. لأن الحكم إذا بقي في الورق ولم ينتقل إلىٰ حياة الناس، كان تنزيل الدولة ناقصًا. ومن هنا فإن المآلات جزء من محاسبة الدولة، لا مجرد توقع سابق للقرار.

إن الولاية العامة، في حقيقتها، أمانة في التقدير قبل أن تكون سلطة في التنفيذ. من قدّر خطأً أضر ولو لم يقصد، ومن قدّر بهوىٰ خان ولو أحسن الصياغة، ومن قدّر بلا علم تجرأ علىٰ حقوق الناس، ومن قدّر بلا محاسبة أطلق نفسه فوقهم. لذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ أن يجعل التقدير نفسه محل مساءلة: كيف عرفت؟ من استشرت؟ ما البدائل؟ ما الأثر؟ ما الكلفة؟ ما المآل؟ من تضرر؟ من انتفع؟ هل روجعت النتائج؟

بهذه الأسئلة تتحول الدولة من إرادة آمرة إلىٰ مؤسسة مسؤولة. وهذا هو الفرق بين السلطة والولاية: السلطة تملك أن تفعل، والولاية تسأل لماذا وكيف وبأي حق ولأي مقصد.

إن الدولة في الفقه الكلي ليست نقيض الاجتهاد المؤسسي، بل أحد ميادينه، وربما أوسعها. لكنها ليست وحدها المؤسسة الاجتهادية، لأنها تحتاج إلىٰ من يراجعها ويرشدها ويقيدها. فإذا قامت الدولة بدورها في التقدير والتنزيل تحت سلطان النص والمقصد والمحاسبة، صارت أداةً عظيمة لحفظ الإنسان والعمران. وإذا استبدت بالتقدير، صارت أخطر من السوق والفرد والجماعة، لأنها تملك القوة العامة. ومن هنا فإن فقه الدولة ينبغي أن يبقىٰ يقظًا: لا يخاف من الدولة حتىٰ يلغي وظيفتها، ولا يثق بها حتىٰ يطلق يدها، بل يبنيها علىٰ قاعدة الولاية المقيدة، والفاعلية العادلة، والمقاصد المحاسبة، والتنزيل المراجع.

إن الخاتمة المعنوية لهذه الرؤية أن الدولة لا تكون شرعية بمجرد قدرتها علىٰ إصدار القرار، ولا بمجرد استنادها إلىٰ عنوان المصلحة، ولا بمجرد تبنيها لغة المقاصد، بل بقدر ما تجعل تقديرها معلومًا، ووسيلتها متناسبة، ومآلها مراقبًا، ومالها العام أمينًا، وسوقها عادلًا، وقضاءها مستقلًا، وصحتها وتعليمها طريقًا للكفاية، وأمنها حارسًا للكرامة لا بديلًا عنها. حينئذ تتحول الدولة من جهاز سيطرة إلىٰ مؤسسة تنزيل، ومن قوةٍ فوق المجتمع إلىٰ أمانةٍ داخله، ومن مستهلكةٍ للفقه إلىٰ مجالٍ لتفعيله. وهذا المعنىٰ هو الذي يجعل الاجتهاد المؤسسي ضرورةً في فقه الدولة، لأنه يمنحها القدرة من غير إطلاق، والضبط من غير شلل، والفعل من غير استبداد.

الفصل الثامن
من فتوى الفرد إلى قرار النظام

ليست الفتوىٰ الفردية والقرار النظامي مرتبتين متشابهتين من مراتب القول الشرعي، ولا يختلفان في الاتساع العددي فقط، بحيث تكون الفتوىٰ جوابًا لواحد والقرار جوابًا لكثيرين، بل يختلفان في الطبيعة والوظيفة والمآل ودرجة الإلزام والمسؤولية. فالفتوىٰ الفردية في أصلها بيانٌ لحكم الله في واقعةٍ معروضة علىٰ المفتي، تتعلق غالبًا بسائلٍ معين أو حالٍ مخصوص أو فعلٍ محدود، وقد تراعي ظروفه وقدرته ونيته وحاجته وعذره. أما قرار النظام فهو تنزيلٌ عامٌ ملزم أو منظم، ينتقل من مستوىٰ البيان إلىٰ مستوىٰ السياسة، ومن مقام النصيحة الشرعية إلىٰ مقام ترتيب المصالح العامة، ومن خصوصية الحال إلىٰ عمومية الأثر، ومن علاقة المفتي بالسائل إلىٰ علاقة المؤسسة بالجماعة. ولذلك فإن أخطر ما يقع في الفقه العملي أن تُحوّل فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار نظام من غير تحقيقٍ جديد للمناط العام، أو أن يُبنىٰ الإلزام العام علىٰ رخصةٍ خاصة، أو أن تُستعمل فتوىٰ وُلدت في سياقٍ محدود لتشكيل سياسةٍ واسعة لا تحتملها شروطها الأولىٰ.

إن الفتوىٰ الخاصة تحمل في داخلها أثر السياق. فقد يجيب المفتي سائلًا مضطرًا، أو مريضًا، أو عاجزًا، أو واقعًا في حرج، أو محاطًا بظرفٍ لا يشاركه فيه غيره، فيكون الجواب رحمةً بحاله، ورفعًا لحرجه، وتقديرًا لطاقته. وإذا انتُزعت هذه الفتوىٰ من حال صاحبها وجُعلت قاعدةً عامة، انقلبت الرخصة إلىٰ أصل، والاستثناء إلىٰ نظام، والرحمة الخاصة إلىٰ بابٍ للفوضىٰ. وقد يقع العكس أيضًا؛ فقد يمنع المفتي فردًا من فعلٍ لما يراه في حاله من مفسدةٍ خاصة، فإذا عُمم المنع علىٰ الأمة ضاقت المصالح أو تعطلت

حاجات. لذلك فإن الانتقال من الفتوىٰ إلىٰ القرار لا يكون بمجرد تكثير المخاطبين، بل يحتاج إلىٰ سؤال جديد: هل المناط الذي قامت عليه الفتوىٰ الخاصة قابل للتعميم؟ وهل العذر فردي أم عام؟ وهل المصلحة خاصة أم جماعية؟ وهل الأثر المحدود إذا اتسع بقي مصلحة أم تحول إلىٰ مفسدة؟

إن القرار النظامي لا يكتفي ببيان الحكم، بل ينشئ ترتيبًا عامًا للسلوك، ولهذا يحتاج إلىٰ شروط لا تطلب دائمًا في الفتوىٰ الخاصة. يحتاج إلىٰ جهة ذات ولاية، وإلىٰ معرفة عامة بالواقع، وإلىٰ تقدير للمآل، وإلىٰ قابلية تنفيذ، وإلىٰ عدالة في التطبيق، وإلىٰ استثناءات، وإلىٰ رقابة، وإلىٰ مراجعة. فإذا قيل لفردٍ إن له رخصةً في حالٍ معينة، فقد يكون الأمر بينه وبين ربه أو بينه وبين مفتيه. أما إذا قيل لمؤسسة أو دولة أو سوق إن هذا الحكم سيصبح سياسةً عامة، وجب أن يُسأل: من سيطبقه؟ علىٰ من؟ بأي أداة؟ بأي ضمانة؟ ما أثره في الضعفاء؟ ما كلفته؟ هل يمكن أن يُساء استعماله؟ هل توجد طريقة للتظلم؟ وهل المآل الذي كان مقبولًا في حال الفرد مقبولٌ حين يعمّ الناس؟

إن الفرق بين الفتوىٰ والقرار يظهر أولًا في درجة الإلزام. الفتوىٰ في الأصل بيان، وقد يعمل بها السائل ثقةً بعلم المفتي ودينه، لكنها لا تملك بذاتها قوة الإلزام العام إلا إذا تبنتها جهة ولاية أو دخلت في نظامٍ قضائي أو إداري. أما القرار النظامي فيقترن غالبًا بسلطة التنفيذ، ويترتب علىٰ مخالفته جزاء أو حرمان أو إبطال أو مساءلة. وهذا الفرق يغير طبيعة المسؤولية. فالمفتي حين يفتي فردًا لا يملك عادةً أن يجبر الناس كلهم، أما الدولة أو المؤسسة حين تقرر تُلزم وتُرتب آثارًا. ومن هنا فإن كل انتقال من البيان إلىٰ الإلزام يحتاج إلىٰ فحصٍ إضافي؛ لأن الإلزام الشرعي العام لا يقوم بمجرد رجحان الرأي، بل يحتاج إلىٰ ولاية ومصلحة وقدرة وعدل وضمانات.

ويظهر الفرق ثانيًا في طبيعة المخاطب. الفتوىٰ الفردية تخاطب إنسانًا بعينه أو حالةً محددة، أما قرار النظام فيخاطب فئات متعددة تختلف في القدرة والظروف والآثار. الحكم الذي يناسب القادر قد يظلم العاجز، وما يصلح في المركز قد يضر الأطراف، وما يحتمله الغني قد يعجز عنه الفقير، وما يطبق علىٰ مؤسسة كبرىٰ قد لا يصلح لصغير التجار، وما يكون ملائمًا في المدينة قد لا يكون كذلك في الريف. لذلك يحتاج قرار النظام إلىٰ حساسية تجاه الفروق، وإلىٰ بناء استثناءات عادلة، وإلىٰ تدرج، وإلىٰ أدوات دعم، وإلىٰ بيان الفئات. فإذا عُمم الحكم من غير مراعاة اختلاف المخاطبين، تحول العدل النظري إلىٰ ظلمٍ تطبيقي.

ويظهر الفرق ثالثًا في المآل. الفتوىٰ الخاصة قد يكون مآلها محدودًا، أما القرار النظامي فمآله تراكمي. إذا أُجيز لفردٍ تصرفٌ مالي في ظرفه، فالأثر محدود. أما إذا جُعل التصرف نموذجًا مصرفيًا عامًا، فقد يغير سلوك السوق. وإذا رُخص لمريضٍ في حال، فالرحمة به محدودة الأثر. أما إذا صارت الرخصة سياسة صحية عامة، فقد تغير توزيع الموارد. وإذا نُصح شخصٌ بترك مطالبةٍ معينة لمآلٍ خاص، فهذا غير أن تتحول النصيحة إلىٰ قاعدة تمنع الناس من المطالبة بحقوقهم. المآل حين يعم يتغير. ومن لا يفرق بين مآل الفرد ومآل النظام قد يظن أنه ينقل حكمًا ثابتًا، بينما هو ينقل حكمًا من بيئةٍ إلىٰ بيئةٍ أخرىٰ.

إن القرار النظامي يحتاج إلىٰ تحقيق مناطٍ عام. والمناط العام لا يساوي جمع المناطات الفردية، لأن المجتمع ليس مجرد أفراد متجاورين، بل شبكة علاقات ومؤسسات وآثار. قد يكون كثير من الأفراد قادرين علىٰ تحمل كلفة معينة، لكن فئة ضعيفة لا تستطيع، فيصبح القرار محتاجًا إلىٰ تعديل. وقد يحقق القرار منفعةً في المتوسط، لكنه يضر فئةً بعينها ضررًا لا يجوز إغفاله. وقد يكون الترخيص مفيدًا عند الحاجة الفردية، لكنه إذا انتشر فتح باب تحايل. لذلك فإن القرار العام يحتاج

إلىٰ بيانات، وإلىٰ معرفة بالفئات، وإلىٰ تقديرٍ للتوزيع، لا إلىٰ قياسٍ مباشر علىٰ حال سائل واحد. المناط العام هو مناط النظام لا مناط الفرد، وتحقيقه عمل مؤسسي لا انطباع شخصي.

إن من أخطر صور الخلط بين الفتوىٰ والقرار أن تُستعمل الرخص الفردية لصناعة أنظمة عامة. الرخصة في أصلها استثناء معتبر لرفع الحرج، وهي من رحمة الشريعة وواقعيتها. لكنها محكومة بسببها وقدرها وزمنها. فإذا انتقلت إلىٰ النظام من غير ضبط، صارت حيلةً عامة. قد تُبنىٰ صناعة مالية كاملة علىٰ رخصةٍ وُضعت لحاجة محدودة، أو تُبنىٰ سياسة إدارية علىٰ استثناءٍ مؤقت، أو يُستعمل ظرف طارئ لتأسيس قاعدة دائمة. وحين يحدث ذلك لا تكون المشكلة في الرخصة، بل في تحويلها إلىٰ أصلٍ بلا مناط. الفقه الكلي يحترم الرخصة، لكنه يحميها من أن تُبتلع العزيمة. فالاستثناء إذا صار نظامًا يحتاج إلىٰ تحققٍ جديد، لا إلىٰ تكرار عذرٍ قديم.

ومن صور الخلط كذلك أن يُستعمل الحكم الفردي في مقام السياسة العامة من غير النظر إلىٰ البدائل. المفتي قد يجيب الفرد عن الوسيلة المتاحة له، أما النظام العام يملك غالبًا بدائل أوسع. الفرد قد لا يملك إلا خيارين، فيرخص له في أخفهما ضررًا. أما الدولة أو المؤسسة فقد تستطيع بناء خيار ثالث أعدل. فإذا أخذت الدولة رخصة الفرد وعممتها بدل أن تصمم بديلًا عامًا، قصرت في ولايتها. فالحكم علىٰ الفرد يكون داخل قدرته الخاصة، والحكم علىٰ الدولة يكون داخل قدرتها العامة. ولا يجوز للدولة أن تستعير عجز الفرد لتبرير عجزها هي، إذا كانت تملك أدوات إصلاح لا يملكها. هذه قاعدة دقيقة في الانتقال من الفتوىٰ إلىٰ القرار.

إن القرار النظامي يحتاج إلىٰ معرفة بالقدرة المؤسسية. فقد يكون الحكم في أصله واجبًا أو مشروعًا، لكن تطبيقه العام يحتاج إلىٰ جهاز. منع الغش يحتاج إلىٰ رقابة، وجمع الزكاة يحتاج إلىٰ إدارة، وتنظيم السوق يحتاج إلىٰ خبرة، وحماية

الخصوصية تحتاج إلىٰ أنظمة، وإلزام إجراء صحي يحتاج إلىٰ قدرة علىٰ توفيره بعدل. فإذا صدر القرار بلا قدرة، تحول إلىٰ إعلانٍ لا أثر له، أو إلىٰ تطبيقٍ انتقائي يقع علىٰ الضعفاء وحدهم. لذلك فإن القدرة المؤسسية شرط في التنزيل العام. وهذا لا يعني إسقاط الواجب بسبب ضعف الدولة، بل يعني أن بناء القدرة جزء من الواجب. فإذا عجزت الدولة عن تنفيذٍ عادل، وجب عليها أن تصلح أدواتها، لا أن تصدر قراراتٍ تفتح ظلمًا.

إن من الفروق الجوهرية بين الفتوىٰ والقرار أن الفتوىٰ قد تراعي باطن حال السائل بقدر ما يظهر للمفتي، أما القرار النظامي لا يبنىٰ علىٰ البواطن بل علىٰ معايير عامة قابلة للتطبيق. المفتي قد يرخص لشخص يعرف حاله أو عذره، لكن الدولة لا تستطيع أن تبني نظامًا علىٰ تقديرات باطنية لا تنضبط. لذلك تحتاج القرارات العامة إلىٰ معايير ظاهرة: دخل، مرض موثق، عجز، حاجة، ضرر، اختصاص، ترخيص، زمن، مكان، شروط معلنة. وإذا تُرك القرار العام لتقديرات غامضة، فتح باب الوساطة والتمييز والفساد. ففقه النظام يحتاج إلىٰ تحويل المعاني الشرعية إلىٰ معايير إجرائية تحفظ العدل. وليس هذا جمودًا، بل ضرورة في المجال العام.

والفتوىٰ الخاصة قد تحتمل اختلافًا واسعًا بين المفتين؛ لأن السائل قد يقلد من يثق به في شأنه، أما القرار العام لا يحتمل دائمًا تعددًا تطبيقيًا غير منضبط. في السوق أو الصحة أو القضاء أو المال العام، لا يمكن لكل مؤسسة أن تعمل بفتوىٰ مختلفة إذا أدىٰ ذلك إلىٰ اضطراب الحقوق. لهذا تحتاج الدولة أو المؤسسة إلىٰ رأي معتمد في التنظيم، مع بقاء الخلاف العلمي محترمًا. وهذا لا يعني إلغاء الاجتهادات الأخرىٰ، بل يعني أن الشأن العام يحتاج إلىٰ ترجيحٍ مؤسسي حتىٰ تستقيم المعاملات. فالتعدد العلمي فضيلة، لكنه إذا انتقل إلىٰ قرار عام بلا تنظيم قد يصير

فوضىٰ. والقرار النظامي هو تحويل أحد الأوجه المعتبرة إلىٰ قاعدة عمل لمصلحة النظام، لا ادعاء إلغاء بقية الأوجه من العلم.

إن الانتقال من الفتوىٰ إلىٰ القرار يحتاج إلىٰ جهة ولاية. فليس كل مفتٍ يملك أن يحول فتواه إلىٰ إلزام عام، وليس كل مؤسسة علمية تملك سلطة تنفيذية، وليس كل دولة تملك أن تلزم بما ليس من اختصاصها أو بما يخالف الضوابط. الولاية هنا ليست مجرد قوة، بل اختصاص شرعي ووظيفي. القاضي يلزم في الخصومة، والدولة تلزم في السياسة العامة بشروطها، والهيئة التنظيمية تلزم في مجال اختصاصها، والمؤسسة العلمية تبين وترجح وقد تعتمدها جهة ولاية. فإذا اختلطت الجهات وقع اضطراب: المفتي يتصرف كحاكم، والحاكم يستعمل الفتوىٰ كأمر إداري، والمؤسسة تتكلم بلا بيان لمستوىٰ قولها. لذلك يجب أن يُحدد دائمًا: هل هذا بيانٌ فقهي؟ أم حكم قضائي؟ أم قرار إداري؟ أم سياسة عامة؟ أم معيار مهني؟ لكل واحد شروطه وآثاره.

إن الفتوىٰ إذا صارت قرارًا تحتاج إلىٰ لغة جديدة. لغة الفتوىٰ قد تكون موجهة إلىٰ شخص وتكتفي ببيان الحكم. أما القرار فيحتاج إلىٰ صياغة تحدد النطاق، والشروط، والاستثناءات، والجهة المنفذة، والعقوبة، وآلية التظلم، ووقت النفاذ، ومراجعة الأثر. إذا قيل في فتوىٰ خاصة إن هذا جائز للحاجة، فقد يفهم السائل حاجته. أما في القرار العام يجب تحديد الحاجة: ما درجتها؟ من يثبتها؟ بأي وثيقة؟ ومتىٰ تزول؟ وإذا قيل إن هذا ممنوع للضرر، وجب تحديد الضرر ومعياره ومن يقدره. وإذا قيل إن هذا واجب علىٰ الدولة، وجب تحديد أدنىٰ مراتب التنفيذ. فاللغة العامة الفضفاضة في القرار النظامي خطر؛ لأنها تترك السلطة أو السوق أو الإدارة تملأ الفراغ بما تريد.

إن من شروط الانتقال الصحيح ألا يتحول القرار العام إلىٰ تعميمٍ للفتوىٰ الأيسر أو الأشد لمجرد ملاءمتها للسلطة أو الجمهور. قد تختار السلطة فتوىً أيسر لأنها تخفف عنها واجبًا، أو فتوىً أشد لأنها تمنحها سلطةً أكبر. وقد يختار الجمهور فتوىً توافق هواه أو غضبه. والفقه المؤسسي يجب أن يرفض هذا الانتقاء المصلحي. الترجيح في القرار العام لا يقوم علىٰ موافقة الأقوىٰ أو الأكثر صخبًا، بل علىٰ الدليل والمقصد والمآل والقدرة والعدل. فإذا انتقيت الفتوىٰ من بين الأقوال لخدمة غرضٍ سابق، فقد القرار شرعيته المنهجية ولو كان القول معتبرًا في ذاته. فليس كل قول معتبر يصلح أن يكون سياسة في كل حال.

إن القرار النظامي يحتاج إلىٰ تقدير أثره في الحقوق العامة والخاصة معًا. فقد يكون الحكم العام مقصودًا لحماية مصلحة عامة، لكنه يمس حقوق أفراد. والفقه لا يجيز إهدار الخاص باسم العام من غير ضابط، كما لا يجيز تعطيل العام باسم الخاص مطلقًا. فإذا قررت الدولة نزع ملكية لمصلحة عامة، وجب التعويض العادل والتحقق من الحاجة. وإذا قيدت نشاطًا تجاريًا لحماية المستهلك، وجب التناسب وعدم الانتقائية. وإذا ألزمت إجراءً صحيًا، وجب بيان الضرورة والبدائل. قرار النظام لا ينشئ حقًا عامًا يبتلع الأفراد، بل يوازن بين العام والخاص بميزان العدل. ومن هنا فإن الضمان والتعويض والتظلم ليست أمورًا ثانوية، بل شروط في شرعية كثير من القرارات.

إن الانتقال من الفتوىٰ إلىٰ القرار يطرح سؤال المساواة في التطبيق. الفتوىٰ الفردية قد تختلف باختلاف الحال، أما القرار العام يجب أن يطبق علىٰ المتشابهين علىٰ وجهٍ متشابه، وأن يفرق بين المختلفين بسبب معتبر لا بسبب هوىٰ أو نفوذ. فإذا طبق القرار علىٰ الضعفاء وترك الأقوياء، فقد مقصده. وإذا شمل الجميع بلا مراعاة للفروق المؤثرة، ظلم. لذلك يحتاج قرار النظام إلىٰ معيارين معًا: عمومية تمنع

المحاباة، ومرونة منضبطة تمنع ظلم المختلفين. وهذه من أدق مشكلات السياسة العامة: كيف تصاغ قاعدة عامة مع استثناءات عادلة؟ الفقه المؤسسي لا يكتفي بالقاعدة، بل يبني شروط الاستثناء حتىٰ لا يصير باب فساد.

إن الفتوىٰ الخاصة قد تعتمد علىٰ ثقة السائل بالمفتي، أما القرار العام يحتاج إلىٰ ثقة المجتمع بالنظام. وهذه الثقة لا تُبنىٰ بالهيبة وحدها، بل بالتعليل والشفافية والعدالة والمراجعة. إذا فهم الناس لماذا صدر القرار، وما أدلته، وما شروطه، وما حدوده، زادت قابليتهم للامتثال. وإذا رأوه انتقائيًا أو غامضًا أو متغيرًا بلا بيان، ضعف الامتثال ولو كان في أصله صحيحًا. لذلك فإن البيان العام جزء من شرعية القرار. الفقه الذي يتحول إلىٰ سياسة يحتاج إلىٰ أن يخاطب العقول لا أن يكتفي بسلطة الإلزام. والقرار النظامي الراشد يجمع بين قوة القانون وقوة الإقناع.

إن المراجعة في قرار النظام أهم منها في الفتوىٰ الخاصة. فالأثر العام يكشف أشياء لم تكن ظاهرة قبل التطبيق. قد تظهر حيل، أو يتضرر الضعفاء، أو يفشل التنفيذ، أو تتغير الظروف، أو يتبين أن البديل كان أعدل. فإذا بقي القرار كما هو خوفًا علىٰ هيبته، صار الجمود مفسدة. المراجعة ليست نقضًا للمبدأ، بل تصحيح للتنزيل. لذلك ينبغي أن تتضمن القرارات العامة آلية مراجعة: متىٰ يراجع؟ من يراجع؟ بأي مؤشرات؟ ما الذي يوجب التعديل؟ الفتوىٰ الخاصة قد تنتهي بعمل السائل، أما القرار العام يعيش في الواقع ويحتاج إلىٰ متابعة. وهذا من أهم الفروق بينهما.

إن من صور الانتقال الخطير أن تتحول فتوىٰ خاصة إلىٰ معيارٍ إعلامي عام. في عصر الإعلام، قد يجيب عالم عن حالة معينة، فتنتشر فتواه وكأنها حكم عام لكل الناس، أو تُقتطع من سياقها، أو تُستخدم في صراع سياسي أو اجتماعي. وهذا نوع من التحول غير المؤسسي من الفتوىٰ إلىٰ القرار الرمزي. قد لا تكون هناك جهة تنفيذ، لكن الأثر العام يحدث بفعل الانتشار والتأثير. لذلك صار علىٰ المفتي أن يعي

مستوىٰ الخطاب: هل يتكلم في مجلس خاص؟ هل يجيب في منصة عامة؟ هل يضع شروط فتواه؟ هل يحذر من التعميم؟ الإعلام جعل الفتوىٰ الفردية أقرب إلىٰ القرار الاجتماعي، وهذا يضاعف مسؤولية الصياغة.

إن القرار النظامي، لكي يكون مشروعًا، يحتاج إلىٰ عقل مؤسسي يسبق صدوره. هذا العقل يبدأ من تحديد المشكلة: هل هي فردية أم عامة؟ مؤقتة أم مزمنة؟ بسيطة أم مركبة؟ ثم ينتقل إلىٰ جمع الخبرة، وتحقيق المناط، وموازنة المصالح، وتقدير المآلات، وصياغة البدائل، واختيار الوسيلة، وتحديد الضمانات. فإذا صدر القرار قبل هذه المراحل، كان أقرب إلىٰ رد فعل. والردود الانفعالية في الشأن العام قد تكون مدمرة، خاصة في الأزمات. الفتوىٰ الفردية قد تصدر بسرعة لحاجة السائل، أما القرار العام السريع من غير تصور قد يصنع ضررًا واسعًا. السرعة مطلوبة أحيانًا، لكنها يجب أن تكون سرعةً مؤسسة لا ارتجالًا.

إن القرار النظامي ليس مجرد فتوىٰ مطبقة، بل هو تركيب بين الفتوىٰ والسياسة والإدارة والقضاء أحيانًا. الفتوىٰ تمنح المعيار، والسياسة تحدد المصلحة العامة، والإدارة تجعل التطبيق ممكنًا، والقضاء يحمي من التعسف، والرقابة تتابع الأثر. فإذا أخذ القرار من الفتوىٰ معيارها وترك الإدارة، عجز. وإذا أخذ الإدارة وترك الفقه، صار تقنية بلا روح. وإذا أخذ السياسة وترك القضاء، صار سلطة بلا ضمان. وإذا أخذ القضاء وترك المآل، صار علاجًا متأخرًا. لذلك فإن الانتقال من فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار النظام هو انتقال من حكمٍ مفرد إلىٰ شبكة مؤسسات. وهذا الانتقال لا يصح إلا حين تُحفظ كل وظيفة في موضعها.

إن من أمثلة هذا الانتقال مسألة إخراج الزكاة نقدًا أو عينًا. قد يفتي المفتي فردًا بأن يدفع زكاته نقدًا لأن ذلك أنفع للفقير في حاله، أو عينًا لأن الحاجة إليها أظهر. لكن إذا تحولت المسألة إلىٰ سياسة عامة في مؤسسة زكاة، وجب السؤال عن نظام

التوزيع، وكرامة المستحق، والأسعار، والتضخم، وقدرة المؤسسة على الشراء، وحاجات الفقراء المتنوعة، ومنع الهدر. الحكم الخاص لا يكفي لصناعة نظام زكوي. النظام يحتاج إلىٰ بيانات وحوكمة ومقاصد. وقد يكون النقد أصلح في بيئة، والعين أصلح في أخرىٰ، والجمع بينهما أعدل في ثالثة. القرار العام هنا لا ينقل فتوىٰ الفرد، بل يبني سياسة كفاية علىٰ مقاصد الزكاة.

ومثال آخر في المجال الصحي: قد يرخص لمريضٍ في ترك الصوم بناءً علىٰ تشخيص طبي خاص، لكن تحويل ذلك إلىٰ إرشاد عام لفئة مرضية يحتاج إلىٰ رأي طبي مؤسسي، وفهم درجات المرض، وضبط الاستثناءات، ومنع التلاعب، وبيان مسؤولية المريض والطبيب. فإذا عُممت رخصة فردٍ بعينه علىٰ كل من يحمل اسم المرض، قد يقع التفريط أو التشديد. وإذا تُرك كل مريض بلا توجيه عام في أمر واسع، قد يقع الاضطراب. القرار الصحي الفقهي يحتاج إلىٰ تحويل الرخص الفردية إلىٰ معايير عامة منضبطة بالفروق الطبية. وهذا لا يفعله المفتي وحده غالبًا، بل مؤسسة تجمع الطب والفقه.

وفي المجال المالي، قد يجيز فقيه معاملة في صورة محدودة بين طرفين لما تحققه من حاجة ولا تخلو من ضوابط. لكن إذا تبنتها مؤسسة مالية وصارت منتجًا واسعًا، تغير المآل. يجب فحص كيفية التطبيق، وتكرار العملية، وتوزيع المخاطر، ورسومها، وأثرها في السوق، واحتمال تحولها إلىٰ حيلة. كثير من المنتجات لا تنحرف في أصل النموذج، بل في التعميم والتنفيذ. لذلك فإن الانتقال من فتوىٰ جواز المنتج إلىٰ قرار اعتماده في النظام المالي يحتاج إلىٰ رقابة ومراجعة ومعايير. الفتوىٰ الأولية لا تكفي وحدها لصناعة صناعة كاملة.

وفي الأمن والسياسة، قد ينصح عالم فردًا أو جماعةً بموقفٍ معين دفعًا لمفسدةٍ قريبة، لكن تحويل هذه النصيحة إلىٰ قاعدة عامة للطاعة أو السكوت أو المنع قد

يكـــون خطيـــرًا. فالحـــال السياســـي يتغيـــر، والمظـــالم تختلـــف، والوســـائل تتفـــاوت، والمـــآلات لا تقـــاس بواقعـــة واحـــدة. قـــرار النظـــام في هـــذا المجـــال يحتـــاج إلـــىٰ تقـــدير مؤسســـي واســـع: حقـــوق النـــاس، حـــدود الســـلطة، خطـــر الفوضـــىٰ، خطـــر الاســـتبداد، إمكـــان الإصـــلاح، دور القضـــاء، أثـــر الكلمـــة. ولا يجـــوز أن تُختـــزل السياســـة العامـــة في فتـــوىٰ موقـــفٍ خـــاص، لأن الـــدماء والحقـــوق والثقـــة العامـــة تتعلـــق بهـــا. السياســـة مـــن أكثـــر المجالات التي يُساء فيها نقل الفتوىٰ الخاصة إلىٰ قاعدة نظامية.

إن الانتقـــال مـــن فتـــوىٰ الفـــرد إلـــىٰ قـــرار النظـــام يكشـــف أهميـــة التفريـــق بـــين الحكـــم المعيـــاري والحكـــم الإجرائـــي. الحكـــم المعيـــاري يقـــول: الغـــش حـــرام، الاحتكـــار ممنـــوع، حفـــظ الـــنفس واجـــب، المـــال العـــام أمانـــة، الكفايـــة مقصـــد. أمـــا الحكـــم الإجرائـــي فيســـأل: كيـــف نمنـــع الغـــش؟ كيـــف نثبـــت الاحتكـــار؟ كيـــف نـــوزع المـــوارد الصـــحية؟ كيـــف نحمـــي المـــال العـــام؟ كيـــف نحـــدد الكفايـــة؟ الفتـــوىٰ الفرديـــة غالبًـــا تقـــف عنـــد المعيـــار أو تنزلـــه علـــىٰ حالـــة محـــددة، أمـــا القـــرار النظـــامي يحتـــاج إلـــىٰ إجـــراء. وإذا صـــيغ الإجـــراء بـــلا فقـــه، قـــد يخـــالف المعيـــار. وإذا بقـــي المعيـــار بـــلا إجـــراء، بقـــي عـــاجزًا. فـــالقرار النظـــامي هـــو الجسر بين المعيار والإجراء.

إن مـــن شـــروط هـــذا الجســـر أن لا يُفقـــد الحكـــم روحـــه عنـــد تحويلـــه إلـــىٰ نظـــام. بعـــض المعـــاني الشـــرعية، حـــين تـــدخل البيروقراطيـــة، تتحـــول إلـــىٰ أوراق وقيـــود وأرقـــام، وتضـــيع الرحمـــة والنيـــة والكرامـــة. الزكـــاة قـــد تتحـــول إلـــىٰ ملـــف، والقضـــاء إلـــىٰ إجـــراء، والصـــحة إلـــىٰ رقـــم، والتعليـــم إلـــىٰ مؤشـــر، والفقـــر إلـــىٰ خانـــة. لـــذلك ينبغـــي أن يظـــل المقصـــد حاضـــرًا داخـــل الإجـــراء. النظـــام ضـــروري للعـــدل العـــام، لكنـــه قـــد يجـــف إذا فقـــد المعنـــىٰ. والفتـــوىٰ الفرديـــة تحفـــظ قـــرب الإنســـان، أمـــا القـــرار النظـــامي يحفـــظ العمـــوم. المطلـــوب أن يحمـــل القـــرار العـــام شـــيئًا مـــن رحمـــة الفتـــوىٰ، وأن تحمـــل الفتـــوىٰ الخاصـــة وعيًـــا بـــأثر النظـــام. بهـــذا يلتقي الإنسان والمؤسسة.

إن القرار النظامي يجب أن يراعي أن الإلزام العام قد يغير نية الناس وسلوكهم. حين يكون الفعل طوعيًا، قد يحمل معنىٰ تعبديًا أو أخلاقيًا معينًا. وحين يصير إلزاميًا، يتغير موقعه. ليس كل مندوب يصلح أن تلزم به الدولة، وليس كل مستحب يتحول إلىٰ سياسة عامة. قد يكون الفعل حسنًا في ذاته، لكن إلزام الناس به يفتح حرجًا أو رياءً أو مقاومة أو يزاحم واجبات أهم. لذلك يجب أن يميز الفقه بين ما يحث عليه المجتمع والدين، وما تلزم به الدولة. مجال الأخلاق أوسع من مجال القانون، ومجال الفتوىٰ أوسع من مجال الإلزام. القرار النظامي لا ينبغي أن يبتلع كل فضيلة، بل يختار من الإلزام ما يحتاجه العدل العام.

إن من ضوابط الانتقال كذلك عدم تحويل الخلاف الاجتهادي إلىٰ عقوبة عامة إلا عند الحاجة المعتبرة. إذا كانت المسألة محل خلاف معتبر، فالأصل سعة العمل في المجال الفردي. أما إذا احتاج النظام إلىٰ توحيد إجراء في القضاء أو السوق أو الإدارة، جاز اعتماد قولٍ تنظيمي، لكن ينبغي أن يُعرض بوصفه اختيارًا تنظيميًا لا إبطالًا لبقية الأقوال. وهذا يحفظ احترام العلم ويمنع استبداد الرأي المعتمد. الدولة أو المؤسسة قد تختار قولًا لتوحيد العمل، لكنها لا ينبغي أن تصنع من هذا الاختيار تضييقًا معرفيًا علىٰ الأمة. فالتنظيم شيء، وادعاء احتكار الحق في كل جزئية شيء آخر.

إن القرار العام، إذا كان مبنيًا علىٰ فتوىٰ، ينبغي أن يبين حدود الفتوىٰ التي اعتمدها. هل اعتمدها في أصل الحكم فقط أم في طريقة التطبيق؟ هل كانت مشروطةً بمعلومات معينة؟ هل صدرت في حال عادية أم طارئة؟ هل أصحابها قصدوا الإلزام العام أم البيان الخاص؟ كثير من الأخطاء تقع حين تؤخذ فتوىٰ عالمٍ أو مجمعٍ في سياق، ثم تُبنىٰ عليها سياسة في سياق آخر. الأمانة تقتضي أن لا تُحمّل الفتوىٰ فوق ما تحتمل. والعالم أو المؤسسة العلمية ينبغي أن يصوغوا أقوالهم بما يمنع سوء النقل:

هـذا الحكـم خـاص، هـذا عـام، هـذا مشـروط، هـذا مؤقـت، هـذا توصـية لا إلـزام. البيـان الدقيق يحمي الفتوىٰ من الاستعمال السلطوي أو التجاري.

إن مـن أهـم معـاني الانتقـال السـليم أن القـرار النظـامي يجـب أن يُختبـر بمقصـد الكفايـة والعـدل. فـإذا كـان القـرار يثقـل الضـعيف، أو يزيـد الفقـر، أو يعطـل الوصـول إلىٰ الحـق، أو يحـرم فئـة مـن خدمـة أساسـية، فإنـه يحتـاج إلىٰ مراجعـة ولـو كـان مسـتندًا إلىٰ أصـل معتبـر. فـالعموم لا يبـرر الظلـم، والإلـزام لا يبـرر إهـدار الكرامـة. قـد يكـون تنظـيم السـوق مشـروعًا، لكـن إذا صـيغ بطريقـة لا يقـدر عليهـا إلا الكبـار، أضـر بصـغار التجـار. وقـد يكـون تنظـيم الصـحة مشـروعًا، لكـن إذا حمـل الفقيـر كلفـة الامتثـال وحـده، ظلمـه. وقـد يكـون تنظـيم التعلـيم مشـروعًا، لكـن إذا زاد الفجـوة، خـالف المقصـد. القـرار العـام يجب أن يرىٰ الضعيف قبل صدوره، لا بعد أن يتضرر.

إن القـرار النظـامي يحتـاج إلـىٰ مسـؤولية واضـحة عنـد الخطـأ. الفتـوىٰ الخاصـة إذا أخطـأ فيهـا المفتـي، فالمسـؤولية محـدودة غالبًـا، أمـا القـرار العـام إذا أخطـأ فقـد يضـر آلافًـا أو ملايـين. لـذلك لا بـد مـن آليـات للتعـويض والتصـحيح. إذا أغلقـت الدولـة نشـاطًا خطـأً، أو فرضـت إجـراءً بـلا حـق، أو اعتمـدت سياسـة ماليـة أضـرت بفئـة، أو أصـدرت معيـارًا تبـين فسـاده، فـلا يكفـي أن تعـدل القـرار مسـتقبلًا، بـل يجـب النظـر في حقـوق المتضـررين. الضـمان في القـرار العـام جـزء مـن عدالتـه. الدولـة والمؤسسـات لا ينبغـي أن تتمتـع بحـق التجربـة علـىٰ النـاس بـلا مسـؤولية. الاجتهـاد العـام لا يعصـم مـن الخطـأ، لكنه لا يعفي من أثره.

إن مـن أعظـم التحـولات المطلوبـة في الفقـه المؤسسـي أن ينتقـل مـن ثقافـة الجـواب إلـىٰ ثقافـة النظـام. ثقافـة الجـواب تبحـث عـن حكـم المسـألة عنـد السـؤال، أمـا ثقافـة النظـام تسـأل عـن البنيـة التـي سـتجعل الحكـم عـادلًا إذا طبـق. في الفقـر لا يكفـي جـواب عـن الصـدقة، بـل نظـام كفايـة. في الغـش لا يكفـي تحـريم، بـل رقابـة سـوق. في المـرض لا

يكفي رخصة، بل سياسة صحية. في المال العام لا يكفي وعظ، بل حوكمة. في القضاء لا يكفي شرط القاضي، بل استقلال ووصول وتنفيذ. هذا الانتقال لا يلغي الفتوىٰ، بل يضعها في مسار أكبر. الفتوىٰ بداية البيان، وقرار النظام طريق البناء.

إن الفتوىٰ الفردية تظل ضرورةً لا غنىٰ عنها، لأنها تحفظ صلة الإنسان المباشرة بالحكم الشرعي، وتراعي حاله، وتجيب عن حاجته، وتخفف حيرته. لكن القرار النظامي ضرورةٌ أخرىٰ، لأنه يحفظ الشأن العام من الفوضىٰ، ويرتب الحقوق، ويمنع الضرر المتعدي، ويجعل المقاصد قابلة للتنفيذ. ولا يصح أن يطغىٰ أحدهما علىٰ الآخر. إذا تحولت كل فتوىٰ إلىٰ قرار، خنق النظام حياة الناس. وإذا بقي كل شأن عام فتاوىٰ فردية، ضاع النظام. الفقه الكلي يميز: هذا مجال بيان فردي، وهذا مجال تنظيم عام، وهذا مجال قضاء، وهذا مجال سياسة، وهذا مجال معيار مؤسسي. ومن هذا التمييز تولد العدالة.

إن الانتقال من فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار النظام هو في جوهره انتقال من سؤال: ما حكم هذا الفعل لهذا الشخص؟ إلىٰ سؤال: ما النظام العادل الذي ينبغي أن يحكم هذا النوع من الأفعال في حياة الجماعة؟ السؤال الأول يحتاج إلىٰ علمٍ بحال السائل ودليله. والسؤال الثاني يحتاج إلىٰ علمٍ بالواقع العام ومؤسساته ومآلاته. فإذا عُومل السؤال الثاني كالأول، وقع الاختزال. وإذا عُومل الأول كالثاني، وقع التعقيد والحرج. لذلك فإن دقة الفقه ليست في كثرة الأحكام فقط، بل في معرفة مقام الحكم. مقام الفرد، ومقام الجماعة، ومقام الدولة، ومقام السوق، ومقام القضاء، ومقام الحسبة، لكل واحدٍ طريقه. ومن عرف المقامات سلم من تعميمٍ مخل ومن خصوصيةٍ معطلة.

إن هذا الفصل من النظر يبين أن القرار النظامي ليس مجرد ثمرة للفتوىٰ، بل مجالٌ يجتمع فيه الفقه والأصول والمقاصد والسياسة والإدارة. إنه اختبار لقدرة

الحكم الشرعي على أن يعيش في المؤسسة من غير أن يفقد روحه، وعلى أن يكتسب قوة الإلزام من غير أن يتحول إلى قهر، وعلى أن يعم الناس من غير أن يظلم اختلافهم، وعلى أن يستند إلى فتوى معتبرة من غير أن يحملها ما لا تحتمل. فإذا تحقق ذلك، صار الانتقال من الفتوى إلى القرار انتقالًا من البيان إلى البناء. وإذا لم يتحقق، صار الانتقال بابًا للتعميم الخاطئ، أو للإلزام بلا مناط، أو للتوظيف السلطوي، أو لتحويل الرحمة الخاصة إلى نظامٍ مفسد. والعبرة دائمًا بأن يبقى الحكم في خدمته العليا: حفظ الإنسان والعدل والمقصد في واقعٍ لا يعيش بالأجوبة وحدها، بل بالأنظمة التي تجعل الأجوبة ممكنة الأثر.

لا يصح انتقال الفتوى من مجالها الفردي إلى مجال القرار النظامي إلا إذا أُحيط هذا الانتقال بجملةٍ من الضمانات التي تحفظ الحكم من التعميم الخاطئ، وتحفظ الناس من الإلزام بغير مناط، وتحفظ الفتوى من أن تتحول إلى أداة في يد السلطة أو السوق أو الإعلام. فالقرار العام، بخلاف الجواب الخاص، لا يقف عند بيان ما ينبغي للسائل أن يفعله، بل يضع قاعدةً للسلوك، ويقيد حريةً، أو يرتب حقًا، أو يمنع فعلًا، أو يجيز ممارسةً، أو ينشئ مؤسسةً، أو يفتح بابًا لسياسةٍ عامة. ولذلك فإن خطأه ليس خطأً في جوابٍ معزول، بل خطأٌ في نظامٍ قد يتكرر أثره في حياة الناس. وكلما اتسع الأثر وجب أن تشتد الضمانات، لأن الشريعة لا تكتفي بصحة المعنى إذا كان تنزيله العام يفتح باب ظلمٍ أو اضطرابٍ أو توظيف.

إن أول ضمانة في الانتقال من الفتوى إلى القرار هي تحرير النطاق. فلا بد أن يُسأل قبل الإلزام: من المخاطب بهذا القرار؟ هل هو الفرد، أم المؤسسة، أم السوق، أم الدولة، أم فئة بعينها؟ وهل الحكم عام لكل الأحوال، أم خاص بظرفٍ محدد؟ وهل هو دائم، أم مؤقت؟ وهل يتصل بالضرورة، أم بالحاجة، أم بالمصلحة الراجحة، أم بتنظيم مباح؟ إن غموض النطاق من أخطر أبواب الخلل؛ لأن الحكم

إذا وُلد في سياقٍ خاص ثم صيغ بلغةٍ عامة، صار قابلًا للتوسع بلا ضابط. والرخصة إذا لم يحدد نطاقها تحولت إلىٰ قاعدة، والمنع إذا لم يحدد نطاقه تحول إلىٰ تضييق، والإذن إذا لم تحدد شروطه تحول إلىٰ إباحةٍ مطلقة. لذلك فإن تحرير النطاق ليس مسألة صياغية، بل شرطٌ في عدالة القرار.

والضمانة الثانية هي ضبط الإلزام. فليس كل حكمٍ شرعي يصلح أن يتحول إلىٰ إلزامٍ عامٍ من جهة الدولة أو المؤسسة. هناك واجبات فردية تخاطب الضمير، ومستحبات تحث عليها الشريعة ولا تجعلها الدولة قانونًا، ومكروهات لا يلزم منعها بالقوة، ومباحات يترك فيها الناس لاختياراتهم، ومحرمات قد يختلف طريق التعامل معها بحسب ظهور الضرر وتعديه. الإلزام العام يحتاج إلىٰ موجب زائد علىٰ مجرد الرجحان العلمي: يحتاج إلىٰ مصلحة عامة، أو دفع ضرر متعدٍّ، أو تنظيم حق مشترك، أو حفظ نظام لا يقوم بغير قاعدة عامة. فإذا تحولت كل فضيلة إلىٰ إلزام، ضاق المجال العام. وإذا تُرك كل ضرر بحجة الحرية، فسد المجتمع. فقه النظام يميز بين مجال الوعظ، ومجال الفتوىٰ، ومجال القضاء، ومجال السياسة الملزمة.

والضمانة الثالثة هي بناء الاستثناءات علىٰ نحوٍ منضبط. القاعدة العامة ضرورية للنظام، لكنها إذا لم تعرف الاستثناءات العادلة صارت قاسية. والاستثناء، في المقابل، إذا تُرك بلا معيار صار بابًا للوساطة والفساد. لذلك ينبغي أن يُبنىٰ القرار العام بحيث يحدد القاعدة، ثم يحدد الأعذار، وشروط ثبوتها، والجهة التي تقدرها، وطريق مراجعة تقديرها. في الصحة توجد أعذار طبية، وفي الضرائب توجد حالات عجز، وفي التعليم توجد ظروف خاصة، وفي السوق توجد فروق بين الكبير والصغير، وفي الإدارة توجد حالات ضرورة. إن العدل لا يكون بالعموم الأعمىٰ ولا بالاستثناء السائب، بل بقاعدة واضحة واستثناءٍ معلوم. وهذا من أخص ما يميز قرار

النظام عن فتوىٰ الفرد؛ فالفرد يحمل استثناءه في سؤاله، أما النظام فيجب أن يبني الاستثناء داخل قاعدته.

والضمانة الرابعة هي قابلية التظلم. كل قرار عام قد يخطئ في تطبيقه علىٰ فرد أو فئة، أو قد تسيء الإدارة فهمه، أو قد يُستعمل بطريقة انتقائية. لذلك لا يكفي أن يكون القرار صحيحًا في أصله، بل لا بد أن يملك المتضرر طريقًا للاعتراض والمراجعة. التظلم ليس عقبة أمام تنفيذ الحكم، بل صمام أمان يمنع تحوله إلىٰ ظلم. فإذا مُنع تاجرٌ بدعوىٰ مخالفة، وجب أن يعرف سبب المنع وأن يستطيع الاعتراض. وإذا حُرم شخص من حقٍ أو دعمٍ أو ترخيص، وجب أن توجد جهة تنظر في حاله. وإذا أُخذ مالٌ عام أو فرض رسم، وجب أن يكون قابلاً للمساءلة. القرار الذي لا يُراجع قد يتحول إلىٰ قضاءٍ إداري بلا ضمانات. ومن هنا فإن حق التظلم جزء من فقه الإلزام العام.

والضمانة الخامسة هي التسبيب والبيان. القرار العام لا ينبغي أن ينزل علىٰ الناس كإرادةٍ صامتة، بل يجب أن يبين علته ومقصده وحدوده بقدر ما تقتضيه المصلحة. فإذا كان القرار مبنيًا علىٰ ضرر، بين نوع الضرر. وإذا كان مبنيًا علىٰ ضرورة، بين درجتها وزمنها. وإذا كان مبنيًا علىٰ مصلحة عامة، بين وجهها. وإذا كان مبنيًا علىٰ فتوىٰ، بين شروطها. التسبيب يمنع الغموض، ويجعل القرار قابلًا للنقد والمراجعة، ويحميه من أن يُستعمل في غير موضعه. وهو كذلك يربي الثقة؛ لأن الناس إذا رأوا أن الإلزام معللٌ لا اعتباطي، وأن المصلحة مفهومة لا دعوىٰ مجردة، كانوا أقرب إلىٰ الامتثال. أما القرار الغامض فيحتاج إلىٰ القوة لتعويض ضعف الحجة.

والضمانة السادسة هي التناسب بين الوسيلة والغاية. قد تكون الغاية مشروعة، لكن الوسيلة أوسع من الحاجة أو أشد من الضرر الذي يراد دفعه. التناسب يسأل: هل هذا الإجراء لازم؟ هل يوجد بديل أخف؟ هل مدته محددة؟ هل كلفته مقبولة؟

هل يوقع ضررًا بفئة لا ذنب لها؟ هل يمنع مفسدة أصغر بفتح مفسدة أكبر؟ هذا المبدأ يحمي القرار العام من التغول. فإذا كان المقصود منع الغش، فلا يجوز أن تهدم أرزاق الناس بإجراءٍ يمكن ضبطه بأخف منه. وإذا كان المقصود حفظ الصحة، فلا يجوز أن تفرض قيودًا أوسع من الخطر. وإذا كان المقصود حماية المال العام، فلا يجوز أن تجعل إجراءات الحصول علىٰ الحق مستحيلة. التناسب هو الميزان الذي يمنع المصلحة من أن تتحول إلىٰ قهر.

والضمانة السابعة هي التوقيت والمراجعة. بعض القرارات تولد في ظرفٍ طارئ: وباء، أزمة اقتصادية، اضطراب سوق، خطر أمني، ندرة غذاء، أو خلل مالي. هذه القرارات لا يجوز أن تلبس ثوب الدوام إذا كان مناطها مؤقتًا. لذلك ينبغي أن يحدد القرار: هل هو مؤقت؟ متىٰ يُراجع؟ ما المؤشر الذي يثبت بقاء سببه أو زواله؟ فالاستثناء إذا لم يراجع صار أصلًا، والرخصة إذا لم تحدد بزمانها صارت حيلة، والتقييد إذا لم يرفع عند زوال سببه صار ظلمًا. والمراجعة لا تعني ضعف القرار، بل تعني أن الحكم مرتبط بمناطه، وأن الدولة أو المؤسسة لا تصر علىٰ تنزيلٍ تغير محله.

والضمانة الثامنة هي منع تضارب المصالح. حين تتحول الفتوىٰ إلىٰ قرار نظامي قد تدخل مصالح قوية: شركات تريد إجازة منتج، دولة تريد تبرير سياسة، مؤسسة تريد تقليل مسؤوليتها، سوق يريد فتح باب ربح، إعلام يريد إثارةً أو حسمًا. لذلك لا بد أن يُسأل: من طلب الفتوىٰ؟ من ينتفع بالقرار؟ من شارك في صياغته؟ هل له مصلحة؟ هل الخبراء مستقلون؟ هل جرىٰ سماع المتضررين؟ القرار العام الذي يبنىٰ علىٰ فتوىٰ لا يجوز أن يقع تحت ضغط أصحاب المصلحة من غير كشف. فإذا غاب الإفصاح عن المصالح، ضعفت الثقة ولو كان الحكم في أصله ممكنًا. فالفتوىٰ العامة تحتاج إلىٰ طهارة المنهج كما تحتاج إلىٰ صحة الدليل.

والضمانة التاسعة هي حماية الفتوىٰ من السوق. السوق بارع في تحويل الفتوىٰ إلىٰ علامة تجارية، والمنتج إلىٰ سلعة تحمل صفة الشرعية، والهيئة الشرعية إلىٰ جزء من الثقة التسويقية. وهذا الخطر يظهر خصوصًا في التمويل والتأمين والغذاء والدواء والتقنيات. لا يكفي أن يُفتىٰ بجواز نموذجٍ معين ثم يُترك السوق يستعمله بلا رقابة؛ لأن التطبيق قد يفرغ الفتوىٰ من شروطها. لذلك ينبغي أن تكون الفتوىٰ المتعلقة بالمنتجات والأسواق مشروطةً بمعايير تطبيقية، وأن تُراجع دوريًا، وأن تكون قابلةً للسحب أو التعديل إذا انحرف المنتج. فالسوق لا يفسد دائمًا بمخالفة الفتوىٰ، بل قد يفسد باستعمالها في صورةٍ تترك شروطها وتحتفظ باسمها.

والضمانة العاشرة هي حماية الفتوىٰ من السلطة. قد تستعمل الدولة فتوىً خاصة أو قولًا معتبرًا لتوسيع صلاحياتها، أو فرض جباية، أو تقييد حرية، أو إسكات نقد، أو شرعنة إجراءٍ استثنائي. ولذلك يجب أن تُفصل الفتوىٰ عن التوظيف السلطوي بسؤالٍ دائم: هل استوفت السلطة شروط التقدير؟ هل حققت المناط؟ هل توجد رقابة؟ هل القرار متناسب؟ هل توجد مصلحة عامة حقيقية أم مصلحة جهاز؟ وهل الفتوىٰ التي استندت إليها صادرة في هذا السياق أم في سياقٍ آخر؟ إن الفقيه والمؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن يمنحا السلطة ألفاظًا مفتوحة. فالسلطة تميل بطبعها إلىٰ توسيع الممكن، والفقه وظيفته أن يجعل الممكن مقيدًا بالحق.

والضمانة الحادية عشرة هي حماية الفتوىٰ من الإعلام. الإعلام يختصر، ويقتطع، ويضخم، ويبحث عن العنوان الحاد، وقد يحول فتوىً مشروطة إلىٰ جملة مطلقة. وفي العصر الذي تنتشر فيه الفتاوىٰ عبر المنصات، لم يعد المفتي يتكلم في مجلسٍ محدود فقط، بل قد يصل قوله إلىٰ جمهورٍ لا يعرف السياق ولا الشروط. لذلك يجب أن تصاغ الفتاوىٰ ذات الأثر العام بلغةٍ تمنع الاقتطاع قدر الإمكان: بيان النطاق، والشروط، والاستثناءات، ودرجة الحكم، والتنبيه إلىٰ عدم التعميم. كما

ينبغي للمؤسسات أن تملك خطابًا يشرح للناس الفرق بين الفتوىٰ الخاصة والقرار العام. فإذا تُرك الإعلام يحول كل جواب إلىٰ قاعدة، وقع اضطراب معرفي واجتماعي واسع.

إن من الضمانات العملية كذلك التمييز بين الإفتاء والاعتماد والتنفيذ. قد تصدر فتوىٰ بجواز أمرٍ من حيث الأصل، ثم تعتمد جهة تنظيمية شروطًا لتطبيقه، ثم تنفذه إدارة أو مؤسسة. فإذا وقع خلل في التنفيذ، لا يجوز أن تُحمّل الفتوىٰ ما لم تقصده. وإذا كانت الفتوىٰ مشروطة فلم تراع الشروط، فلا يقال إن الفقه أجاز الفساد. لذلك يجب أن تكون مستويات القرار واضحة: الفتوىٰ تبين الأصل، والمعيار يحدد الشروط، والتنفيذ يلتزم بها، والرقابة تتابع. الخلط بين هذه المستويات يجعل كل خلل في السوق أو الإدارة عائدًا إلىٰ الفقه، مع أن الخلل قد يكون في التطبيق أو الرقابة. والوضوح هنا حماية للفقه وللناس معًا.

إن القرار النظامي يحتاج إلىٰ معيار للعدالة التوزيعية. لا يكفي أن يحقق القرار منفعة عامة في الجملة إذا كان يوزع كلفته علىٰ الضعفاء ومنفعته علىٰ الأقوياء. قد تكون السياسة الاقتصادية نافعة في مؤشرات عامة، لكنها تضغط علىٰ الفقراء. وقد يكون التنظيم الإداري مفيدًا للمؤسسات الكبرىٰ، لكنه يخرج الصغار من السوق. وقد يكون القرار الصحي ممكنًا للأغنياء، لكنه متعذر علىٰ الفقراء. لذلك لا بد أن يُسأل في كل تعميم: من يدفع؟ ومن ينتفع؟ ومن يُستثنىٰ؟ ومن يُعوض؟ العدالة التوزيعية تجعل القرار أقرب إلىٰ مقصد الكفاية، وتمنع استعمال العموم لإخفاء تفاوت الأثر. الحكم العام إذا لم ير الفئات المختلفة كان عادلًا في صيغته ظالمًا في نتيجته.

إن من أعظم الضمانات ألا يُصاغ القرار علىٰ أساس الحالة المثالية وحدها. كثير من الفتاوىٰ أو المعايير تصدر علىٰ نموذجٍ منضبط، لكن الواقع يطبقه في ظروفٍ مختلفة: إدارة ضعيفة، سوق فاسدة، رقابة محدودة، تفاوت معرفي، ضغط اقتصادي،

فساد. القرار الرشيد لا يسأل فقط: هل هذه الصيغة جائزة إذا طبقت كما ينبغي؟ بل يسأل: هل يغلب أنها ستطبق كذلك؟ وما آلية منع الانحراف؟ وما أثرها إذا أسيء استعمالها؟ وهذا لا يعني منع كل شيء خوفًا من سوء التطبيق، بل يعني أن قابلية الانحراف جزء من تقدير المآل. فإذا كانت الصيغة لا تعمل إلا في بيئة مثالية غير موجودة، فلا يصح جعلها قرارًا عامًا بلا ضمانات.

إن القرار العام يحتاج إلىٰ مراتب في الإلزام. ليس كل ما تقرره المؤسسة أو الدولة ينبغي أن يكون ملزمًا بالعقوبة. قد يكون بعضه توصية، وبعضه معيارًا، وبعضه شرطًا للترخيص، وبعضه سياسة ملزمة، وبعضه حكمًا قضائيًا، وبعضه توجيهًا أخلاقيًا. الخلط بين هذه المراتب يولد قسوة أو ضعفًا. إذا جُعلت التوصية عقوبةً ظُلم الناس، وإذا جُعل الواجب العام نصيحةً فقط ضاع الحق. لذلك ينبغي أن يحدد كل قرار مرتبته: إلزام قانوني، إلزام مهني، معيار استرشادي، فتوىٰ عامة، سياسة مؤقتة، أو توجيه غير ملزم. هذه الدقة تمنع تضخم السلطة وتمنع ذوبان الواجب.

إن بناء الاستثناءات لا يعني فتح باب الانتقائية، بل يعني الاعتراف بأن العموم لا يلغي الفروق المؤثرة. فالاستثناء الصحيح يقوم علىٰ وصفٍ ظاهر، ويمكن التحقق منه، ويطبق علىٰ كل من تحققت فيه شروطه. أما الاستثناء الفاسد فيقوم علىٰ النفوذ أو القرابة أو المال أو الغموض. ولذلك يحتاج القرار إلىٰ معيار استثناء عادل. في الضرائب: العجز والفقر لا النفوذ. في الصحة: الخطر الطبي لا المكانة. في السوق: حجم النشاط وقدرته لا المحاباة. في التعليم: الحاجة والظرف لا الواسطة. بهذا يكون الاستثناء امتدادًا للعدل، لا خرقًا له. والفقه الكلي لا يخاف من الاستثناء إذا ضبطه، لكنه يخاف من العموم الذي يسحق الضعفاء، ومن الاستثناء الذي يحابي الأقوياء.

إن قرار النظام يحتاج أيضًا إلىٰ حفظ الكرامة في طريقة التطبيق. قد يكون القرار صحيحًا، لكن تطبيقه مهين. جمع الزكاة أو توزيع الدعم قد يحفظ المال لكنه يجرح

المحتاج إذا لم تصن كرامته. الرقابة على الأسواق قد تمنع الغش لكنها تذل صغار الناس إذا طبقت بقسوة وانتقائية. الإجراءات الصحية قد تحفظ النفس لكنها تنتهك الخصوصية بلا ضرورة. الإدارة قد تنظم لكنها تعقد حياة الناس حتى يشعروا بالمهانة. الكرامة ليست عنصرًا زائدًا بعد الصحة المالية أو الإدارية، بل مقصد حاضر في كيفية التنفيذ. الحكم الذي يحقق المصلحة مع الإذلال يبقى ناقصًا. لذلك فإن فقه القرار العام يسأل عن الأسلوب كما يسأل عن الأصل.

إن من شروط القرار العام أن يكون قابلًا للفهم. فالقواعد المعقدة جدًا قد تجعل الناس مخالفين من غير قصد، وتفتح بابًا لتسلط الإدارة أو الوسطاء. الوضوح ليس تبسيطًا مخلًا، بل عدالة. إذا لم يفهم الناس ما يجب عليهم، لم يصح أن يعاقبوا كما لو كانوا عالمين. وإذا كانت الشروط لا يفهمها إلا الخبراء، وجب تبسيطها أو بناء آليات مساعدة. وهذا يظهر في الضرائب، والتراخيص، والعقود الرقمية، والمنتجات المالية، والحقوق الصحية. الفقه لا يكتفي بأن تكون القاعدة صحيحة، بل يطلب أن تكون مفهومة لمن يخاطب بها. فالغموض في القرار العام نوع من الغرر الإداري.

إن القرار النظامي ينبغي أن يميز بين الناس والمؤسسات في مقدار المسؤولية. المؤسسة الكبرى تملك خبراء وقانونيين وموارد وقدرة على الامتثال، أما الفرد أو التاجر الصغير أو العامل الضعيف فقد يجهل أو يعجز. لذلك لا يصح أن تُفرض الشروط نفسها بلا مراعاة للقدرة، ولا أن يكون الجزاء واحدًا حيث تختلف القوة والمعرفة. وهذا لا يعني إعفاء الضعيف من الحق، بل بناء تدرجٍ في الامتثال والعقوبة والمساعدة. فالعدل لا يساوي دائمًا في الكلفة، بل يراعي القدرة. وهذه قاعدة مهمة في الانتقال من فتوى الفرد إلى قرار النظام؛ لأن النظام يخاطب غير المتساوين، ويجب أن يصوغ عدله على هذا الأساس.

إن القرارات المبنية على الفتاوى يجب أن تمنع تحول الحيل الفردية إلى حيل مؤسسية. الفرد قد يتحايل في معاملة، لكن المؤسسة قد تصنع منتجًا كاملًا قائمًا على الحيلة، فتأخذ شرعية أوسع وتنتج ضررًا أكبر. لذلك ينبغي أن تُراقب الأنظمة التي تستعمل المخارج الفقهية: هل تحقق المقصد أم تلتف عليه؟ هل الرخصة استجابة لحاجة أم صناعة للالتفاف؟ هل الشروط حقيقية أم صورية؟ إذا لم توجد هذه الرقابة، فإن الفقه قد يُستعمل لبناء بنية شكلية واسعة تخالف روحه. الحيلة المؤسسية أخطر من الحيلة الفردية لأنها تتحول إلى سوق وقانون وعرف.

إن من ضمانات الانتقال أن يُنظر في أثر القرار على الثقة العامة. الثقة رأس مالٍ معنوي لا تقوم به المؤسسات من غيره. إذا شعر الناس أن الفتاوى تُستخدم لمصلحة الأقوياء، أو أن القرارات تُطبق انتقائيًا، أو أن الرخص تعطى لمن يملك النفوذ، أو أن التشدد يقع على الضعفاء فقط، ضعفت ثقتهم بالدولة والفقه معًا. لذلك لا بد أن يراعي القرار العام أثره في الثقة: هل يبدو عادلًا؟ هل يطبق على الجميع؟ هل تعليله واضح؟ هل يحاسب المنفذون؟ هل توجد مراجعة؟ الفقه لا يهتم بالحكم في ذاته فقط، بل بقدرته على أن يبني شعورًا بأن العدل ممكن. وإذا فقد الناس هذا الشعور، ضعفت الطاعة الطوعية وكثر التحايل.

إن القرار النظامي يجب أن يكون مبنيًا على ذاكرة مؤسسية. لا يصح أن تصدر القرارات وكأن كل واقعة تبدأ من الصفر. يجب أن تعرف المؤسسة ماذا قررت في الماضي، وما نتائج القرار، وأين فشل، وأين نجح، وما الحيل التي ظهرت، وما الفئات التي تضررت. الذاكرة تمنع تكرار الخطأ، وتمنح القرار تراكمًا. الفتوى الفردية قد تكون لحظة جواب، أما قرار النظام يحتاج إلى تاريخ. المؤسسة التي لا تملك ذاكرة لا تملك اجتهادًا مؤسسيًا حقيقيًا، بل تملك سلسلة ردود. والفقه الكلي يطلب من النظام أن يتعلم من مآلاته.

إن من ضمانات الانتقال الصحيح أن لا يُجعل القرار العام أداةً لإلغاء الضمير الفردي. فالنظام ضروري، لكنه لا يعوض التقوىٰ والأمانة. إذا بنيت الدولة أو المؤسسة كل شيء علىٰ الرقابة والعقوبة، ضعفت المسؤولية الداخلية. وإذا تركت كل شيء للضمير، ضاعت الحقوق. المطلوب أن يعمل القرار العام علىٰ مستويين: يضع قواعد عادلة، ويغذي معنىٰ المسؤولية. في المال العام لا يكفي القانون من غير أمانة، وفي السوق لا تكفي الرقابة من غير صدق، وفي الصحة لا يكفي الإجراء من غير أخلاق مهنية، وفي القضاء لا يكفي النص من غير ضمير قاضٍ. قرار النظام لا يلغي فتوىٰ الفرد، بل يحتاج إليها لتبقىٰ الروح حية داخل الإجراء.

إن الفتوىٰ الفردية، حين تدخل النظام، تحتاج إلىٰ ترجمة مؤسسية لا إلىٰ نقلٍ حرفي. المعاني الشرعية الكبرىٰ مثل الضرر، والحاجة، والضرورة، والمصلحة، والعدالة، والكفاية، والرضا، والغرر، لا تعمل في النظام إذا بقيت ألفاظًا عامة. لا بد من تحويلها إلىٰ معايير: كيف نقيس الضرر؟ كيف نثبت الحاجة؟ كيف نحدد الرضا المستنير؟ كيف نميز الغرر المؤثر؟ كيف نقدر الكفاية؟ هذه الترجمة لا تلغي المعنىٰ، بل تجعله قابلًا للتطبيق. ومن دونها، يبقىٰ القرار العام تحت رحمة من يفسر الألفاظ عند التنفيذ. الترجمة المؤسسية للمفاهيم الشرعية من أهم شروط فاعلية الفقه العام.

إن من أخطر الأخطاء أن يُظن أن اعتماد قرارٍ عام علىٰ فتوىٰ معتبرة يكفي لإسقاط المسؤولية السياسية أو الإدارية. الفتوىٰ قد تبين جواز الأصل، لكنها لا تضمن عدالة التطبيق. الدولة مسؤولة عن التنفيذ، والمؤسسة مسؤولة عن الالتزام، والسوق مسؤول عن الصدق، والجهة الرقابية مسؤولة عن المتابعة. فإذا أسيء التطبيق، لا يجوز الاختباء وراء الفتوىٰ. لذلك ينبغي أن يقال في كل قرار: الفتوىٰ شرط، لكنها ليست كل الشرعية. الشرعية العامة تحتاج إلىٰ عدل الإجراء، وسلامة

المقصد، وصحة التطبيق، ومراجعة المآل. وهذا يمنع تحويل الفقه إلىٰ غطاء لمسؤوليات الآخرين.

إن القرار النظامي يحتاج إلىٰ ضبط علاقته بالقضاء. فكل إلزام عام ينبغي أن يكون قابلًا للمراجعة القضائية أو شبه القضائية حيث يمس الحقوق. القضاء هنا لا ينازع الفتوىٰ في أصلها، بل يراجع تطبيقها وإجراءاتها وآثارها. إذا تضرر شخص من قرار تنظيمي مبني علىٰ فتوىٰ، فله أن يسأل: هل طبق عليّ بحق؟ هل استوفيت الشروط؟ هل وُجد الاستثناء؟ هل حصل تعسف؟ بهذا يصبح القضاء حارسًا للفتوىٰ في الواقع، لا خصمًا لها. ومن غير هذا الحارس قد تتحول القرارات الشرعية إلىٰ سلطة إدارية لا تُرد. والفقه الذي يريد العدل لا يخاف من مراجعة القضاء، بل يحتاج إليها.

إن الانتقال من فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار النظام يستوجب كذلك ترتيب العلاقة بين المركزي والمحلي. قد تصدر قاعدة عامة، لكن تطبيقها يختلف باختلاف البيئات. في الزكاة، والحسبة، والتعليم، والصحة، والسوق، تختلف الحاجات والأعراف والقدرات. القرار المركزي يحفظ الوحدة والعدالة العامة، لكن التطبيق المحلي يحفظ ملاءمة الواقع. فإذا غلب المركز وحده، جهل التفاصيل. وإذا ترك الأمر كله للمحلي، وقع التفاوت. لذلك يحتاج النظام إلىٰ قاعدة عامة مع مساحة تقدير محلية منضبطة. وهذا شبيه بالفرق بين الحكم الكلي وتحقيق المناط الجزئي؛ فالنظام يضع الأصل، والميدان يحقق المناط تحت رقابة.

إن القرارات العامة التي تمس العبادات أو الشعائر تحتاج إلىٰ حذر زائد. فهناك فرق بين تنظيم ما يتعلق بالمجال العام للشعيرة، كالأمن والنظافة والمواقيت والمرافق، وبين التدخل في أصل التعبد ونيته وهيئته من غير مسوغ. الدولة قد تنظم الحج أو المساجد أو الأوقاف بما يحفظ النظام والحقوق، لكنها لا تملك أن تحول العبادة إلىٰ إجراء إداري محض. والفتوىٰ الفردية في العبادة تراعي علاقة العبد بربه،

أما قرار النظام في الشعائر يجب أن يحفظ هذه العلاقة وهو ينظم المجال العام. فإذا غلبت الإدارة على الروح، جفت الشعيرة. وإذا غابت الإدارة حيث تتعلق حقوق الناس، وقع الضرر. التوازن هنا دقيق.

إن من أهم ضمانات القرار العام أن يُبنى على حد أدنى من المشاركة المعرفية. لا يلزم أن يشارك كل الناس في كل قرار، لكن يلزم أن لا ينفرد صاحب السلطة أو صاحب المنتج أو صاحب المصلحة بتحديد الواقع. الخبراء، والفقهاء، والمتضررون، والجهات التنفيذية، والقضاء أو الرقابة، كلهم قد يحتاج القرار إلى سماعهم بحسب مجاله. المشاركة هنا ليست شعارًا سياسيًا فقط، بل وسيلة لتحقيق المناط. فمن لا يسمع إلا نفسه لا يرى إلا مصلحته. والقرار الذي يمس الجماعة يحتاج إلى أكثر من عين واحدة.

إن قرار النظام يجب أن يحفظ العلاقة بين القطعي والاجتهادي. فإذا كان القرار مبنيًا على نص قطعي في أصل التحريم أو الوجوب، وجب أن يبين ذلك. وإذا كان مبنيًا على اجتهاد في المصلحة أو المناط، وجب أن يبين مرتبته. الخلط بين القطعي والاجتهادي يجعل القرارات الإدارية تلبس ثوب القطع، أو يجعل القطعيات تبدو مثل السياسات القابلة للمساومة. وهذا يضر بالفقه وبالدولة. لذلك فإن الصياغة الرشيدة تقول: هذا أصل قطعي، وهذا تنزيل اجتهادي، وهذا شرط تنظيمي، وهذا اختيار لمصلحة العمل العام. بهذه الصراحة تحفظ هيبة القطعي ومرونة الاجتهادي.

إن القرار العام يحتاج إلى فقهٍ للآثار غير المقصودة. قد يقصد النظام تحقيق العدل، لكنه يفتح باب تحايل. قد يقصد حماية المستهلك، لكنه يرفع الكلفة عليه. قد يقصد تنظيم السوق، لكنه يقوي المحتكرين الكبار. قد يقصد حماية الصحة، لكنه يزيد عزلة فئات. لذلك لا بد من متابعة الآثار غير المقصودة. الفتوى الفردية قد لا تحتاج إلى هذا القدر من الرصد، أما القرار العام فآثاره تتشعب. وكل قرار لا يتابع آثاره غير المقصودة قد يتحول من علاج إلى مرض. وهذا من أعظم معاني اعتبار المآلات في فقه النظام.

إن التحول من الفتوىٰ إلىٰ القرار لا بد أن يراعي أن النظام يعمل بالقواعد، بينما الحياة تعمل بالتفاصيل. القاعدة لا تستطيع أن تحيط بكل تفصيل، لكنها يجب أن تترك منافذ عادلة لمعالجة التفاصيل: الاستثناء، التظلم، السلطة التقديرية المقيدة، القضاء، المراجعة، والتعليمات الواضحة. فإذا أغلقت القاعدة كل المنافذ، ظلمت الحالات الخاصة. وإذا فتحتها بلا ضبط، أفسدت النظام. وهذا هو فن القرار العام: أن يضع قاعدةً قوية بما يكفي لحفظ العدل العام، مرنةً بما يكفي لمنع الظلم الخاص. والفقه الكلي بما يملكه من حكم وضعي وتكليفي ومقاصدي قادر علىٰ بناء هذه القاعدة المرنة.

إن من ضمانات القرار العام أن لا ينفصل عن أثره التربوي. القرارات لا تنظم السلوك فقط، بل تربي الناس علىٰ معنىٰ معين. القرار العادل يربي علىٰ الثقة، والقرار الغامض يربي علىٰ التحايل، والقرار الانتقائي يربي علىٰ اليأس، والقرار القاسي يربي علىٰ الخوف، والقرار المتساهل مع الأقوياء يربي علىٰ احتقار القانون. لذلك فإن فقه النظام لا يسأل فقط: هل حقق القرار نتيجته المباشرة؟ بل يسأل: أي إنسان يصنع؟ أي علاقة بين الفرد والدولة؟ أي تصور عن الشريعة والعدل؟ هذا البعد التربوي جزء من المآل. فالنظام ليس آلة، بل بيئة أخلاقية.

إن القرار العام لا ينبغي أن يجعل الفقه تابعًا للضرورة الإدارية. الإدارة تميل إلىٰ التوحيد والتبسيط والسرعة، والفقه يميل إلىٰ التفريق بين المناطات والأحوال والحقوق. لا بد من الجمع بينهما. إذا خضعت الفتوىٰ كليًا لمنطق الإدارة، سحقت الفروق. وإذا تجاهلت الإدارة الفقه، عجزت عن التطبيق. لذلك ينبغي للقرار النظامي أن يترجم الفروق الفقهية إلىٰ إجراءات قابلة للعمل، وأن يترجم الحاجة الإدارية إلىٰ قواعد لا تهدر المعاني. هذا الحوار بين الفقه والإدارة من شروط العدالة المؤسسية.

إن حماية الفتوىٰ من التوظيف لا تعني عزلها عن الدولة والسوق والإعلام، بل تعني إدخالها في هذه المجالات بمنهج يحفظ استقلالها. الفتوىٰ لا ينبغي أن تبقىٰ في الكتب والمساجد فقط إذا كانت الوقائع العامة تحتاج إليها، لكنها حين تدخل النظام يجب أن تدخل بوعيٍ بشروط النظام. فتوىٰ السوق تحتاج إلىٰ رقابة، وفتوىٰ الدولة تحتاج إلىٰ محاسبة، وفتوىٰ الإعلام تحتاج إلىٰ بيان، وفتوىٰ المؤسسة تحتاج إلىٰ مراجعة. هكذا لا تهرب الفتوىٰ من الواقع ولا تذوب فيه. وهذا هو معنىٰ الاجتهاد المؤسسي: أن يحمل الحكم إلىٰ النظام مع حفظ شروط الحكم.

إن القرار النظامي في نهاية الأمر امتحانٌ لصدق الفقه العملي. فمن السهل أن يقال إن العدل واجب، وأن الضرر ممنوع، وأن الكفاية مقصد، وأن المصلحة معتبرة، لكن الصعوبة أن تتحول هذه المعاني إلىٰ قاعدةٍ عامة لا تظلم، وإلىٰ إجراءٍ قابل للتنفيذ، وإلىٰ استثناءٍ منضبط، وإلىٰ رقابةٍ مستمرة، وإلىٰ تظلمٍ عادل، وإلىٰ مراجعةٍ صادقة. فإذا تحقق ذلك صار القرار امتدادًا للفتوىٰ لا تشويهًا لها. وإذا غاب، صار القرار استعمالًا للفتوىٰ لا تنزيلًا لها. والفرق بين الاستعمال والتنزيل أن الأول يأخذ من الفتوىٰ ما يخدم غرضه، أما الثاني يخدم مقصد الفتوىٰ في الواقع.

إن الانتقال من فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار النظام يحتاج إلىٰ عقلٍ يرىٰ الإنسان في مستويين: إنسانًا فردًا له حاله وعذره وضميره، وإنسانًا عضوًا في جماعة يتأثر بالنظام ويؤثر فيه. الفتوىٰ تحفظ المستوىٰ الأول، والقرار يحفظ المستوىٰ الثاني. فإذا أهملنا الفرد باسم النظام، ظلمنا الإنسان الخاص. وإذا أهملنا النظام باسم الفرد، ظلمنا الإنسان العام. والفقه الكلي يريد حفظهما معًا: رحمة في الخاص، وعدل في العام؛ سعة في الفتوىٰ، وانضباط في القرار؛ مرونة في حال الفرد، وحكمة في سياسة الجماعة. ومن اجتماع هذه المعاني ينضج الاجتهاد المؤسسي، فلا يبقىٰ جوابًا متفرقًا، ولا يتحول إلىٰ سلطة صماء، بل يصير عقلًا يربط البيان بالبناء، والرحمة بالنظام، والمقصد بالإجراء.

الفصل التاسع
المؤسسة الاجتهادية المقترحة

ليست المؤسسة الاجتهادية المقترحة مجرد مجلسٍ يضم عددًا من الفقهاء ليصدروا رأيًا جماعيًا في النوازل، ولا هيئةً رسميةً تلبس الفتوىٰ ثوب التنظيم، ولا جهازًا إداريًا يضاف إلىٰ أجهزة الدولة باسم الدين، بل هي عقلٌ منهجي جامع، غايته أن ينقل الاجتهاد في الشأن العام من فردية الجواب إلىٰ مؤسسية النظر، ومن فتوىٰ المسألة إلىٰ تقدير النظام، ومن انطباع المفتي أو ضغط السائل إلىٰ تحرير المناط وتحقيق المآل وربط النص بالواقع والمقصد. إن المؤسسة الاجتهادية لا تكون حقيقية بعدد أعضائها، ولا بعناوينهم، ولا بانتسابها إلىٰ دولةٍ أو جامعةٍ أو مجمعٍ أو هيئة، بل بقدرتها علىٰ أداء وظيفةٍ مخصوصة: أن تجمع الفقهاء والخبراء وأدوات المعرفة في بنيةٍ مستقلة منضبطة، قادرة علىٰ فهم الوقائع المركبة، ووزن المصالح والمفاسد، وصياغة الأحكام العامة، ومتابعة آثارها، ومراجعتها عند تغير مناطاتها، من غير أن تتحول إلىٰ ذراع للسلطة، أو واجهة للسوق، أو بيروقراطية دينية عاجزة عن الفعل.

إن الحاجة إلىٰ هذه المؤسسة لا تنبع من ضعف الفقه في ذاته، بل من اتساع محل الحكم وتشابك الوقائع التي يراد تنزيل الفقه عليها. فالطب لم يعد سؤالًا عن دواءٍ مباح أو محظور فقط، بل صار نظامًا من مؤسسات وأبحاث وتجارب وموارد وحقوق. والاقتصاد لم يعد بيعًا وشراءً بين شخصين فقط، بل صار شبكات مالية ومصارف وأسواقًا وسياسات نقدية وديونًا وتضخمًا وضرائب واحتكارات. والتقنية لم تعد آلةً يستعملها الفرد، بل صارت منصات وبيانات وخوارزميات وسلطة معرفية. والدولة لم تعد حارسًا محدودًا، بل صارت جهازًا شاملًا للتعليم والصحة

والأمن والمال والعمران. فإذا كان محل الحكم قد صار مؤسسيًا، فإن أداة الاجتهاد لا بد أن تملك قدرة مؤسسية علىٰ الفهم والتنزيل. وهذا لا يعني أن الفرد الفقيه قد انتهىٰ دوره، بل يعني أن دوره في الوقائع العامة الكبرىٰ ينبغي أن يدخل في بنيةٍ أوسع ترفع قدرته ولا تلغيه.

إن المؤسسة الاجتهادية المقترحة تقوم علىٰ مبدأ التمييز بين المرجعية والوصف. المرجعية للفقه والنص والمقاصد، والوصف للخبرة والمعرفة والواقع. فإذا اختلط الأمران فسدت المؤسسة. فإن جعلت الخبراء هم مصدر الحكم، ذاب الفقه في العلوم الوضعية والتقديرات الفنية. وإن جعلت الفقهاء يحكمون من غير وصفٍ تخصصي صحيح، نزل الحكم علىٰ صورةٍ ناقصة. أما المؤسسة الرشيدة فتجعل الفقيه حاملًا للمعيار، والخبير كاشفًا للمحل، والمقاصدي رابطًا بين الحكم والغاية، والإداري مبينًا لقابلية التنفيذ، والاجتماعي كاشفًا للأثر، والقانوني ضابطًا للإجراءات والحقوق. وليست هذه مشاركةً متساوية في إصدار الحكم الشرعي بمعنىٰ واحد، بل توزيعٌ للوظائف داخل عملية واحدة. الفقيه لا يستغني عن الطبيب والاقتصادي والتقني، لكن الطبيب والاقتصادي والتقني لا يستقلون بالحكم الشرعي. هذه هي نقطة التوازن الأولىٰ.

إن ملامح هذه المؤسسة تبدأ من استقلالها. والاستقلال هنا لا يعني انفصالًا كاملًا عن الدولة أو المجتمع، لأن الشأن العام يحتاج إلىٰ صلة بالولاية والقرار والموارد، لكنه يعني أن لا تكون نتيجتها مملوكةً لمن يمولها أو يرعاها أو يطلب فتواها. المؤسسة التي تخاف السلطة لا تستطيع أن تضبط تقدير السلطة، والمؤسسة التي تعيش من السوق لا تستطيع أن تكشف حيله، والمؤسسة التي تتبع الجمهور لا تستطيع أن تقول له ما يكره إذا كان الحق يقتضي ذلك. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ استقلال علمي وإداري ومالي نسبي، وإلىٰ قواعد تمنع تضارب المصالح، وإلىٰ

آليات إفصاحٍ عن التمويل والعلاقات، وإلىٰ حمايةٍ لأعضائها من الضغط. فالاجتهاد المؤسسي لا يصح إذا كان جماعيًا في الصورة تابعًا في الحقيقة.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ استقلالٍ معرفي كذلك. فقد تكون حرةً في قرارها، لكنها تعتمد علىٰ معلومات يقدمها أصحاب المصلحة وحدهم، فتكون أسيرة صورة الواقع التي صنعوها. لذلك لا بد أن تمتلك المؤسسة قدرةً علىٰ طلب البيانات من مصادر متعددة، وسماع الخبراء المستقلين، ومراجعة التقارير، ومقارنة الآراء، وسماع المتضررين، وفحص البدائل. فالحكم العام لا يبدأ من النص وحده، بل من تصويرٍ صحيح للمحل تحت سلطان النص. والمؤسسة التي لا تملك أدوات التصوير ستكرر خطأ الفرد المنعزل، ولو اجتمع فيها عدد كبير من الأسماء. إن استقلال المعرفة شرط سابق علىٰ استقلال الفتوىٰ؛ لأن من يملك صورة الواقع يملك كثيرًا من اتجاه الحكم.

إن البناء الداخلي للمؤسسة ينبغي أن يتكون من طبقات لا من مجلسٍ واحدٍ فقط. هناك طبقة الرصد والبحث، ووظيفتها متابعة النوازل والتحولات في الاقتصاد والطب والتقنية والاجتماع والسياسة العامة. وهناك طبقة تحقيق المناط، ووظيفتها جمع المعطيات وتحديد الأوصاف المؤثرة والتمييز بين المناط البسيط والمركب. وهناك طبقة الخبرة، وتضم المختصين بحسب طبيعة الواقعة. وهناك طبقة الفقهاء والأصوليين والمقاصديين، ووظيفتها وزن الواقع بالمعيار الشرعي. وهناك طبقة الصياغة والقرار، التي تحول الحكم إلىٰ فتوىٰ أو معيار أو توصية أو سياسة قابلة للفهم والتنفيذ. وهناك طبقة المتابعة والمراجعة، التي تنظر في أثر ما صدر. فإذا اختُزلت المؤسسة في جلسةٍ تصدر قرارًا بعد عرضٍ سريع، فقدت معظم معناها. المؤسسة الحقيقية عمليةٌ معرفية مستمرة، لا حدثٌ اجتماعي عابر.

إن طبقة الرصد ذات أهمية خاصة، لأن الاجتهاد إذا بقي ينتظر السؤال حتىٰ يأتي من السلطة أو السوق، صار تابعًا لجدول من يملك القدرة علىٰ طرح السؤال. هناك نوازل لا يسأل عنها الضعفاء لأنهم لا يملكون صوتًا، وهناك أخطار لا تظهر إلا قبل وقوعها لمن يرصد التحولات، وهناك تقنيات وسياسات وأسواق تتشكل ببطء حتىٰ تصبح واقعًا مسيطرًا. لذلك ينبغي للمؤسسة أن ترصد لا أن تنتظر فقط: ترصد تحولات المال، وأسواق الديون، والذكاء الاصطناعي، والطب الجيني، والأوبئة، والسياسات الضريبية، والفقر البنيوي، والبيئة، والخصوصية، والتعليم، والعمران. هذا الرصد يجعل الفقه حاضرًا قبل أن يتحول الواقع إلىٰ أزمة، ويمنع الاجتهاد من أن يكون دائمًا رد فعل متأخرًا.

أما طبقة تحقيق المناط فهي قلب المؤسسة. في هذه الطبقة لا يُسأل أولًا: ما الحكم؟ بل يُسأل: ما الواقعة؟ ما حقيقتها؟ ما أطرافها؟ ما نظامها؟ ما مصالحها؟ ما ضررها؟ ما مآلها؟ ما البدائل؟ هل هي فردية أم عامة؟ هل مناطها بسيط أم مركب؟ هل تحتاج إلىٰ خبرة واحدة أم خبرات متعددة؟ هذه الأسئلة هي التي تمنع القفز من العنوان إلىٰ الحكم. فكثير من النوازل تُخفي حقيقتها وراء اسمٍ مألوف أو جديد: قد تسمىٰ مرابحة وهي دينٌ مقنع، وقد تسمىٰ خدمة مجانية وهي استغلال للبيانات، وقد تسمىٰ سياسة إصلاح وهي نقل للكلفة إلىٰ الضعفاء، وقد تسمىٰ ضرورة وهي نتيجة سوء إدارة. تحقيق المناط هو فعل كشفٍ قبل أن يكون فعل استنباط، ومن لا يكشف الواقعة لا يحسن الحكم عليها.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ مجلسٍ فقهي رفيع، لكنه لا ينبغي أن يكون مجرد مجلس حفظٍ وتخريج، بل مجلس تركيبٍ أصولي ومقاصدي. فالعالم في هذه المؤسسة لا يكتفي بمعرفة المذاهب والأدلة، مع ضرورة ذلك، بل ينبغي أن يملك قدرة علىٰ فهم بنية الشأن العام، وعلىٰ تمييز مستويات الحكم التكليفي والوضعي

والمقاصدي، وعلىٰ إدراك أثر الدولة والسوق والمؤسسة، وعلىٰ قبول الحوار مع الخبرة، وعلىٰ بيان حدود ما يعلم وما لا يعلم. الفقيه هنا ليس موظف فتوىٰ، بل حامل معيار. وإذا لم يكن الفقيه قادرًا علىٰ إدارة العلاقة بين النص والواقع والمقصد والخبرة، صار وجوده في المؤسسة تقليديًا لا كليًا. المؤسسة المقترحة تحتاج إلىٰ فقهاء من طرازٍ تركيبي، لا إلىٰ مجرد ممثلين لمذاهب أو جهات.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ خبراء لا يُستدعون للزينة أو للتصديق، بل للعمل الحقيقي في بناء التصور. الخبير الاقتصادي لا يأتي ليشرح مصطلحات عامة، بل ليكشف بنية المنتج أو السياسة. الطبيب لا يأتي ليعطي رأيًا سريعًا، بل ليبين درجات الخطر والبدائل. التقني لا يأتي ليبهر المؤسسة بجديد الأدوات، بل ليكشف ما وراء الواجهة. الاجتماعي لا يأتي ليقدم ملاحظات هامشية، بل ليبين أثر القرار في الجماعة. الإداري لا يأتي بعد الحكم فقط، بل يشارك في تقدير قابلية التنفيذ. غير أن كل خبير ينبغي أن يعلن حدود علمه ومصالحه ودرجة يقينه. فالخبرة التي لا تعرف حدودها تتحول إلىٰ سلطة، والفقه الذي لا يسألها عن حدودها يتحول إلىٰ تابع.

إن من ملامح المؤسسة المقترحة أن تكون متعددة الاختصاصات، لكنها موحدة المعيار. تعدد الاختصاصات يحميها من العمىٰ، ووحدة المعيار تحميها من التشتت. قد يرىٰ الاقتصادي منفعة، والطبيب خطرًا، والاجتماعي أثرًا، والإداري صعوبة، والفقيه مقصدًا. ولا ينبغي أن تُجمع هذه الآراء جمعًا عدديًا، بل تُرتب في ميزانٍ أصولي: ما الضروري؟ ما الحاجي؟ ما التحسيني؟ ما المصلحة العامة؟ ما الضرر الأشد؟ ما البديل الأخف؟ ما الحق الذي لا يجوز إسقاطه؟ ما الذي يُلزم وما الذي يُرشد إليه؟ بهذا تتحول المؤسسة من ملتقىٰ خبرات إلىٰ عقل اجتهادي. أما إذا تركت كل علم يتكلم من زاويته بلا معيار جامع، خرج القرار مرتبكًا أو خاضعًا لأقوىٰ الأصوات.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ منهجٍ مكتوبٍ معلن في طريقة إصدار أحكامها. لا يكفي أن تُصدر نتائج، بل ينبغي أن يعرف الناس كيف وصلت إليها. ما مراحل النظر؟ كيف يُحرر السؤال؟ كيف تُختار الخبرات؟ كيف يُتعامل مع تضارب المصالح؟ كيف تُقدر المآلات؟ كيف تُصاغ الشروط؟ كيف تُراجع القرارات؟ هذا المنهج يحقق أمرين: يمنح المؤسسة ثقةً عامة، ويجعلها قابلة للنقد والتطوير. المؤسسة التي لا تعلن منهجها تضع الناس أمام سلطة معرفية غامضة. والفقه، في مقام الشأن العام، يحتاج إلىٰ بيان منهجي لا يقل عن حاجته إلىٰ النتيجة؛ لأن الشأن العام لا يقوم علىٰ الثقة الشخصية وحدها، بل علىٰ الإجراءات التي تحفظ العدالة.

إن مخرجات المؤسسة ينبغي أن تكون متعددة المراتب. ليست كل مسألة تحتاج إلىٰ فتوىٰ قطعية أو قرار ملزم. قد تصدر المؤسسة فتوىٰ عامة، أو معيارًا شرعيًا، أو توصية سياسات، أو تقريرًا في تحقيق المناط، أو رأيًا مؤقتًا في أزمة، أو تنبيهًا إلىٰ خطر، أو دراسةً تمهيدية، أو مراجعةً لقرار سابق. هذا التعدد مهم لأنه يمنع خلط البيان بالإلزام، ويمنع تحويل كل رأي إلىٰ حكمٍ نهائي. فإذا كان التصور ناقصًا، جاز أن تصدر المؤسسة تقريرًا يبين ما يحتاج إلىٰ بحث. وإذا كانت المسألة طارئة، جاز إصدار رأي مؤقت مع شرط المراجعة. وإذا كانت المسألة تنظيمية، صدر معيار. وإذا كانت سياسة عامة، صدرت توصية بحدودها. هذا التفريق من علامات النضج المؤسسي.

إن المؤسسة الاجتهادية المقترحة تحتاج إلىٰ ذاكرة. الذاكرة ليست أرشيفًا فنيًا، بل وعي تراكمي بالقرارات ومآلاتها. ينبغي أن تحفظ المؤسسة أسباب فتاواها، والمعطيات التي بُنيت عليها، والآراء المخالفة، والشروط التي وضعتها، وما ظهر بعد التطبيق. فالنوازل لا تأتي معزولة؛ المنتجات المالية تتطور، والسياسات الصحية تتكرر، والتقنيات تتغير، والحيل تعود بأسماء جديدة. المؤسسة التي لا تملك ذاكرة

تقع في الأخطاء نفسها، أو تصدر أحكامًا متناقضة من غير بيان. والذاكرة تجعل الاجتهاد المؤسسي مدرسةً نامية، لا مجرد مواقف متفرقة. إنها تحول التجربة إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ معيار.

إن المراجعة جزء أصيل من بنية المؤسسة. فالاجتهاد في الوقائع المركبة غالبًا مبني علىٰ معطيات قابلة للتغير، وعلىٰ مآلات مقدرة لا معلومة يقينًا. فإذا تغير الواقع أو ظهر أثرٌ مخالف للتقدير، وجب أن تكون المؤسسة قادرةً علىٰ الرجوع أو التعديل أو التقييد. والمراجعة لا ينبغي أن تُعامل كفشل، بل كفضيلة منهجية. المؤسسة التي لا تراجع قراراتها خوفًا علىٰ هيبتها تجعل الهيبة فوق الحق. أما المؤسسة الرشيدة فتقول: صدر الحكم بناءً علىٰ معطيات، وهذه المعطيات تغيرت، أو ظهر مآل، أو انحرف التطبيق، فيُراجع التنزيل مع بقاء الأصل. هذا المعنىٰ يربي الناس علىٰ فهم الفرق بين الثابت والمتغير، وبين الحكم الأصلي وتنزيله.

إن المؤسسة المقترحة تحتاج إلىٰ أخلاقٍ داخلية تحكم عملها: التواضع المعرفي، والصدق في بيان درجة اليقين، والشجاعة في مواجهة السلطة والسوق والجمهور، والقدرة علىٰ الاعتراف بالخطأ، واحترام الرأي المخالف، ومنع الشخصنة، وتقديم الدليل علىٰ المكانة، ورفض استعجال الحكم حين لا يكتمل التصور. فالمؤسسة لا تصلح بالهيكل وحده إذا فسدت أخلاقها العلمية. قد تضم كبار العلماء والخبراء، لكنها إذا خضعت للمجاملة أو الخوف أو العصبية أو الشهرة، ضعفت. الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ أخلاق جماعية كما يحتاج الاجتهاد الفردي إلىٰ ورع فردي. والورع المؤسسي هو أن لا تصدر المؤسسة حكمًا قبل أوانه، ولا تسكت حين يجب البيان، ولا تجامل حين يجب النقد.

إن علاقة المؤسسة بالدولة يجب أن تكون علاقة تعاونٍ وضبط، لا تبعية ولا خصومة دائمة. الدولة تحتاج إلىٰ المؤسسة في السياسات العامة، والمؤسسة تحتاج

أحيانًا إلىٰ الدولة لتنفيذ بعض التوصيات أو توفير البيانات أو حماية المجال العام. لكن المؤسسة لا يجوز أن تصبح جزءًا من الجهاز التنفيذي بحيث تفقد القدرة علىٰ مساءلته. ينبغي أن تكون لها صفةٌ علمية معتبرة، وأن تستشار في القضايا الكبرىٰ، وأن تستطيع إعلان رأيها، وأن يكون تمويلها وهيكلها محميين من الضغط، وأن لا يعزل أعضاؤها بسبب رأيٍ علمي لا يرضي السلطة. التعاون من غير استقلال يفسد، والاستقلال من غير صلة قد يعزل المؤسسة عن القرار. الرشد في الجمع بين القرب من الشأن العام والبعد عن التبعية السياسية.

وعلاقتها بالسوق ينبغي أن تقوم علىٰ الرقابة المعيارية لا الخدمة التسويقية. السوق يحتاج إلىٰ فتاوىٰ ومعايير، خاصة في التمويل والغذاء والدواء والتقنية، لكن المؤسسة يجب أن تضع مسافةً بينها وبين الجهة المستفيدة. لا تُصدر إجازةً لمنتجٍ إلا بعد فحصٍ مستقل، ولا تسمح باستعمال اسمها بطريقة توهم الضمان المطلق، ولا تقبل أن تكون رسومها مرتبطة بنتيجة الإجازة، ولا تكتفي بالنموذج النظري من غير متابعة التطبيق. ينبغي أن تستطيع أن تقول للمنتج: الصيغة لا تكفي، والتطبيق يخالف الشرط، والمقصد لم يتحقق، والإجازة تُعلّق أو تسحب. السوق إذا علم أن المؤسسة قابلة للشراء أو التوظيف أفرغ فتاواها من معناها. وإذا علم أنها مستقلة دقيقة، صارت مرجعًا حقيقيًا.

وعلاقتها بالمجتمع ينبغي أن تقوم علىٰ البيان والثقة والمشاركة. المؤسسة لا تعمل للفقهاء وحدهم، بل للأمة في شأنها العام. لذلك ينبغي أن تشرح قراراتها بلغةٍ مفهومة، وأن تفتح باب النقد العلمي، وأن تسمع المتضررين، وأن لا تكتفي بأصوات النخب. المجتمع ليس مصدر الحكم الشرعي، لكنه محل الأثر ومصدر مهم لمعرفة الواقع. الفقير يعرف من الفقر ما لا يظهر في التقارير، والمريض يعرف من النظام الصحي ما لا يظهر في اللوائح، والمستهلك يعرف من السوق ما لا يعرفه

صانع المنتج، والمواطن يعرف من الإدارة ما لا يظهر في بياناتها. سماع المجتمع لا يعني الخضوع للانفعال العام، بل يعني إدخال الشهادة الحية في تحقيق المناط.

إن المؤسسة الاجتهادية المقترحة ينبغي أن تفرق بين القضايا الفردية والقضايا العامة في قبولها للطلبات. ليست وظيفتها أن تنافس المفتين في كل سؤال، ولا أن تتحول إلىٰ مرجع لكل جزئية شخصية، بل أن تركز علىٰ الوقائع المركبة ذات الأثر العام: السياسات، المنتجات المؤسسية، النوازل الطبية العامة، التقنية، المال العام، الأسواق، الدولة، التعليم، الصحة، البيئة، القضاء، الحسبة، الكفاية. أما الأسئلة الفردية فتظل مجالًا للمفتين والقضاة في مواضعها. هذا التخصص يحمي المؤسسة من التضخم، ويحمي الفتوىٰ الفردية من الإلغاء، ويجعل كل أداة في موضعها. فالمؤسسة لا تقوم لتبتلع الإفتاء، بل لتسد فراغًا لا يملؤه الفرد وحده.

إن من أهم وظائف المؤسسة بناء المعايير لا مجرد إصدار الأحكام. المعيار أعمق من الفتوىٰ المفردة؛ لأنه يحدد شروط التعامل مع نوعٍ من الوقائع. معيار للتمويل العادل، معيار للضرورة الصحية، معيار لحماية البيانات، معيار للضرائب العادلة، معيار للتسعير، معيار للوقف العام، معيار للذكاء الاصطناعي، معيار للكفاية في السياسات، معيار للمال العام. هذه المعايير تجعل الاجتهاد قابلًا للتطبيق المتكرر، وتمنع كل جهة من طلب فتوىٰ خاصة تفصلها علىٰ حاجتها. والمعيار يحرر الفقه من رد الفعل، وينقله إلىٰ بناء نظامٍ من الضوابط. وهذا أحد أهم معاني الاجتهاد المؤسسي بوصفه إنتاجًا لا نقدًا فقط.

إن المؤسسة ينبغي أن تمتلك قدرة علىٰ التمييز بين القطعي والاجتهادي في مخرجاتها. إذا كان الأمر قطعيًا في أصله، بيّنت ذلك. وإذا كان اجتهاديًا، صرحت بدرجته. وإذا كان مبنيًا علىٰ معطيات متغيرة، قيدته بها. وإذا كان رأيًا مؤقتًا، أعلنت توقيته. هذا التفريق يحفظ الدين من أن تُلحق به السياسات الظنية بوصفها قطعيات،

ويحفظ الاجتهاد من أن يُضعف القطعيات بإدخالها في منطق المراجعة نفسه. فالناس يحتاجون إلىٰ معرفة ما هو أصلٌ ثابت، وما هو تنزيلٌ قابل للتغير. المؤسسة التي لا تفرق بينهما تُربك الوعي العام؛ إما أن تُجمد المتغير، أو تميع الثابت.

إن من الضمانات الأساسية أن يكون في المؤسسة نظام لإدارة الخلاف الداخلي. فالخلاف ليس عيبًا إذا كان علميًا، بل قد يكون علامة صحة. لكن الخلاف إذا لم يُدار صار فوضىٰ أو صمتًا قهريًا. ينبغي أن تسمح المؤسسة بعرض الآراء، وتوثيق مواضع الاختلاف، وبيان رأي الأكثرية أو الرأي المعتمد مع احترام المخالف، وحفظ الرأي المخالف في السجلات، وربما نشره إذا كانت المصلحة العلمية تقتضي. هذا يمنع ادعاء الإجماع حيث لا إجماع، ويمنع كذلك تشتت الناس بآراء غير مصنفة. المؤسسة ليست آلة لصناعة اتفاق مصطنع، بل فضاء لترجيحٍ مسؤول. والصدق في الخلاف يزيد الثقة، لا ينقصها.

إن المؤسسة المقترحة تحتاج إلىٰ نظامٍ لتلقي الأسئلة ورفض بعضها أو إعادة صياغتها. فليست كل صياغة للسؤال بريئة. قد يأتي السؤال من جهة تريد فتوىٰ لقرارٍ اتخذته، أو منتجٍ صممته، أو سياسةٍ تريد تمريرها. لذلك للمؤسسة حق أن تقول: السؤال ناقص، أو متحيز، أو يحتاج إلىٰ بيانات، أو يجب أن تُسمع أطراف أخرىٰ، أو ينبغي أن يُعاد بناؤه. بل قد يكون أهم عملها أحيانًا هو تغيير السؤال من: هل يجوز هذا المنتج؟ إلىٰ: ما حقيقته وأثره وعدالته؟ ومن: هل يجوز هذا القرار؟ إلىٰ: هل تحققت شروط المصلحة والقدرة والتناسب؟ السؤال هو مفتاح الجواب، ومن ملك صياغة السؤال قد يملك نصف الحكم. المؤسسة الرشيدة لا تسلم مفتاحها لصاحب المصلحة.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ حماية من البيروقراطية. فقد تتحول الإجراءات إلىٰ غاية، وتطول الدراسات حتىٰ تفقد النوازل وقتها، ويصير القرار حذرًا إلىٰ حد العجز. لذلك ينبغي أن تكون لها مسارات متعددة: مسار عاجل للأزمات، ومسار

معمق للقضايا الكبرىٰ، ومسار معايير مستمرة، ومسار مراجعة لاحقة، ومسار بحث استشرافي. الأزمة تحتاج إلىٰ جواب مؤقت مسؤول، والقضية البنيوية تحتاج إلىٰ بحث عميق، والتطبيق يحتاج إلىٰ متابعة. هذه المرونة تجعل المؤسسة فاعلة لا جامدة. فكما أن التسرع آفة، فإن البطء المميت آفة أخرىٰ. والاجتهاد المؤسسي الرشيد يعرف زمن الحكم.

إن المؤسسة لا ينبغي أن تكون مركزيةً مغلقة فقط، بل يمكن أن تمتد في شبكة من الوحدات المتخصصة والمجالس المحلية أو القطاعية. فبعض المناطات عامة، وبعضها محلي. السوق المحلي، والعرف، والحاجة الصحية، والفقر، والإدارة، تختلف بين البيئات. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ علاقة بين المركز والمعرفة الميدانية. المركز يضع المعايير الكبرىٰ، والوحدات المتخصصة أو المحلية تمده بالواقع، وتساعد في تحقيق المناط، وتكشف أثر التطبيق. هذا يمنع الاجتهاد من أن يكون فوقيًا بعيدًا عن الناس، كما يمنع التشتت المحلي من أن يضيع المعيار العام. إنها بنية شبكية تحفظ الوحدة والتنوع.

إن المؤسسة الاجتهادية يجب أن تعيد الاعتبار لفقه المآلات بوصفه وظيفةً مؤسسية لا حدسًا فرديًا. المآل في الوقائع العامة يحتاج إلىٰ بيانات ومتابعة وخبرة وتاريخ. لذلك ينبغي أن يكون في المؤسسة جهاز لرصد آثار ما يصدر عنها: أثر المعايير المالية في السوق، أثر الفتاوىٰ الصحية في الناس، أثر التوصيات الاجتماعية، أثر السياسات العامة. فإذا ظهر مآل مخالف، عادت المؤسسة إلىٰ الحكم. وهذا يجعل المآل جزءًا من دورة الاجتهاد، لا فقرةً في التعليل فقط. فالمآلات التي لا تُرصد تبقىٰ توقعات، والمقاصد التي لا تُقاس تبقىٰ نوايا. المؤسسة الرشيدة تحول النية إلىٰ متابعة.

إن من ملامح المؤسسة المقترحة أن تكون قادرةً على إنتاج بدائل. لا يكفي أن تقول: هذا لا يجوز، أو هذا يضر، أو هذا مخالف. المجتمع والدولة والسوق يحتاجون إلىٰ مسارات عملية. فإذا منعت صيغة مالية، بحثت عن صيغة أعدل. وإذا انتقدت سياسة ضريبية، اقترحت ضوابط أعدل. وإذا رفضت استعمالًا تقنيًا مضرًا، وضعت معيارًا للاستعمال الآمن. وإذا حذرت من إجراء صحي، بحثت عن بديل يحفظ النفس والكرامة. البديل لا يعني أن المؤسسة تتحول إلىٰ جهة تنفيذ، بل يعني أنها تمارس اجتهادًا بنائيًا. الفقه إذا اكتفىٰ بالمنع في عالمٍ محتاج، دفع الناس إلىٰ الالتفاف أو البحث عن حلول خارجه. أما إذا بنىٰ البديل، صار قادرًا علىٰ توجيه الواقع.

إن هذه المؤسسة تحتاج إلىٰ تكوينٍ مستمر لأعضائها. الفقيه يحتاج إلىٰ تدريب علىٰ فهم العلوم المعاصرة، والخبير يحتاج إلىٰ فهم لغة الأحكام والمقاصد، والإداري يحتاج إلىٰ فهم أثر الإجراءات في الحقوق، والباحث يحتاج إلىٰ معرفة أصول تحقيق المناط. لا يكفي أن يدخل كل عضو بما يملكه من تكوين سابق. المؤسسة نفسها يجب أن تكون مدرسة داخلية، تُنتج لغة مشتركة، وتدرّب علىٰ الحوار بين الفقه والخبرة، وتمنع سوء الفهم بين المصطلحات. فالاجتهاد المؤسسي ليس جمعًا لأشخاص مختلفين فقط، بل بناءٌ لثقافة معرفية مشتركة. ومن غير هذه الثقافة، قد يجلس الجميع في مجلس واحد ويبقىٰ كل منهم في جزيرته.

إن علاقة المؤسسة بالتراث ينبغي أن تكون علاقة استمداد لا تكرار جامد. التراث الفقهي مليء بالأدوات: تحقيق المناط، العرف، المصالح، الذرائع، المآلات، الحسبة، القضاء، السياسة الشرعية، بيت المال، الرخص، العزائم، الضمانات. لكن هذه الأدوات تحتاج إلىٰ إعادة تشغيل في الواقع المؤسسي الحديث. المؤسسة لا تبدأ من الصفر، ولا تدعي أن العصر ألغىٰ الأصول، بل تعيد بناء اتصالٍ حي بين الأصول والوقائع. تقرأ الأحكام القديمة في وظائفها، لا في

صورها وحدها. تسأل: أي مقصد كان محفوظًا؟ أي مناط كان معتبرًا؟ كيف تغيرت البنية؟ وبهذا لا تقطع مع التراث ولا تسجن نفسها في صوره.

إن المؤسسة المقترحة ينبغي أن تملك علاقةً صحيحة بالاختصاصات المذهبية. فالمذاهب مدارس عظيمة في الاستنباط والتفريع، ولا يصح تجاوزها باستخفاف. لكن المؤسسة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ ساحة تمثيل مذهبي عددي فقط، بحيث يصبح القرار مساومة بين انتماءات. المقصود أن تستفيد من ثراء المذاهب في الأدلة والمآخذ والأقيسة والاعتبارات، ثم ترجح في ضوء المناط والمقصد والمآل. وقد يكون في مذهبٍ ما ما هو أقدر علىٰ معالجة نازلة معينة، وقد تحتاج المسألة إلىٰ تركيب. المذهبية هنا مورد علمي، لا قيد سياسي. والمقصد ليس إلغاء المذاهب، بل تحرير طاقتها في الشأن العام.

إن من شروط المؤسسة أن تكون قادرة علىٰ التفريق بين الفتوىٰ والقضاء والسياسة. فهي قد تصدر رأيًا فقهيًا، لكنها لا تحل محل القضاء في الخصومات، ولا تحل محل الدولة في كل قرار، ولا تحل محل المفتي في كل حال فردية. إذا خلطت بين هذه الوظائف، تضخمت وتجاوزت. دورها أن تنير هذه المجالات وتضع المعايير وتشارك في تحقيق المناط العام. القضاء يحتاج إليها في الخبرة المعيارية أحيانًا، والدولة تحتاج إليها في السياسات، والسوق يحتاج إليها في المعايير، والمجتمع يحتاج إليها في البيان. لكنها لا ينبغي أن تصير سلطة مطلقة فوق الجميع. فالمؤسسة الاجتهادية خادمة للمعيار، لا دولة داخل الدولة.

إن المؤسسة ينبغي أن تمتلك نظامًا عامًا للنشر والشفافية. ليست كل المعلومات قابلة للنشر، خاصة ما تعلق بالأسرار التجارية أو الطبية أو الأمنية المعتبرة، لكن الأصل في الشأن العام أن تُنشر التعليلات والمعايير والضوابط بقدر الإمكان. النشر يمنع التلاعب، ويتيح النقد، ويبني الثقة. كما ينبغي أن تُنشر

مراجعات المؤسسة حين تغير رأيها، وأن يُبين سبب التغير. هذا يربّي وعيًا عامًا بأن الاجتهاد ليس مزاجًا، بل استجابة لتغير المناط أو ظهور المآل. والشفافية هنا ليست زينة حديثة، بل شرط في أمانة الشأن العام.

إن المؤسسة المقترحة لا تكتمل من غير آلية للرقابة عليها. فهي نفسها قد تخطئ أو تنحرف أو تتأثر. لذلك ينبغي أن تخضع لنقد علمي خارجي، ومراجعة دورية، وإفصاح مالي وإداري، وتقييم لمدىٰ استقلال خبرائها، ونظام لتلقي الاعتراضات العلمية. الرقابة علىٰ المؤسسة لا تهينها، بل تحميها من أن تتحول إلىٰ سلطة مغلقة. وإذا كان الفقه يطالب الدولة والسوق بالشفافية، فالمؤسسة الاجتهادية أولىٰ أن تقدم نموذجًا في ذلك. فالحكم علىٰ الناس باسم الشرع يقتضي أعلىٰ درجات الأمانة.

إن هذه المؤسسة ينبغي أن تكون واعيةً بأن الشرعية لا تأتي من الاسم الديني وحده، بل من أداء الوظيفة. قد تسمىٰ مجمعًا أو مجلسًا أو هيئة، لكن إن لم تحقق المناط، ولم تستقل، ولم تراجع، ولم تجمع الخبرة، ولم تصغ الأحكام بدقة، فإن اسمها لا يكفي. وقد تكون مؤسسة صغيرة لكنها منهجية مستقلة عميقة فتؤدي وظيفةً عظيمة. العبرة ليست بالشكل بل بالوظيفة: هل أنتجت حكمًا أقرب إلىٰ النص والمقصد والواقع؟ هل منعت التوظيف؟ هل حمت الضعفاء؟ هل كشفت الحيل؟ هل راجعت مآلاتها؟ هذه هي مقاييس المؤسسة الاجتهادية الحقيقية.

إن المؤسسة الاجتهادية المقترحة في صورتها المثلىٰ هي مكان التقاء أربعة عقول: العقل النصي الذي يحفظ علوية الدليل، والعقل المقاصدي الذي يحفظ الغاية، والعقل الواقعي الذي تكشفه الخبرة، والعقل المؤسسي الذي يحول الحكم إلىٰ معيار قابل للتنفيذ والمراجعة. فإذا غاب العقل النصي ذابت المؤسسة في المصلحة. وإذا غاب العقل المقاصدي تجمدت في الصور. وإذا غاب العقل الواقعي

حكمت علىٰ أوهام. وإذا غاب العقل المؤسسي بقيت فتاواها بلا أثر. ولا بد من اجتماع هذه العقول في بنية واحدة حتىٰ يكون الاجتهاد كليًا. هذه ليست رفاهية فكرية، بل ضرورة لحماية الحكم في عالمٍ تتشابك فيه الوقائع والأدوات والمصالح.

إن المؤسسة، بهذا المعنىٰ، ليست نهاية الاجتهاد الفردي، بل أفقه الأعلىٰ في الشأن العام. الفقيه الفرد يبقىٰ عالمًا ومفتيًا ومجددًا وناقدًا، لكنه حين يدخل الواقعة المركبة يحتاج إلىٰ عقلٍ جماعي يسنده. والخبراء لا يحلون محل الفقيه، لكنهم يحفظونه من الحكم علىٰ مجهول. والدولة لا تحتكر المصلحة، لكنها تحتاج إلىٰ من يضبط تقديرها. والسوق لا يُترك بلا معيار، لكنه يحتاج إلىٰ بدائل لا مجرد منع. والمجتمع لا يستغنىٰ عنه، لأنه محل الأثر وصاحب الشهادة الحية. المؤسسة الاجتهادية تجمع هذه الأطراف في بنيةٍ تحاول أن تجعل الحكم الشرعي أقرب إلىٰ العدل في الواقع، لا مجرد بيانٍ معزول عنه.

إن الفلسفة العميقة لهذه المؤسسة أن الشريعة، حين تخاطب الأمة في شأنها العام، لا تطلب فقط إنسانًا صالحًا في ضميره، بل تطلب نظامًا صالحًا في مؤسساته. والإنسان الصالح قد يضعف داخل نظام فاسد، كما أن النظام العادل يحتاج إلىٰ ضمائر حية. لذلك فالإفتاء الفردي وحده لا يكفي، كما أن القانون وحده لا يكفي. المؤسسة الاجتهادية هي إحدىٰ وسائل الوصل بين الضمير والنظام، بين الحكم والإجراء، بين النص والسياسة، بين المقصد والموازنة، بين الفتوىٰ والمآل. وهي لا تصنع العصمة، لكنها تصنع شروطًا أقرب للصواب، وتقلل من سلطان الانطباع والمصلحة الضيقة والجهل بالمحل.

إن بناء هذه المؤسسة ليس مسألة تقنية فقط، بل تحول في تصور الاجتهاد نفسه. الاجتهاد لم يعد في الشأن العام فعل عقلٍ واحد يواجه نصًا وواقعةً محدودة، بل صار فعل عقلٍ جماعي منضبط يواجه نصًا وواقعًا مؤسسيًا ومآلات عامة. هذا التحول لا

ينقص من مقام العالم، بل يحرر علمه من العزلة، ولا ينقص من مقام النص، بل يحفظ تنزيله، ولا ينقص من مقام الأمة، بل يجعل مصالحها حاضرة. ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية المقترحة ليست حلًا إداريًا لمشكلة فقهية، بل تجلٍّ لبنية فقهية جديدة تريد أن تجعل الاجتهاد مناسبًا لحجم الواقع، من غير أن تفقده روحه ومرجعيته وأمانته.

لا تبلغ المؤسسة الاجتهادية معناها الحقيقي بمجرد اكتمال صورتها النظرية، ولا بمجرد الإقرار بضرورة وجود فقهاء وخبراء وباحثين داخل بنية واحدة، بل تبلغ معناها حين تتحول إلىٰ طريقة عملٍ واضحة، وإلىٰ إجراءاتٍ تحفظ العلم من العجلة، وتحفظ القرار من الغموض، وتحفظ الفتوىٰ من التوظيف، وتحفظ الواقع من أن يُختزل في رواية صاحب المصلحة. فالمؤسسة، في جوهرها، ليست اسمًا ولا مبنىٰ ولا نظامًا إداريًا، بل سيرورة اجتهادية تبدأ بالسؤال، ولا تنتهي بإصدار الجواب، لأنها تظل تتابع أثره وتراجع شروطه وتتعلم من مآلاته. ومن هنا فإن آليات العمل ليست تفصيلًا تنظيميًا لاحقًا، بل جزء من البنية الأصولية للمؤسسة؛ لأن الحكم العام لا يكون أمينًا إلا إذا مر عبر طريقٍ أمين.

إن أول آلية في عمل المؤسسة هي آلية استقبال المسألة وتصنيفها. فليست كل مسألة واحدة في طبيعتها، ولا كل سؤال يصلح أن يدخل المسار نفسه. هناك سؤال فردي يحال إلىٰ الإفتاء الخاص، وسؤال قضائي يحال إلىٰ القضاء، وسؤال تنظيمي يحتاج إلىٰ معيار، وسؤال سياسي يحتاج إلىٰ تقدير مصلحة عامة، وسؤال طبي أو اقتصادي أو تقني يحتاج إلىٰ خبرة، وسؤال طارئ يحتاج إلىٰ مسار سريع، وسؤال بنيوي يحتاج إلىٰ بحثٍ طويل. فإذا تعاملت المؤسسة مع جميع الأسئلة بالطريقة نفسها، وقعت إما في البطء أو السطحية. لذلك تبدأ المؤسسة بسؤال التصنيف: ما

نـوع الواقعـة؟ مـا أثرهـا؟ مـن المخاطـب بهـا؟ هـل هـي فرديـة أم عامـة؟ هـل هـي مؤقتـة أم دائمة؟ هل تحتاج إلىٰ إلزام أم بيان؟ وبحسب الجواب يحدد المسار.

ثـم تـأتي آليـة تحريـر السـؤال. وهـذه الآليـة مـن أخطـر مراحـل العمـل؛ لأن السـؤال، كمـا يعرضـه صـاحبه، قـد يحمـل في داخلـه جوابًـا مسـبقًا، أو يخفـي بـدائل، أو يضـيق مجـال النظـر، أو يقـدم مصـلحة خاصـة بوصـفها مصـلحة عامـة. المؤسسـة لا تقبـل السؤال كما هـو دائمًـا، بـل تفككـه وتعيـد صياغته. فـإذا سـئلت عـن جـواز منـتج مـالي، لـم تبـدأ مـن الاسـم التجـاري، بـل مـن حقيقتـه ووظيفتـه ومخـاطره. وإذا سـئلت عـن سياسـة ضـريبية، لـم تبـدأ مـن حاجـة الدولـة إلـىٰ المـال فقـط، بـل مـن عدالـة العـبء ومصـرفه وبدائلـه. وإذا سـئلت عـن تقنيـة، لـم تبـدأ مـن منفعتهـا المعلنـة، بـل مـن بياناتهـا وخوارزمياتهـا وأثرهـا. تحريـر السـؤال يمنـع المؤسسـة مـن أن تكـون أسـيرة الصـياغة الأولىٰ، ويعيد الواقعة إلىٰ حجمها الحقيقي.

وتحتـاج المؤسسـة بعـد ذلـك إلـىٰ ملـفٍ معـرفي لكـل نازلـة عامـة. وهـذا الملـف ينبغـي أن يضـم وصـف الواقعـة، وأطرافهـا، والجهـة السـائلة، ومصـالحها المحتملـة، والخبـرات المطلوبـة، والبيانـات المتاحـة، والبـدائل، والمخـاطر، والسـوابق الفقهيـة والمؤسسـية، وآراء المتضـررين إن وجـدوا، والمـآلات المتوقعـة. الملـف المعـرفي لـيس مجـرد تجميـع وثـائق، بـل بنـاء صـورةٍ متوازنـة للواقـع. وإذا كـان الحكـم علـىٰ الشـيء فرعًـا عـن تصـوره، فـإن الملـف المعـرفي هـو أداة التصـور المؤسسـي. ومـن دون هـذا الملـف، يصـبح النقـاش قائمًـا علـىٰ ذاكـرة الأعضـاء أو بلاغـة العـارض أو ضـغط الوقـت. والوقائع العامة لا ينبغي أن تُحكم بما يتوافر عرضًا من معلومات.

ثـم تـأتي آليـة اختيـار الخبـراء. ولا يصـح أن يكـون الخبيـر مجـرد مـن تختـاره الجهـة المسـتفيدة، ولا مـن يوافـق الـرأي المسـبق للمؤسسـة، ولا مـن يملـك حضـورًا إعلاميًـا فقـط. الخبـرة تحتـاج إلـىٰ معيـار: التخصـص، والاسـتقلال، والخبـرة العمليـة، والقـدرة

علىٰ بيان حدود العلم، وخلو المصلحة المباشرة أو الإفصاح عنها. وقد تحتاج المؤسسة إلىٰ أكثر من خبير في المجال نفسه إذا كانت المسألة خلافية أو عالية الأثر. فالمسألة الاقتصادية الكبرىٰ لا يكفي فيها صوت واحد، والمسألة الطبية العامة لا يحسمها رأيٌ معزول، والمسألة التقنية التي تمس الخصوصية تحتاج إلىٰ من يعرف البنية لا الواجهة. اختيار الخبرة جزء من الاجتهاد، لأن الخبير المختار يحدد جانبًا من صورة الواقع.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ آلية نقد الخبرة. فليس كل ما يقدمه الخبير يُقبل بلا مراجعة، كما لا يُرفض بلا سبب. يُسأل الخبير عن مصدر بياناته، ومنهجه، ودرجة اليقين، والآراء المخالفة، وحدود التعميم، والمصالح التي قد تؤثر في تقديره. وإذا قدم تقريرًا، ينبغي أن يعرض بوضوح ما هو معلوم وما هو مظنون وما هو محتمل. وهذا مهم لأن الحكم الشرعي في التنزيل يتأثر بدرجة الثبوت. فإذا كان الضرر قطعيًا، اختلف الحكم عما إذا كان احتماليًا ضعيفًا. وإذا كانت المصلحة راجحة، اختلفت عن مصلحة موهومة. نقد الخبرة لا ينتقص من العلم، بل يحمي الفقه من أن يتحول إلىٰ تابعٍ لتقريرٍ غير ممحص.

ثم تأتي آلية تحقيق المناط. في هذه المرحلة تُجمع المعطيات الفقهية والواقعية، ويُحدد الوصف المؤثر: هل المسألة ربا، أم غرر، أم احتكار، أم ضرورة، أم حاجة، أم ضرر، أم مصلحة عامة، أم ولاية، أم ضمان، أم حق خاص، أم حق عام؟ وقد يجتمع أكثر من وصف. ويُسأل: هل المناط بسيط أم مركب؟ هل يظهر من الصورة أو من الشبكة؟ هل يحتاج إلىٰ تقدير كمي أو نوعي؟ هل يتغير باختلاف البيئات؟ تحقيق المناط هو النقطة التي تتحول فيها المعلومات إلىٰ معنىٰ فقهي. فالبيانات وحدها لا تحكم، والنصوص وحدها لا تنزل قبل معرفة محلها. وفي هذه المرحلة يظهر دور الفقيه الأصولي بأوضح صورة: أن يرىٰ في الواقع الوصف الذي يربطه بالحكم.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ آلية الموازنة المقاصدية. فإذا ثبتت الأوصاف، لم يكن الحكم دائمًا مباشرًا؛ لأن المصالح والمفاسد قد تتزاحم. حفظ النفس قد يتزاحم مع الحرية، وحفظ المال مع الكفاية، وحفظ الأمن مع الكرامة، وحفظ السوق مع منع الاحتكار، والتنمية مع البيئة، والسرعة مع الضمانات. الموازنة لا تكون بترديد المقاصد، بل بترتيبها بحسب رتبتها وعمومها وشدتها ومآلها. أي مصلحة ضرورية؟ أي مفسدة أعظم؟ من المتضرر؟ هل الضرر قابل للتعويض؟ هل توجد وسيلة أخف؟ هل المصلحة عاجلة أو ممتدة؟ بهذه الأسئلة تخرج المقاصد من كونها عناوين إلىٰ كونها ميزانًا. والمؤسسة التي لا تملك آلية موازنة قد تستعمل المقاصد استعمالًا خطابيًا.

ثم تأتي آلية صياغة الحكم أو المخرج المؤسسي. والصياغة ليست مرحلة لفظية فقط؛ لأنها تحدد مستوىٰ الإلزام والنطاق والشروط والموانع والاستثناءات. قد يكون المخرج فتوىً، أو معيارًا، أو توصيةً، أو قرارًا مرحليًا، أو تقريرًا بعدم اكتمال التصور، أو تحذيرًا من مآل، أو مقترح بديل. وكل مخرج يجب أن يبين مرتبته. فإذا كان الحكم مشروطًا، صيغ بشرطه. وإذا كان مؤقتًا، صيغ بتوقيته. وإذا كان مبنيًا علىٰ معطيات، صيغ بما يبينها. وإذا كان اجتهاديًا، لم يقدم بوصفه قطعيًا. اللغة هنا تحمي الحكم من سوء الاستعمال. فالفتوىٰ العامة إذا صيغت بإطلاقٍ زائد، فتحت باب التوظيف. وإذا صيغت بغموض، تركت المنفذين يملؤونها بأهوائهم.

إن نظام اتخاذ القرار داخل المؤسسة ينبغي أن يجمع بين الشورىٰ والترجيح. لا يكفي أن يجتمع الأعضاء ثم يقال إن القرار للأغلبية العددية دائمًا، ولا يكفي أن يترك القرار لرئيسٍ أو عالمٍ واحد. هناك مسائل تحتاج إلىٰ إجماعٍ واسع، ومسائل يكفي فيها ترجيح، ومسائل ينبغي فيها تسجيل الخلاف، ومسائل لا يصح حسمها قبل مزيد بحث. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ مراتب: رأي معتمد، رأي مؤقت، رأي

بأغلبية مع بيان المخالف، رأي مشروط، أو إحالة إلىٰ بحثٍ لاحق. والأهم أن يكون الخلاف محررًا: هل هو في الدليل؟ أم في المناط؟ أم في الخبرة؟ أم في تقدير المآل؟ تحرير محل الخلاف يجعل القرار أكثر علمية، ويمنع تحويل الاختلاف إلىٰ صراع شخصي أو مذهبي.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ نظامٍ خاص للأزمات. الأزمة لا تنتظر اكتمال كل بحث، لكنها لا تبيح الارتجال. في الوباء، أو الانهيار المالي، أو الكارثة الطبيعية، أو الاضطراب الأمني، قد تحتاج الأمة إلىٰ توجيه سريع. هنا يمكن إصدار رأي مؤقت مبني علىٰ المتاح من المعطيات، مع إعلان محدوديته، وتحديد موعد للمراجعة، وبيان الشروط التي قد تغيره. هذا المسار السريع يمنع الفراغ، لكنه لا يدعي الكمال. والفرق بين الرأي المؤقت والفتوىٰ النهائية يجب أن يكون واضحًا. فالأزمات كثيرًا ما تتحول إلىٰ مواضع توسع سلطوي أو اضطراب اجتماعي، ولا بد أن يجمع الفقه فيها بين السرعة والاحتياط.

إن العلاقة بالدولة تحتاج إلىٰ آليات لا إلىٰ نوايا حسنة فقط. ينبغي أن تكون هناك قواعد لطلب الدولة رأي المؤسسة: ما البيانات التي تقدمها؟ ما حق المؤسسة في طلب معلومات إضافية؟ هل يمكنها سماع أطراف أخرىٰ؟ هل رأيها ملزم أم استشاري؟ هل تنشره؟ هل تستطيع أن تخالف ما تريده الدولة؟ وإذا اعتمدت الدولة رأي المؤسسة في سياسة، فمن يراقب التطبيق؟ هذه الأسئلة تحمي العلاقة من التحول إلىٰ تبعية. والتعاون مع الدولة ضرورة في الشأن العام، لكن التعاون بلا قواعد يضع المؤسسة في خطر التوظيف. والدولة نفسها تنتفع من المؤسسة المستقلة أكثر مما تنتفع من مؤسسة تابعة؛ لأن التابعة تمنحها تصديقًا قصير الأمد وتفقدها الثقة الطويلة.

وتحتاج العلاقة بالسوق إلىٰ قواعد أشد تفصيلًا. إذا طلبت شركة أو مصرف أو منصة أو مؤسسة تجارية رأيًا، وجب الإفصاح عن المصالح، وتقديم العقود

والنمـاذج والبيانـات، والسـماح بـالفحص المسـتقل، والتعهـد بـالالتزام بالشـروط، وقبـول الرقابـة اللاحقـة. ولا ينبغـي أن يكـون أجـر المؤسسـة أو تمويلهـا مرتبطًـا بنتيجـة الإجـازة. كمـا ينبغـي منـع اسـتعمال الـرأي في الدعايـة علـىٰ نحـو يـوهم أن كـل تطبيقـات المنـتج مضـمونة شـرعًا بـلا متابعـة. فـإذا تغيـر المنـتج أو تطبيقـه أو شـروطه، وجبـت مراجعـة الـرأي. السـوق متحـرك، والفتـوىٰ إذا دخلتـه بـلا متابعـة قـد تصـبح سـلعةً يسـتعملها المنـتج في غيـر محلهـا. لـذلك لا بـد مـن تحويـل الإجـازة إلـىٰ علاقـة معياريـة مستمرة، لا شهادة تسويق نهائية.

أمـا العلاقـة بـالمجتمع فتحتـاج إلـىٰ آليـات سـماعٍ وبيـان. في القضـايا التـي تمـس فئـات واسـعة، ينبغـي أن تفـتح المؤسسـة قنـوات لتلقـي شـهادات المتضـررين أو أصـحاب الخبـرة الميدانيـة. وفي القضـايا التـي تصـدر فيهـا قـرارات عامـة، ينبغـي أن تقـدم بيانًـا مبسـطًا يشـرح النتيجـة وشـروطها مـن غيـر إخـلال. وفي القضـايا الخلافيـة، ينبغـي أن تبـين درجـة الخـلاف وأثـره. هـذا لا يعنـي أن المؤسسـة تخضـع للضـغط الشـعبي، بـل يعنـي أنهـا تحتـرم الأمـة بوصـفها محـل التكليـف والأثـر. الفقـه العـام لا يخاطـب النخـب وحـدها. وإذا لـم تفهـم الأمـة سـبب الحكـم، ضـعف أثـره أو تُـرك للإعـلام يعيـد صـياغته بما يشاء.

إن الشـفافية في المؤسسـة ينبغـي أن تشـمل المـنهج والتمويـل والتضـارب والمراجعـة. يعـرف النـاس كيـف تعمـل المؤسسـة، ومـن يمولهـا، ومـا علاقـات أعضـائها، ومتـىٰ يمتنـع العضـو عـن المشـاركة، ومـا القـرارات التـي روجعـت، ومـا سـبب تغيـر الـرأي. قـد توجـد معلومـات لا تنشـر لحمايـة خصوصـية أو مصـلحة معتبـرة، لكـن الأصـل أن مـا يمـس الشـأن العـام يحتـاج إلـىٰ قـدرٍ مـن العلانيـة. الشـفافية لا تجعـل المؤسسـة أضـعف، بـل تجعلهـا أقـدر علـىٰ مقاومـة الشـبهات. وإذا كانـت المؤسسـة

تطالب الدولة والسوق بالشفافية، وجب أن تبدأ بنفسها. فالذي يزن مصالح الناس باسم الشرع يجب أن يظهر أعلىٰ درجات الأمانة.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ آلية مراجعة دورية لمخرجاتها. ليست كل فتوىٰ قابلة للمراجعة بالمعنىٰ نفسه، فالأصول الثابتة لا تتغير، لكن التنزيلات المبنية علىٰ معطيات الواقع تحتاج إلىٰ نظرٍ مستمر. قد تحدد المؤسسة لكل معيار أو فتوىٰ عامة موعدًا للمراجعة، أو مؤشرات تستدعيها: تغير السوق، ظهور ضرر، تغير التقنية، فشل التطبيق، اعتراضات معتبرة، أو بيانات جديدة. بهذه الطريقة لا تنتظر المؤسسة وقوع الأزمة لتراجع. والمراجعة ينبغي أن تكون معللة ومنشورة بقدر الإمكان. وهذا يرسخ في الوعي العام أن الاجتهاد ليس اضطرابًا، بل أمانة مع المناط.

إن المؤسسة ينبغي أن تعمل علىٰ إنتاج المعرفة الفقهية لا مجرد الإجابة. ويعني ذلك أن تصدر دراسات، ومعايير، وموسوعات نوازل، وتقارير مآلات، وأدلة تطبيقية، وبرامج تدريب، ومقارنات بين السياسات. فإذا بقيت المؤسسة عند حدود الفتوىٰ عند الطلب، ظلت تابعة لإيقاع السائلين. أما حين تنتج معرفة، فإنها تقود المجال. إنتاج المعرفة يعني أن يكون للفقه حضور استباقي في الطب والاقتصاد والتقنية والسياسة العامة، وأن يضع معايير قبل أن يطلب السوق أو السلطة إجازةً أو تبريرًا. وهذا هو الفرق بين مؤسسة اجتهادية ومكتب فتوىٰ موسع.

وتحتاج المؤسسة إلىٰ أن تكون بنائية لا نقدية فقط. النقد ضروري لكشف الحيل والظلم والانحراف، لكنه لا يكفي. إذا رفضت المؤسسة منتجًا ماليًا، فلتفتح بحثًا في البديل. وإذا انتقدت سياسة ضريبية، فلتضع ضوابط للجباية العادلة. وإذا حذرت من تقنية، فلتقترح معايير لحماية الخصوصية. وإذا رأت خللًا في الصحة، فلتساعد علىٰ بناء معيار للضرورة والعدالة. الفقه الذي لا يبني بدائل قد يُحترم أخلاقيًا لكنه يضعف عمليًا. أما الفقه الذي يبني، فيصبح شريكًا في إصلاح الواقع من غير أن يفقد استقلاله.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ بنية تعليمية وتدريبية. فالأجيال الجديدة من الفقهاء يجب أن تتعلم كيف تعمل داخل مؤسسة، وكيف تسأل الخبراء، وكيف تقرأ البيانات، وكيف تكتب معيارًا، وكيف تفرق بين الفتوىٰ والسياسة، وكيف تتابع المآلات. والخبراء الذين يعملون مع الفقهاء يجب أن يتعلموا لغة المقاصد والأحكام والضمانات. هذا التكوين المتبادل يخلق عقلًا مشتركًا. ومن غيره تبقىٰ المؤسسة معتمدة علىٰ أفراد نادرين لا يتكررون. المؤسسة الحقيقية لا تصدر قرارات فقط، بل تصنع مدرسة اجتهادية.

إن ضبط العلاقة بين المؤسسة والمذاهب يحتاج إلىٰ آلية علمية. يمكن أن تُعد لكل نازلة خريطة فقهية للمذاهب والأقوال والمآخذ، ثم تُقرأ في ضوء المناط الجديد. لا يكون الترجيح انتقاءً أسهل أو أشد قول، بل نظرًا في الدليل والمقصد والواقع. وإذا اعتمدت المؤسسة قولًا من مذهب أو تركيبًا بين أقوال، بينت سبب الاختيار. هذا يحفظ احترام المذاهب ويمنع العبث بها. فالمذاهب ليست مخازن رخص جاهزة، ولا قيودًا تمنع الاجتهاد، بل مدارس نظر تُستثمر بوعي. المؤسسة التي تحترم التراث لا تكرره آليًا ولا تتجاوزه باستخفاف.

إن نظام القرار في المؤسسة ينبغي أن يراعي أثر القول في الواقع. قد يكون الرأي راجحًا نظريًا، لكن إعلانه في وقتٍ معين أو صياغته بطريقة معينة قد يفتح مفسدة. وقد يكون السكوت عن مسألة أخطر من الكلام فيها. لذلك لا بد من فقهٍ للبيان: متىٰ يُعلن؟ كيف يُعلن؟ لمن يوجه؟ ما القدر الذي يذكر؟ كيف تُشرح الشروط؟ هذا ليس تلاعبًا بالحكم، بل فقهٌ للمآل الإعلامي والاجتماعي. الفتوىٰ العامة لا تعيش في فراغ، بل تدخل فضاءً تتصارع فيه التأويلات والمصالح. والصياغة الرشيدة جزء من الحكم.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ آلية لحفظ استقلال أعضائها. ينبغي أن تكون مدة العضوية، وآلية الاختيار، وطرق العزل، والإفصاح عن المصالح، وحرية الرأي، وحق

تسجيل المخالفات، كلها مضبوطة. العضو الذي يخاف على مكانته أو رزقه قد لا يقول ما يعتقده. والخبير الذي يخشى الجهة الممولة قد يلين تقريره. لذلك لا بد من حماية داخلية للضمير العلمي. المؤسسة التي لا تحمي أعضاءها من الضغط لا تستطيع أن تحمي الأمة من نتائج الضغط. والاستقلال لا يكون شعارًا، بل قواعد عملية.

وتحتاج المؤسسة إلى نظامٍ لمراجعة أخطائها. إذا تبين أن قرارًا سبب ضررًا أو استعمل في غير موضعه أو بني على معلومات ناقصة، وجب أن يكون هناك مسار للاعتراف والتحليل: أين وقع الخلل؟ في التصور؟ في الخبرة؟ في الترجيح؟ في الصياغة؟ في التنفيذ؟ في المتابعة؟ هذا التحليل يمنع تكرار الخطأ. والمؤسسة التي تخفي أخطاءها حفاظًا على هيبتها تضحي بالحقيقة من أجل الصورة. أما التي تتعلم من أخطائها، فتبني هيبةً أعمق: هيبة الصدق.

إن من آليات العمل المهمة التفريق بين المسألة والنظام الذي تنتمي إليه. قد تُعرض مسألة صغيرة لكنها تكشف خللًا أكبر. منتج مالي قد يكشف مشكلة في بنية المصارف، وفتوى صحية قد تكشف ضعف السياسة الصحية، وسؤال عن دعم قد يكشف خللًا في الكفاية، وسؤال عن بيانات قد يكشف غياب قانون خصوصية. المؤسسة الرشيدة لا تجيب عن الجزء وتنسى الكل، بل تسأل: هل هذه النازلة علامة على خلل نظامي؟ فإذا كانت كذلك، أصدرت إلى جانب الحكم تنبيهًا أو معيارًا أو توصية إصلاح. بهذا يتحول الاجتهاد من معالجة الأعراض إلى فهم البنية.

إن المؤسسة المقترحة ينبغي أن تنشئ وحدات متخصصة بحسب الحقول الكبرى: وحدة للمعاملات والاقتصاد الكلي، وحدة للطب والأخلاقيات الحيوية، وحدة للتقنية والبيانات، وحدة للسياسات العامة والدولة، وحدة للبيئة والعمران، وحدة للأسرة والاجتماع، وحدة للقضاء والحسبة والحقوق. هذه الوحدات لا تفصل الفقه إلى جزر، لكنها تضمن تراكم الخبرة في كل مجال. ثم تُعرض القضايا

الكبرىٰ علىٰ مجلسٍ جامع يربط الوحدات بالمقاصد الكلية. فالتخصص مطلوب، والتكامل أوجب. ومن غير وحدات متخصصة تبقىٰ المؤسسة عامة أكثر مما ينبغي، ومن غير مجلس جامع تتفتت الرؤية.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ سلمٍ للأولويات في اختيار ما تبحثه. لا تستطيع أن تنشغل بكل شيء. الأولوية للوقائع ذات الأثر العام، ولما يمس الضروريات والكفاية، ولما تتكرر فيه الفتاوىٰ المتعارضة، ولما تستعمله السلطة أو السوق للتوظيف، ولما يهدد الضعفاء، ولما يتصل بالمستقبل والتقنيات الكبرىٰ. هذا السلم يمنع المؤسسة من الاستنزاف في مسائل هامشية ويجعلها حاضرة حيث يحتاجها الشأن العام. والفقه المؤسسي لا يقاس بكثرة ما يجيب عنه، بل بحسن اختياره لما يجب أن يشتغل به.

إن العلاقة بالجامعات ومراكز البحث ضرورية. المؤسسة لا ينبغي أن تكون معزولة عن الإنتاج العلمي، ولا أن تعتمد فقط علىٰ أعضائها. الجامعات توفر دراسات، ومراكز البحث توفر بيانات، والخبراء الميدانيون يوفرون واقعًا. ويمكن للمؤسسة أن تطلب بحوثًا، وتمول دراسات مستقلة، وتعقد حلقات علمية، وتبني قواعد بيانات. بهذا يصبح الاجتهاد متصلًا بالمعرفة المتجددة. أما إذا اعتمدت علىٰ ما يرد إليها من ملفات أصحاب المصلحة، بقيت أسيرة السؤال والجهة السائلة. المؤسسة المستقلة تبحث كما تفتي.

إن المؤسسة ينبغي أن تحفظ التوازن بين العمق والوضوح. قراراتها العلمية قد تحتاج إلىٰ تعليل طويل، لكن الجمهور يحتاج إلىٰ بيان واضح. لذلك يمكن أن تصدر وثيقتين: تقريرًا علميًا مفصلًا، وبيانًا عامًا يشرح النتيجة وشروطها. التقرير يحفظ العلم، والبيان يحفظ الفهم. إذا اكتفت بالتقرير، غاب أثرها عن الناس. وإذا

اكتفت بالبيان، ضعفت قابليتها للنقد العلمي. الجمع بينهما يحقق العلم والثقة. وهذا مهم خصوصًا في المسائل التي يسهل اقتطاعها أو تشويهها.

إن المؤسسة لا ينبغي أن تجعل هدفها إرضاء كل الأطراف. السلطة ستنزعج حين تقيد، والسوق سينزعج حين تكشف الحيل، والجمهور سينزعج حين لا توافق عاطفته، وبعض الفقهاء سينزعجون حين تراجع صورًا مألوفة، وبعض الخبراء سينزعجون حين تخضع علومهم لمعيارٍ قيمي. هذا طبيعي. المؤسسة لا تقيس نجاحها برضا الجميع، بل بسلامة منهجها وقربها من العدل. ومع ذلك لا ينبغي أن تتعمد الصدام أو تتحدث بلغة استعلاء؛ فهي مؤسسة بيان وإصلاح لا خصومة. الشجاعة لا تعني الخشونة، والاستقلال لا يعني العزلة، والوضوح لا يعني الإهانة. هذه الأخلاق تحفظ أثرها.

إن من أهم وظائف المؤسسة أن تمنع تفكيك الفقه إلىٰ فتاوىٰ قطاعية متناقضة. قد تصدر هيئة مالية فتوىٰ لا تراعي أثرها الاجتماعي، أو هيئة طبية رأيًا لا تراعي كلفة الاقتصاد، أو جهة تقنية معيارًا لا يرىٰ الكرامة، أو جهة حكومية قرارًا لا يرىٰ الفقه. المؤسسة الجامعة تربط القطاعات. تسأل في التمويل عن الكفاية، وفي الصحة عن المال العام، وفي التقنية عن العقل والاجتماع، وفي التعليم عن الاقتصاد والهوية. هذا الربط هو ما يجعل الاجتهاد كليًا. والواقع الحديث لا يرحم الفتاوىٰ القطاعية التي لا ترىٰ أثرها خارج قطاعها.

إن المؤسسة الاجتهادية المقترحة ينبغي أن تكون قادرة علىٰ إصدار معايير أخلاقية للتخصصات لا أحكامًا جزئية فقط. أخلاقيات الطب، أخلاقيات التمويل، أخلاقيات البيانات، أخلاقيات الإدارة العامة، أخلاقيات البيئة، أخلاقيات الإعلام. هذه الأخلاقيات ليست بديلًا عن الأحكام التفصيلية، بل إطار يوجهها. وهي تساعد المتخصصين علىٰ إدراك أن عملهم ليس فنيًا محضًا، بل مسؤولية أمام الإنسان

والمقصد. وهذا من أعظم أدوار الفقه في العصر الحديث: أن يمنح العلوم إطارًا أخلاقيًا لا يقتل إبداعها ولا يتركها بلا غاية.

إن المؤسسة، لكي تتحول إلىٰ أداة إنتاج لا أداة نقد فقط، يجب أن تنشئ مشروعات معيارية طويلة الأمد: مشروع معيار الكفاية في السياسات العامة، مشروع معيار العدالة في الضرائب، مشروع معيار ضبط المنتجات المالية، مشروع معيار حماية البيانات، مشروع معيار توزيع الموارد الصحية، مشروع معيار الحوكمة الشرعية للمال العام، مشروع معيار تدخل الدولة في السوق، مشروع معيار المراجعة المقاصدية للسياسات. هذه المشروعات تجعل الفقه حاضرًا قبل السؤال، وتمنح الدولة والسوق والمجتمع أدوات عمل. والفقه الذي يملك معايير عامة يصبح أكثر قدرة علىٰ ضبط النوازل المفردة.

إن المؤسسة يجب أن تميز بين الحضور المحلي والحضور العالمي. بعض النوازل محلية ترتبط بعرف أو قانون أو اقتصاد معين، وبعضها عالمي كالتقنيات والبيئة والمال والأسواق. لذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ وعيٍ بالسياقات المحلية من غير أن تنغلق، وإلىٰ معرفةٍ بالتجارب العالمية من غير أن تقلدها. قد تستفيد من تجارب المؤسسات الفقهية والطبية والمالية والقانونية في العالم، لكنها تعيد وزنها بالمقاصد والواقع المحلي. هذا يمنع ضيق الأفق المحلي كما يمنع التبعية المعرفية. المؤسسة الرشيدة تتعلم من العالم ولا تذوب فيه.

إن الضمان الأخير لهذه المؤسسة هو أن تبقىٰ خادمة للإنسان لا خادمة للصورة المؤسسية. قد تنجح المؤسسة في بناء لوائح وهيكل ولجان وتقارير، لكنها إذا نسيت الإنسان الذي يتأثر بالحكم، فشلت في معناها. الفقير، والمريض، والعامل، والمستهلك، والطفل، والمرأة، والمواطن، والتاجر الصغير، والأجيال القادمة، هم محل أثر الاجتهاد العام. المؤسسة التي لا ترىٰ هؤلاء في قراراتها تتحول إلىٰ عقلٍ

فـوقي. لـذلك ينبغـي أن يُسـأل في كـل مخـرج: مـاذا يفعـل هـذا الحكـم بالإنسـان؟ هـل يحفـظ كرامتـه؟ هـل يوسـع كفايتـه؟ هـل يمنـع اسـتغلاله؟ هـل يرفـع عنـه حرجًـا؟ هـل يبنـي عدلًا في نظامه؟ هذا السؤال هو روح المؤسسة.

إن المؤسسـة الاجتهاديـة المقترحـة ليسـت مشـروعًا مثاليًـا يـدعي العصـمة، بـل محاولـة لبنـاء شـروطٍ أقـرب إلـىٰ الصـواب في عـالمٍ شـديد التركيـب. سـتخطئ، وتراجـع، وتختلـف، وتـتعلم. لكنهـا، إذا قامـت علـىٰ الاسـتقلال والمـنهج والخبـرة والمقاصـد والمراجعـة، سـتكون أقـدر مـن الفـرد المنعـزل، وأصـدق مـن المؤسسـة التابعـة، وأعمـق مـن الفتـوىٰ السـريعة، وأحفـظ للشـأن العـام مـن فوضـىٰ الأقـوال. قيمتهـا ليسـت في أنهـا تلغـي الخطـأ، بـل في أنهـا تجعـل الخطـأ قـابلًا للاكتشـاف والتصـحيح، وتجعـل الحكـم قابلًا للتعليل والمراجعة، وتجعل الفقه قادرًا علىٰ بناء أنظمة لا مجرد إجابات.

إن آليـات العمـل وضـمانات الإنتـاج الفقهـي في هـذه المؤسسـة تمثـل انتقـالًا مـن الاجتهـاد بوصـفه لحظـةَ اسـتنباط إلـىٰ الاجتهـاد بوصـفه دورةً كاملـة: سـؤال، وتصـنيف، وتحريـر، وتصـوير، وخبـرة، وتحقيـق منـاط، وموازنـة، وتـرجيح، وصـياغة، وتنفيـذ أو توصـية، ومتابعـة، ومراجعـة. هـذه الـدورة لا تلغـي روح الاجتهـاد، بـل تعطيهـا جسـدًا مؤسسـيًا. وإذا كـان الفقـه في جـوهره هدايـةً للفعـل، فـإن الفعـل العـام لا يهتـدي بفتـوىٍ مفـردة وحـدها، بـل يحتـاج إلـىٰ نظـامٍ معـرفي وأخلاقـي يحملـه. المؤسسـة الاجتهاديـة هـي هـذا النظـام حـين يظـل وفيًـا للـنص، حاكمًـا بالمقصـد، بصـيرًا بـالواقع، حساسًـا بالمـآل، شجاعًا أمام السلطة والسوق، رحيمًا بالإنسان، وقابلًا دائمًا لأن يتعلم من أثره.

الفصل العاشر
المصفوفة بوصفها أداة إنتاج لا أداة نقد فقط

لا تبلغ المصفوفة الأصولية معناها الأعمق حين تُستعمل أداةً لكشف مواضع القوة والقصور في التراث أو الواقع فحسب، ولا حين تتحول إلىٰ مرآةٍ تحليلية تُظهر أين حضر النص، وأين غاب المقصد، وأين ضعف تقدير الواقع، وأين انكمشت فاعلية الدولة، وأين تباطأ فقه الكفاية والمآلات، بل تبلغ معناها الحقيقي حين تتحول من أداة نقدٍ وتشخيص إلىٰ أداة إنتاجٍ وبناء؛ أي حين لا تكتفي بأن تسأل عن الحكم بعد صدوره: هل راعىٰ النص والمقصد والواقع والدولة والمآل؟ بل تدخل في صناعة الحكم منذ بدايته، فتمنع الاختزال قبل وقوعه، وتوجه النظر قبل الترجيح، وتبني السؤال قبل الجواب، وتصوغ القرار قبل تنزيله، وتضع المعايير قبل أن تتكاثر النوازل. فالمصفوفة، في هذا المعنىٰ، ليست ميزانًا يوضع بعد الفعل للحكم عليه فقط، بل عقلٌ منهجي سابق للفعل، يصنع طريقة التفكير التي ينتج عنها الحكم.

إن الفرق بين المصفوفة بوصفها أداة نقد والمصفوفة بوصفها أداة إنتاج هو الفرق بين عقلٍ يراجع ما وقع وعقلٍ يبني ما ينبغي أن يقع. النقد ضروري، لأنه يكشف الخلل، ويفضح الاختزال، ويمنع تقديس الصور المتوارثة أو الانبهار بالواقع القائم. غير أن النقد إذا لم يتحول إلىٰ إنتاج، ظل واقفًا علىٰ حدود الاعتراض. قد يقول إن الفقه الجزئي غلب علىٰ الفقه الكلي، وإن السياسة الشرعية بقيت في بعض مراحلها أقرب إلىٰ الإدارة منها إلىٰ النظرية، وإن المال العام لم يتحول دائمًا إلىٰ نظرية كفاية، وإن الاجتهاد الفردي عجز عن الوقائع المركبة، وإن الدولة تارة انسحبت وتارة توسعت. لكن السؤال الأعمق هو: كيف نبني حكمًا لا

يقع في هذا الخلل؟ كيف نصوغ فتوىً عامة لا تغفل المآلات؟ كيف نبني سياسة مالية تضع الكفاية في مركزها؟ كيف نؤسس مؤسسة اجتهادية لا تتبع السلطة ولا السوق؟ هنا تتحول المصفوفة من عينٍ ناقدة إلىٰ يدٍ بانية.

إن علوية النص، في المصفوفة الإنتاجية، لا تعني مجرد السؤال اللاحق: هل استند الحكم إلىٰ دليل؟ بل تعني أن يبدأ الاجتهاد من إدراك أن النص هو مصدر الهداية والمعيار، لا مادة للاستدعاء بعد اختيار المصلحة. فالنص في عملية الإنتاج ليس شاهدًا يُبحث عنه لتزكية نتيجة جاهزة، بل أصلٌ يحدد حدود الممكن، ويضبط معنىٰ المصلحة، ويمنع الواقع من أن يفرض نفسه بلا حاكم. غير أن علوية النص لا تعني عزله عن محلّه، لأن النص لا ينزل في فراغ. لذلك تعمل المصفوفة علىٰ وضع النص في مقامه: حاكمًا لا معزولًا، ومرشدًا لا صوريًا، وضابطًا لا جامدًا. فإذا دخلت الواقعة إلىٰ مجال الاجتهاد، كان أول سؤال إنتاجي: ما النصوص والأصول الحاكمة لهذا الباب؟ لا ليُكتفىٰ بذكرها، بل لتحديد المجال الذي يتحرك فيه النظر كله.

وحاكمية المقصد، في المصفوفة الإنتاجية، لا تعني رفع شعار المصلحة بعد استيفاء الصيغة، بل تعني أن يكون المقصد حاضرًا في بناء السؤال والحكم والوسيلة. فالمقصد يسأل منذ البداية: أي إنسان نريد حفظه؟ أي حقٍ نريد صونه؟ أي كفايةٍ نريد تحقيقها؟ أي مفسدةٍ نريد دفعها؟ أي مآلٍ نريد تجنبه؟ فإذا كان الحكم في المال، حضر مقصد حفظ المال والكفاية والعدل. وإذا كان في الصحة، حضر حفظ النفس والكرامة. وإذا كان في التقنية، حضر حفظ العقل والخصوصية والصدق. وإذا كان في الدولة، حضر العدل والولاية المقيدة. المقصد هنا ليس زينةً تفسيرية، بل قوة توجيهية تجعل الحكم لا يكتفي بصحة صورته، بل يسأل عن وظيفته. وكل حكمٍ لا يستطيع أن يبين ما يحفظه من المقاصد يبقىٰ ناقص البيان، ولو استند إلىٰ صورة صحيحة.

ومركزيــة الواقــع، في المصــفوفة الإنتاجيــة، لا تعنــي الخضــوع للواقــع ولا جعــل القـائم حجـة علـىٰ الشـرع، بـل تعنـي أن الحكـم لا ينـتج قبـل معرفـة محلّـه. فـالواقع لـيس خصـم الـنص، بـل محـل تنزيلـه. وإذا كـان الواقـع مركبًـا، وجـب أن يكـون التصـور مركبًـا. وإذا كـان الواقـع مؤسسـيًا، وجـب أن يكـون التحقيـق مؤسسـيًا. وإذا كـان الواقـع متغيـرًا، وجـب أن يكـون التنزيـل قـابلًا للمراجعـة. لـذلك تجعـل المصـفوفة مـن تحقيـق المنـاط مرحلـةً أساسـية في إنتـاج الحكـم، لا مرحلـةً تكميليـة. لا تسـأل فقـط: مـا الحكـم علـىٰ هـذا الشـيء؟ بـل: مـا هـذا الشـيء أصـلًا؟ كيـف يعمـل؟ مـن ينتفـع؟ مـن يتضـرر؟ مـا بدائلـه؟ مـا علاقتـه بالنظـام العـام؟ مـا أثـر تعميمـه؟ فـإذا لـم يُجـب عـن هـذه الأسـئلة، فالاجتهـاد لـم يبدأ بعد، وإن بدا أنه استحضر الأدلة.

وفاعليـة الدولـة، في المصـفوفة الإنتاجيـة، لا تعنـي توسـيع سـلطان الدولـة بـإطلاق، ولا تحويـل كـل حكـم إلـىٰ قـرار إداري، بـل تعنـي إدخـال سـؤال الولايـة والقـدرة والتنزيـل العـام في الحكـم حيـث يكـون الشـأن عامًـا. هنـاك أحكـام لا يكفـي فيهـا الفـرد، لأنهـا تتعلـق بالسـوق والمـال العـام والصـحة والتعلـيم والقضـاء والأمـن والبيئـة والكفايـة. في هـذه المواضـع تسـأل المصـفوفة: مـا دور الدولـة؟ هـل يجـب أن تتـدخل؟ كيـف تتـدخل؟ مـا حـدود تـدخلها؟ مـا الضـمانات؟ مـا الجهـة المختصـة؟ مـا علاقـة القـرار بـالحقوق؟ مـا طريـق المراجعـة؟ وبهـذا لا تتـرك المصـفوفة الدولـة تنسـحب مـن مسـؤوليتها، ولا تسـمح لهـا بـأن تجعـل مسـؤوليتها ذريعـةً للإطـلاق. الدولـة في المصـفوفة أداة تنزيـل للمقاصـد، لكنها مقيدة بالنص والعدل والمآل.

وجدليـة الحكـم الوضـعي والحكـم التكليفـي والمقصـد، في المصـفوفة الإنتاجيـة، تمنـع إنتـاج أحكـام أحاديـة البعـد. فـإذا عُرضـت واقعـة، لا يُسـأل فقـط: هـل هـي حـلال أو حـرام؟ بـل يُسـأل: هـل هـي صـحيحة؟ مـا سـببها؟ مـا شـرطها؟ مـا مانعهـا؟ مـن يضـمن عنـد الخلـل؟ مـا أثرهـا؟ مـا مقصـدها؟ ومـا مآلهـا؟ هـذا البنـاء يمنـع الشـكلية والحماسـة المقاصـدية

معًا. فالصورة العقدية لا تكفي إذا أفسدت المقصد، والمقصد لا يكفي إذا ألغىٰ الشروط، والتحريم لا يكفي إذا لم يحدد الضمان، والجواز لا يكفي إذا لم يحدد حدود التطبيق. المصفوفة هنا تنتج حكمًا شبكيًا، لا حكمًا معزولًا. وهذا هو ما تحتاجه الوقائع المركبة التي تتداخل فيها العقود والمؤسسات والحقوق والسياسات.

والكفاف والكفاية، في المصفوفة الإنتاجية، لا يبقيان مفهومين أخلاقيين أو اقتصاديين عامين، بل يتحولان إلىٰ معيارٍ في الحكم والسياسة. الكفاف يشير إلىٰ الحد الأدنىٰ الذي يمنع السقوط في الضرورة والعجز، والكفاية تشير إلىٰ الحد الكريم الذي يمكن الإنسان من أداء تكليفه وحفظ كرامته ومشاركته في العمران. فإذا دخلت المصفوفة في إنتاج حكمٍ مالي أو سياسة عامة أو قرار دولة، سألت: هل يحفظ هذا الحكم الكفاية؟ هل ينقل الكلفة إلىٰ من لا يقدر؟ هل يوسع قدرة الضعفاء أم يثبت عجزهم؟ هل يكتفي بمعالجة الفقر كحالة فردية أم يعالج بنيته؟ بهذا تصبح الكفاية معيارًا للفاعلية الشرعية، لا مجرد عنوانٍ في باب الإحسان. والحكم الذي يحقق صحةً شكلية لكنه يهدر الكفاية يحتاج إلىٰ مراجعة مقاصدية عميقة.

والمآلات، في المصفوفة الإنتاجية، لا تكون تخوفًا لاحقًا، بل تدخل في أصل صناعة الحكم. لا يُنتج الحكم قبل سؤال: ماذا يحدث إذا طُبق؟ ماذا يحدث إذا عُمم؟ ماذا يحدث إذا تُرك؟ ما أثره في سنة أو جيل؟ هل يفتح حيلة؟ هل يضر الضعفاء؟ هل يغير السوق؟ هل يمنح السلطة باب توسع؟ هل يضعف الثقة؟ المآل ليس ذريعة لتعطيل النص، بل شرط لتنزيله في موضعه. ومن هنا تجعل المصفوفة المآل جزءًا من التعليل، ومن الصياغة، ومن المراجعة اللاحقة. الحكم العام، إذا صدر بلا تقدير مآل، يكون كمن يزرع ولا يسأل أي ثمر سيخرج.

والعلاقات الوظيفية، في المصفوفة الإنتاجية، تعني أن الحكم لا يُفهم داخل بابه وحده، بل داخل شبكة الوظائف التي يؤديها. الزكاة ليست عبادة مالية فردية فقط، بل

وظيفة كفاية وعدالة. الحسبة ليست رقابة على مخالفة صغيرة فقط، بل وظيفة حفظ السوق والمستهلك والفضاء العام. القضاء ليس حكمًا في خصومة فقط، بل وظيفة بناء الثقة والعدل. بيت المال ليس خزانة فقط، بل وظيفة توزيع الموارد وحفظ الأجيال. السياسة الشرعية ليست قرارًا إداريًا فقط، بل وظيفة تنزيل المقاصد في الدولة. فإذا أنتجت المصفوفة حكمًا في بابٍ من هذه الأبواب، ربطته بوظيفته الكبرى. وبذلك تمنع أن يتحول الفقه إلى أجزاء صحيحة منفصلة، وتبني فقهًا يرى العلاقات بين الأبواب.

والاجتهاد المؤسسي، في المصفوفة الإنتاجية، ليس نتيجةً لاحقة بعد ظهور التعقيد، بل شرطٌ يطلب منذ بداية النظر في الوقائع العامة المركبة. فإذا بينت المصفوفة أن المناط مركب، وأن الأثر عام، وأن المعرفة التخصصية لازمة، وأن المآل بعيد، فإنها لا تسمح بأن يصدر الحكم على نحوٍ فردي منفرد. إنها تحول طبيعة الواقعة إلى طبيعة الاجتهاد. فإذا كان السؤال عن سياسة مالية أو تقنية عامة أو وباء أو سوق أو قضاء أو مال عام، فإن المصفوفة تُنتج قرارًا بأن الطريق نفسه يجب أن يكون مؤسسيًا: فقهاء، خبراء، بيانات، موازنة، صياغة، متابعة. وبهذا لا يكون الاجتهاد المؤسسي تفضيلًا إداريًا، بل مقتضى من مقتضيات المصفوفة.

وموقع الشأن العام داخل البنية الفقهية، في المصفوفة الإنتاجية، يعني أن الحكم لا يقف عند الفرد إلا إذا كانت الواقعة فردية حقًا. أما إذا تعلقت الواقعة بالأمة أو الدولة أو السوق أو البيئة أو المال العام أو الصحة العامة، وجب أن يصاغ الحكم بلغة الشأن العام: مسؤوليات، مؤسسات، سياسات، رقابة، حقوق، ضمانات، مراجعة. كثير من القصور ينشأ حين تُعالج واقعة عامة بمنطق الفتوى الخاصة، أو تُعالج واقعة خاصة بمنطق الإلزام العام. والمصفوفة تمنع هذا الخلط لأنها تسأل منذ البداية عن مستوى الواقعة: فرد، جماعة، مؤسسة، دولة، نظام. ومن تحديد المستوى تتحدد أداة الحكم.

إن المصفوفة، حين تصبح أداة إنتاج، تتحول إلىٰ مسار عمل. يبدأ المسار بتحرير الواقعة، لا بالحكم عليها. ثم تُحدد النصوص والأصول الحاكمة. ثم تُكشف المقاصد المرتبطة. ثم يُحقق المناط بالخبرة. ثم يُسأل عن موقع الدولة والمؤسسة. ثم تُدرس الأحكام التكليفية والوضعية. ثم تُقاس الكفاية والعدالة. ثم تُقدر المآلات. ثم تُربط الواقعة بوظائفها العامة. ثم يُحدد هل الاجتهاد فردي أو مؤسسي. ثم تُصاغ النتيجة في صورتها المناسبة: فتوىٰ، معيار، توصية، سياسة، أو قرار. هذا المسار لا يحول الفقه إلىٰ آلية جامدة، بل يمنع سقوطه في العجلة أو الاختزال. إنه يعيد ترتيب العقل قبل أن يجيب.

إن إنتاج الحكم عبر المصفوفة يعني أن السؤال الفقهي نفسه يتغير. بدل أن يكون السؤال: ما حكم هذه المعاملة؟ يصبح: ما حقيقة هذه المعاملة، وما وظيفتها، وما أثرها، وما شروط صحتها، وما مقصدها، وما مآل تعميمها، وما دور الدولة أو الرقابة فيها؟ وبدل أن يكون السؤال: هل يجوز فرض هذه الضريبة؟ يصبح: ما الحاجة؟ ما العدالة؟ ما المصرف؟ ما البديل؟ ما أثرها في الكفاية؟ ما ضمانات المال العام؟ وبدل أن يكون السؤال: هل يجوز استعمال هذه التقنية؟ يصبح: ما طبيعتها؟ ما بياناتها؟ ما أثرها في الخصوصية والعقل والكرامة؟ ما شروط الإذن؟ من يضمن الضرر؟ بهذا لا تعطي المصفوفة جوابًا جديدًا فقط، بل تصنع سؤالًا أعمق. وصناعة السؤال نصف الاجتهاد.

إن المصفوفة بوصفها أداة إنتاج لا تهدم الفقه الجزئي، بل تضعه في موضعه. الفقه الجزئي ضروري، لأنه يضبط الأفعال والصيغ والشروط والتفاصيل. لكن الفقه الجزئي إذا انفصل عن الكلي قد يصحح جزءًا يفسد الكل. والمصفوفة تجعل الجزئي يعمل داخل رؤية كلية. فهي لا تلغي السؤال عن صحة العقد، لكنها تضيف سؤال وظيفته ومآله. ولا تلغي حكم الفرد، لكنها تضيف أثر النظام. ولا تلغي

العبادات والمعاملات، لكنها تربطها بالإنسان والأمة والدولة. بهذا يصبح الجزئي لبنة في بناء، لا حجرًا منفصلًا. والفرق بين اللبنة والحجر المنفصل أن الأولىٰ تأخذ معناها من الجدار الذي تدخل فيه.

إن المصفوفة كذلك لا تجعل المقاصد حاكمةً بلا ضابط، بل تعطيها طريق عمل. فالمقاصد حين تُستعمل وحدها قد تتحول إلىٰ لغة مرنة تستوعب كل رغبة، لكن المصفوفة تقيدها بالنص والواقع والحكم الوضعي والمآل والكفاية. فإذا قال قائل إن المصلحة تقتضي، سألته المصفوفة: أي مصلحة؟ لمن؟ ما دليلها؟ ما كلفتها؟ ما شرطها؟ ما مانعها؟ ما مآلها؟ هل تحفظ الكفاية؟ هل تهدر حقًا؟ هل توجد وسيلة أخف؟ وبهذا تمنع المصلحة من أن تكون بابًا للهوىٰ. كما تمنع النص من أن يُقرأ قراءة شكلية؛ لأنه يجب أن ينزل علىٰ واقعٍ محقق ومقصدٍ حاضر. إنها توازن لا بالمساومة، بل بترتيب الوظائف.

إن إنتاج السياسات عبر المصفوفة يختلف عن مجرد أسلمة السياسات القائمة. فأسلمة السياسة القائمة قد تعني البحث عن غطاء شرعي لقرار اتخذته الدولة أو السوق، أما الإنتاج المصفوفي فيبدأ قبل القرار: ما المقصد؟ ما الواقع؟ ما البدائل؟ ما القيود؟ ما المآلات؟ فإذا كانت السياسة المقترحة في الضرائب، صيغت من البداية علىٰ العدل والكفاية والشفافية. وإذا كانت في الصحة، صيغت علىٰ حفظ النفس والكرامة وعدالة الوصول. وإذا كانت في السوق، صيغت علىٰ منع الاحتكار وحماية المستهلك وتحفيز الإنتاج. وإذا كانت في التقنية، صيغت علىٰ الخصوصية والصدق والمسؤولية. بهذا لا تكون الشريعة توقيعًا في آخر الورقة، بل عقلًا في أول التصميم.

إن المصفوفة حين تنتج المعايير لا تكتفي بحكم حالة واحدة، بل تبني قواعد قابلة للتطبيق المتكرر. معيار التمويل العادل، مثلًا، لا يقول فقط إن هذه المعاملة جائزة أو ممنوعة، بل يحدد شروط تحمل المخاطر، ووضوح العقد، وحقيقة

الملك، ومنع الحيلة، وأثر المنتج في الاقتصاد الحقيقي. ومعيار الضرائب العادلة يحدد الحاجة، والقدرة، والتوزيع، والمصرف، والشفافية، والمراجعة. ومعيار حماية البيانات يحدد الرضا، والغرض، والشفافية، والضمان، وحق الاعتراض. ومعيار التدخل في السوق يحدد الاحتكار، والسلعة الضرورية، والتناسب، والبدائل. هذه المعايير تجعل الفقه منتجًا للبنىٰ لا مجرد حَكَمٍ علىٰ الوقائع بعد اكتمالها.

إن المصفوفة في إنتاج المؤسسات تسأل: ما المؤسسة المطلوبة لتحقيق الحكم؟ فقد يكون الحكم واضحًا، لكن المؤسسة غائبة. منع الغش يحتاج إلىٰ حسبة حديثة، وحفظ المال العام يحتاج إلىٰ رقابة وتدقيق وقضاء، وتحقيق الكفاية يحتاج إلىٰ مؤسسات زكاة وضرائب وخدمات، وحماية الخصوصية تحتاج إلىٰ هيئة بيانات، وضبط الطب يحتاج إلىٰ أخلاقيات طبية، وتنزيل الاجتهاد يحتاج إلىٰ مؤسسة اجتهادية. إذا بقي الحكم بلا مؤسسة، ظل معلقًا علىٰ الأخلاق الفردية أو قوة السلطة. والمصفوفة تحول الحكم إلىٰ سؤالٍ مؤسسي: من يفعل؟ كيف؟ بأي صلاحية؟ بأي رقابة؟ وبأي ضمان؟ وبذلك تنتج الفقه بوصفه بناءً للقدرة لا بيانًا للواجب فقط.

إن المصفوفة، بوصفها أداة إنتاج، تغير علاقة الفقيه بالواقع. لم يعد الفقيه ينتظر أن تكتمل الواقعة ثم يقول حكمها، بل يستطيع أن يدخل في تصميم البديل منذ البداية. في التمويل، لا ينتظر المنتج الربوي أو الحيلة المصرفية، بل يشارك في بناء صيغ تمويل تحقق العدل. في التقنية، لا ينتظر انتهاك الخصوصية، بل يضع معيار التصميم الأخلاقي. في الدولة، لا ينتظر الفساد المالي، بل يضع معيار الحوكمة. في الصحة، لا ينتظر أزمة توزيع العلاج، بل يضع معيار العدالة الصحية. هذا لا يعني أن الفقيه يصبح مهندسًا أو طبيبًا أو اقتصاديًا، بل يعني أن المصفوفة تجعله حاضرًا في سؤال الغاية والضابط منذ مرحلة التصميم.

إن المصفوفة تجعل الاجتهاد أكثر قابلية للمراجعة. لأن الحكم الذي يصدر عبر المصفوفة يكون معلوم المقدمات: النص، المقصد، الواقع، المناط، المآل، الشروط. فإذا تغير الواقع، عُرف موضع التغير. وإذا ظهر مآل جديد، عُرف سبب المراجعة. وإذا فشل التطبيق، عُرف هل الخلل في الحكم أم المؤسسة أم التنفيذ. أما الحكم المختزل في نتيجةٍ مجردة فيصعب مراجعته، لأنه لا يكشف بنيته. المصفوفة تجعل الحكم شفافًا في تكوينه، ولهذا يكون أكثر قدرة علىٰ التصحيح. وهذه من أهم خصائص الإنتاج المؤسسي؛ أنه لا يخاف المراجعة لأنها جزء من بنائه.

إن المصفوفة لا تعمل فقط في النوازل الكبرىٰ، بل يمكن أن تعمل بدرجات. في المسائل البسيطة تعمل مختصرة: نص، مناط، حكم. وفي المسائل المتوسطة تضيف المقصد والمآل. وفي القضايا العامة تُستعمل بكامل عناصرها. وهذا يمنع التكلف. ليست كل مسألة تحتاج إلىٰ تحليل طويل، لكن كل مسألة تحتاج إلىٰ قدرٍ من المصفوفة يناسبها. فالمصفوفة ليست قيدًا بيروقراطيًا علىٰ الفقه، بل سلمًا منهجيًا يتسع ويضيق بحسب طبيعة الواقعة. ومن الحكمة أن لا نحمّل السؤال البسيط أكثر مما يحتمل، كما لا نختزل السؤال المركب في جوابٍ صغير. المصفوفة تعلّم العقل فقه التناسب المعرفي.

إن المصفوفة بوصفها أداة إنتاج تكشف أن التجديد لا يعني بالضرورة إحداث أحكام جديدة، بل قد يعني إعادة تركيب عناصر الحكم. قد يكون الدليل معروفًا، والمقصد معروفًا، والحكم الجزئي معروفًا، لكن الجديد أن توضع هذه العناصر في علاقة وظيفية مع الدولة والمآل والكفاية والمؤسسة. فالحكم في الاحتكار ليس جديدًا في أصله، لكن إنتاج سياسة ضد الاحتكار في السوق الحديث يحتاج إلىٰ مصفوفة. وحفظ المال العام معروف، لكن بناء نظام حوكمة له يحتاج إلىٰ مصفوفة.

والزكاة معروفة، لكن جعلها جزءًا من نظام كفاية يحتاج إلىٰ مصفوفة. وهكذا يصبح التجديد إعادة تشغيل للأصول في مستوىٰ النظام، لا خروجًا عليها.

إن هذه الرؤية تمنع الفقه من الوقوع في موقفين متقابلين: موقف المدافع الذي يكتفي بإثبات أن التراث فيه بذور لكل شيء، وموقف القاطع الذي يرىٰ أن الواقع الجديد يحتاج إلىٰ عقلٍ خارج الفقه. المصفوفة تقول إن التراث يملك أصولًا عظيمة، لكنه يحتاج إلىٰ تركيب إنتاجي جديد. وتقول إن الواقع يحتاج إلىٰ علوم وخبرات، لكنها يجب أن تدخل تحت معيار النص والمقصد. فهي لا تكتفي بالدفاع، ولا تقبل القطيعة، بل تبني. وهذا هو موقعها الفلسفي: جسرٌ بين الذاكرة والأفق، بين الأصول والأنظمة، بين الحكم والقدرة، بين الفتوىٰ والسياسة.

إن المصفوفة حين تنتج الحكم تجعل الضعيف حاضرًا في صلب العملية. لأن سؤال الكفاية والعدالة والمآل والتوزيع يمنع أن يكون الحكم موجهًا إلىٰ الأقوياء وحدهم. في كل سياسة تسأل: ماذا عن الفقير؟ ماذا عن المريض؟ ماذا عن العامل؟ ماذا عن المستهلك؟ ماذا عن الطفل؟ ماذا عن الأطراف؟ ماذا عن الجيل القادم؟ هذه الأسئلة ليست عاطفية، بل جزء من تحقيق المصلحة العامة. الحكم الذي لا يرىٰ الضعيف قد يكون صحيحًا في صورة العلاقة بين الأقوياء، لكنه ينهار عند مقصد العدل. المصفوفة تجعل الضعيف معيارًا اختباريًا: إذا مر الحكم عليه بسلام، كان أقرب إلىٰ العدل.

إن المصفوفة تنتج كذلك فقهًا للمسؤولية الموزعة. في الوقائع الحديثة، لا يكون الفاعل واحدًا دائمًا. هناك دولة، وسوق، ومؤسسة، وخبير، ومستهلك، ومواطن، وقضاء، وإدارة. والمصفوفة تسأل: من المسؤول عن ماذا؟ من يجب عليه الفعل؟ من يضمن؟ من يراقب؟ من ينظم؟ من يراجع؟ من يعوض؟ بهذا لا يُحمّل الفرد وحده ما تصنعه البنية، ولا تُعفىٰ البنية من مسؤوليتها بحجة حرية الفرد. في الغش التجاري، لا

يكفي تحريم فعل التاجر، بل لا بد من رقابة السوق. في الفقر، لا يكفي حث الفرد على العمل، بل لا بد من سياسة كفاية. في التقنية، لا يكفي تحذير المستخدم، بل لا بد من مسؤولية المنصة. هذا التوزيع من أهم ثمار المصفوفة الإنتاجية.

إن المصفوفة تحول المآلات من مجال الظنون الفردية إلى مجال تقديرٍ منهجي. فهي تطلب الخبرة، والبيانات، والتجارب السابقة، والبدائل، ومتابعة الأثر. لا تجعل كل احتمال مانعًا، ولا تهمل الاحتمال الراجح. في السياسة المالية، تدرس أثر الدين والتضخم. في الصحة، تدرس أثر الإلزام والوقاية. في التقنية، تدرس أثر البيانات والخوارزميات. في الأمن، تدرس أثر التوسع على الثقة. وبهذا لا يكون اعتبار المآل ذريعةً للتخويف أو التهوين، بل عنصرًا إنتاجيًا في الحكم. الحكم الذي لا يرى مآله ناقص، والحكم الذي يبالغ في المآلات بلا دليل مشلول. المصفوفة تطلب الوسط المنهجي.

إن من أهم أدوار المصفوفة الإنتاجية أنها تمنع تحويل الاجتهاد المؤسسي إلى مجرد شكل جماعي. فقد يجتمع فقهاء وخبراء، لكن إن لم تكن بينهم مصفوفة حاكمة، بقي كلٌ يتحدث من زاويته. المصفوفة هي اللغة المشتركة: النص، المقصد، الواقع، الدولة، الحكم، الكفاية، المآل، الوظيفة، المؤسسة، الشأن العام. بهذه اللغة يعرف الخبير لماذا تُطلب خبرته، ويعرف الفقيه كيف يستعملها، وتعرف الدولة ما حدود تقديرها، ويعرف المجتمع معيار الحكم. ومن دون هذه اللغة يصبح الاجتماع تعددًا بلا تركيب. المصفوفة هي التي تحول الجماعة إلى عقل.

إن إنتاج الحكم عبر المصفوفة يقتضي توثيق مسار الحكم. ينبغي أن يكون واضحًا ما النصوص والأصول التي اعتمدت، وما المقاصد، وما الخبرات، وما الشروط، وما المآلات، وما درجة الظن. هذا التوثيق ليس عملًا إداريًا، بل جزء من أمانة الاجتهاد. فالحكم العام إذا لم يوثق مساره لا يمكن نقده ولا مراجعته ولا

تعليمه للأجيال. والتوثيق يجعل المؤسسة الاجتهادية قادرة على بناء ذاكرة. كل حكم يصبح مادة لتطوير المصفوفة نفسها. فإذا ظهر أن عنصرًا غفل عنه، أضيف. وإذا تبين أن مآلًا لم يحسب، روعي مستقبلًا. وهكذا تنمو المصفوفة بالتطبيق.

إن المصفوفة لا تدعي العصمة. بل إن من علامات نضجها أنها تكشف مواضع الخطأ الممكنة: خطأ في فهم النص، خطأ في تحقيق المناط، خطأ في تقدير المصلحة، خطأ في الخبرة، خطأ في المآل، خطأ في الصياغة، خطأ في التنفيذ. هذا التفكيك يجعل التصحيح ممكنًا. أما الأحكام التي تصدر كتلةً واحدةً غير مفككة، فإذا أخطأت لم يُعرف أين الخطأ. والمصفوفة، بما أنها تبني الحكم من عناصر، تستطيع أن تراجع العنصر الذي اختل. وهذا يجعلها أداة تعلم. والفقه العام يحتاج إلى أدوات تعلم، لأن الواقع لا يتوقف عن إنتاج صور جديدة.

إن المصفوفة بوصفها أداة إنتاج تعيد تعريف العلاقة بين النقد والبناء. النقد فيها ليس هدمًا، والبناء فيها ليس تبريرًا. النقد يكشف أين غاب عنصر من عناصر المصفوفة، والبناء يعيد إدخاله في الحكم الجديد. فإذا نقدت سياسةً لأنها أغفلت الكفاية، فإن البناء يكون بوضع الكفاية معيارًا في السياسة البديلة. وإذا نقدت فتوىً لأنها أغفلت المآل، فإن البناء يكون بإدخال المآل في شروط الحكم. وإذا نقدت عقدًا لأنه صحيح الصورة فاسد الوظيفة، فإن البناء يكون بصيغة تحقق الوظيفة. وبهذا لا يبقى النقد موقفًا سلبيًا، بل يصبح مرحلة من مراحل الإنتاج. والمصفوفة لا تكتفي بأن تقول لا، بل تسأل: كيف يكون نعم على وجهٍ عادل؟

إن المصفوفة إنتاجية لأنها تعمل في ثلاثة مستويات: مستوى الحكم، ومستوى السياسة، ومستوى المؤسسة. في مستوى الحكم، تنتج فتوى أو معيارًا. في مستوى السياسة، تنتج ضوابط للتنزيل العام. في مستوى المؤسسة، تنتج الجهة أو الآلية التي تحفظ الحكم في الواقع. فإذا حكمت بمنع الاحتكار، لم تكتف بالتحريم، بل أنتجت

سياسة رقابة، ومؤسسة حسبة، ومعيار تدخل. وإذا حكمت بحفظ الخصوصية، لم تكتف بالتحريم، بل أنتجت معيار بيانات، وهيئة رقابة، وضمانات. وإذا حكمت بالكفاية، لم تكتف بالدعوة، بل أنتجت سياسة موارد ومؤسسات توزيع. هذا الانتقال من الحكم إلىٰ السياسة إلىٰ المؤسسة هو جوهر الإنتاج الفقهي الكلي.

إن المصفوفة تجعل الفقه قادرًا علىٰ مخاطبة الدولة بلغة الدولة، والسوق بلغة السوق، والطب بلغة الطب، والتقنية بلغة التقنية، من غير أن يفقد لغته الشرعية. فهي لا تقول للدولة فقط: اعدلي، بل تحدد معايير العدل في الموازنة والضريبة والقضاء. ولا تقول للسوق فقط: لا تظلم، بل تحدد معايير منع الغرر والاحتكار والاستغلال. ولا تقول للطبيب فقط: احفظ النفس، بل تحدد الرضا والجدوىٰ والضمان والكرامة. ولا تقول للتقني فقط: لا تضر، بل تحدد الخصوصية والشفافية والمسؤولية. هذه القدرة علىٰ الترجمة المؤسسية هي ما يجعل المصفوفة أداة إنتاج، لأنها تحول القيم إلىٰ معايير عمل.

إن المصفوفة، وهي تنتج الحكم، تحفظ التوازن بين الثبات والمرونة. الثبات في النصوص والأصول والمقاصد الكبرىٰ، والمرونة في تحقيق المناط والوسائل والسياسات. فإذا تغيرت التقنية تغير التنزيل، لكن حرمة الاعتداء والخصوصية والصدق تبقىٰ. وإذا تغيرت الأسواق تغيرت أدوات منع الاحتكار، لكن مقصد العدل يبقىٰ. وإذا تغيرت الدولة تغيرت مؤسسات الرقابة، لكن الولاية المقيدة تبقىٰ. بهذا لا تسقط المصفوفة في الجمود ولا في السيولة. إنها تجعل الثابت أصلًا، والمتغير محل اجتهاد، والمآل باب مراجعة. وهذا من أعمق شروط الفقه الحي.

إن المصفوفة الإنتاجية تجعل الاجتهاد قابلًا للتعليم والتكرار. ليست عبقريةً فردية مغلقة لا يعرف الناس كيف وصلت إلىٰ الحكم، بل منهج يمكن تدريبه وتطويره. يتعلم الطالب كيف يسأل عن النص والمقصد والواقع والمآل، وكيف

يميز المناط البسيط من المركب، وكيف يستدعي الخبرة، وكيف يصوغ الحكم. وهذا لا يلغي ملكة الفقيه، بل ينظمها. كما أن علم الأصول لم يلغ اجتهاد المجتهد، بل أعطاه أدوات، فإن المصفوفة لا تلغي الإبداع الفقهي، بل تعطيه مسارًا في الشأن العام. ومن غير منهج قابل للتعليم يبقىٰ التجديد مرتبطًا بأفراد نادرين، لا ببنية علمية.

إن تحويل المصفوفة إلىٰ أداة إنتاج يقتضي أن تكون حاضرة في المؤسسات التعليمية والبحثية والإفتائية، لا في الكتابة النظرية وحدها. ينبغي أن تُدرّس كمنهج لتحليل النوازل، وتُطبق في المجامع، وتُستعمل في لجان السياسات، وتدخل في معايير التمويل والصحة والتقنية، وتصبح جزءًا من تكوين الفقهاء والخبراء. فالمصفوفة إذا بقيت نظريةً جميلة لم تغير شيئًا. قوتها في العمل. والعمل يتطلب نماذج تطبيقية، وتمارين، ودراسات حالة، ومراجعة قرارات سابقة، ومقارنة بين حكمٍ أنتج بلا مصفوفة وحكمٍ أنتج بها. بهذا تتحول من مفهوم إلىٰ ممارسة.

إن المصفوفة لا تنفصل عن الأخلاق. قد تُستعمل أي أداة منهجية في التبرير إذا غابت الأمانة. لذلك تحتاج المصفوفة إلىٰ ورع علمي: صدق في تحقيق الواقع، شجاعة في مواجهة المصلحة، تواضع عند عدم العلم، رحمة بالضعيف، رفض للتوظيف، استعداد للمراجعة. وإذا غابت هذه الأخلاق، أمكن أن تُملأ خانات المصفوفة بأجوبة شكلية: نص يُذكر بلا أثر، مقصد يُرفع بلا ضبط، واقع يُصور بانحياز، مآل يُختار بما يخدم القرار. فالمصفوفة ليست آلة تعصم أصحابها من الهوىٰ، لكنها تجعل الهوىٰ أكثر قابلية للكشف إذا وُجدت شفافية ونقد. المنهج يحتاج إلىٰ خلق، والخلق يحتاج إلىٰ منهج.

إن المصفوفة بوصفها أداة إنتاج تمثل انتقالًا من عقل الفتوىٰ المعزولة إلىٰ عقل البناء الحضاري. فالحضارة لا تبنىٰ بأحكام متناثرة فقط، بل بمنظومات: مال، سوق، قضاء، تعليم، صحة، دولة، عمران، تقنية، أخلاق. والمصفوفة هي الأداة التي تسمح

للفقه بأن يدخل هذه المنظومات من باب الحكم والمعيار والمؤسسة. إنها لا تجعل الفقه علم إدارة فحسب، ولا تحوله إلىٰ فلسفة عامة بلا تفصيل، بل تجمع التفصيل بالكلية. وهذا هو المعنىٰ الذي يحتاجه الفقه في زمن الأنظمة الكبرىٰ: أن يبقىٰ دقيقًا في الجزئيات، واسعًا في الرؤية، قادرًا علىٰ إنتاج بنىٰ تحفظ الإنسان والأمة.

إن المصفوفة، حين تنتقل من النقد إلىٰ الإنتاج، تضع أمام العقل الفقهي مسؤوليةً أكبر. لم يعد كافيًا أن يقال إن هذا الواقع ناقص، أو إن هذا التراث يحتاج إلىٰ تطوير، أو إن الدولة قصرت، أو إن السوق ظلم، أو إن الفتوىٰ الفردية عجزت. المسؤولية الآن أن يُبنىٰ البديل: حكمٌ أدق، وسياسةٌ أعدل، ومؤسسةٌ أقدر، ومعيارٌ أوضح، وتعليمٌ أعمق، ومراجعةٌ أصدق. ومن هنا فإن المصفوفة ليست خاتمة تحليلية، بل بداية عمل. إنها تحول السؤال من: أين الخلل؟ إلىٰ: كيف ننتج صوابًا أقرب إلىٰ المقصد؟ ومن: ماذا ينقص البنية؟ إلىٰ: كيف نبني بنيةً تعمل؟ وهذا التحول هو جوهر الاجتهاد المؤسسي في أفقه الأعلىٰ.

حين تتحول المصفوفة الأصولية إلىٰ أداة إنتاج، فإنها لا تبقىٰ في مستوىٰ المبادئ العامة، بل تدخل إلىٰ قلب صناعة المعايير والسياسات والمؤسسات، وتصبح قادرة علىٰ أن تنقل الفقه من لغة الحكم المفرد إلىٰ لغة البناء المنظم. فالمعيار ليس فتوىً عابرة، والسياسة ليست رأيًا نظريًا، والمؤسسة ليست إجراءً إداريًا محضًا؛ إنما هي صور مختلفة لتحويل الحكم الشرعي من معنىً كلي إلىٰ نظامٍ يعمل في الواقع. والمصفوفة هي التي تمنع هذا التحويل من الانزلاق إلىٰ أحد طرفين: طرف الشكلية التي تذكر النصوص وتغفل المقاصد، وطرف السيولة التي ترفع المقاصد وتترك الضوابط. وبذلك تصبح المصفوفة أداة لصناعة فقهٍ قادر علىٰ إنتاج قواعد عمل، لا مجرد إصدار أحكام علىٰ وقائع مكتملة.

فـإذا أرادت المصـفوفة أن تنـتج معيـارًا للمـال العـام، فإنهـا تبـدأ مـن علويـة الـنص في تقريـر الأمانـة وحرمـة أكـل أمـوال النـاس بالباطـل، ثـم تستحضـر مقصـد حفـظ المـال والكفايـة والعـدل، ثـم تحقـق واقـع المـال العـام: مصـادره، ومصـارفه، وطـرق جمعـه، ومـواطن الهـدر، وأثـره في الفقـراء والأجيـال، ثـم تسـأل عـن وظيفـة الدولـة بوصـفها أمينـة لا مالكـة، ثـم تـربط الحكـم التكليفـي بحرمـة الخيانـة والتبـذير بـالحكم الوضـعي في الضـمان والمسـؤولية والـبطلان والمساءلة، ثـم تنظـر في المـآلات: مـاذا يصـنع الفسـاد بثقـة الأمـة؟ ومـاذا يصـنع سـوء الإنفـاق بالكفايـة؟ ومـاذا تصـنع الـديون بالمسـتقبل؟ ومـن هـذا المسـار ينـتج معيـارٌ لا يكتفـي بقـول إن المـال العـام حـرام الاعتـداء عليـه، بـل يقـرر أن شـرعية التصـرف في المـال العـام مشـروطة بالحاجـة العامـة، والاختصـاص الصـحيح، والشـفافية، وعدالـة التوزيـع، ومنـع تضـارب المصـالح، وقابليـة المحاسـبة، وضـمان الضـرر، ومراجعـة المـآلات. هكـذا يتحـول الحكم من وعظٍ في الأمانة إلىٰ نظامٍ لحراسة المال.

وإذا أنتجـت المصـفوفة معيـارًا للكفايـة، فإنهـا لا تبـدأ مـن الإحسـان بوصـفه فضـيلة فرديـة فقـط، بـل مـن الإنسـان بوصـفه محـل التكليـف والكرامـة. فالكفايـة ليسـت مجـرد إطعـام جـائع، مـع عظمـة ذلـك، بـل تمكـين الإنسـان مـن شـروط الحيـاة التـي تحفـظ دينـه ونفسـه وعقلـه ومالـه وكرامتـه: غـذاء، وصـحة، وتعلـيم، وسـكن، وأمـن، وعمـل أو مـورد مشـروع، ووصـول إلـىٰ القضـاء والخـدمات الأساسـية. هنـا تسـأل المصـفوفة: أيـن النصـوص والأصـول التـي تجعـل رعايـة الضـعيف واجبًـا؟ مـا المقصـد الحـاكم؟ مـا واقـع الفقـر؟ هـل هـو فـردي أم بنيـوي؟ مـا دور الدولـة؟ مـا دور الزكـاة والوقـف والضـرائب؟ مـا مـآل تـرك الفقـر يتحـول إلـىٰ بنيـة؟ وبـذلك تنـتج الكفايـة بوصـفها معيـارًا للسياسـة العامـة لا عنوانًـا أخلاقيًـا فقـط. فكـل قـرار مـالي أو اقتصـادي أو إداري يُعـرض علـىٰ سـؤال الكفايـة: هـل وسّـع قـدرة الإنسـان أم ضـيقها؟ هـل رفـع الضـعيف أم زاده هشاشـة؟ هـل

حفظ الحد الكريم أم اكتفىٰ بالكفاف الأدنىٰ؟ هذا المعيار يجعل الفقه قادرًا علىٰ محاكمة الموازنات والسياسات لا الأفراد وحدهم.

وإذا أنتجت المصفوفة معيارًا لتدخل الدولة في السوق، فإنها لا تبدأ من خصومةٍ مجردة بين الحرية والتدخل، بل من وظيفة السوق في تحقيق التبادل العادل وحفظ الحاجات ومنع الاستغلال. فالأصل أن المعاملات تقوم علىٰ الرضا والوضوح وانتفاء الظلم، لكن الرضا قد يفسد بالاحتكار، والوضوح قد يضيع بالغش والمعلومات غير المتكافئة، والحرية قد تتحول إلىٰ هيمنة إذا امتلك طرفٌ القوة والبديل والمعلومة. لذلك تنتج المصفوفة معيارًا يقول إن تدخل الدولة مشروع حين يثبت ضرر عام أو احتكار أو غش أو اختلال قوة أو حاجة ضرورية لا يحميها السوق وحده، لكنه مقيد بالخبرة والتناسب والبدائل والشفافية ومنع التعسف. فلا تتدخل الدولة لمجرد رغبتها في السيطرة، ولا تنسحب لمجرد رفع شعار حرية السوق. إنها تتدخل بوصفها حارسةً للعدل لا مالكةً للتبادل. وهنا يظهر الفرق بين السياسة الشرعية بوصفها تقديرًا منضبطًا وبين الإدارة السلطوية بوصفها تدخلًا بلا معيار.

وإذا أنتجت المصفوفة معيارًا للاجتهاد المؤسسي نفسه، فإنها تبدأ من طبيعة الواقعة. فإذا كان المناط بسيطًا والأثر فرديًا، بقي الاجتهاد الفردي في مجاله. وإذا كان المناط مركبًا والأثر عامًا، والمعرفة التخصصية لازمة، والمآل بعيدًا، والحقوق متعددة، صار الاجتهاد المؤسسي مقتضىً منهجيًا. بهذا لا يكون الاجتهاد المؤسسي دعوةً عامةً إلىٰ اللجان، بل معيارًا دقيقًا: كلما اتسعت الواقعة، وتعددت الاختصاصات، وتعلقت بالدولة أو السوق أو الصحة أو المال العام أو التقنية أو البيئة، وجب أن يتسع مسار النظر. وينتج عن ذلك أن المؤسسة الاجتهادية لا تُستدعىٰ لكل سؤال، لكنها لا تُغيب حيث يصبح غيابها إخلالًا بتحقيق المناط. هذه الصياغة تمنع تضخم المؤسسة كما تمنع عجز الفرد.

إن المصفوفة تنتج كذلك معيارًا للقرار العام. فالقرار العام لا يكتفي بأن يكون مستندًا إلىٰ فتوىٰ معتبرة، بل يجب أن يحرر نطاقه، ويحدد جهة ولايته، ويبين سببه، ويعلن شروطه، ويبني استثناءاته، ويتيح التظلم، ويقدر مآله، ويراجع أثره. فإذا قررت الدولة أو المؤسسة إلزامًا في الصحة أو السوق أو التعليم أو المال، سألت المصفوفة: هل المناط عام حقًا؟ هل الوسيلة متناسبة؟ هل الفئات المختلفة روعيت؟ هل الضعفاء محميون؟ هل توجد بدائل أخف؟ هل القرار مؤقت أم دائم؟ ما طريق الاعتراض؟ ومن يضمن الخطأ؟ بهذا لا يتحول الرأي الفقهي إلىٰ سلطة صماء، بل يدخل في نظام ضمانات. ومن دون هذه الضمانات، قد تتحول فتوىٰ صحيحة في أصلها إلىٰ ظلمٍ في تطبيقها.

وفي مجال التقنية، تستطيع المصفوفة أن تنتج معيارًا لحماية البيانات والذكاء الاصطناعي. تبدأ من حفظ الكرامة والعقل والمال والخصوصية، ثم تسأل عن واقع التقنية: ما البيانات التي تُجمع؟ من يملكها؟ كيف تُستعمل؟ هل الرضا حقيقي؟ هل القرار الآلي قابل للمراجعة؟ من يضمن الضرر؟ ما أثر الخوارزمية في الفرص والتمييز والمعرفة؟ ثم تنتج معيارًا يقوم علىٰ الرضا المستنير، وتحديد الغرض، وتقليل جمع البيانات، والشفافية، وحق الاعتراض، والمسؤولية عن الخطأ، ومنع الاستعمالات التي تضر العقل العام أو تنتهك الكرامة. هذا المعيار لا يرفض التقنية لأنها جديدة، ولا يقبلها لأنها نافعة، بل يجعلها تحت سؤال الإنسان. وبذلك ينتقل الفقه من رد الفعل علىٰ التقنية إلىٰ المشاركة في بناء أخلاقياتها.

وفي الطب، تنتج المصفوفة معيارًا للأخلاقيات الطبية لا يقف عند جواز العلاج أو منعه. فهي تبدأ من حفظ النفس وحرمة الجسد والكرامة، ثم تحقق الواقع الطبي: درجة الخطر، وجدوىٰ العلاج، ورضا المريض، والبدائل، والموارد، وأثر القرار في مرضىٰ آخرين. ثم تنتج ضوابط: لا علاج بلا رضا معتبر إلا في موضع ضرورة

منضبطة، ولا تجربة بلا علم وموافقة وحماية، ولا توزيع للموارد بلا معيار عدل، ولا تصرف في الجسد بلا حرمة، ولا قرار طبي عام بلا خبرة ومراجعة. بهذا يصبح الطب مجالًا لتفعيل المقاصد لا لتجاوزها باسم العلم، ولا لتعطيلها باسم الخوف. والمصفوفة هنا تحول حفظ النفس من شعار إلىٰ نظام أخلاقي ومؤسسي.

وفي القضاء، تنتج المصفوفة معيارًا للعدالة المؤسسية. فالقضاء ليس مجرد حكم قاضٍ في خصومة، بل نظام ثقة ووصول واستقلال وتنفيذ. لذلك تسأل المصفوفة: هل القاضي مستقل؟ هل الوصول إلىٰ القضاء ميسر؟ هل الإجراءات عادلة؟ هل الزمن معقول؟ هل الحكم ينفذ؟ هل الفقير يستطيع التقاضي؟ هل الدولة نفسها تخضع للقضاء؟ ثم تنتج معيارًا يربط الحكم القضائي بمقصد العدل ومآل الثقة. فالقضاء إذا كان صحيح النصوص ضعيف الوصول أو بطيء التنفيذ، فقد قصر في وظيفته. وهذا يفتح بابًا لفقه القضاء بوصفه مؤسسة لا أحكامًا متناثرة، وهو عين ما تحتاجه الدولة الحديثة.

وفي الحسبة، تنتج المصفوفة معيارًا يربط الرقابة بالمجال العام. فالحسبة لا تعني تتبع الصغائر وحدها، ولا تضييق المجال باسم الأخلاق، بل حماية السوق والمستهلك والموازين والطرقات والبيئة والفضاء العام من الغش والضرر والاعتداء. تسأل المصفوفة: أين الضرر العام؟ ما مستوىٰ المخالفة؟ من المتضرر؟ هل الرقابة عادلة أم انتقائية؟ هل تضرب الصغير وتترك الكبير؟ هل تمنع المنكر البنيوي أم تكتفي بالظاهر؟ ومن هذا تنتج حسبةً مؤسسية تراعي التناسب والاختصاص والتظلم والشفافية. فالحسبة حين تنتجها المصفوفة تصبح أداة عدل عام، لا أداة تسلط إداري.

وفي الوقف، تنتج المصفوفة معيارًا لإحياء الوظيفة العمرانية والاجتماعية للوقف. الوقف ليس مجرد حبس أصلٍ وصرف ريع، بل مؤسسة أهلية لحفظ العلم

والصحة والكفاية والاستقلال الاجتماعي. تسأل المصفوفة: ما مقصد الواقف؟ ما حاجة المجتمع؟ كيف تدار الأصول؟ هل الريع يحقق أثرًا؟ هل توجد حوكمة تمنع الفساد؟ هل يخدم الوقف الضعفاء أو يتحول إلىٰ شكلٍ جامد؟ ومن ذلك تنتج معيارًا لإدارة الوقف يربط النية بالحوكمة، والمقصد بالأثر، والاستقلال بالمحاسبة. وبذلك يعود الوقف جزءًا من بناء الأمة لا مجرد بابٍ فقهي في الشروط.

إن المصفوفة تنتج كذلك سياسةً للتعليم تقوم علىٰ حفظ العقل والهوية والقدرة. لا تنظر إلىٰ التعليم بوصفه خدمةً تقنية فقط، بل بوصفه صناعة للإنسان. تسأل عن النص والمقصد، وعن واقع الجهل والفرص، وعن الفوارق الطبقية والمكانية، وعن دور الدولة والمجتمع، وعن مآلات المناهج، وعن أثر التعليم في العمل والكرامة. ومن ذلك تنتج معيارًا للتعليم العادل: وصول، وجودة، وهوية، وعقل نقدي، وربط بالعمل، وحماية من التمييز، ومراجعة للمآلات. التعليم هنا ليس إنفاقًا عامًا فقط، بل تنزيل لمقصد حفظ العقل في مؤسسة الأمة.

وفي البيئة والعمران، تنتج المصفوفة معيارًا يمنع اختزال التنمية في البناء والنمو. تبدأ من حفظ النفس والنسل والمال والعمران، ثم تسأل عن الماء والهواء والأرض والمدينة والسكن والطرق والأسواق. ما كلفة المشروع؟ من يتحمل التلوث؟ هل الفقراء يدفعون ثمن التنمية؟ هل توجد بدائل أقل ضررًا؟ ما حق الأجيال القادمة؟ ومن هذا تنتج معيارًا للتنمية الرشيدة: لا عمران بهدم شروط الحياة، ولا تنمية بلا عدالة بيئية، ولا ربحٍ حالي علىٰ حساب المستقبل. هكذا يدخل حق الأجيال في الفقه لا بوصفه تعبيرًا عاطفيًا، بل بوصفه مآلًا معتبرًا في الحكم.

إن المصفوفة لا تنتج المعايير فقط، بل تنتج طريقةً لترتيبها. فقد تتزاحم المعايير: حماية الخصوصية مع الأمن، الكفاية مع الاستدامة المالية، التنمية مع البيئة، الصحة مع الحرية، التعليم مع الموارد. وهنا لا تكفي المعايير المفردة، بل لا

بد من فقه ترتيب. المصفوفة تسأل عن الرتبة، والعموم، والضرورة، والبديل، والتناسب، والضرر الأعظم. وبذلك تمنع أن يتحول كل معيار إلىٰ مطلقٍ ينازع غيره. فحفظ النفس عظيم، لكنه لا يلغي الكرامة بلا ضابط. وحفظ المال مهم، لكنه لا يبرر إفقار الناس. والأمن ضروري، لكنه لا يبتلع الحرية. هذه القدرة علىٰ ترتيب المعايير من أهم وظائف المصفوفة الإنتاجية.

إن من آثار المصفوفة أيضًا أنها تنتج لغةً جديدة للفتوىٰ العامة. بدل أن تكون الفتوىٰ جملةً مختصرة، تصبح بناءً مشروطًا: الأصل، والمناط، والشروط، والموانع، والمقصد، والمآل، والجهة المسؤولة، وموضع المراجعة. هذه اللغة لا تناسب كل فتوىٰ فردية، لكنها لازمة في الشأن العام. فإذا قيل في منتج مالي إنه جائز، وجب بيان شروطه ومخاطر التطبيق. وإذا قيل في سياسة إنها مشروعة، وجب بيان حدودها ومراجعتها. وإذا قيل في تقنية إنها مباحة، وجب بيان ضماناتها. هذه اللغة تمنع سوء النقل، وتحفظ الفتوىٰ من السوق والسلطة والإعلام. إنها لغة إنتاج لا لغة نتيجة فقط.

إن المصفوفة، حين تنتج المؤسسات، تسأل عن الأداة التي تجعل الحكم قابلًا للنفاذ. فالمعيار وحده قد لا يكفي. معيار المال العام يحتاج إلىٰ جهاز رقابة وقضاء وشفافية. معيار الكفاية يحتاج إلىٰ مؤسسة زكاة وضرائب عادلة ووقف وسياسات اجتماعية. معيار التقنية يحتاج إلىٰ هيئة حماية بيانات. معيار الطب يحتاج إلىٰ لجان أخلاقيات طبية. معيار السوق يحتاج إلىٰ حسبة وتنظيم منافسة. ومعيار الاجتهاد يحتاج إلىٰ مؤسسة اجتهادية. بهذا يتحول الفقه إلىٰ بناء قدرة. والقدرة نفسها تصبح جزءًا من الحكم؛ لأن الواجب العام الذي لا توجد مؤسسة لتحقيقه يبقىٰ ناقص التنزيل.

إن المصفوفة تمنع المؤسسة من أن تكون غاية في ذاتها. فكل مؤسسة تُقاس بوظيفتها المقاصدية: هل تحفظ المال؟ هل تحقق الكفاية؟ هل تمنع الضرر؟ هل تحمي الإنسان؟ فإذا تحولت المؤسسة إلىٰ جهاز يحفظ نفسه، فقدت معناها. ولهذا فإن

المصفوفة لا تنتج المؤسسات ثم تتركها، بل تنتج معها معيار مراجعتها. مؤسسة الزكاة تُراجع بأثرها في الفقر والكرامة. هيئة السوق تُراجع بأثرها في منع الاحتكار والغش. مؤسسة القضاء تُراجع بأثرها في العدالة والثقة. المؤسسة الاجتهادية تُراجع بأثرها في دقة الحكم واستقلاله. وبهذا لا يصبح البناء المؤسسي شكلًا جديدًا للجمود.

إن المصفوفة تنتج كذلك فقهًا للبدائل. فإذا كشفت فساد صيغة، لا تقف عند المنع. إذا رفضت جباية ظالمة، تبحث عن عدلٍ مالي. وإذا رفضت تقنية منتهكة، تبحث عن تصميم يحفظ الخصوصية. وإذا رأت قصورًا في السوق، تبحث عن تنظيم متناسب. البديل هنا ليس ترفًا؛ لأن الناس يحتاجون إلىٰ طرقٍ للعمل. فإذا لم ينتج الفقه بدائل، ترك الواقع بين الحرج والحيلة. والمصفوفة تجعل البديل جزءًا من النظر: ما المقصد المطلوب؟ ما الوسائل الممكنة؟ أيها أعدل؟ أيها أقل ضررًا؟ أيها أقدر علىٰ التنفيذ؟ بهذا يصبح الفقه منتجًا للحلول لا حارسًا للمنع فقط.

إن المصفوفة تساعد علىٰ بناء سياسات مرحلية. فبعض المقاصد لا يتحقق دفعة واحدة. الكفاية تحتاج إلىٰ موارد وتدرج، وإصلاح القضاء يحتاج إلىٰ زمن، وتحويل السوق من احتكار إلىٰ منافسة يحتاج إلىٰ مراحل، وحماية البيئة تحتاج إلىٰ انتقال. المصفوفة لا تجعل التدرج ذريعة للتأجيل، بل تصوغه كسياسة: مرحلة أولىٰ، ومؤشر، وموعد مراجعة، وحد أدنىٰ لا يجوز النزول عنه. بهذا يصبح التدرج جزءًا من الإنتاج الفقهي. أما التدرج غير المنضبط فيتحول إلىٰ تسويف، والحسم غير المقدر قد يتحول إلىٰ مفسدة. المصفوفة تنتج وسطًا عمليًا بينهما.

إن هذه الأداة الإنتاجية تجعل الفقه قادرًا علىٰ بناء نظم تقييم. كل سياسة أو معيار ينبغي أن يقاس بأثره: هل تحقق المقصد؟ هل ظهرت مفسدة؟ هل استفاد المستحق؟ هل صين المال؟ هل حفظت الخصوصية؟ هل توسعت الكفاية؟ المصفوفة تنتج مؤشرات مقاصدية، لا بمعنىٰ اختزال المقاصد في أرقام، بل بمعنىٰ

جعلها قابلة للمراجعة. فإذا كان مقصد السياسة هو خفض الفقر، فلا بد من معرفة أثرها. وإذا كان مقصد التنظيم حماية المستهلك، فلا بد من قياس ذلك. وإذا كان مقصد الإجراء الصحي حفظ النفس، فلا بد من معرفة نتائجه. وبذلك تخرج المقاصد من الخطاب إلىٰ المحاسبة.

إن المصفوفة، وهي تنتج السياسة والمعيار، تحفظ العلاقة بين الفقه والعلوم التخصصية. لا تجعل الاقتصادي يقرر وحده معيار الضريبة، ولا الطبيب وحده معيار الصحة، ولا التقني وحده معيار البيانات، ولا الإداري وحده معيار التنفيذ. لكنها لا تجعل الفقيه يستغني عنهم. كل تخصص يدخل في موضعه: الاقتصاد يكشف الموارد والأثر، الطب يكشف الخطر والجدوىٰ، التقنية تكشف البنية، الاجتماع يكشف المآل الجماعي، الإدارة تكشف القدرة، والفقه يزن ذلك بالمقصد والنص. هذا الترتيب نفسه معيار إنتاجي. فإذا اختل، اختل الحكم. ومن هنا تكون المصفوفة لغة مشتركة بين العلوم والفقه.

إن المصفوفة تنتج أيضًا فقهًا للشفافية. لأن كل قرار عام يحتاج إلىٰ معرفة عامة بقدر ما. المال العام يحتاج إلىٰ شفافية، والفتوىٰ العامة تحتاج إلىٰ تعليل، والسوق يحتاج إلىٰ إفصاح، والتقنية تحتاج إلىٰ وضوح في البيانات، والدولة تحتاج إلىٰ بيان أسباب تدخلها. الشفافية هنا ليست قيمة إدارية مستوردة فقط، بل مقتضىٰ من مقتضيات الأمانة والشهادة والعدل ومنع الغرر العام. فكما أن الغرر يفسد المعاملة الخاصة، فإن الغموض قد يفسد القرار العام. والمصفوفة تنتج معيارًا يقول: كلما اتسع الأثر العام، زادت الحاجة إلىٰ البيان والتسبيب وقابلية المراجعة.

إن المصفوفة لا تجعل الفقه ضد الدولة، ولا في يد الدولة. إنها تنتج علاقة ولاية مقيدة. الدولة مسؤولة عن الكفاية والسوق والصحة والتعليم والأمن والمال العام، لكنها لا تملك أن تستعمل هذه المسؤولية بلا شروط. معيار الدولة في المصفوفة:

فاعلية بلا استبداد، ضبط بلا شلل، تدخل عند الضرر، امتناع عند عدم الحاجة، شفافية في المال، تناسب في الأمن، عدالة في الجباية، مراجعة في السياسات. هذا المعيار يخرج الفقه من ثنائية الطاعة المطلقة والرفض المطلق، ويجعله قادرًا على بناء دولةٍ مسؤولة. ومن غير هذا المعيار تبقى الدولة إما فوق الفقه أو خارج اهتمامه.

إن المصفوفة تنتج علاقةً جديدة بالسوق أيضًا. فهي لا تقدس السوق ولا تعاديه. ترى فيه مجالًا للعمران والعمل والتبادل، وترى فيه كذلك قابليةً للاستغلال والاحتكار. لذلك تنتج معيار السوق العادل: حرية مشروطة بالصدق، ومنافسة محمية من الاحتكار، وربح مقيد بعدم الضرر، وعقود مرتبطة بوظيفتها، ومستهلك محفوظ من الغش، ومعلومات معلنة بقدر الحاجة. هذا المعيار يجعل الفقه قادرًا على نقد الرأسمالية المتوحشة من غير أن يقع في عداءٍ للإنتاج، وقادرًا على حماية المبادرة من غير أن يترك الضعيف للسوق. إنه إنتاج فقهي لاقتصاد أخلاقي.

إن المصفوفة تنتج كذلك علاقةً جديدة بالمجتمع. فالمجتمع ليس مجرد متلقٍ للأحكام، بل شريك في الشهادة على الواقع، وفي تنفيذ المقاصد عبر الوقف والتكافل والمبادرات والمؤسسات الأهلية، وفي مراقبة الدولة والسوق. لكنها لا تجعل المجتمع مصدرًا مطلقًا للحكم؛ فالأعراف قد تصح وقد تفسد. لذلك تنتج معيارًا للعُرف والمشاركة: يقبل العرف إذا لم يخالف مقصدًا ولم يكن نتيجة إكراه أو احتكار أو جهل، وتقبل المشاركة إذا خدمت المصلحة العامة ولم تتحول إلى فوضى أو عصبية. وبهذا يصبح المجتمع داخل المصفوفة لا خارجها، شاهدًا ومشاركًا ومحلًا للأثر.

إن المصفوفة حين تنتج المعايير تمنح الفقه قدرة على الاستباق. فبدل أن ينتظر وقوع الأزمة في المال أو التقنية أو الصحة، يستطيع أن يضع معايير قبل انتشار الضرر. وهذا مهم في عالم سريع التغير. الذكاء الاصطناعي، والهندسة الوراثية،

والـديون، والمنـاخ، والمنصـات، والأسـواق الماليـة، كلهـا تتطـور قبـل أن تسـتقر صـورتها. الفقـه الـذي ينتظـر اكتمالهـا قـد يصـل متـأخرًا. أمـا المصـفوفة فتسـمح لـه بـأن يسـأل مبكـرًا: مـا المقاصـد المهـددة؟ مـا الأوصـاف المحتملـة؟ مـا المعـايير الوقائيـة؟ بهذا يصبح الفقه مشاركًا في تشكيل المستقبل، لا مجرد معلق علىٰ الماضي القريب.

إن مـن أهـم ثمـار المصـفوفة أنهـا تنـتج فقهًـا للتـرابط بـين الأقسـام التـي تبـدو متباعـدة. المـال العـام يتصـل بالكفايـة، والكفايـة تتصـل بالدولـة، والدولـة تتصـل بالاجتهـاد المؤسسـي، والاجتهـاد المؤسسـي يتصـل بـالخبرة، والخبـرة تتصـل بالمـآلات، والمـآلات تتصـل بالسياسـات، والسياسـات تتصـل بالمؤسسـات. هـذا التـرابط هـو جـوهر الفقـه الكلـي. فـإذا أنتجـت المصـفوفة حكمًـا في بـاب واحـد، جعلتـه واعيًـا بمـا حولـه. فالزكـاة ليسـت بعيـدة عـن التضـخم، والقضـاء لـيس بعيـدًا عـن المـال العـام، والحسـبة ليسـت بعيـدة عـن العمـران، والتقنيـة ليسـت بعيـدة عـن حفـظ العقـل، والتعليم ليس بعيدًا عن الكفاية. المصفوفة تجعل الفقه شبكةً لا جزرًا.

إن الإنتـاج عبـر المصـفوفة لا يعنـي أن كـل نتيجـة سـتكون واحـدة في كـل زمـان ومكـان. بـل يعنـي أن طريقـة الوصـول إلىٰ النتيجـة سـتكون منضـبطة. قـد يختلـف معيـار تـدخل الدولـة بـين مجتمـع وآخـر بحسـب قـوة السـوق والدولـة والمؤسسـات. وقـد تختلـف سياسـة الكفايـة بحسـب المـوارد. وقـد تختلـف فتـوىٰ التقنيـة بحسـب التصـميم والضـمانات. هـذا لـيس اضـطرابًا، لأن المتغيـر هـو المنـاط والقـدرة والمـآل، أمـا عناصـر المصـفوفة فثابتـة في وظيفتهـا. ومـن هنـا يمكـن للفقـه أن يكـون عـالمي الأصـول محلـي التنزيـل، ثابـت المقاصـد متنوع الوسائل. وهذه المرونة المنضبطة من أعظم خصائص المصفوفة.

إن المصـفوفة تنـتج كـذلك فقهًـا للحـدود بـين الفـرد والمؤسسـة. لا تحمـل الفـرد مـا يجـب علـىٰ الدولـة، ولا تعفـي الفـرد مـن مسـؤوليته بحجـة البنيـة. في الفقـر، هنـاك واجـب فـردي بالعمـل والإنفـاق والصـدقة، وواجـب مؤسسـي بالكفايـة والعدالـة. في السـوق،

هنـاك واجـب التـاجر بالصـدق، وواجـب الدولـة بالرقابـة. في التقنيـة، هنـاك واجـب المسـتخدم بالحـذر، وواجـب المنصـة بالشـفافية والضـمان. في الصـحة، هنـاك واجـب الفـرد بعـدم الإضـرار، وواجـب الدولـة بتـوفير النظـام. هـذا التوزيـع لا يظهـر بوضـوح في الفتـوىٰ الفرديـة وحـدها، لكنـه يظهـر حـين تعمـل المصـفوفة. والعـدل في الشـأن العـام يبـدأ بتوزيع المسؤولية علىٰ قدر القدرة والأثر.

إن المصـفوفة، حـين تنـتج معيـارًا للاجتهـاد المؤسسـي، تحـدد كـذلك متـىٰ يجـب أن يتوقـف الفـرد عـن الانفـراد. إذا كانـت المسـألة تتعلـق بسياسـة ماليـة، أو وبـاء، أو تقنيـة عامـة، أو سـوق، أو مـال عـام، أو قضـاء، أو بيئـة، فـإن الفتـوىٰ الفرديـة يمكـن أن تنبـه وتؤصـل، لكنهـا لا ينبغـي أن تنفـرد بالحسـم العـام. المصـفوفة تجعـل هـذا ضـابطًا لا مجـرد أدب علمـي. لأن الحكـم الـذي يحتـاج إلـىٰ خبـرة ومـآل ومؤسسـة إذا صـدر فرديًـا كـان معرضًـا للـنقص. وفي المقابـل، إذا كانـت المسـألة فرديـة بسـيطة، لا داعـي لتحويلهـا إلىٰ مؤسسة. بهذا تنتج المصفوفة حدود الاختصاص بين الفرد والمؤسسة.

إن المصـفوفة تنـتج وعيًـا جديـدًا بالقصـور والنجـاح. النجـاح الفقهـي لا يقـاس فقـط بصـحة الاسـتدلال، بـل كـذلك بصـحة التنزيـل، وعدالـة الأثـر، وحفـظ المقصـد، وقابليـة المراجعـة. وقـد يكـون الحكـم صـحيحًا في الـدليل لكنـه ناقصًـا في التطبيـق، أو صـحيحًا في الصـورة لكنـه ضـعيف المقصـد، أو عـادلًا في النيـة لكنـه خـاطئ المـآل. والمصـفوفة تسـمح بتشـخيص ذلـك. وهـذا التشـخيص لـيس نقـدًا خارجيًـا، بـل جـزء مـن إنتـاج الحكـم نفسـه. فـإذا صـيغ الحكـم بهـذه العناصـر، أمكـن تقييمـه بهـا. وهكـذا يصـير الفقـه أكثـر تواضعًا وأكثر قوة؛ تواضعًا لأنه يقبل المراجعة، وقوة لأنه يعرف معاييرها.

إن إنتـاج المصـفوفة للمعـايير والسياسـات والمؤسسـات يمثـل صـورةً مـن صـور الانتقـال مـن أصـول اسـتخراج الحكـم إلـىٰ أصـول بنـاء النظـام. فالأصـول التقليديـة عظيمـة في بيـان كيـف يسـتخرج الحكـم مـن دليلـه، لكـن الشـأن العـام يحتـاج أيضًـا إلـىٰ

أصول تحويل الحكم إلىٰ نظام. والمصفوفة هي محاولة في هذا الاتجاه: كيف ننتقل من حرمة الاحتكار إلىٰ سياسة منافسة؟ من وجوب العدل إلىٰ قضاء مستقل؟ من مقصد الكفاية إلىٰ موازنة وسياسات؟ من حفظ النفس إلىٰ نظام صحي؟ من حفظ العقل إلىٰ تعليم وإعلام وتقنية أخلاقية؟ هذه الأسئلة لا تلغي أصول الاستنباط، بل تضيف إليها أصول البناء. وبذلك يصبح الفقه قادرًا علىٰ الحكم والإنشاء معًا.

إن المصفوفة ليست مجرد أداة للفقهاء، بل يمكن أن تكون أداة للدولة والمؤسسات والمجتمع. الدولة تستطيع أن تختبر بها سياساتها، والمؤسسة المالية تستطيع أن تصمم بها منتجاتها، وهيئة الصحة تستطيع أن تضبط بها قراراتها، ومؤسسة التعليم تستطيع أن تراجع بها مناهجها، والمجتمع المدني يستطيع أن يحاسب بها الشأن العام. وهذا لا يعني أن الجميع يصدرون حكمًا شرعيًا، بل يعني أن المصفوفة تقدم لغة معيارية مشتركة. فإذا سأل الجميع عن النص والمقصد والواقع والمآل والكفاية والعدل والضمان، ارتفع مستوىٰ الشأن العام. الفقه هنا لا يبقىٰ حبيس المختصين، بل يصبح عقلًا قيميًا للحياة العامة.

إن هذه الأداة الإنتاجية تحفظ للفقه رسالته العليا: أن يكون هدايةً للإنسان في واقعه، لا مجرد تراثٍ يحفظ، ولا مجرد أحكامٍ تكرر، ولا مجرد نقدٍ يشتكي. إنها تجعل الفقه قادرًا علىٰ أن يقول للدولة كيف تكون راعيةً لا مستبدة، وللسوق كيف يكون منتجًا لا مفترسًا، وللمؤسسة كيف تكون أمينة لا شكلية، وللخبير كيف يخدم الإنسان لا التقنية وحدها، وللفرد كيف يعيش مسؤوليته داخل نظام. وهذا الاتساع لا يخرج الفقه عن ذاته، بل يردّه إلىٰ غايته: تنظيم علاقة الإنسان بربه ونفسه والناس والعمران وفق العدل والرحمة والحكمة.

إن المصفوفة، بوصفها أداة إنتاج، تقود إلىٰ تحولٍ في معنىٰ الاجتهاد ذاته. الاجتهاد لا يعود مجرد قدرة علىٰ استنباط حكم مسألة، بل قدرة علىٰ بناء مسارٍ

يحفظ الحكم في الواقع. وليس المجتهد المؤسسي هو من يعرف النصوص فقط، ولا من يعرف الواقع فقط، بل من يستطيع أن يجعل النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والكفاية والمؤسسة تعمل معًا. وهذه القدرة هي التي يحتاجها الفقه في زمن الأنظمة المركبة. فإذا كان الاجتهاد الفردي نورًا في موضعه، فإن المصفوفة تجعل هذا النور قادرًا علىٰ إضاءة بنية كاملة، لا زاوية واحدة.

إن القيمة الأخيرة للمصفوفة أنها تجعل الفقه ينتقل من رد الفعل إلىٰ الفعل. لا ينتظر السوق حتىٰ ينتج الحيلة، ولا ينتظر الدولة حتىٰ توسع السلطة، ولا ينتظر التقنية حتىٰ تنتهك الخصوصية، ولا ينتظر الفقر حتىٰ يصبح بنية، ولا ينتظر الأزمات حتىٰ تتضخم. بل يضع المعايير، ويبني المؤسسات، ويقترح السياسات، ويراجع المآلات، وينتج البدائل. وهذا هو المعنىٰ العميق لكونها أداة إنتاج لا أداة نقد فقط. النقد يرىٰ الخلل، أما الإنتاج فيصنع الطريق. والمصفوفة لا تريد للفقه أن يكون عينًا ترىٰ الخلل فحسب، بل عقلًا يبني العدل، ويدًا تصوغ النظام، وضميرًا يحرس الإنسان في عالمٍ تتسارع فيه القوة وتتشابك فيه المصالح وتتعاظم فيه الحاجة إلىٰ هدايةٍ كلية.

القسم الثامن

فقه الدولة وفقه الأمة وفقه العمران

الفصل الأول
الدولة ليست سلطة فقط

ليست الدولة في معناها العميق مجرد سلطةٍ تمسك بوسائل الإلزام، ولا جهازًا يملك الأمر والنهي، ولا قمةً سياسيةً تعلو المجتمع وتدير شؤونه من الخارج، بل هي في التصور الكلي مؤسسةٌ جامعة لوظائف الرعاية والعدل والكفاية والعمران، ووسيلةٌ تاريخية لتنظيم القوة حتىٰ لا تنفلت، وتنظيم المال حتىٰ لا يستأثر به الأقوياء، وتنظيم القضاء حتىٰ لا يبتلع الظلم حقوق الضعفاء، وتنظيم المجال العام حتىٰ لا يتحول المجتمع إلىٰ جزرٍ متنازعة أو مصالح متغلبة. فالسلطة في الدولة ليست جوهرها الأخير، وإنما هي أداتها؛ فإذا صارت السلطة غايةً في ذاتها انقلبت الدولة من ولايةٍ إلىٰ غلبة، ومن رعايةٍ إلىٰ سيطرة، ومن أمانةٍ إلىٰ امتلاك، ومن وظيفةٍ حضارية إلىٰ جهازٍ يستمد معناه من بقائه لا من حفظ الإنسان والعمران.

إن اختزال الدولة في السلطة يُنتج خللًا في النظر الفقهي والسياسي معًا؛ لأنه يجعل السؤال الأول: من يحكم؟ وكيف يُطاع؟ وكيف يُحفظ النظام؟ بينما السؤال الأعمق ينبغي أن يكون: لماذا تقوم الدولة؟ وماذا تحفظ؟ وأي إنسان تصنع؟ وأي عدل تقيم؟ وأي كفاية تحقق؟ وأي عمران ترعاه؟ فالسلطة بلا مقصد تتحول إلىٰ قوة عارية، والمقصد بلا قدرة يتحول إلىٰ أمنية عاجزة، والدولة الرشيدة هي التي تجمع القدرة بالمقصد، والقوة بالحق، والتنظيم بالكرامة، والإلزام بالعدل. وليست المشكلة في أن للدولة سلطة، فكل دولة لا بد لها من سلطةٍ تحفظ النظام وتمنع العدوان وتنفذ الأحكام، وإنما المشكلة في أن تُختزل الدولة في هذه السلطة حتىٰ

يصبح الوجود السياسي كله قائمًا على الطاعة والخوف والأمن، لا على الرعاية والكفاية والمشاركة والعدل.

إن الدولة، من حيث وظيفتها الكلية، تنشأ من حاجة الإنسان إلى نظامٍ يتجاوز حدود الفرد والأسرة والقبيلة والسوق. فهناك حقوق لا يحميها الفرد وحده، وحاجات لا تقوم بها الصدقات المتفرقة وحدها، ومرافق لا تبنى بالمبادرات الجزئية وحدها، وعدالة لا تستقر إذا تركت لقوة الخصوم، وأسواق لا تصلح إذا تُركت لاحتكار القادرين، وأمن لا يتحقق إذا صار كل إنسان حارس نفسه، ومعرفة لا تزدهر إذا ظل التعليم حظًا لمن يملك. ومن هنا فإن الدولة ليست إضافةً طارئةً على الاجتماع، بل صورة من صور انتقال الجماعة من الوجود المتفرق إلى الوجود المنظم، ومن ردود الفعل إلى السياسات، ومن العصبية إلى القانون، ومن القوة الخاصة إلى القوة العامة المقيدة بالمقصد.

إن الفقه الكلي لا ينظر إلى الدولة بوصفها مجرد صاحب أمر، بل بوصفها صاحبة وظائف. فهي وظيفة حفظ، ووظيفة توزيع، ووظيفة قضاء، ووظيفة حماية، ووظيفة بناء، ووظيفة تنسيق بين المصالح المتعارضة. وإذا ذُكرت الطاعة في الفقه السياسي، فلا ينبغي أن تُفصل عن هذه الوظائف؛ لأن الطاعة ليست خضوعًا لشخصٍ أو جهاز، بل انتظامٌ في ولايةٍ تقيم الحق وتمنع الفوضى وتحفظ الجماعة. وحين تنفصل الطاعة عن العدل تتحول إلى أداة لإدامة الغلبة، وحين ينفصل الاعتراض عن المآل يتحول إلى بابٍ للفوضى. لذلك لا تُفهم الدولة الكلية من ثنائية الطاعة والتمرد وحدها، بل من شبكة الولاية والحق والعدل والمصلحة والمآل.

إن الدولة ليست مالكةً للأمة، بل مؤتمنة عليها. وهذا الفرق بين الملك والأمانة هو مفتاح النظر. الملك يتصرف من مركز الامتلاك، أما الأمانة فتتصرف من مركز المسؤولية. الملك يرى المال العام موردًا لجهازه، أما الأمانة تراه حقًا للأمة وغائبها

وفقيرها ومستقبلها. الملك يرىٰ الإنسان تابعًا للنظام، أما الأمانة ترىٰ النظام خادمًا للإنسان. الملك يطلب الطاعة لذاته، أما الأمانة تطلبها بقدر ما تحفظ الحق العام. الدولة إذا فهمت نفسها ملكًا توسعت في الأخذ والتقييد والسيطرة، وإذا فهمت نفسها أمانةً قيدت ذاتها بالسؤال: هل حفظت؟ هل عدلت؟ هل كفت؟ هل عمرت؟ هل منعت الظلم؟ هل صانت الكرامة؟ وهذا هو التحول الفلسفي الذي ينقل الدولة من منطق السلطة إلىٰ منطق الولاية.

إن السلطة في الدولة تشبه القوة في الجسد؛ لا يستقيم الجسد بلا قوة، لكن القوة ليست غايته. فإذا تحولت القوة إلىٰ غاية مرض الجسد، وإذا غابت القوة عجز. وكذلك الدولة: لا تصلح بلا قدرة علىٰ الإلزام والتنفيذ والحماية، لكنها تفسد إذا جعلت هذه القدرة معيار شرعيتها الوحيد. الشرعية لا تأتي من مجرد القدرة علىٰ الأمر، بل من توجيه القدرة إلىٰ مقصدها. فالدولة القادرة علىٰ الجباية لا تكون عادلة حتىٰ تُحسن مصرف المال، والقادرة علىٰ العقاب لا تكون شرعية حتىٰ تقيم القضاء والضمان، والقادرة علىٰ التنظيم لا تكون راعية حتىٰ تحفظ كرامة الناس، والقادرة علىٰ الأمن لا تكون صالحة حتىٰ تجعل الأمن حارسًا للحق لا بديلًا عنه.

إن الدولة في الفقه الكلي تُقاس بما تحفظه لا بما تملكه. تحفظ النفس حين تبني نظام صحة وغذاء وأمنٍ عادل، وتحفظ العقل حين تقيم تعليمًا ومعرفةً ومجالًا يحترم التفكير، وتحفظ المال حين تمنع الفساد والاحتكار والغصب والتبذير، وتحفظ الكرامة حين تمنع الإذلال والتعسف والتمييز، وتحفظ النسل والأسرة حين توفر شروط الاستقرار والسكن والعيش الكريم، وتحفظ الدين حين تصون حرية العبادة والمعنىٰ والخلق من غير تحويل الدين إلىٰ أداة تسلط، وتحفظ العمران حين تجعل الأرض والماء والمدينة والسوق في خدمة الإنسان لا في خدمة الربح المجرد

أو السيطرة. فإذا لم تظهر هذه المقاصد في سياسات الدولة، بقيت الدولة سلطةً تحمل أسماء كبرىٰ من غير أن تحقق مضمونها.

إن مفهوم الحراسة، الذي حضر في كثير من صيغ الفكر السياسي، لا ينبغي أن يُفهم بمعناه الأمني الضيق. حراسة الدين والدنيا لا تعني حراسة الحدود والشعائر فقط، بل حراسة شروط الحياة التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ العبادة والتكليف والكرامة. فلا معنىٰ لحراسة الدين مع جهلٍ عام يضعف العقل، ولا معنىٰ لحراسة النفس مع نظام صحي يترك الفقير للموت، ولا معنىٰ لحراسة المال مع فسادٍ يبتلع المال العام، ولا معنىٰ لحراسة الأخلاق مع سوقٍ يستغل الحاجة، ولا معنىٰ لحراسة الجماعة مع قضاءٍ لا يصل إليه الضعيف. الحراسة الحقيقية هي حماية البنية التي يقوم عليها الإنسان، لا حماية الصورة الخارجية للنظام وحدها.

إن الدولة بوصفها وظيفة حضارية لا تقف عند منع الانهيار، بل تعمل علىٰ بناء القدرة. منع الجريمة وظيفة، لكن بناء العدل الذي يقلل دوافع الجريمة وظيفة أعمق. إغاثة الفقير وظيفة، لكن بناء نظام كفاية يقلل إنتاج الفقر وظيفة أعمق. معاقبة الفاسد وظيفة، لكن بناء حوكمة تمنع الفساد قبل وقوعه وظيفة أعمق. علاج المرض وظيفة، لكن بناء وقاية وغذاء وبيئة صحية وظيفة أعمق. فضّ النزاعات وظيفة، لكن بناء ثقة اجتماعية ومؤسسات عادلة وظيفة أعمق. الدولة التي لا تعمل إلا بعد وقوع الضرر تبقىٰ دولة رد فعل، أما الدولة الحضارية فتعمل علىٰ شروط العدل قبل أن يصرخ المظلوم، وشروط الكفاية قبل أن يستقر الفقر، وشروط الصحة قبل أن يعم المرض.

إن السلطة حين تنفصل عن وظيفة البناء تميل إلىٰ إدارة الأزمات لا حل أسبابها. فهي تلاحق آثار الفقر ولا تسأل عن بنيته، وتراقب السوق بعد الغلاء ولا تسأل عن الاحتكار، وتعالج المرض بعد انتشاره ولا تسأل عن البيئة والغذاء، وتواجه اضطراب المجتمع ولا تسأل عن الظلم الذي صنعه، وتطلب الطاعة ولا

تسأل عن الثقة التي تجعل الطاعة طوعية. أما الدولة بوصفها وظيفة حضارية فتسأل عن الجذور. وهي لا تكتفي بإطفاء الحرائق، بل تسأل لماذا تشتعل، ومن ينتفع من اشتعالها، ومن يدفع ثمنها، وأي نظام ينبغي أن يمنع تكرارها. وهذا الفرق بين دولة السلطة ودولة العمران: الأولىٰ تدير النتائج، والثانية تعالج البنىٰ.

إن الفقه الذي يريد أن يفهم الدولة لا بد أن يخرج من أسر السؤال السلطوي الضيق إلىٰ السؤال الوظيفي الواسع. فليست الإمامة أو الولاية أو الحكم مجرد صيغة انعقاد أو حق طاعة أو باب عقوبة، بل شبكة وظائف تتعلق بالمال والقضاء والعلم والسوق والعمران والكفاية. وإذا كانت كتب الأحكام السلطانية قد حفظت جانبًا مهمًا من صورة السلطة والولايات، فإن الفقه الكلي يعيد قراءة هذه الصورة في ضوء الوظيفة: ما معنىٰ الولاية إذا لم تُنتج عدلًا؟ وما معنىٰ الطاعة إذا لم تحفظ الجماعة والكرامة؟ وما معنىٰ بيت المال إذا لم يصنع كفاية؟ وما معنىٰ القضاء إذا لم يحمِ الناس من الدولة نفسها؟ وما معنىٰ الحسبة إذا لم تمنع الاحتكار والغش والضرر العام؟ بهذا لا يُلغىٰ التراث، بل يُعاد وصله بمقاصده الحية.

إن الدولة ليست نقيض الأمة، بل صورتها المنظمة في بعض وظائفها. الأمة أوسع من الدولة، لأنها جماعة معنىٰ وقيم وتاريخ وتكافل ومعرفة، لكن الدولة أداة من أدوات الأمة في حفظ شروط وجودها. فإذا ابتلعت الدولة الأمة، صار المجتمع تابعًا للجهاز، وضعفت المبادرات والأوقاف والروابط الأهلية والضمير الجماعي. وإذا تخلت الدولة عن الأمة، تركت المجال للأقوياء والعصبيات والأسواق غير المنضبطة. العلاقة الصحيحة أن تكون الدولة خادمة للأمة في وظائف لا تقوم بها الأمة متفرقة، وأن تبقىٰ الأمة حيةً تراقب وتبادر وتقوم بما لا ينبغي أن تحتكره الدولة. فالدولة ليست الأمة كلها، لكنها مسؤولة عن حراسة المجال الذي تستطيع الأمة أن تعيش فيه بكرامة وفاعلية.

إن من أخطر آثار اختزال الدولة في السلطة أنها تجعل الأمن سابقًا على العدل في كل حال، مع أن الأمن العميق لا يقوم إلا بالعدل. قد تستطيع السلطة أن تصنع صمتًا بالخوف، لكنها لا تصنع استقرارًا حقيقيًا بلا إنصاف. وقد تستطيع أن تمنع الانفجار زمنًا، لكنها لا تزيل أسباب الاحتقان. والعدل ليس قيمةً أخلاقيةً زائدةً على الأمن، بل هو شرط من شروطه. الدولة التي تحمي الحقوق تبني أمنًا في القلوب قبل الشوارع، والدولة التي تهدر الحقوق تحتاج إلى مزيد من القوة لتعويض نقص الثقة. لذلك فإن الفقه الكلي يرى الأمن العادل جزءًا من العمران، ويرى الأمن المنفصل عن العدل صورةً من صور الخوف المنظم.

إن الدولة ليست جهاز عقوبة فقط، بل جهاز ضمان. العقوبة تردع المعتدي بعد وقوع العدوان، أما الضمان فيحفظ الحق قبل الضياع وبعده. ضمان التعليم، وضمان الصحة، وضمان القضاء، وضمان الحد الأدنى من الكفاية، وضمان حماية المستهلك، وضمان الحق في التظلم، وضمان عدم التعسف، كلها وظائف تجعل الدولة أداة اطمئنان لا أداة رهبة. وإذا غلبت العقوبة على الضمان، صار حضور الدولة مقترنًا بالخوف لا بالثقة. والدولة الراشدة هي التي يشعر بها الضعيف حين يحتاج إلى حقه، لا التي لا يشعر بها إلا حين يخشى عقوبتها.

إن الدولة في بعدها العمراني مسؤولة عن المكان كما هي مسؤولة عن الإنسان؛ لأن الإنسان لا يعيش في فراغ. المدينة، والطريق، والماء، والسوق، والسكن، والبيئة، والمسجد، والمدرسة، والمستشفى، وموقع العمل، كلها تشكل حياة الناس اليومية. العمران ليس زخرفةً مادية، بل صورة العدالة في المكان. مدينة تطرد الفقراء إلى الأطراف بلا خدمات ليست عمرانًا عادلًا، وسوق يحتكر الضروريات ليس عمرانًا اقتصاديًا، وطرق لا تصل الضعفاء بالخدمات ليست عمرانًا وظيفيًا، وبيئة ملوثة تقتل

الناس ببطء ليست تنمية. الدولة ليست سلطة فوق المكان، بل مسؤولة عن جعله صالحًا لحياة الإنسان. ومن هنا يتصل فقه الدولة بفقه العمران اتصالًا جوهريًا.

إن الدولة بوصفها وظيفة كفاية لا تعني دولة إعالةٍ تلغي مسؤولية الفرد والمجتمع، بل تعني دولة تضمن ألا يتحول العجز إلىٰ قدرٍ اجتماعي دائم، وألا يكون الفقر بنيةً تورث نفسها، وألا تبقىٰ الضروريات تحت رحمة السوق وحده. الفرد مسؤول عن السعي، والمجتمع مسؤول عن التكافل، والدولة مسؤولة عن النظام الذي يجعل السعي ممكنًا والتكافل فاعلًا والحق محفوظًا. فإذا جعلت الدولة الكفاية إحسانًا اختياريًا قصرت، وإذا جعلتها إعالةً تقتل المبادرة أفسدت، وإذا جعلتها حقًا مؤسسيًا ينهض بالإنسان أصابت. الكفاية هنا ليست نقيض العمل، بل شرطٌ لتحرير الإنسان من العجز الذي يمنعه من العمل والمعنىٰ.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها تتعامل مع الزمن لا مع اللحظة وحدها. السلطة قد تهتم بما يحفظها الآن، أما الدولة الحضارية تهتم بما يحفظ الأمة في المستقبل. الدين العام، والتعليم، والبيئة، والبحث العلمي، وبناء المؤسسات، والثقة في القضاء، كلها قضايا لا تظهر نتائجها فورًا. الدولة التي تفكر بمنطق اللحظة تستهلك المستقبل، والدولة التي تفكر بمنطق الأمانة تحفظ حق الأجيال. ولذلك فإن فقه الدولة لا بد أن يدخل المستقبل في تقدير الحكم. ليس من العدل أن ينعم الحاضر بسياسات مريحة ويدفع القادمون ثمنها ديونًا وبيئة مهدرة وتعليمًا ضعيفًا ومؤسسات هشة. الولاية أمانة في الزمن كما هي أمانة في المال.

إن الدولة بوصفها وظيفة حضارية تحتاج إلىٰ عقل مؤسسي لا إلىٰ إرادة شخصية فقط. قد يكون الحاكم صالحًا، لكن صلاح الفرد لا يكفي إذا لم توجد مؤسسات تحفظ العدل بعده ومعه ومنه. القضاء، والرقابة، والمحاسبة، والشفافية، والإدارة، والشورىٰ، والخبرة، وتوزيع الصلاحيات، كلها ليست قيودًا علىٰ الدولة

من خارجها، بل شروط لنضجها. الدولة التي تقوم على نية الحاكم وحدها هشة، والدولة التي تبني مؤسسات عادلة تجعل العدل أقل ارتباطًا بالمزاج والأشخاص. وهذا لا يلغي قيمة الورع الفردي، لكنه يمنع أن يصبح الورع بديلًا عن النظام. فالولاية العامة تحتاج إلى ضميرٍ ومؤسسة معًا.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها لا تتعامل مع الإنسان بوصفه مطيعًا فحسب، بل بوصفه شريكًا في العمران. الطاعة وحدها لا تبني حضارة، بل قد تحفظ الحد الأدنى من النظام. الحضارة تحتاج إلى ثقة ومبادرة ومعرفة وحرية مسؤولة وعدالة وفرص. فإذا صنعت الدولة مواطنًا خائفًا صامتًا، فقد تكسب هدوءًا وتخسر طاقة الأمة. وإذا صنعت إنسانًا قادرًا على التعلم والعمل والنقد والبناء، فقد وسعت مجال العمران. ولذلك فإن الدولة الراشدة لا تخاف من وعي الأمة، لأنها تعلم أن الوعي إذا ضبط بالعدل والمعرفة صار قوة للدولة لا خطرًا عليها. أما الدولة التي تختزل نفسها في السلطة فتخاف من كل وعي لأنه يكشف حدودها.

إن الفقه الكلي يفرق بين الدولة القوية والدولة المتسلطة. الدولة القوية هي التي تملك القدرة على تنفيذ العدل، وحماية الضعيف، ومنع الفساد، وبناء المرافق، ومحاسبة الأقوياء، وضبط السوق، وحفظ الأمن. أما الدولة المتسلطة فهي التي تملك القدرة على الإكراه ولا تملك أو لا تريد معايير العدل. القوة مطلوبة إذا كانت في خدمة المقصد، ومرفوضة إذا صارت المقصد. ومن الخطأ أن يُظن أن نقد الاستبداد يعني الدعوة إلى دولة ضعيفة؛ فالدولة الضعيفة تترك الناس لاستبدادٍ آخر: استبداد المال، أو العصبية، أو السلاح، أو الاحتكار. المطلوب دولة قوية بالحق، ضعيفة أمام القانون، عظيمة في الرعاية، محدودة في التسلط.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها لا تملك الحقيقة منفردة. تحتاج إلى الفقهاء، والخبراء، والقضاة، والمجتمع، وأصحاب التجربة، والرقابة. فإذا احتكرت الدولة

تعريف المصلحة، صارت المصلحة مرآةً لرغبتها. وإذا احتكرت المعلومات، احتكرت التقدير. وإذا احتكرت الخطاب، ضعفت الشهادة العامة. لذلك فإن الدولة الراشدة تفتح قنوات المعرفة والنقد والشورىٰ، لا لأنها تتنازل عن هيبتها، بل لأنها تحتاج إلىٰ الحقيقة. الدولة التي لا تسمع إلا نفسها تصاب بصمم السلطة، وصمم السلطة من أخطر أسباب الخطأ التاريخي. أما الدولة التي تسمع وتراجع وتصحح، فإنها تجعل النقد جزءًا من قوتها.

إن الدولة في بعدها الفقهي ليست كيانًا مقدسًا فوق المساءلة، ولا كيانًا شريرًا ينبغي الشك فيه دائمًا، بل مؤسسة بشرية ضرورية قابلة للصلاح والفساد. وهذا الوعي المتوازن يحمي الفقه من الغلوين: غلو تقديس السلطة باسم الجماعة، وغلو إسقاط الدولة باسم الحرية. تقديس السلطة يفتح باب الظلم، وإسقاط الدولة يفتح باب الفوضىٰ. الفقه الكلي لا يعبد الدولة ولا يهدمها، بل يقيمها علىٰ وظيفتها ويقيدها بمقصدها. فإذا أدت وظيفتها وجبت نصرتها في الحق، وإذا قصرت وجب نصحها ومحاسبتها، وإذا ظلمت وجب رد ظلمها بما يحفظ المقاصد والمآلات. الدولة هنا موضوع إصلاح دائم، لا صنم طاعة ولا عدو مطلق.

إن السلطة، حين تُفهم كأداة، تأخذ مكانها الصحيح داخل الدولة. فهي لازمة لتنفيذ القضاء، وجمع المال العام بحق، ومنع الاعتداء، وتنظيم المرافق، وحماية الحدود، وردع الفساد. لكنها لا تكون شرعية إلا بقدر ارتباطها بهذه الوظائف. السيف الذي يحمي العدل غير السيف الذي يحمي الامتياز، والجباية التي تمول الكفاية غير الجباية التي تغذي الترف، والرقابة التي تمنع الغش غير الرقابة التي تذل الناس، والقانون الذي يصون الحقوق غير القانون الذي يجمّل التعسف. لذلك لا يُحكم علىٰ الدولة بمجرد امتلاكها أدوات السلطة، بل بوجهة استعمالها. السلطة لا تُمدح ولا تُذم في ذاتها، بل في خدمتها للمقصد أو انحرافها عنه.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها حارسة للعلاقات لا للأفراد منفصلين. فهي تنظم علاقة الغني بالفقير، والقوي بالضعيف، والتاجر بالمستهلك، وصاحب العمل بالعامل، والدولة بالمواطن، والحاضر بالمستقبل، والمدينة بالأطراف، والإنسان بالبيئة. فإذا تُركت هذه العلاقات بلا ضبط، غلب الأقوىٰ. الفقه الفردي يوجه الضمائر، لكن الدولة تضبط البنية التي تتحرك فيها هذه الضمائر. ولا يكفي أن يقال للتاجر لا تغش إذا كان السوق يكافئ الغش، ولا أن يقال للمسؤول لا تفسد إذا كان النظام لا يحاسبه، ولا أن يقال للعامل اصبر إذا كانت شروط العمل ظالمة. الدولة العادلة تجعل البنية أقرب إلىٰ الفضيلة، لا مجرد أن تنصح الأفراد بها.

إن من معاني الدولة الحضارية أنها تصنع الثقة. والثقة لا تُسنّ بقانون واحد، بل تتراكم من عدل القضاء، وشفافية المال، وصدق الإدارة، ومحاسبة الفساد، وعدالة السوق، ووصول الخدمات، وكرامة المعاملة. حين يثق الناس بالدولة، تقل الحاجة إلىٰ القسر، ويزيد الامتثال الطوعي، وتتسع المشاركة، ويقوىٰ الانتماء. وحين تنهار الثقة، تحتاج الدولة إلىٰ مزيد من القوة لتسيير ما كان يمكن أن يسير بالرضا. الثقة رأس مالٍ شرعي وسياسي وحضاري. والدولة التي تهدر الثقة تهدر جزءًا من شرعيتها العملية، ولو بقيت قادرة علىٰ الأمر.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها مسؤولة عن تحويل القيم إلىٰ أنظمة. العدل قيمة، لكنه يحتاج إلىٰ قضاء. الكفاية قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ موارد وسياسات. الأمانة قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ حوكمة. الحرية قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ قانون يحميها من الفوضىٰ والاستبداد. العلم قيمة، لكنه يحتاج إلىٰ تعليم ومؤسسات بحث. الصحة قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ نظام وقاية وعلاج. بهذا المعنىٰ، الدولة هي مختبر صدق القيم. فالذي يعلن العدل ولا يبني قضاءً عادلًا لم ينزله، والذي يعلن الكفاية ولا يبني سياسةً لها لم يحققها، والذي يعلن حفظ المال ولا يحاسب الفساد لم يحرسه. الدولة هي المكان الذي تُختبر فيه القيم بقدرتها علىٰ التحول إلىٰ مؤسسات.

إن الدولة بوصفها وظيفة حضارية لا تنفصل عن العمران؛ لأن العمران هو الأثر المادي والمعنوي لتنظيم الحياة. عمران الأرض، وعمران السوق، وعمران العلم، وعمران الأخلاق، وعمران المدينة، وعمران الثقة، كلها ثمرة دولة تفهم نفسها كأمانة. وإذا كان الفقه قد اعتنىٰ بأحكام الأفعال، فإن فقه الدولة يعتني بالشروط العامة التي تجعل الأفعال الصالحة ممكنة ومثمرة. فالصلاة تحتاج إلىٰ أمن، والعلم يحتاج إلىٰ مؤسسات، والتجارة تحتاج إلىٰ سوق عادل، والأسرة تحتاج إلىٰ سكن وعمل، والكرامة تحتاج إلىٰ قضاء، والحرية تحتاج إلىٰ قانون. الدولة لا تصنع الإيمان في القلوب، لكنها تصنع أو تهدم المجال الذي يستطيع فيه الإنسان أن يحيا إيمانه وكرامته ومسؤوليته.

إن هذا الفهم يعيد ترتيب علاقة الفقه بالسياسة. السياسة ليست مجال حيلة وغلبة فحسب، ولا الفقه مجرد موعظة خارجية توجهها، بل السياسة مجال تنزيل المقاصد في القوة والمال والإدارة، والفقه معيار يحكم هذا التنزيل. فإذا انفصلت السياسة عن الفقه صارت مصلحة بلا ضابط، وإذا انفصل الفقه عن السياسة صار معيارًا بلا قدرة. الدولة هي نقطة اللقاء بينهما: فيها يختبر الفقه قدرته علىٰ بناء النظام، وتختبر السياسة قابليتها للعدل. وهذا اللقاء يحتاج إلىٰ عقل كلي لا يكتفي بتكرار ألفاظ السلطة، ولا يذوب في ضرورات السياسة، بل يميز بين الضرورة والحيلة، وبين المصلحة العامة ومصلحة الجهاز، وبين الحراسة والسيطرة، وبين الولاية والغلبة.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأن غايتها النهائية ليست إخضاع الناس، بل تمكينهم من حياةٍ أعدل. الإنسان في الدولة الراشدة لا يكون مجرد موضوعٍ للإدارة، بل غايةً للرعاية وشريكًا في العمران. فإذا وُجدت الدولة ولم يشعر الإنسان أنها تحمي حقه، وتفتح له طريق العلم والعمل، وتصون كرامته، وتمنع استغلاله، وترد

عنه ظلم القوي، وتدير ماله العام بأمانة، فقد تحولت إلىٰ بناءٍ فوقه لا معه. أما إذا شعر الضعيف قبل القوي أن الدولة ملاذٌ للحق، وأن القانون ليس سوطًا انتقائيًا، وأن المال العام ليس غنيمةً مستترة، وأن السوق ليس غابة، وأن القضاء ليس بابًا مغلقًا، فحينئذ تصبح الدولة أكثر من سلطة: تصبح صورةً من صور العدل المنظم.

إن تأسيس فقه الدولة علىٰ هذا المعنىٰ يحرر النظر من ثنائية ضيقة: دولة قوية أم دولة ضعيفة. السؤال الأعمق هو: قوية في ماذا؟ وضعيفة أمام ماذا؟ ينبغي أن تكون قوية في حماية الحقوق، ضعيفة أمام القانون؛ قوية في منع الفساد، ضعيفة أمام المحاسبة؛ قوية في بناء الكفاية، ضعيفة أمام حرمة المال العام؛ قوية في رد العدوان، ضعيفة أمام كرامة الإنسان؛ قوية في تنظيم السوق، ضعيفة أمام الشفافية؛ قوية في حفظ الأمن، ضعيفة أمام القضاء والحق. هذه الثنائية الجديدة تجعل القوة نفسها أخلاقية لأنها مقيدة، وتجعل الضعف أمام الحق فضيلة لا عجزًا. الدولة التي لا تعرف كيف تقيد قوتها لا تعرف كيف تستعملها للعدل.

إن الدولة ليست سلطة فقط، بل هي امتحانٌ تاريخي لمعنىٰ الولاية في حياة الأمة. فإذا كانت الولاية أمانةً، فكل مؤسسة فيها موضع سؤال: هل أدت الأمانة؟ وإذا كانت الدولة رعايةً، فكل سياسة موضع اختبار: هل رعت الإنسان؟ وإذا كانت الدولة عمرانًا، فكل قرار موضع مآل: هل بنىٰ أم هدم؟ وإذا كانت الدولة عدلًا، فكل قوة موضع قيد: هل حمت الحق أم حمت نفسها؟ بهذا المعنىٰ لا يعود فقه الدولة بابًا من أبواب السياسة وحدها، بل بابًا من أبواب فقه الإنسان والعمران؛ لأن الدولة هي الإطار الذي تتجمع فيه شروط الحياة العامة. ومتىٰ أُعيد فهم الدولة علىٰ هذا النحو، خرج الفقه السياسي من ضيق السلطة إلىٰ سعة الولاية، ومن منطق الغلبة إلىٰ منطق الأمانة، ومن سؤال الحكم إلىٰ سؤال الإنسان.

إذا كانت الدولة ليست سلطة فقط، فإن معناها لا يستبين من أدواتها بقدر ما يستبين من وظائفها؛ لأن السلطة أداةٌ صماء حتىٰ تُنسب إلىٰ مقصد، والقوة وسيلةٌ غامضة حتىٰ تُربط بوظيفة، والإلزام قد يكون عدلًا وقد يكون قهرًا بحسب ما يخدمه وما يقيده. الدولة الحضارية هي التي تعرف أن سلطتها ليست مركز المعنىٰ السياسي، بل وسيلة لحماية وظائف كبرىٰ: الكفاية، والعدل، والقضاء، وحفظ المال العام، وتنظيم السوق، وحماية الصحة، وبناء التعليم، وصيانة المجال العام، ورعاية العمران، وضبط القوة بالحق. وكلما ضعفت هذه الوظائف تضخمت السلطة لتعويض نقص المعنىٰ، وكلما قويت هذه الوظائف صارت السلطة أقل ظهورًا في حياة الناس؛ لأن العدل حين يعمل في المؤسسات لا يحتاج دائمًا إلىٰ استعراض القوة، والكفاية حين تتحقق لا تحتاج إلىٰ كثرة الشعارات، والثقة حين تستقر تقل الحاجة إلىٰ الإكراه.

إن أول وظيفة حضارية للدولة هي الكفاية. والكفاية ليست ترفًا اجتماعيًا ولا سياسة إحسانية تُترك لكرم الحاكم أو فائض المال، بل هي معيارٌ لصدق الولاية؛ لأن الإنسان الذي لا يجد حدًا كريمًا من الغذاء والصحة والتعليم والسكن والأمن والعمل لا يستطيع أن يحمل تكليفه علىٰ وجهه الكامل. الفقر المدقع لا يجرح الجسد وحده، بل يجرح العقل والكرامة والقدرة علىٰ الاختيار. ومن هنا لا يكون دور الدولة في الكفاية مجرد توزيع مساعدات عند الأزمات، بل بناء نظام يمنع إنتاج العجز: اقتصاد يفتح العمل، وتعليم يفتح القدرة، وصحة تحفظ البدن، وسكن يحمي الأسرة، وسوق لا يستغل الحاجة، ومال عام لا يذهب إلىٰ الامتياز قبل الضرورة. فإذا كانت الدولة تملك سلطةً ولا تملك مشروع كفاية، فهي تملك أداة الحكم ولا تملك معنىٰ الرعاية.

والعدالة التوزيعية هي الوجه الثاني للكفاية. فالمال لا يكون عامًا بمجرد دخوله الخزانة، بل يصبح عامًا حين يُدار بوصفه حقًا للأمة لا موردًا لجهاز الحكم. الدولة التي تجمع المال من الجميع ثم تعيد توزيعه لصالح المركز أو الأقوياء أو الامتيازات لا تحقق الولاية المالية، بل تنقل الثروة باسم القانون. والعدالة التوزيعية لا تعني مساواةً آليةً تلغي الفروق المشروعة، لكنها تعني ألا يتحول الموقع الاجتماعي أو القرب من السلطة أو امتلاك رأس المال إلىٰ طريقٍ دائم للاستئثار. في الفقه الكلي، الإنفاق علىٰ الأطراف ليس منّة، والتعليم العام ليس تبرعًا، والصحة العامة ليست خدمة تجارية، والبنية الأساسية ليست زينةً عمرانية، بل هي وجوه من توزيع القدرة. فالعدل ليس في أن يُعطىٰ الناس الشيء نفسه دائمًا، بل في أن تُعطىٰ كل فئة ما يحفظ كرامتها ويقيم قدرتها ويمنع سقوطها خارج المجال العام.

ومن وظائف الدولة حماية المال العام. وهذه الوظيفة لا تتحقق بتحريم الفساد لفظًا فقط، بل ببناء نظام يمنع الفساد ويكشفه ويحاسب عليه ويرد أثره. المال العام لا يضيع بالسرقة المباشرة وحدها، بل يضيع بسوء التخطيط، والمشاريع الوهمية، والإنفاق المظهري، والتوظيف الزائد بلا حاجة، والعقود المنحازة، وغياب الشفافية، والدين غير المنتج، والامتيازات غير المبررة. والدولة التي لا تملك نظامًا لحفظ مالها العام تشبه من يحرس الباب ويترك الجدران مفتوحة. لذلك فإن الرقابة والتدقيق والمحاسبة والإفصاح ومنع تضارب المصالح ليست أدوات إدارية محضة، بل مقتضيات شرعية لحفظ أمانة الأمة. ومن غير ذلك تتحول الخزانة إلىٰ ميدانٍ مستتر للغلبة.

والقضاء وظيفةٌ مركزية في الدولة الحضارية؛ لأنه يحول الحق من معنىٰ أخلاقي إلىٰ حماية مؤسسية. لا يكفي أن يكون العدل قيمةً معلنة إذا كان الضعيف لا يستطيع الوصول إلىٰ القاضي، أو إذا كان الحكم لا ينفذ، أو إذا كانت الدولة فوق المساءلة، أو إذا كان الزمن القضائي يستهلك الحق حتىٰ يفقد معناه. القضاء ليس فرعًا إداريًا

من السلطة، بل ميزانٌ يقيس صدقها. الدولة التي تقبل أن تُقاضىٰ وأن تُلزم وأن تُراجع هي دولة تعرف أن سلطتها ليست فوق الحق. أما الدولة التي تجعل القضاء قويًا علىٰ الأفراد ضعيفًا أمامها، فقد جعلت العدالة ناقصة. ومن هنا فإن استقلال القضاء ليس مطلبًا سياسيًا فحسب، بل شرطٌ في فقه الولاية؛ لأن الولاية إذا لم تخضع للحق تحولت إلىٰ غلبة منظمة.

ومن وظائف الدولة تنظيم السوق لا ابتلاعه. السوق ضرورة للعمران؛ فيه يتبادل الناس المنافع، وتظهر المبادرة، ويتحرك الإنتاج، وتتولد الأعمال. لكنه إذا تُرك بلا ضبط قد يتحول إلىٰ مجالٍ لتراكم القوة الخاصة: احتكار، وغش، وتلاعب، واستغلال حاجة، ومعلومات غير متكافئة، وشروط إذعان. الدولة الحضارية لا تخنق السوق باسم العدالة، ولا تقدسه باسم الحرية، بل تجعل الحرية الاقتصادية مشروطةً بالصدق والشفافية ومنع الضرر وحماية الضعيف. فالتاجر الصادق يحتاج إلىٰ دولة تحميه من الغشاش، والمستهلك يحتاج إلىٰ دولة تحميه من الاحتكار، والسوق نفسه يحتاج إلىٰ قواعد حتىٰ لا يأكل بعضه بعضًا. والسلطة هنا لا تظهر بوصفها سيطرة، بل بوصفها حراسة للثقة التي لا يقوم السوق بغيرها.

والحسبة، في هذا المعنىٰ، ليست رقابةً شكلية علىٰ بعض المخالفات الظاهرة، بل وظيفة لحماية المجال العام من الخلل. فالموازين، والجودة، والأسعار عند الاختلال، وسلامة الغذاء والدواء، وحقوق المستهلك، والطرق، والنظافة، والبيئة، وتنظيم الأسواق، كلها تدخل في معنىٰ الحسبة الواسع. فإذا انحصرت الحسبة في صورٍ صغيرة وتركت الاحتكارات الكبرىٰ والغش المؤسسي والضرر البيئي والفساد في العقود العامة، فقد اختل ميزانها. الدولة الحضارية تجعل الحسبة أداةً لحماية الناس من الضرر العام، لا أداةً انتقائية علىٰ الضعفاء. وهي بهذا المعنىٰ صلة بين فقه السوق وفقه العمران وفقه الكفاية.

ومن وظائف الدولة حماية الصحة العامة. والصحة ليست شأنًا فرديًا محضًا؛ لأن المرض قد يتعدىٰ، والفقر يضعف القدرة علىٰ العلاج، والبيئة والغذاء والعمل والسكن كلها تؤثر في الجسد. الدولة التي تترك الصحة لمن يملك ثمنها تجعل حفظ النفس تابعًا للقدرة المالية، وتفرغ مقصد حفظ النفس من عموميته. وليس المطلوب أن تملك الدولة كل تفصيل من تفاصيل الطب، بل أن تضمن حدًا عادلًا من الرعاية والوقاية والجودة والوصول، وأن تنظم القطاع الصحي بما يمنع الاستغلال، وأن تجعل الدواء والعلاج الضروريين داخل دائرة الحق لا الترف. وحين تمارس الدولة سلطتها في الصحة، يجب أن تقيدها بالكرامة والرضا والشفافية وعدالة التوزيع، حتىٰ لا يتحول حفظ النفس إلىٰ باب للتسلط علىٰ الأجساد.

والتعليم وظيفة حضارية لا تقل خطورة؛ لأنه حفظ للعقل وبناء للإنسان وصناعة للقدرة التاريخية للأمة. الدولة التي تهمل التعليم تهمل مستقبلها، والدولة التي تجعله تلقينًا بلا عقل تبني طاعةً قصيرة وتخسر إبداعًا طويلًا، والدولة التي تجعله امتيازًا طبقيًا تقسم الأمة إلىٰ من يملك المستقبل ومن يُترك خارجه. التعليم في فقه الدولة ليس خدمةً إدارية فقط، بل هو شرط لتحرير الإنسان من الجهل والعجز والتبعية. ومن هنا فإن عدالة التعليم، وجودته، ووصوله إلىٰ الأطراف، وصلته بالهوية والعقل النقدي والعمل، كلها قضايا فقهية في معناها الكلي؛ لأنها تتصل بحفظ العقل والعمران. والسلطة حين تدخل التعليم يجب أن تكون راعيةً للمعرفة، لا محتكرةً للعقل.

ومن وظائف الدولة حماية المجال العام. والمجال العام هو الفضاء الذي تتكون فيه الثقة، وتُتداول فيه الكلمة، وتُراجع فيه السلطة، وتتحرك فيه المبادرات، وتتشكل فيه الإرادة الجماعية. إذا اختنق المجال العام، ضعفت الأمة ولو بقيت الدولة قوية في ظاهرها. وإذا انفلت بلا ضوابط، تحول إلىٰ فوضىٰ وصراع وتضليل. الدولة الحضارية لا تصادر المجال العام ولا تتركه للفوضىٰ، بل تنظمه بالعدل:

تحمي الحق في النصح والنقد، تمنع التحريض والكذب والاعتداء، تصون كرامة المختلف، تفتح أبواب المشاركة، وتقبل أن المجتمع ليس خطرًا دائمًا بل مصدر معرفة ورقابة وطاقة. فالمجال العام الحي ليس تهديدًا للدولة الراشدة، بل أحد شروط رشدها.

والأمن وظيفة لا غنىٰ عنها، لكنه في الدولة الحضارية أمنٌ عادل لا أمنٌ مجرد. الأمن العادل يحمي الناس من العدوان والخوف والجريمة والفوضىٰ، لكنه لا يجعل كل اختلاف تهديدًا، ولا كل نقد فتنة، ولا كل مطالبةٍ بالحق خطرًا. الأمن حين ينفصل عن القضاء والحقوق والشفافية يتحول إلىٰ خوفٍ منظم، والخوف لا يبني دولةً مستقرة في العمق، بل يبني صمتًا هشًا. لذلك فإن سلطة الأمن يجب أن تكون مقيدةً بالتناسب والرقابة والسبب والزمان وحق التظلم. الدولة التي تحرس الأمن بالعدل تزرع الطمأنينة، والدولة التي تحرسه بالإطلاق تزرع الخوف، والفرق بين الطمأنينة والخوف هو الفرق بين دولة الرعاية ودولة السيطرة.

ومن وظائف الدولة رعاية العمران بمعناه الواسع. العمران ليس بناء الحجر فقط، بل ترتيب المكان بما يخدم حياة الإنسان. السكن، والطرق، والماء، والطاقة، والأسواق، والمدارس، والمستشفيات، والحدائق، والبيئة، وتوزيع الخدمات بين المركز والأطراف، كلها تعكس فلسفة الدولة في الإنسان. فإذا بُنيت المدن لتخدم من يملك وتركت الفقير في أطرافٍ بلا خدمات، كان العمران صورةً للظلم. وإذا استهلكت التنمية الماء والهواء والصحة باسم النمو، كان العمران ظاهرًا ماديًا وخرابًا مقاصديًا. الدولة الحضارية تجعل العمران امتدادًا للعدل: مكانًا يصلح لحياة الناس لا مسرحًا لاستعراض السلطة أو الربح. وفي هذا يتصل فقه الدولة بفقه الأرض والمدينة والبيئة.

ومن وظائفها إدارة العلاقة بين الحاضر والمستقبل. فليست الدولة مسؤولة عن جيلها فقط، بل عن الأجيال التي لم تولد بعد. الدين العام، والبيئة، والتعليم، والموارد الطبيعية، والبنية المؤسسية، كلها أمانات زمنية. فإذا استهلكت الدولة موارد الغد لإرضاء الحاضر، أو بنت شرعيتها على إنفاقٍ غير منتج، أو أهملت التعليم والبحث، أو أفسدت البيئة، فقد ظلمت غائبين لا يملكون الدفاع عن أنفسهم. الفقه الكلي يجعل للمستقبل حقًا في الحاضر؛ لأن الأمانة لا تنتهي عند حدود الجيل القائم. والدولة التي ترىٰ الزمن القصير فقط قد تكون ناجحة سياسيًا وفاشلة حضاريًا.

إن هذه الوظائف كلها تجعل السلطة وسيلةً لا مركزًا. السلطة تجمع المال لتصنع كفاية، لا لتتضخم. وتملك الإلزام لتمنع الضرر، لا لتخضع الناس. وتسن الأنظمة لتحفظ العدل، لا لتكثر القيود. وتبني الأجهزة لتصل الحقوق، لا لتستهلك المال العام. فإذا انفصلت الوسيلة عن مقصدها، انقلبت. الجباية بلا كفاية عبء، والرقابة بلا عدل تعسف، والأمن بلا كرامة خوف، والتعليم بلا عقل ترويض، والصحة بلا عدالة امتياز، والعمران بلا إنسان مظهر. لذلك ينبغي أن تُقاس كل سلطةٍ بوظيفتها: ماذا خدمت؟ من حمت؟ من أضرت؟ أي مقصد حققت؟ وأي مآل تركت؟

إن الدولة الحضارية لا تُقاس بكثرة قوانينها، بل بجودة عدلها. فقد تكثر القوانين وتضيق الحياة، وقد تقل النصوص وتعمل المؤسسات بعدل. القانون حين يكون واضحًا ومفهومًا وعادلًا وقابلًا للتطبيق يحمي الناس، وحين يكون غامضًا أو كثيرًا أو انتقائيًا يصبح أداةً للهيمنة والفساد. لذلك فإن وظيفة الدولة ليست أن تملأ حياة الناس بالأوامر، بل أن تضع من القواعد ما يحفظ الحقوق ويفتح القدرة. وهذا المعنىٰ يفرق بين التنظيم والتقييد: التنظيم يجعل الحرية ممكنة بعدل، أما التقييد

فيجعل السلطة حاضرةً بلا حاجة. الدولة ليست أكثر رشدًا كلما زادت تدخلًا، بل كلما أحسنت تقدير موضع التدخل وموضع الترك.

إن الدولة في علاقتها بالحرية تحتاج إلىٰ فهمٍ كلي. الحرية ليست نقيض الدولة، بل الدولة الراشدة تحمي الحرية من الفوضىٰ ومن تغول الأقوياء. والحرية ليست إطلاقًا بلا ضابط، بل قدرة الإنسان علىٰ الفعل المسؤول داخل نظام عادل. فإذا غابت الدولة، قد تتحول حرية القوي إلىٰ قيدٍ علىٰ الضعيف. وإذا تغولت الدولة، تحولت الحرية إلىٰ منحةٍ إدارية. المطلوب أن تكون الدولة حارسةً للحرية المسؤولة: حرية الكلمة الصادقة، وحرية العمل المشروع، وحرية المبادرة، وحرية التعلم، وحرية التظلم، وحرية المشاركة. فالإنسان المكلف يحتاج إلىٰ مجال اختيار، والدولة التي تخنق الاختيار تضعف معنىٰ التكليف نفسه.

إن الدولة الحضارية لا تُغني عن المجتمع، بل تفتح له المجال. الوقف، والجمعيات، والنقابات، والمؤسسات العلمية، والمبادرات المحلية، والتكافل الأهلي، كلها تعبر عن حياة الأمة. فإذا احتكرت الدولة كل وظيفة، أضعفت المجتمع وجعلته تابعًا. وإذا انسحبت من كل وظيفة، حملت المجتمع ما لا يطيق. الرشد أن تضمن الدولة الإطار العادل، وتترك للمجتمع مساحة الفعل، وتراقب حيث يوجد ضرر عام، وتدعم حيث تعجز المبادرات، وتمنع أن تتحول المبادرات إلىٰ أدوات استغلال. بهذا تصبح الدولة منسقةً للطاقات لا قاتلةً لها، ويصبح المجتمع شريكًا لا بديلًا ولا تابعًا.

إن الدولة التي تفهم نفسها وظيفةً حضارية تجعل الإدارة جزءًا من العدالة. فالإدارة ليست أوراقًا ومكاتب فقط، بل الطريق الذي يصل به الحق إلىٰ صاحبه. قد يكون الحق مقررًا في القانون، لكن الإجراء الطويل يقتله. وقد تكون الخدمة موجودة، لكن التعقيد يحرم الفقير منها. وقد يكون التظلم مسموحًا، لكن كلفته

تمنعه. لذلك فإن تبسيط الإجراءات، ومحاربة الواسطة، وتحديد المسؤوليات، وحماية وقت الناس، والرقمنة العادلة، والشفافية، كلها وجوه من فقه الدولة. الإدارة العادلة تجعل الدولة قريبةً من الناس، والإدارة المتعسفة تجعل أبسط الحقوق محنة.

إن من أخطر ما يفسد الدولة أن يتحول جهازها إلىٰ غايةٍ مستقلة. الجهاز الإداري قد يدافع عن مصالحه، والأجهزة الأمنية قد توسع تعريف الخطر، والمؤسسات المالية قد تقدم توازن الأرقام علىٰ كرامة الناس، والنخب السياسية قد تجعل البقاء مقصدًا أعلىٰ من الإصلاح. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ مساءلة مستمرة. كل جهاز ينبغي أن يُسأل: لماذا وجد؟ وما وظيفته؟ وهل صار يخدم نفسه أم الناس؟ الدولة التي لا تراجع أجهزتها تتحول تدريجيًا إلىٰ بنية تخدم استمرارها أكثر مما تخدم الأمة. وهذا هو الخطر العميق لاختزال الدولة في السلطة: أن يصبح بقاء الجهاز هو المصلحة العامة.

إن الدولة الحضارية تحتاج إلىٰ مبدأ المسؤولية الموزعة. الحاكم مسؤول، لكن ليس وحده. القاضي مسؤول، والموظف مسؤول، والتاجر مسؤول، والمواطن مسؤول، والمؤسسات مسؤولة، والمجتمع مسؤول. غير أن توزيع المسؤولية لا يعني تشتيتها حتىٰ لا يُحاسب أحد. الفقه الكلي يسأل عن القدرة والأثر والولاية: من يملك القرار؟ من يملك المنع؟ من يملك الإصلاح؟ من انتفع؟ من قصر؟ بهذا تتحدد المسؤولية. فإذا انهار التعليم، لا يلام الطالب وحده. وإذا فسد السوق، لا يلام المستهلك وحده. وإذا تفشىٰ الفقر، لا يلام الفقير وحده. الدولة مسؤولة عن البنية التي تجعل الفضيلة ممكنة والفساد أصعب، مع بقاء مسؤولية الأفراد في مواضعها.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها مطالبة بإنتاج الثقة بين المكونات الاجتماعية. فالأمة قد تضم طبقات وأقاليم ومذاهب وأعراقًا ومصالح مختلفة. إذا مالت الدولة إلىٰ فئة، تحولت من حكمٍ عام إلىٰ طرفٍ في الصراع. وإذا عدلت، أصبحت إطارًا

جامعًا. العدالة بين الأطراف والمركز، وبين الأغنياء والفقراء، وبين الأكثرية والأقليات، وبين المدن والأرياف، ليست مسألة سياسية فقط، بل شرط في وحدة الأمة. الدولة التي تجعل بعض مواطنيها يشعرون أنهم خارج الرعاية تهدم الانتماء، ولو رفعت شعار الوحدة. والرعاية المتساوية في الكرامة والحق هي ما يجعل الدولة بيتًا عامًا لا مقر سلطةٍ لفئة.

إن فقه الدولة الحضارية يجعل الموازنة العامة وثيقةً أخلاقية لا مالية فقط. ففي الموازنة يظهر ترتيب الدولة للمقاصد: كم للصحة؟ كم للتعليم؟ كم للدفاع؟ كم للديون؟ كم للأطراف؟ كم للبحث؟ كم للفقراء؟ كم للامتيازات؟ الأرقام هنا ليست محاسبةً جامدة، بل لغة القيم حين تدخل الواقع. قد تعلن الدولة أن الإنسان مركزها، لكن موازنتها تكشف ما إذا كان كذلك. ولذلك فإن مراقبة الموازنة جزء من مراقبة الولاية. المال العام حين يخرج من البيان إلىٰ الأرقام يكشف صدق المقاصد. ومن لا يقرأ الموازنة لا يرىٰ الدولة في فعلها الحقيقي.

إن الدولة الحضارية لا تكتفي بأن تمنع الظلم، بل تعمل علىٰ بناء شروط الإنصاف. منع الظلم الحد الأدنىٰ، أما الإنصاف فيسأل عن تفاوت الفرص، وعن القدرة علىٰ الوصول إلىٰ الحق، وعن تمكين من حرموا تاريخيًا أو مكانيًا أو اقتصاديًا. فالمساواة الشكلية قد لا تكفي إذا كانت نقطة البداية مختلفة جدًا. الدولة التي تعامل كل الناس بالقاعدة نفسها من غير نظر إلىٰ العجز قد تبدو عادلة في النص وتكون ظالمة في الأثر. والإنصاف لا يعني محاباةً عكسية، بل تصحيح الفجوات التي تمنع الإنسان من الدخول إلىٰ المجال العام بكرامة. هذا من صميم الكفاية والعدل التوزيعي.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأنها مسؤولة عن حماية المعنىٰ العام. ليست وظيفتها أن تفرض قناعةً واحدةً بالقوة، ولا أن تترك المعنىٰ يذوب في الاستهلاك

والتفاهة، بل أن تهيئ مجالًا يحفظ القيم الكبرىٰ: الصدق، والأمانة، والكرامة، والعلم، والعدل، والتكافل. الإعلام، والتعليم، والثقافة، والقانون، والسياسات العامة، كلها تصنع معنىً أو تهدمه. فإذا تُرك المجال العام للتضليل والسوق المنفلت والكراهية، ضعفت الأمة. وإذا احتكرته الدولة، جفّ العقل. المطلوب مجالٌ عام حي، منظم بالصدق، مفتوح للمعرفة، محمي من التحريض والابتذال، غير مخنوق برقابةٍ تخاف من الوعي. هذه وظيفة دقيقة لا تقوم بها السلطة العارية، بل تقوم بها الدولة التي تفهم التربية الحضارية.

إن الدولة حين تتحول إلىٰ رعاية لا تفقد هيبتها، بل تكسب هيبة أعمق. هيبة الخوف سريعة لكنها هشة، وهيبة العدل أبطأ لكنها أثبت. الناس قد يخافون من الدولة القوية، لكنهم ينتمون إلىٰ الدولة العادلة. والخوف يضمن الامتثال في الظاهر، أما الثقة فتضمن المشاركة. ولذلك فإن الدولة التي تبحث عن الهيبة بالقوة وحدها تستهلك قوتها، والدولة التي تبني الهيبة بالعدل تجعل قوتها أقل حاجة إلىٰ الظهور. هذا معنىٰ فلسفي في الحكم: أعلىٰ درجات السلطة حين لا يشعر الناس بها كقهر، بل كاطمئنان إلىٰ أن النظام يحميهم.

إن الوظائف الحضارية للدولة لا تنفي أن الدولة قد تخطئ أو تفسد، بل تجعل خطأها أخطر؛ لأنها تملك أدوات عامة. لذلك تحتاج إلىٰ ضوابط: قضاء، ومحاسبة، وشفافية، وشورىٰ، ورقابة اجتماعية، وحرية نقد مسؤولة، ومؤسسات مستقلة، وذاكرة تاريخية. الدولة التي لا تخضع لهذه الضوابط تجعل وظائفها نفسها قابلة للانحراف. قد تتحول الكفاية إلىٰ تبعية، والتعليم إلىٰ ترويض، والصحة إلىٰ رقابة علىٰ الجسد، والأمن إلىٰ خوف، والمال العام إلىٰ امتياز، والسوق المنظم إلىٰ سوق محاباة. لذلك فإن كل وظيفة تحتاج إلىٰ ضدها الوقائي: الرعاية تحتاج إلىٰ

كرامة، والتنظيم يحتاج إلىٰ حرية، والأمن يحتاج إلىٰ قضاء، والمال يحتاج إلىٰ شفافية، والتعليم يحتاج إلىٰ عقل.

إن الدولة الحضارية هي التي تنجح في تحويل القوة إلىٰ عدلٍ مستقر. القوة وحدها لا تصنع عدلًا؛ قد تفرض نظامًا بلا روح. والعدل بلا قوة قد يبقىٰ أمنيةً أمام طغيان الأقوياء. الدولة هي موضع تركيب القوة والعدل. فإذا غلبت القوة ضاع الإنسان، وإذا غاب العدل فقدت القوة شرعيتها، وإذا غابت القوة عجز العدل عن حماية نفسه. لذلك فإن فقه الدولة لا يدعو إلىٰ دولة رخوة، بل إلىٰ دولة مقيدة بالحق. لا يخاف من القوة حين تخدم الضعيف، لكنه يخاف منها حين تحمي نفسها من المساءلة. والميزان دائمًا: لمن تعمل القوة؟ وعلىٰ من تقع؟ وبأي ضمان؟ ولأي مقصد؟

إن السلطة في الدولة الحضارية تشبه القناة التي يمر عبرها المقصد إلىٰ الواقع. فإذا انسدت القناة، بقي المقصد في الخطاب. وإذا اتسعت بلا ضفاف، أغرقت الحقوق. الضفاف هي النص والقضاء والمحاسبة والشفافية والمقاصد والمآلات. والماء هو القدرة العامة التي تنقل العدل إلىٰ الحياة. دولة بلا قدرة صحراء، ودولة بلا ضفاف طوفان. والفقه الكلي هو علم بناء الضفاف وتوجيه الماء: يجعل السلطة تجري في مسارها، لا تجف ولا تطغىٰ. وهذا التصوير يختصر وظيفة الدولة: ليست الماء نفسه ولا الضفاف وحدها، بل انتظامهما في خدمة الحياة.

إن الدولة ليست سلطة فقط لأن معيارها النهائي هو الإنسان المعمور لا النظام المسيطر. الإنسان المعمور هو الذي يجد كفايته، ويأمن علىٰ حقه، ويتعلم، ويعمل، ويشارك، ويثق بالقضاء، ولا يخاف من الإدارة، ولا يُذل في طلب حاجته، ولا يرىٰ المال العام غنيمةً لغيره، ولا يشعر أن السوق يبتلعه، ولا أن الدولة تراقبه بوصفه خطرًا دائمًا. فإذا وصل الإنسان إلىٰ هذه الدرجة، صارت الدولة بنيةً للكرامة. أما إذا عاش الإنسان تحت سلطة كثيرة الحضور قليلة الرعاية، صار النظام قائمًا في الظاهر

مكسورًا في المعنىٰ. الدولة تُقاس بما تتركه في الإنسان: خوفًا أم ثقة، عجزًا أم قدرة، تبعيةً أم مشاركة، كفافًا مهينًا أم كفاية كريمة.

إن فقه الدولة وفقه الأمة وفقه العمران يبدأ من هذه الحقيقة: الدولة ليست فوق الأمة، وليست بديلًا عنها، وليست مجرد حارس خارجي لها، بل مؤسسة من مؤسساتها الكبرىٰ لتنظيم القوة والمال والحق والمكان والزمن. والأمة ليست جمهورًا صامتًا، بل حامل المعنىٰ والقيم والرقابة والمبادرة. والعمران ليس بناءً ماديًا فقط، بل أثر اجتماعهما حين تعمل الدولة في خدمة الأمة وتعمل الأمة في ظل دولة عادلة. فإذا اختلت الدولة اختل العمران، وإذا ضعفت الأمة صارت الدولة جهازًا بلا روح، وإذا غاب العمران بقيت القيم معلقة. ومن هنا فإن تحويل السلطة إلىٰ رعاية ليس مسألة سياسية جزئية، بل هو قلب فقه الدولة: أن يصبح الحكم وسيلةً لحياةٍ أكرم، وأن تصبح القوة خادمةً للعدل، وأن تصبح الدولة أمانةً في الإنسان والزمان والمكان.

الفصل الثاني
الأمة بوصفها جماعة مقصدية

ليست الأمة في معناها الكلي مجرد مجموعٍ عددي من الأفراد، ولا رابطةً سياسيةً تنشأ من الخضوع لسلطة واحدة، ولا كتلةً بشريةً يجمعها المكان أو الدم أو اللغة أو المصلحة العابرة وحدها، بل هي جماعة مقصدية يتشكل وجودها حول معنىٰ جامع، ورسالة أخلاقية، ونظام من القيم، وشعور بالانتماء المتبادل، ومسؤولية مشتركة عن الحق والعدل والكفاية والشهادة. إن الأمة، بهذا المعنىٰ، ليست حشدًا، لأن الحشد يجمع الأجساد ولا يصنع المعنىٰ، وليست جمهورًا، لأن الجمهور قد يتحرك بالانفعال ثم يتبدد، وليست رعيةً فقط، لأن الرعية تحيل العلاقة إلىٰ سلطةٍ ترعىٰ ومن يُرعىٰ، بينما الأمة أوسع من ذلك: إنها جماعة تحمل مقصدًا، وتنتج ذاكرة، وتبني أخلاقًا، وتراقب الدولة، وتُنشئ مؤسساتها، وتحفظ معنىٰ الجماعة حين تضعف السلطة أو تنحرف. فإذا كانت الدولة أداة تنظيم، فالأمة هي الحامل العميق للمعنىٰ الذي يجعل التنظيم ذا غاية.

إن اختزال الأمة في الدولة يضر بالدولة والأمة معًا. يضر بالأمة لأنه يجعلها تابعةً للجهاز، فإذا صلحت الدولة صلحت، وإذا فسدت الدولة فسد معنىٰ الجماعة، وإذا احتكرت الدولة المجال العام ضعفت مبادرات الأمة وذبلت قواها. ويضر بالدولة لأنه يجعلها تحمل وحدها ما لا تستطيع حمله: الأخلاق، والتكافل، والذاكرة، والهوية، والمراقبة، والإبداع، والضمير الجمعي. الدولة تستطيع أن تنظم المدرسة، لكنها لا تستطيع وحدها أن تصنع حب العلم. تستطيع أن تضع قانونًا للمال العام، لكنها لا تستطيع وحدها أن تزرع الأمانة في القلوب. تستطيع أن تبني المستشفىٰ،

لكنها لا تستطيع وحدها أن تصنع الرحمة في المجتمع. الأمة هي المجال الذي تنمو فيه هذه المعاني، والدولة إحدىٰ أدوات حمايتها لا بديل عنها.

إن الأمة بوصفها جماعة مقصدية تقوم علىٰ رابطةٍ تتجاوز الاجتماع الطبيعي. فالناس قد يجتمعون بدافع الحاجة أو الخوف أو المصلحة أو العصبية، لكن الأمة تتشكل حين يتحول الاجتماع إلىٰ التزامٍ بمعنىٰ أعلىٰ من المصلحة المباشرة. إنها لا تلغي الحاجات والمصالح، لكنها ترتبها في أفقٍ قيمي. فالمال لا يكون مجرد ربح، بل أمانة وعدل وكفاية. والقوة لا تكون مجرد غلبة، بل حماية للحق. والعلم لا يكون مجرد مهارة، بل حفظ للعقل وبناء للإنسان. والسياسة لا تكون مجرد إدارة، بل ولاية وشهادة. ومن هنا فإن الأمة لا تُعرف بعدد أفرادها فقط، بل بنوعية العلاقة التي تربطهم: هل هي علاقة تنازع علىٰ الموارد، أم علاقة تكافل؟ هل هي علاقة خوف من السلطة، أم علاقة مشاركة في المعنىٰ؟ هل هي علاقة سوق، أم علاقة شهادة؟

إن الجماعة العددية قد تكون كثيرةً وضعيفة، بينما الجماعة المقصدية قد تكون أقل عددًا وأقوىٰ معنىٰ. العدد يمنح الامتداد، لكنه لا يمنح الروح. وقد يكون الناس كثيرين لكنهم متفرقون في الغايات، متنازعون في المصالح، فاقدون للثقة، متروكون للانفعال أو الاستهلاك أو الخوف. حينئذ يوجد المجتمع بوصفه كتلة، ولا توجد الأمة بوصفها معنىٰ. الأمة تبدأ حين يشعر الفرد أن وجوده لا ينفصل عن صلاح الجماعة، وأن حقه مرتبط بحق غيره، وأن حريته لا تقوم بإهدار كرامة الآخرين، وأن المال العام ليس مالًا مجهولًا، وأن الضعيف ليس عبئًا علىٰ المجتمع بل امتحان لعدله، وأن المستقبل ليس خارج مسؤوليته. بهذا الشعور تتحول الكثرة إلىٰ جماعة، والجماعة إلىٰ أمة.

إن الأمة في الفقه الكلي ليست مقابلة للدولة مقابلة عداء، بل مقابلة أصل لأداة. الأمة هي الأصل من جهة المعنىٰ والغاية، والدولة أداة من أدوات التنظيم والحماية. فإذا

قامت الدولة بوظيفتها، كانت خادمة لمقاصد الأمة. وإذا انحرفت، كانت الأمة بما تملكه من ضمير وعلم ومؤسسات وشهادة مطالبةً بتصحيحها. وإذا ضعفت الدولة، بقيت الأمة، بقدر ما تملك من تكافل ومعنىً، قادرةً علىٰ حفظ بعض شروط الحياة. ولذلك كان من الخطأ أن نتصور الدولة نهاية الاجتماع السياسي، أو أن الأمة لا تكون إلا بما تقرره الدولة. الدولة قد ترسم الحدود، لكن الأمة ترسم المعنىٰ. الدولة قد تنشئ القانون، لكن الأمة تمنحه روحه بالثقة والامتثال والشعور بالعدل. الدولة قد تجمع المال، لكن الأمة هي التي تعطي المال العام معناه بوصفه أمانة لا غنيمة.

إن الأمة المقصدية تقوم علىٰ الشهادة. والشهادة ليست مجرد قولٍ بالحق في لحظة، بل وظيفة حضارية مستمرة: أن تكون الجماعة شاهدةً علىٰ نفسها وعلىٰ سلطتها وعلىٰ سوقها وعلىٰ علمها وعلىٰ أخلاقها. الأمة التي تفقد وظيفة الشهادة تتحول إلىٰ جمهورٍ يتلقىٰ القرارات أو ينفعل لها، لا إلىٰ جماعةٍ واعية تزنها. والشهادة تقتضي علمًا وحريةً مسؤولة وضميرًا جماعيًا ومؤسساتٍ وسيطة. لا يمكن لجماعةٍ جاهلة أن تشهد شهادة صحيحة، ولا لجماعةٍ خائفة أن تشهد بحرية، ولا لجماعةٍ ممزقة بالمصالح أن تشهد بعدل. ومن هنا فإن حفظ العقل والحرية والعدالة الاجتماعية ليس مجرد مصلحة فردية، بل شرط في بقاء الأمة شاهدة. الدولة التي تخنق الشهادة تضعف الأمة، والأمة التي تترك الشهادة تسلم نفسها للغلبة.

والأمة المقصدية تقوم علىٰ التكافل. والتكافل هنا ليس صدقةً عاطفيةً فحسب، بل بنية أخلاقية ومؤسسية تجعل الفرد يشعر أن ضعف غيره ليس شأنًا خاصًا به وحده. التكافل يبدأ من القلب، لكنه لا يكتمل إلا بالمؤسسة: زكاة، ووقف، ونفقات، ومبادرات اجتماعية، ومؤسسات أهلية، وسياسات كفاية، ومسؤولية سوق، ورقابة مجتمع. فإذا ترك التكافل للمشاعر وحدها ضعف عند الأزمات، وإذا احتكرته الدولة وحدها جفّ وتحول إلىٰ إجراء. الأمة الحية هي التي تجمع بين

الضمير والمؤسسة، بين الرحمة والتنظيم، بين العطاء الفردي والسياسات العامة. وبهذا تصبح الكفاية مقصدًا أمميًا لا وظيفةً حكومية فقط.

وتقوم الأمة المقصدية على الذاكرة. فالذاكرة ليست حنينًا إلى الماضي، بل وعيٌ بالأصول والتجارب والأخطاء والإنجازات. الأمة بلا ذاكرة تصبح قابلة لإعادة التشكيل من كل قوةٍ غالبة؛ مرة باسم السوق، ومرة باسم السلطة، ومرة باسم الانبهار، ومرة باسم الخوف. والذاكرة الحية ليست تمجيدًا أعمى، بل قراءةٌ أخلاقية للتاريخ: أين عدلنا؟ أين ظلمنا؟ أين قويت مؤسساتنا؟ أين غلبت السلطة؟ أين قامت الكفاية؟ أين ضاعت؟ هذه الذاكرة تجعل الأمة قادرة على التعلم. أما الذاكرة الميتة فتجعل الماضي مادة فخر لا مصدر وعي. والفقه الكلي يحتاج إلى ذاكرة حية حتى لا يكرر الخلل ولا يقطع مع القوة الكامنة في التراث.

وتقوم الأمة المقصدية على الثقة. الثقة هي المادة الخفية التي تجعل الناس يقبلون النظام، ويتعاونون، ويدفعون المال العام وهم مطمئنون، ويلتزمون بالقانون لأنه عادل لا لأنه يخيفهم فقط، ويشاركون في الإصلاح لأنهم يشعرون أن صوتهم ليس عبثًا. فإذا انهارت الثقة، تحولت الأمة إلى أفرادٍ يتحايلون على الدولة، وسوقٍ يغش بعضه بعضًا، ومجتمعٍ يفسر كل قرارٍ بالمصلحة الخفية، وسلطةٍ تزيد الرقابة لتعويض غياب الاطمئنان. الثقة ليست وعظًا، بل نتيجة عدل طويل. الدولة تبنيها بالقضاء والشفافية والكفاية، والمجتمع يبنيها بالصدق والتكافل، والعلماء يبنونها بالاستقلال، والسوق يبنيها بالأمانة. الأمة المقصدية هي جماعة ثقة قبل أن تكون جماعة عدد.

إن الدولة قد تحاول أن تصنع الأمة بالقوة أو بالشعار، لكنها لا تستطيع أن تنتج أمةً حقيقية إذا لم تكن هناك مقاصد مشتركة ومعنى عادل. الشعارات قد تصنع تعبئة، لكنها لا تصنع انتماءً طويلًا إذا خالفتها السياسات. الخطاب قد يعلن الوحدة، لكن

التمييز يهدمها. التعليم قد يردد الهوية، لكن الظلم يجعلها شكلًا. الأمن قد يمنع الانقسام الظاهر، لكن العدالة وحدها تعالج جذوره. الأمة لا تُصنع بالإعلان، بل بالمعنىٰ الذي يعيشه الناس: حين يشعرون أن كرامتهم محفوظة، وأن حقهم غير تابع لقربهم من السلطة أو المال، وأن الضعيف مرئي، وأن المستقبل مشترك. الأمة هي تجربة عدلٍ ومعنىٰ قبل أن تكون خطابًا.

إن مفهوم الأمة المقصدية يحرر الفقه من اختزال الشأن العام في علاقة الحاكم بالمحكوم. هذه العلاقة مهمة، لكنها ليست كل شيء. هناك علاقة الإنسان بالإنسان، والغني بالفقير، والعالم بالجاهل، والتاجر بالمستهلك، والقوي بالضعيف، والحاضر بالمستقبل، والمركز بالأطراف. الأمة هي شبكة هذه العلاقات حين تضبطها المقاصد. فإذا ركز الفقه السياسي علىٰ السلطة وحدها، غفل عن المجتمع الذي تنتج فيه العدالة أو الظلم قبل أن يصل الأمر إلىٰ الدولة. قد تكون الدولة فاسدة لأن المجتمع قبل الفساد، وقد يكون السوق ظالمًا لأن الأمة ضعفت فيها أخلاق الأمانة، وقد يضعف القضاء لأن الثقافة العامة لم تعد تحترم الحق. لذلك فإن إصلاح الدولة لا ينفصل عن إصلاح الأمة، وإصلاح الأمة لا يغني عن إصلاح الدولة.

إن الأمة ليست كتلةً واحدةً صماء، بل جماعة متعددة الأفراد والطبقات والمناطق والخبرات والمصالح. مقصدية الأمة لا تعني إلغاء التنوع، بل تنظيمه داخل معنىٰ جامع. فإذا ألغت الأمة تنوعها باسم الوحدة، تحولت الوحدة إلىٰ قهر. وإذا تركت التنوع بلا معنىٰ جامع، تحول إلىٰ تفكك. لذلك تحتاج الأمة إلىٰ قيم جامعة: العدل، والكرامة، والرحمة، والشهادة، والكفاية، والحرية المسؤولة، وحفظ المجال العام. هذه القيم تجعل الاختلاف قابلًا للتعايش، وتجعل التعدد طاقة لا حربًا. الدولة تستطيع أن تنظم هذا التعدد بالقانون، لكن الأمة هي التي تمنحه أخلاقه. وحين تضعف أخلاق الأمة، يصبح القانون وحده غير كافٍ.

إن الأمة المقصدية لا تُختزل في رابطة الدم أو العرق أو اللغة، وإن كانت اللغة والثقافة والتاريخ عناصر مهمة في تكوين الوعي. فالرابطة المقصدية أعمق من النسب لأنها تتعلق بما يلتزم به الناس من قيم وغايات. قد يجتمع أصحاب نسب واحد علىٰ ظلم، فلا يكون اجتماعهم مقصدًا. وقد يدخل المختلف في الدم واللسان في معنىٰ الأمة إذا شارك في قيمها وحقها وعدلها. إن الأمة، في معناها الفقهي والحضاري، رابطة تكليف ومعنىٰ قبل أن تكون رابطة أصل. وهذا يفتح بابًا لفهم الأمة بوصفها جماعة أخلاقية تاريخية، لا قبيلة كبرىٰ. والفرق بين الأمة والقبيلة أن القبيلة تبدأ من القرب الطبيعي، أما الأمة فتبدأ من المعنىٰ الذي يهذب القرب ويمنع العصبية من ابتلاع العدل.

إن الأمة بوصفها جماعة مقصدية تحتاج إلىٰ علم. الجهل لا يبني أمة، بل يبني جماهير سهلة القيادة. العلم هنا ليس حيازة معلومات فقط، بل وعي بالحق والواجب والمصلحة العامة والتاريخ والواقع. أمة لا تفهم مالها العام لا تستطيع أن تحاسبه، ولا تفهم اقتصادها لا تستطيع أن تميز الإصلاح من الإفقار، ولا تفهم طبها وصحتها لا تستطيع أن تواجه الوباء بوعي، ولا تفهم تاريخها لا تستطيع أن تتجنب تكرار خطئه، ولا تفهم دينها إلا عاطفةً لا تستطيع أن تحمله إلىٰ النظام. لذلك فإن حفظ العقل في الأمة ليس وظيفة تعليمية فقط، بل شرط في وجودها المقصدي. والعلماء والمربون والمؤسسات التعليمية جزء من بنية الأمة، لا ملحق بها.

وتحتاج الأمة إلىٰ حرية مسؤولة. فالحرية هنا ليست انفلاتًا من المعنىٰ، بل شرط في الشهادة والنصح والتصحيح. أمة لا تستطيع أن تتكلم لا تستطيع أن تشهد. وأمة لا تستطيع أن تنقد لا تستطيع أن تتعلم. وأمة لا تستطيع أن تنظم مبادراتها لا تستطيع أن تكمل الدولة أو تراقبها. لكن الحرية إذا انفصلت عن الصدق والعدل والمسؤولية تحولت إلىٰ فوضىٰ وتضليل واعتداء. لذلك فإن الحرية في الأمة

المقصدية تحتاج إلىٰ خلق، والخلق يحتاج إلىٰ مجال. الدولة التي تخنق الحرية تضعف الأمة، والمجتمع الذي يستعمل الحرية في الكذب والعدوان يضعف نفسه. الحرية المسؤولة هي المسافة التي يتحرك فيها ضمير الأمة.

وتحتاج الأمة إلىٰ مؤسساتٍ وسيطة. فالفرد وحده ضعيف أمام الدولة والسوق، والدولة وحدها قد تتضخم إذا لم تجد مجتمعًا منظمًا، والسوق قد يبتلع الضعفاء إذا لم توجد نقابات وجمعيات وأوقاف وهيئات علمية ومهنية. المؤسسات الوسيطة هي جسور بين الفرد والدولة، وبين الأخلاق والنظام، وبين الحاجة والسياسة. الوقف مؤسسة أمة، والزكاة حين تُنظم بعدل مؤسسة أمة، والنقابات المهنية حين تحمي أخلاق المهنة مؤسسة أمة، والجامعات حين تستقل بالمعرفة مؤسسة أمة، والمجتمع المدني حين يخدم الكفاية لا المصالح الضيقة مؤسسة أمة. فإذا أضعفت الدولة هذه المؤسسات، أضعفت الأمة. وإذا فسدت هذه المؤسسات، ضاع جزء من قدرة الأمة علىٰ المعنىٰ.

إن الأمة المقصدية تمارس وظيفة الرقابة الأخلاقية علىٰ الدولة والسوق والعلم. الدولة تملك القوة، والسوق يملك المال، والعلم يملك القدرة، وهذه القوىٰ الثلاث قد تنحرف إذا لم تجد ضميرًا جمعيًا يراجعها. الأمة ليست ضميرًا مجردًا في الهواء، بل ضميرٌ يتجسد في العلماء المستقلين، والقضاء العادل، والإعلام الصادق، والمبادرات، والنقد، والتكافل، والمجالس، والمؤسسات. فإذا سكتت الأمة عن ظلم الدولة، أو غش السوق، أو عبث العلم بالإنسان، فقد تخلت عن مقصد الشهادة. وليس المقصود أن تكون الأمة في حالة صراع دائم مع هذه القوىٰ، بل أن تكون قادرة علىٰ قول الحق وتنظيم الإصلاح.

إن الأمة لا تكون مقصدية إذا تحولت إلىٰ عصبية مغلقة. العصبية تجعل الجماعة تدافع عن ذاتها ولو ظلمت، وتغطي خطأها باسم الانتماء، وتفرق بين الحق

إذا صدر منها والحق إذا صدر من غيرها. أما الأمة المقصدية فتجعل الحق أعلىٰ من العصبية، والعدل أعلىٰ من الانحياز، والكرامة عامة لا خاصة. قد تحتاج الأمة إلىٰ حماية هويتها، لكن حماية الهوية لا تعني تقديس الذات. الهوية الحية هي التي تربط الانتماء بالخلق، لا التي تجعله عذرًا للاستعلاء. فإذا صارت الأمة تدافع عن اسمها أكثر مما تدافع عن مقاصدها، تحولت من جماعة شهادة إلىٰ جماعة صورة. والصورة بلا مقصد لا تبني حضارة.

إن الأمة المقصدية لا تلغي الفرد، بل تمنحه معنىٰ أوسع. الفرد في الأمة ليس ذرةً معزولة، ولا تابعًا ذائبًا، بل إنسانٌ يحمل مسؤولية خاصة داخل معنىٰ عام. له حقه وكرامته وحريته، وعليه واجبه في الصدق والعدل والتكافل. إذا ذاب الفرد في الجماعة ضاعت الكرامة، وإذا انفصل عنها ضاعت المسؤولية. الأمة الراشدة تحفظ هذا التوازن: تجعل الفرد حرًا مسؤولًا، وتجعله منتميًا لا مستهلكًا للانتماء فقط. ومن هنا فإن فقه الأمة ليس فقه الجماعة ضد الفرد، بل فقه العلاقة التي تمنع الفردية الأنانية والجماعية القهرية معًا.

إن مفهوم الأمة المقصدية يضع الكفاية في موضعها الجماعي. فالكفاية لا تكون فقط وظيفة الدولة، ولا فضيلة الأفراد، بل مقصد الأمة كلها. حين يوجد فقير لا يراه أحد، فثمة خلل في الأمة لا في خزينة الدولة فقط. وحين يوجد مريض يُترك، فثمة خلل في الضمير والمؤسسة معًا. وحين يستقر الجهل، فثمة خلل في التعليم والدولة والمجتمع والأسرة والعلماء. الأمة المقصدية لا تبرئ نفسها بإحالة كل شيء إلىٰ السلطة، ولا تبرئ السلطة بإحالة كل شيء إلىٰ الأفراد. إنها توزع المسؤولية بحسب القدرة، لكنها لا تسقط المعنىٰ العام: أن الضعيف امتحان للجميع.

إن الأمة المقصدية هي المجال الذي يتربىٰ فيه معنىٰ المال العام. إذا رأىٰ الناس المال العام مالًا مجهولًا، ضعف الضمير. وإذا رأوه مال الأمة والفقراء والمستقبل،

تغيّر السلوك. الدولة تضع القوانين، لكن الأمة تصنع الثقافة التي تجعل الاعتداء على المال العام عيبًا وخيانةً لا مجرد مخالفة قابلة للتهرب. وهذا يبين أن الدولة لا تكفي وحدها لحفظ المال العام، كما أن الوعظ لا يكفي وحده. لا بد من قانون وثقافة، رقابة وضمير، عقوبة وتربية. الأمة هي التي تمنح القانون عمقه الأخلاقي، والدولة هي التي تمنح الأخلاق حماية مؤسسية. بانفصالهما يضعف الاثنان.

إن الأمة ليست بديلًا عن الدولة لأنها لا تملك دائمًا قدرة الإلزام العام، ولا تستطيع وحدها بناء كل المرافق أو ضبط كل الأسواق أو حماية الحدود أو تنفيذ القضاء. لكنها ليست مجرد موضوع للدولة لأنها تملك المعنى والشهادة والتكافل والمبادرة. العلاقة بينهما علاقة تكاملٍ وتوازن. الدولة تحتاج إلى الأمة حتى لا تصبح جهازًا بلا روح، والأمة تحتاج إلى الدولة حتى لا تبقى أخلاقًا بلا قدرة. فإذا طغت الدولة ماتت روح الأمة، وإذا ضعفت الدولة عجزت الأمة عن حماية نفسها من الفوضى والقوى الخاصة. الفقه الكلي يطلب دولةً تخدم الأمة، وأمةً تراقب الدولة وتغذيها بالمعنى.

إن الأمة المقصدية تتجلى في لحظات الأزمات بوضوح. عند الوباء يظهر هل المجتمع متكافل أم أناني. عند الفقر يظهر هل الضعيف مرئي أم منسي. عند الحرب يظهر هل الانتماء معنى أم شعار. عند الفساد يظهر هل الأمة تشهد أم تصمت. عند الظلم يظهر هل الحق أعلى من الخوف. الأزمات تكشف البنية الداخلية للأمة. الدولة قد تدير الأزمة، لكن الأمة تعطيها طاقتها الأخلاقية: الامتثال الواعي، التعاون، الثقة، التضحية، النقد المسؤول، رعاية الضعفاء. فإذا كانت الأمة مفككة، صارت الأزمة اختبارًا قاسيًا للدولة وحدها. وإذا كانت الأمة حية، صارت شريكًا في النجاة.

إن الأمة المقصدية تحتاج إلى خطابٍ يربي على المعنى لا على الانفعال. الخطاب الذي يكتفي بتحريك العاطفة قد يصنع حشدًا، لكنه لا يصنع أمة.

والخطاب الذي يكتفي بالتقنية والإدارة قد يصنع كفاءة، لكنه لا يصنع انتماءً. المطلوب خطابٌ يربط الإيمان بالعدل، والهوية بالمسؤولية، والكرامة بالكفاية، والحرية بالشهادة، والدولة بالأمانة، والسوق بالأخلاق، والعلم بالإنسان. هذا الخطاب لا يكون وعظًا سطحيًا، بل بناءً للوعي المقصدي. الأمة لا تعيش بالأنظمة فقط، بل بالمعاني التي تجعل الناس يثقون بالأنظمة أو يطالبون بإصلاحها.

إن الأمة في معناها المقصدي تتسع للعمران. فهي ليست جماعة عبادةٍ خاصة فقط، بل جماعة بناءٍ في الأرض. الصلاة، والزكاة، والعلم، والعمل، والقضاء، والسوق، والمدينة، والوقف، والتعليم، كلها عناصر في حياة الأمة. إذا اختُزل الدين في الشعائر منفصلة عن العدل والكفاية، ضعف معنىٰ الأمة. وإذا اختُزل العمران في المادة منفصلة عن القيم، ضعف مقصدها. الأمة المقصدية تجعل العبادة مصدرًا للخلق، والخلق مصدرًا للنظام، والنظام خادمًا للعمران، والعمران شاهدًا علىٰ المعنىٰ. وبهذا لا تنفصل الروح عن المؤسسة، ولا المؤسسة عن الإنسان.

إن الأمة ليست مقصدية بمجرد انتسابها اللفظي إلىٰ قيمة كبرىٰ، بل بقدر ما تُنتج من مؤسسات وسلوكيات تحقق تلك القيمة. إذا أعلنت الرحمة ولم ترحم ضعفاءها، لم تكن رحمةً جماعية. وإذا أعلنت العدل وسكتت عن ظلم الأقوياء، كان العدل شعارًا. وإذا أعلنت العلم وتركت الجهل يستقر، كان العلم زينة. وإذا أعلنت الكفاية وتركت الفقر بنية، كانت الكفاية خطابًا. المقصدية تُقاس بالأثر كما تُقاس بالاعتقاد. ومن هنا فإن فقه الأمة يحتاج إلىٰ مؤشرات أخلاقية ومؤسسية: مستوىٰ الثقة، قوة التكافل، استقلال العلم، عدالة السوق، حضور الضعيف، حيوية المجال العام، قدرة المجتمع علىٰ النقد والبناء.

إن الأمة المقصدية، بهذا المعنىٰ، هي الشرط الروحي والاجتماعي لفقه الدولة وفقه العمران. فالدولة بلا أمة تتحول إلىٰ إدارة، والعمران بلا أمة يتحول إلىٰ بناءٍ بلا

روح، والفقه بلا أمة يتحول إلىٰ أحكامٍ لا تجد حاملًا اجتماعيًا. الأمة هي الحامل الذي يجعل الحكم قابلًا للحياة، والقيم قابلة للتداول، والمؤسسات قابلة للثقة، والدولة قابلة للمحاسبة، والعمران قابلًا للمعنىٰ. وإذا ضعفت الأمة، صار الفقه إما خطابًا فوق المجتمع، أو أداةً بيد الدولة، أو تراثًا بلا فعل. وإذا قويت الأمة، وجد الفقه مجالًا يتحول فيه إلىٰ سلوك ومؤسسات وسياسات.

إن الأمة بوصفها جماعة مقصدية تضع أمام الفقه سؤالًا أوسع من سؤال السلطة: كيف نصنع جماعةً قادرةً علىٰ حمل المقاصد؟ هذا السؤال يضم التعليم، والتكافل، والحرية، والشهادة، والذاكرة، والمؤسسات الوسيطة، والثقة، والعدالة الاجتماعية، والمجال العام. ولا يكفي فيه بناء الدولة وحدها، ولا الوعظ الفردي وحده. إنه سؤال بناء الإنسان داخل جماعة، وبناء الجماعة حول معنىٰ، وبناء الدولة بوصفها أداة لهذا المعنىٰ، وبناء العمران بوصفه أثره التاريخي. ومن هنا فإن الأمة ليست موضوعًا تابعًا في فقه الدولة، بل أصلٌ من أصوله؛ لأنها الغاية الاجتماعية التي من أجلها تقوم الدولة، والحاضن الذي يجعل الدولة راشدة أو يكشف انحرافها.

ليست الأمة جماعةً مقصدية لأنها تحمل معنىً عامًا في وجدانها فحسب، بل لأنها تُحوّل هذا المعنىٰ إلىٰ وظائف حيّة في التاريخ: شهادةٍ علىٰ الحق، وتكافلٍ يحفظ الضعيف، ورقابةٍ تمنع السلطة والسوق من الانفراد، وإنتاجٍ للمعنىٰ يقي المجتمع من التفاهة والذوبان، وبناءٍ لمؤسسات وسيطة تجعل الفرد أقوىٰ من عزلته والدولة أعدل من انفرادها. فالأمة لا توجد بمجرد الانتساب، ولا بمجرد الذاكرة، ولا بمجرد الخطاب، بل بقدر ما تستطيع أن تمارس وظائفها الأخلاقية والاجتماعية والحضارية. وحين تتعطل هذه الوظائف، قد يبقىٰ الاسم وتبقىٰ الكثرة ويبقىٰ التاريخ، لكن المعنىٰ المقصدي يضعف، وتتحول الأمة إلىٰ جمهورٍ ينتظر الدولة، أو سوقٍ من المصالح، أو كتلةٍ منفعلة تحركها الأزمات ولا تبني مسارًا طويلًا.

إن أولىٰ وظائف الأمة هي الشهادة. والشهادة ليست صراخًا عابرًا في وجه السلطة، ولا موقفًا انفعاليًا ضد السوق، ولا ادعاءً أخلاقيًا علىٰ الآخرين، بل هي قدرة جماعية علىٰ تمييز الحق من الباطل، والعدل من الظلم، والمصلحة العامة من مصلحة القوة، والحرية المسؤولة من الفوضىٰ، والأمن العادل من الخوف المنظم. هذه القدرة لا تولد من العاطفة وحدها، بل من علمٍ وضميرٍ وحريةٍ ومؤسسات. فالأمة الجاهلة قد تشهد زورًا وهي تظن أنها تشهد حقًا، والأمة الخائفة قد تعرف الحق ولا تقدر علىٰ قوله، والأمة الممزقة قد تجعل الشهادة جزءًا من صراع المصالح. لذلك فإن وظيفة الشهادة تقتضي بناء عقلٍ عام قادر علىٰ الفهم، وضميرٍ عام قادر علىٰ الإنصاف، ومجالٍ عام قادر علىٰ الكلام.

والشهادة علىٰ الدولة تعني أن الأمة لا تترك السلطة تنفرد بتعريف المصلحة. الدولة تحتاج إلىٰ التقدير والتنفيذ، لكنها حين تحتكر معنىٰ المصلحة العامة تصبح قريبة من تحويل مصلحة الجهاز إلىٰ مصلحة الأمة. والأمة الحية لا تنازع الدولة في كل تفصيل، ولا تسعىٰ إلىٰ تعطيلها، لكنها تسألها: لماذا أخذت؟ وأين أنفقت؟ وبأي معيار حكمت؟ ومن راقبت؟ ومن حاسبت؟ ومن حميت؟ ومن أهملت؟ هذه الأسئلة ليست خروجًا علىٰ النظام، بل حفظٌ لمعناه. فالدولة التي لا تجد أمة شاهدة تميل إلىٰ أن تصدق روايتها عن نفسها، والدولة التي تسمع شهادة الأمة تستطيع أن ترىٰ ما يحجبه الجهاز والقرب من السلطة. الشهادة هنا ليست هدمًا، بل وقاية من الغلبة.

والشهادة علىٰ السوق لا تقل أهمية؛ لأن السوق يملك قدرة هائلة علىٰ إعادة تشكيل الأخلاق تحت ضغط الربح والحاجة والاستهلاك. قد يبرر السوق الغش باسم المنافسة، والاحتكار باسم الذكاء التجاري، والاستغلال باسم التراضي، والإسراف باسم حرية الاستهلاك، وتحويل الإنسان إلىٰ مستهلك دائم باسم النمو. الأمة المقصدية لا تترك السوق يعمل بلا ضمير، ولا تكتفي بأن تطلب من الدولة

الرقابة، بل تبني ثقافةً تميز الربح المشروع من الاستغلال، والتجارة من الجشع، والاستهلاك من العبث، والعمل من الاستعباد. وحين يكون المجتمع نفسه حساسًا تجاه الغش والاحتكار والربح الفاحش علىٰ الحاجة، تصبح رقابة الدولة أكثر أثرًا؛ لأن القانون يجد سندًا أخلاقيًا في الأمة.

والشهادة علىٰ العلم والتقنية ضرورية كذلك. فالعلم قوة، والتقنية قدرة، وكل قدرة تحتاج إلىٰ مقصد. الأمة التي تنبهر بكل جديد قد تسلم إنسانها للآلة والسوق والشركات من غير سؤال، والأمة التي تخاف من كل جديد قد تعطل منافع واسعة. الشهادة المقصدية تسأل: أي علم يخدم الإنسان؟ وأي تقنية تحفظ كرامته؟ وأي ابتكار يوسع قدرته؟ وأي تقدم يخفي استغلالًا أو مراقبة أو تفكيكًا للمعنىٰ؟ هذا السؤال لا يرفض العلم، بل يرده إلىٰ الإنسان. الأمة الحية لا تجعل العلماء والخبراء فوق المساءلة الأخلاقية، ولا تجعل الجهل حكمًا عليهم؛ بل تنشئ حوارًا بين المعرفة والقيم، حتىٰ لا يصبح العلم قوةً بلا وجهة.

والوظيفة الثانية للأمة هي التكافل. والتكافل ليس مجرد انفعال رحيم أمام الفقر، بل نظامٌ أخلاقي واجتماعي يجعل الأمة ترىٰ الضعف مسؤوليةً عامة. في الأمة المقصدية لا يكون الفقير غريبًا عن ضمير الجماعة، ولا المريض متروكًا لقدره، ولا اليتيم ملفًا إداريًا، ولا العاجز عبئًا زائدًا. التكافل يجعل الناس يرون أن الكفاية ليست شأن الدولة وحدها، ولا إحسان الأفراد وحده، بل مقصد مشترك تتداخل فيه الزكاة والوقف والصدقة والنفقة والسياسات العامة والمبادرات الأهلية. فإذا ضعف التكافل، صار كل إنسان مشغولًا بنجاته الخاصة، وتفككت الروابط التي تجعل المجتمع أمة. وإذا قويت دولة الرعاية وضعف ضمير التكافل، صار المجتمع معتمدًا علىٰ الجهاز بلا روح. المطلوب أن تتساند الرعاية المؤسسية والرحمة الاجتماعية.

والتكافل الحق لا يكتفي بعلاج الأثر، بل يسأل عن السبب. أن يُطعم الجائع واجب عظيم، لكن أن يُسأل لماذا جاع، ومن أنتج فقره، وأي بنية منعته من العمل أو التعليم أو العلاج، فهذا أعمق في معنىٰ الأمة. التكافل الفردي يخفف الألم، والتكافل المقصدي يطلب إزالة أسباب الألم. ولذلك لا تكون الأمة حيةً بمجرد كثرة التبرعات، إذا كانت تسكت عن البنىٰ التي تنتج الحاجة. الرحمة التي لا تتحول إلىٰ عدل قد تظل تدور حول الجرح ولا تمنع تجدده. والأمة المقصدية تجمع الرحمة والعدل: ترعىٰ المحتاج الآن، وتعمل علىٰ بناء نظام يقلل الحاجة غدًا.

والوظيفة الثالثة للأمة هي إنتاج المعنىٰ العام. فالمجتمع لا يعيش بالمرافق والقوانين وحدها، بل بالمعاني التي تجعل الحياة مشتركة ومفهومة. إذا ضعف المعنىٰ، صار الإنسان مستهلكًا لا شاهدًا، ومتفرجًا لا شريكًا، ومطالبًا بحقوقه بلا إحساس بواجباته، أو خاضعًا للسلطة بلا وعي بكرامته. الأمة تنتج المعنىٰ عبر التربية والتعليم والخطاب الديني والثقافة والفن واللغة والذاكرة والمؤسسات. إنتاج المعنىٰ يعني أن يعرف الناس لماذا العدل قيمة، ولماذا المال العام أمانة، ولماذا الكفاية حق، ولماذا الحرية مسؤولية، ولماذا القوة تحتاج إلىٰ قيد، ولماذا السوق يحتاج إلىٰ خلق، ولماذا الدولة أمانة لا غنيمة. من غير هذا المعنىٰ تصبح القوانين جافة، والسياسات مؤقتة، والهوية شعارًا سهل الاستعمال.

إن حماية المجال العام من أهم وظائف الأمة. والمجال العام هو موضع تداول المعنىٰ والنقد والشهادة والمبادرة. إذا احتكرته الدولة صار الناس رعيةً صامتة، وإذا ابتلعه السوق صار الناس مستهلكين، وإذا ملأه التضليل صار الناس أسرىٰ الانفعال. الأمة المقصدية تحمي المجال العام بالصدق، وبالحرية المسؤولة، وبالمؤسسات العلمية المستقلة، وبالإعلام الأمين، وبالنقاش الرصين، وبحق الناس في السؤال. ولا يمكن أن تكون الأمة شاهدة إذا كان مجالها العام ملوثًا بالكذب أو الخوف أو التفاهة

أو العصبية. حماية المجال العام ليست ترفًا ثقافيًا، بل شرط في بقاء الأمة قادرة على تصحيح نفسها ودولتها وسوقها.

ومن وظائف الأمة بناء المؤسسات الوسيطة. فالفرد المنعزل ضعيف أمام الدولة والسوق، والمؤسسات الوسيطة هي التي تمنحه صوتًا وقدرةً وتنظيمًا: الوقف، والنقابات، والجمعيات، والجامعات، والمجالس المهنية، ومؤسسات الزكاة، ومراكز البحث، وروابط الحي، ومبادرات التكافل، والهيئات العلمية. هذه المؤسسات ليست هامشًا بين الفرد والدولة، بل هي نسيج الأمة الحي. فإذا ضعفت، صار الفرد مكشوفًا، وصارت الدولة أكثر قابلية للتضخم، وصار السوق أكثر قدرة على الهيمنة. وإذا قويت من غير شفافية، قد تتحول هي نفسها إلى مراكز مصالح. لذلك تحتاج المؤسسات الوسيطة إلى استقلالٍ ومسؤولية، وإلى حريةٍ ورقابة، وإلى روحٍ مقصدية تمنعها من أن تصير مجرد جهازٍ صغير يكرر علل الجهاز الكبير.

والوقف من أعظم أمثلة المؤسسة الوسيطة التي تكشف قدرة الأمة على إنتاج الرعاية خارج الاحتكار السلطوي والسوقي. فالوقف، في جوهره، تحويل للمال الخاص إلى وظيفة عامة مستمرة: علم، وصحة، وكفاية، ومسجد، وطريق، وماء، ورعاية. إنه تعبير عن أن الأمة ليست عاجزة عن بناء مؤسساتها، وأن الخير لا ينبغي أن يبقى عملًا لحظيًا، بل يمكن أن يتحول إلى بنية. لكن الوقف إذا فقد الحوكمة والمقصد صار أصلًا جامدًا أو مالًا ضائعًا. لذلك يحتاج فقه الأمة إلى إحياء الوقف بوصفه مؤسسة مقصدية: شفافية، وإدارة، وربط بالحاجات، ومراجعة للأثر، وحفظ لشروط الواقفين في ضوء المقاصد العامة. حينئذ يصبح الوقف أحد جسور التوازن بين الدولة والمجتمع.

والزكاة، في معناها الاجتماعي، ليست عبادة فردية فقط، بل وظيفة من وظائف الأمة في منع تمزقها الطبقي. فإذا أُديت بوصفها حقًا منظمًا يحفظ كرامة المستحق ويعالج

الحاجة، صارت أداةً لبناء الثقة والكفاية. وإذا تحولت إلىٰ أداءٍ شكلي لا يرىٰ أثره، أو إلىٰ توزيعٍ مهين، أو إلىٰ عملٍ فردي لا يصل إلىٰ البنىٰ العميقة للفقر، ضعف مقصدها الاجتماعي. الأمة المقصدية تجعل الزكاة جزءًا من نظام أوسع: حقًا تعبديًا، ومؤسسة كفاية، ووسيلة لتطهير المال من الانفصال عن المجتمع. ومن هنا تتصل الزكاة بالدولة والوقف والسوق والأسرة، ولا تبقىٰ مجرد علاقة منعزلة بين غني وفقير.

ومن وظائف الأمة الرقابة الأخلاقية علىٰ خطابها الديني نفسه. فقد يتحول الدين في المجتمع إلىٰ عادة بلا مقصد، أو إلىٰ عصبية، أو إلىٰ أداة لتسكين الظلم، أو إلىٰ خطابٍ يبالغ في الفردي ويغفل العام، أو إلىٰ صراعٍ علىٰ الهوية ينسىٰ الكفاية والعدل. الأمة الحية لا تترك خطابها الديني بلا نقد، لأنها تعلم أن الدين إذا فُهم فهمًا جزئيًا قد يُستعمل ضد مقاصده. العلماء المستقلون، والمؤسسات التعليمية، والحوار الرصين، وتجديد مناهج الفقه، كلها أدوات لحماية المعنىٰ الديني من الجمود والتوظيف. فالأمة لا تحمل الشريعة بمجرد الانتماء، بل بحسن الفهم والعمل والمراجعة.

وتحتاج الأمة إلىٰ ضبط علاقتها بالدولة حتىٰ لا تذوب فيها ولا تنفصل عنها. الذوبان يجعل كل فضيلة تمر عبر الجهاز، وكل مبادرة تحتاج إلىٰ إذن، وكل معنىٰ ينتظر بيانًا رسميًا. وحين تذوب الأمة في الدولة، تموت المؤسسات الوسيطة، ويصير النقد خيانة، والمبادرة منافسة، والاستقلال خطرًا. أما الانفصال الكامل فيجعل الدولة بلا سند اجتماعي، ويجعل المجتمع عاجزًا عن التأثير في السياسات العامة. العلاقة الصحيحة أن تكون الأمة حاضنةً للدولة ومراقبةً لها ومكملةً لوظائفها، وأن تكون الدولة حارسةً للمجال العام ومقويةً لقدرة الأمة لا مبتلعةً لها. الدولة تحتاج إلىٰ أمة حية، والأمة تحتاج إلىٰ دولة عادلة.

إن الأمة المقصدية لا تعني وحدة الرأي، بل وحدة الاتجاه الأخلاقي. فالناس قد يختلفون في السياسات والوسائل والمصالح الجزئية، لكنهم إذا اتفقوا على علوية العدل، وحرمة المال العام، وكرامة الإنسان، وحق الضعيف، ووجوب الشهادة، وضرورة الكفاية، صار اختلافهم داخل إطارٍ مقصد. أما إذا تفككت هذه القيم الجامعة، صار الاختلاف صراعًا على الغلبة. لذلك فإن الأمة لا تُبنى بإلغاء الخلاف، بل بتأسيس ميزانٍ أخلاقي يحكم الخلاف. وهذا الميزان هو الذي يمنع التعدد من أن يصير تمزقًا، ويمنع الوحدة من أن تصير قهرًا.

إن من وظائف الأمة حماية اللغة والمعنى من التزييف. فقد تُستعمل ألفاظ كبرى على خلاف حقيقتها: المصلحة لتبرير الاستبداد، والإصلاح لتبرير الإفقار، والأمن لتبرير الخوف، والحرية لتبرير الفوضى، والتنمية لتبرير تبديد البيئة، والشرعية لتغطية الغلبة، والهوية لتسكين السؤال عن العدل. الأمة الحية تملك حسًا لغويًا وأخلاقيًا يمنع اغتيال المعاني. تسأل دائمًا: أي مصلحة؟ لمن؟ وبأي كلفة؟ وأي أمن؟ وأي إصلاح؟ وأي تنمية؟ فحماية المفاهيم جزء من حماية المقاصد. وإذا فسدت اللغة العامة، فسد الوعي، وإذا فسد الوعي، صارت الأمة قابلة للقيادة نحو ما يضرها وهي تظنه نفعًا.

وتحتاج الأمة إلى بناء ثقافة المسؤولية لا ثقافة اللوم فقط. من السهل أن تُحمّل الدولة كل خطأ، أو يُحمّل المجتمع كل تقصير، أو يُحمّل الفقير فقره، أو يُحمّل السوق فساده وحده. أما الأمة المقصدية فتسأل عن المسؤولية بحسب القدرة والموقع. الدولة مسؤولة عن البنية والسياسات، والسوق مسؤول عن أخلاق التبادل، والعلماء مسؤولون عن البيان، والمجتمع مسؤول عن التكافل والشهادة، والفرد مسؤول عن صدقه وسعيه. بهذا التوزيع لا يضيع الفعل. الأمة التي تعرف من المسؤول عن ماذا تستطيع أن تصلح، أما التي تكتفي بالاتهام العام فتستهلك طاقتها في الغضب.

إن الأمة المقصدية تصنع الرقابة لا بوصفها فضيحةً أو تشهيرًا، بل بوصفها أمانة. الرقابة علىٰ المال العام، وعلىٰ السوق، وعلىٰ التعليم، وعلىٰ القضاء، وعلىٰ المؤسسات الأهلية، وعلىٰ الخطاب الديني، كلها وجوه من الشهادة. لكن الرقابة إذا فقدت العدل تحولت إلىٰ انتقام، وإذا فقدت العلم تحولت إلىٰ تضليل، وإذا فقدت الحرية ماتت. لذلك تحتاج الأمة إلىٰ مؤسسات رقابية مستقلة، وإعلام مسؤول، وحق معلومات، وثقافة تقبل المساءلة. فالشهادة لا تكتمل في الظلام، والرقابة لا تعمل بلا معرفة، والمعرفة لا تنتج أثرًا إذا كانت الكلمة مقموعة. ومن هنا يتصل فقه الأمة بفقه الشفافية والحرية المسؤولة.

إن الأمة المقصدية هي التي تحول الأخلاق من وعظٍ فردي إلىٰ معيار اجتماعي. الصدق، والأمانة، والحياء، والرحمة، والوفاء، ليست صفاتٍ شخصية فقط، بل قيمٌ ينبغي أن تظهر في السوق والإدارة والقضاء والتعليم والإعلام. فإذا كان التاجر أمينًا وحده وسط سوق يكافئ الغش، ضعف أثر أمانته. وإذا كان الموظف نزيهًا وسط إدارة تكافئ الوساطة، حوصر. وإذا كان العالم صادقًا وسط خطاب يطلب المجاملة، عُزل. الأمة الحية تجعل الأخلاق ثقافةً عامة ومؤسساتٍ تحفظها، لا عبئًا علىٰ أفرادٍ متناثرين. وهذا من أعمق معاني المقصدية: أن تتحول الفضيلة إلىٰ بيئة لا إلىٰ استثناء.

إن وظيفة الأمة في إنتاج المعنىٰ تشمل حماية الضعفاء من الاختفاء. فالضعيف قد يكون حاضرًا في الإحصاءات وغائبًا في القرار، حاضرًا في الخطب وغائبًا في الموازنة، حاضرًا في الوعظ وغائبًا في السياسات. الأمة المقصدية تجعل الضعيف مرئيًا: الفقير، والمريض، والعامل، والطفل، والمسن، وذو الإعاقة، وسكان الأطراف، ومن لا يملك صوتًا. والرؤية هنا ليست عاطفة فقط، بل إدخال حاجاتهم في المعيار العام. فإذا صارت سياسات الدولة والسوق والمؤسسات تُقاس بأثرها في

الضعفاء، انتقلت الأمة من الوعظ إلىٰ العدل. والضعيف في الفقه الكلي ليس هامشًا، بل معيار اختبارٍ لصدق الجماعة.

إن الأمة تحتاج إلىٰ ذاكرة نقدية لا ذاكرة تمجيدية. الذاكرة النقدية تحفظ الإنجاز والخطأ معًا، وتتعلم من تجارب السلطة والفقه والسوق والعمران، ولا تخاف من مراجعة الذات. فالأمة التي لا ترىٰ أخطاءها تكررها، والأمة التي لا ترىٰ قوتها تفقد ثقتها، والأمة التي تستعمل تاريخها للهروب من حاضرها لا تبني مستقبلًا. الذاكرة المقصدية تسأل: كيف نشأت القوة؟ كيف وقع الخلل؟ أين حضرت الكفاية؟ أين غلبت الغلبة؟ كيف عمل الوقف؟ كيف حمىٰ القضاء الناس؟ كيف فسد المال العام؟ هذه الأسئلة تجعل التاريخ مادة بناء لا مادة فخر فقط.

وتحتاج الأمة إلىٰ توازن بين الهوية والانفتاح. الهوية تحفظ المعنىٰ من الذوبان، والانفتاح يحفظ العقل من الانغلاق. فإذا انغلقت الأمة باسم الهوية، جمدت وخافت من المعرفة. وإذا انفتحت بلا معيار، ذابت وفقدت ذاتها. المقصدية تمنحها معيارًا: تأخذ ما يخدم الإنسان والعدل والعلم والعمران، وترفض ما يهدم الكرامة والمعنىٰ، وتعيد صياغة الوافد داخل أفقها لا داخل انبهارٍ أو خوف. الأمة الحية لا تقيس الأشياء بقدمها وحداثتها فقط، بل بوظيفتها المقصدية. ما يحفظ العدل والعقل والكفاية فهو أقرب إلىٰ القبول، وما يهدم الإنسان فهو موضع نقد ولو كان شائعًا.

إن العلاقة بين الأمة والدولة ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ مبدأ التساند لا التنازع الأصلي. الدولة تحتاج إلىٰ طاقة الأمة في الامتثال الواعي والتكافل والنقد والبناء، والأمة تحتاج إلىٰ الدولة في حماية الحقوق وتنظيم الموارد ومنع الفوضىٰ. فإذا نظر كل طرف إلىٰ الآخر بوصفه خطرًا دائمًا، تعطلت الوظائف. وإذا ذابت الحدود بينهما، فسدت الرقابة. التساند يعني أن تعمل الدولة علىٰ تمكين الأمة، وأن تعمل الأمة علىٰ إصلاح الدولة، وأن يبقىٰ بينهما مجال نقدٍ ومشاركةٍ وثقة. وهذا التساند لا يقوم إلا

إذا اعترفت الدولة بأن الأمة ليست رعيةً صامتة، واعترفت الأمة بأن الدولة ليست عدوًا بالضرورة، بل مؤسسة يمكن أن تكون أداة مقصدية إذا قُيدت بالعدل.

إن الأمة المقصدية لا تقاس فقط بقدرتها على مقاومة الظلم، بل بقدرتها على بناء البدائل. الاحتجاج على الفساد مهم، لكن بناء ثقافة أمانة أهم. نقد الفقر مهم، لكن بناء مؤسسات كفاية أهم. رفض الغش مهم، لكن بناء سوقٍ موثوق أهم. الاعتراض على ضعف التعليم مهم، لكن بناء مبادرات علمية ومطالبة بسياسات عادلة أهم. الأمة التي تظل في موقع الاعتراض وحده تبقى تابعة لما يعترض عليه. أما الأمة التي تبني، فإنها تتحول إلى قوة إيجابية. وهذا لا يقلل من شأن النقد، بل يجعله جزءًا من دورة: تشخيص، وشهادة، وبناء، ومراجعة.

إن الأمة بوصفها جماعة مقصدية هي الحاضنة التي تجعل العمران ممكنًا. فالعمران لا يقوم على الطرق والمباني فقط، بل على الثقة والتكافل والعلم والعدل والذاكرة والمؤسسات. مدينة بلا أمة تصبح تجمعًا سكانيًا، وسوق بلا أمة يصبح مجالًا للمصلحة المجردة، ودولة بلا أمة تصبح جهازًا إداريًا، وتعليم بلا أمة يصبح تدريبًا بلا معنى. الأمة تمنح العمران روحه: لماذا نبني؟ ولمن؟ وبأي قيم؟ وما الذي نعده تقدمًا؟ فإذا غاب هذا السؤال، قد ينمو البناء ويفقر الإنسان، وقد تتسع المدن وتضيق الكرامة، وقد تزيد الثروة وتقل الكفاية. العمران المقصدي يحتاج إلى أمة تعرف معنى البناء.

إن من أعمق وظائف الأمة أن تمنع الوحدة من التحول إلى صمت. قد تُرفع الوحدة ذريعةً لإسكات النقد، لكن الوحدة الحقيقية لا تخاف من النصح، لأنها تقوم على العدل لا على الإخفاء. الأمة المقصدية تميز بين النقد الذي يهدم والنقد الذي يصلح، وبين الفتنة التي تمزق والبيان الذي يمنع الظلم من أن يتراكم. فإذا صار كل نقدٍ فتنة، اختنق الإصلاح. وإذا صار كل خلافٍ بطولة، تفككت الجماعة. الميزان

هـو المقصـد والمـآل والصـدق. النقـد الصـادق المنضـبط يحفـظ الأمـة، والسـكوت عـن الظلـم يهـددها مـن الـداخل، والفوضـىٰ تهـددها مـن الخـارج. الأمـة الحيـة تعـرف كيـف تحفظ المجال بين الصمت والانفجار.

إن الأمـة تحتـاج إلـىٰ علمـاء مسـتقلين، لا لأنهـم طبقـة فـوق الأمـة، بـل لأن العلـم مـن أدوات الشـهادة. العـالم المسـتقل يحفـظ المعنـىٰ مـن التوظيـف، ويبـين حـدود السـلطة والسـوق والجمهـور، ويـربط الفتـوىٰ بالمقصـد، ويحمـي النـاس مـن الجهـل والتلاعـب. فـإذا صـار العـالم تابعًـا للسـلطة فقـد وظيفتـه في الشـهادة عليهـا، وإذا صـار تابعًـا للجمهـور فقـد وظيفتـه في ترشـيده، وإذا صـار تابعًـا للسـوق فقـد وظيفتـه في كشـف حيلـه. اسـتقلال العلـم لـيس امتيـازًا للعلمـاء، بـل حـق للأمـة؛ لأنهـا تحتـاج إلـىٰ مـن يقـول لهـا مـا لا تريـد سماعه أحيانًا، وما لا تريد السلطة سماعه أحيانًا، وما لا يريد السوق سماعه دائمًا.

إن الأمـة المقصـدية تجعـل الدولـة إحـدىٰ أدواتهـا لا بـديلًا عنهـا، وتجعـل المجتمـع شـريكًا لا ظـلًا، وتجعـل الفـرد حـاملًا للمعنـىٰ لا رقمًـا. وهـذه البنيـة الثلاثيـة تمنـع الانحـراف: الفـرد بـلا أمـة يتحـول إلـىٰ ذاتٍ معزولـة، والأمـة بـلا دولـة تتحـول إلـىٰ معنـىٰ بـلا قـدرة، والدولـة بـلا أمـة تتحـول إلـىٰ سـلطة بـلا روح. ولا يسـتقيم العمـران إلا بتـوازن هـذه المسـتويات: فـردٌ مكلـف، وأمـةٌ شـاهدة، ودولـةٌ راعيـة. فـإذا اختـل واحـد منهـا اختـل البنـاء. وهـذا هـو المعنـىٰ العميـق لفقـه الأمـة: أنـه لا ينـافس فقـه الدولـة، بـل يضـع الدولـة في موضـعها الصـحيح داخـل جماعةٍ أوسع من جهاز الحكم وأعمق من الاجتماع العددي.

إن الأمـة بوصـفها جماعـة مقصـدية ليسـت فكـرةً مثاليـة معلقـة فـوق الواقـع، بـل مشـروعٌ دائـمٌ لبنـاء الضـمير والمؤسسـة والمعنـىٰ. قـد تضـعف الأمـة، وقـد تنقسـم، وقـد تخـاف، وقـد تُسـتعمل رموزهـا ضـد مقاصـدها، لكنهـا تسـتطيع أن تسـتعيد معناهـا كلمـا أعـادت وصـل الانتمـاء بالعـدل، والـذاكرة بالنقـد، والتكافـل بالمؤسسـة، والشـهادة بـالعلم، والدولـة بالأمانـة، والعمـران بالإنسـان. الأمـة ليسـت معطـىً جـاهزًا يولـد كـاملًا،

بـل صـيرورة أخلاقيـة تاريخيـة. وكـل جيـل يمتحنهـا: هـل يتركهـا اسـمًا موروثًـا، أم يجعلهـا جماعـةً قـادرة علـىٰ حمـل المقاصـد؟ فـإذا حملـت الأمـة مقاصـدها صـارت الدولة أعدل، والعمران أكرم، والفقه أقدر علىٰ الحياة.

الفصل الثالث
الدولة بين الحراسة والكفاية والعمران

ليست الدولة في التصور الفقهي الكلي جهازًا قائمًا على محض السلطان، ولا هيئةً وظيفتها النهائية أن تمنع الفوضى وتحرس الحدود وتنفذ العقوبات وتحفظ الحد الأدنى من النظام العام، بل هي صورةٌ عليا من صور انتظام الأمة في التاريخ، ووسيلةٌ كبرى لتحويل المقاصد من معانٍ أخلاقية معلقة في الوعي إلى نظامٍ عمليٍّ يتجسد في المال، والقضاء، والأمن، والتعليم، والصحة، والعمران، وتوزيع الموارد، وحماية الضعيف، وضبط السوق، وصيانة المجال العام من التحول إلى ساحة افتراسٍ بين القوى والمصالح. ومن الخطأ المنهجي أن تُختزل الدولة في معنى الحراسة وحده؛ لأن الحراسة، وإن كانت ضرورةً أولى، ليست غايةً مكتفيةً بذاتها، بل هي الشرط الأدنى الذي يسمح للحياة أن تستمر، لا الأفق الأعلى الذي يجعل الحياة عادلةً وكريمةً ومنتجةً للمعنى.

إن وظيفة الحراسة تنتمي إلى مستوى دفع الانهيار، أما وظيفة الكفاية فتنتمي إلى مستوى بناء الإنسان، وأما وظيفة العمران فتنتمي إلى مستوى صناعة التاريخ. وبين هذه المستويات يتحدد الفرق الجوهري بين دولةٍ تمنع السقوط ودولةٍ تصنع النهوض. فالحراسة تمنع العدوان، وتحفظ الأمن، وتصون الحدود، وتردع الجريمة، وتمنع الفوضى؛ غير أن الإنسان لا يعيش بالأمن وحده، ولا تنهض الأمة بمجرد غياب الخوف، ولا يتحقق مقصد الشرع إذا بقي الناس أحياءً بلا كفاية، وموجودين بلا كرامة، ومطيعين بلا مشاركة، ومحصورين في الضرورات الدنيا من غير أفقٍ عمرانيٍّ يفتح لهم أبواب الفعل والإبداع والتمكين.

ومن هنا تصبح الكفاية مفهومًا مفصليًا في فقه الدولة؛ لأنها تنقل الدولة من مقام الحارس إلىٰ مقام الراعي، ومن وظيفة المنع إلىٰ وظيفة التمكين، ومن مجرد إدارة الضرورة إلىٰ بناء شروط الحياة الإنسانية اللائقة. فالكفاف يحفظ الإنسان من الهلاك، أما الكفاية فتحفظه من الانكسار. الكفاف حدٌّ أدنىٰ يمنع السقوط في الجوع والعري والضياع، أما الكفاية فهي أفقٌ اجتماعيٌّ يضمن للإنسان أن يعيش داخل الجماعة لا بوصفه عبئًا عليها، بل بوصفه عضوًا قادرًا علىٰ المشاركة في عمرانها. ولذلك فإن الدولة التي تكتفي بمنع الفوضىٰ، ولا تقيم نظامًا للكفاية، تظل دولةً ناقصة الوظيفة، وإن امتلكت أدوات القهر والضبط والسيادة؛ لأن السيادة التي لا تتحول إلىٰ عدلٍ اجتماعيٍّ وسياسة كفايةٍ وعمرانٍ شامل تبقىٰ سيادةً شكليةً لا تبلغ معناها المقصدي الكامل.

والفقه حين يتعامل مع الدولة بوصفها حارسةً فقط، يقترب من تصورٍ ضيقٍ لوظيفة السلطة، ينشأ غالبًا في ظروف الخوف من الانهيار والفتنة والتنازع الداخلي. أما حين يتعامل معها بوصفها مؤسسة كفاية وعمران، فإنه يستعيد البعد الكلي في الشريعة، حيث لا تكون الأحكام وحداتٍ متناثرة، بل شبكةً متكاملةً تنظم علاقة الإنسان بالحق، والمال، والجماعة، والسلطة، والمآل. فالحكم الشرعي في المجال العام لا يكتمل بمجرد معرفة الحلال والحرام في الواقعة الجزئية، بل يحتاج إلىٰ معرفة موقع الواقعة داخل النظام، وأثرها في توزيع القوة، وصلتها بمقاصد الاجتماع، وقدرتها علىٰ إنتاج العدل أو تكريس الخلل.

ومن أدق مواضع النظر هنا أن الدولة لا تمارس الكفاية تبرعًا أخلاقيًا، ولا إحسانًا سياسيًا، ولا استجابةً ظرفيةً لضغط الفقراء والمحتاجين، بل تمارسها بوصفها مقتضىٰ شرعيًا بنيويًا داخل وظيفة الولاية. فالولاية ليست تسلطًا علىٰ الناس، بل قيامٌ بشؤونهم. والقيام بالشؤون لا يتحقق بمجرد الأمر والنهي، بل بتقدير

الحاجات، وتنظيم الموارد، ومنع الظلم، وحماية الضعفاء، وإقامة المؤسسات، وتوجيه المال العام نحو المصالح التي لا يستطيع الأفراد وحدهم أن ينهضوا بها. وإذا كان الفرد مسؤولًا عن نفسه وأهله في دائرة قدرته، فإن الدولة مسؤولة عن المجال الذي تعجز عنه القدرة الفردية، وعن الحاجات التي لا يحسن تركها للمصادفة أو للصدقة أو لتقلب السوق.

والكفاية بهذا المعنىٰ ليست مفهومًا اقتصاديًا محضًا، بل هي مفهوم أصولي ومقاصدي وعمراني في آنٍ واحد. فهي أصولية لأنها تؤثر في تنزيل الحكم وتقدير مناطه؛ ومقاصدية لأنها تحفظ النفس والعقل والنسل والمال والكرامة؛ وعمرانية لأنها تجعل المجتمع قادرًا علىٰ الاستمرار والإنتاج والتطور. ولا يمكن أن يُفهم حفظ النفس مثلًا علىٰ أنه مجرد منع القتل، بل يدخل فيه الغذاء والدواء والسكن والأمن والرعاية. ولا يمكن أن يُفهم حفظ العقل علىٰ أنه مجرد تحريم المسكر، بل يدخل فيه التعليم، وبناء الوعي، وحماية المجال المعرفي من الجهل والتضليل. ولا يمكن أن يُفهم حفظ المال علىٰ أنه مجرد تحريم السرقة والربا والغصب، بل يدخل فيه تنظيم التداول، ومنع الاحتكار، وضبط الظلم السوقي، وحماية المال العام، وإقامة العدالة التوزيعية. وكلما اتسع الفهم المقاصدي اتسعت وظيفة الدولة، لا من باب التوسع السلطوي، بل من باب اكتمال المسؤولية الشرعية.

إن الدولة التي تقف عند حدود الحراسة قد تنتج أمنًا بلا عدالة، ونظامًا بلا كفاية، وطاعةً بلا رضىٰ، ومؤسساتٍ بلا روحٍ اجتماعية. وقد يكون المجتمع في ظاهر حاله مستقرًا، لكنه في عمقه محمولٌ علىٰ هشاشةٍ كامنة، لأن الجوع المؤجل، والظلم المتراكم، والفقر الموروث، والجهل المنظم، والبطالة الواسعة، والاحتكار الصامت، كل ذلك يظل ينتج اختلالًا في البنية، وإن لم يظهر مباشرةً في صورة تمرد أو اضطراب. ومن هنا تدخل المآلات في قلب فقه الدولة؛ لأن الدولة لا تُقاس بما تمنعه

في اللحظة وحدها، بل بما تنتجه عبر الزمن. فقد تمنع الفتنة اليوم بسياسةٍ تقمع الصوت ولا تعالج السبب، لكنها بذلك تهيئ لفتنةٍ أعمق في المستقبل. وقد تحفظ السوق ظاهريًا بتركه لقوىٰ المنافسة غير المتكافئة، لكنها تسمح بتشكل احتكارٍ يبتلع الضعفاء، ويحول الحاجة العامة إلىٰ مجالٍ للربح الجائر. وقد تترك التعليم للقدرة الفردية، فتنتج أجيالًا متفاوتة الوعي، ثم تتعجب بعد ذلك من اتساع الفجوة بين طبقات المجتمع.

والعمران هو الأفق الأوسع الذي تلتقي فيه الحراسة والكفاية. فالحراسة تمنح العمران شرط الأمن، والكفاية تمنحه شرط العدالة، أما العمران فيمنحهما المعنىٰ التاريخي. وليس العمران مجرد بناء المدن والطرق والأسواق، وإن كان ذلك من ظواهره الكبرىٰ، بل هو بناء القدرة الجماعية علىٰ تحويل الأرض والمال والمعرفة والعمل إلىٰ حياةٍ منظمةٍ مزدهرةٍ عادلة. والعمران لا يقوم علىٰ القوة وحدها، ولا علىٰ المال وحده، ولا علىٰ التدين الفردي وحده، بل يقوم علىٰ شبكةٍ من العلاقات الوظيفية بين النص والمقصد والواقع والدولة والإنسان. فإذا انفصل النص عن الواقع صار الحكم تجريدًا، وإذا انفصل الواقع عن المقصد صار التدبير نفعيةً عمياء، وإذا انفصلت الدولة عن النص صارت سلطةً بلا مرجعية، وإذا انفصلت عن المقصد صارت جهازًا إداريًا فاقدًا للروح، وإذا انفصلت عن العمران صارت حراسةً لجمودٍ طويل.

ومن هنا فإن الفقه الكلي للدولة لا يسأل فقط: ماذا يجوز للحاكم أن يفعل؟ بل يسأل قبل ذلك ومعه: ما الوظيفة التي من أجلها وُجدت الولاية؟ وما الحد الذي تنتقل عنده الدولة من حفظ النظام إلىٰ تحقيق العدل؟ وما العلاقة بين المال العام وحاجات الناس؟ وما موقع الكفاية في تقدير السياسة الشرعية؟ وكيف تتحول المقاصد إلىٰ مؤسسات؟ وكيف يمنع الفقه أن تتحول الدولة إلىٰ قوةٍ فوق الأمة، أو أن تتحول الأمة إلىٰ كتلةٍ بلا تنظيم؟ هذه الأسئلة لا تنتمي إلىٰ هامش الفقه، بل إلىٰ

صـميمه، لأنهـا تتعلـق بالمسـاحة التـي تلتقـي فيهـا الأحكـام بـالواقع، والنصـوص بالمآلات، والواجبات الفردية بالمسؤوليات العامة.

والدولـة في هـذا المنظـور ليسـت خصـمًا للأمـة، ولا بـديلًا عنهـا، ولا مجـرد وكيـلٍ إداريٍّ عنهـا، بـل هـي صـورتها التنظيميـة حـين تواجـه ضـرورات التـاريخ. فالأمـة تحمـل المقصـد، والدولـة تـنظم القـدرة. الأمـة تمـنح الدولـة معناهـا، والدولـة تمـنح الأمـة إمكـان الفعـل. فـإذا انقطعـت الدولـة عـن الأمـة صـارت سـلطةً مجـردة، وإذا عجـزت الأمـة عـن بنـاء الدولـة بقيـت مقصـدًا بـلا أداة. وبـين المعنـىٰ والأداة يتشـكل فقـه العمـران: فقـهٌ لا يكتفي بحراسة الموجود، بل يسأل عن شروط صلاحه ونموه وامتداده وعدله.

ومـن أخطـر مـا أصـاب بعـض التصـورات السياسـية أن الحراسـة غلبـت علـىٰ الكفايـة، وأن الأمـن غلـب علـىٰ العـدل، وأن الخـوف مـن الفتنـة غلـب علـىٰ معالجـة أسـبابها، وأن بقـاء الدولـة غلـب أحيانًـا علـىٰ وظيفـة الدولـة. وهـذا التحـول لا يعنـي غيـاب الفقـه، بـل يعنـي انتقـال مركـز الثقـل داخلـه؛ إذ قـد تبقـىٰ الأحكـام حاضـرة، والنصـوص مـذكورة، والمقاصـد معلنـة، لكـن ترتيبهـا الـداخلي يتغيـر. فـإذا أصـبح حفـظ السـلطان هـو المـدخل لفهـم الجماعـة، بـدل أن يكـون حفـظ الجماعـة مقصـدًا يضـبط السـلطان، اختـل الميـزان. وإذا أصـبحت الطاعـة قيمـةً منفصـلة عـن العـدل، انفصـل الحكـم التكليفـي عـن شـرطه المقاصـدي. وإذا أصـبح منـع الاضـطراب غايـةً نهائيـة، ضـاق مفهـوم السياسـة الشرعية حتىٰ يغدو إدارةً للخوف لا بناءً للكفاية والعمران.

وليسـت الكفايـة نقيضًـا للحراسـة، بـل هـي تصـحيحٌ لهـا وامتـدادٌ أعمـق لمعناهـا. فالدولـة لا تسـتطيع أن تحـرس مجتمعًـا جائعًـا إلـىٰ الأبـد، ولا أن تـؤمّن فضـاءً مـثقلًا بـالظلم، ولا أن تضـبط سـوقًا تحكمـه القلـة المحتكـرة، ولا أن تطالـب النـاس بالاسـتقرار وهـي تتـرك أسـباب الاضـطراب تنمـو في جـذور الحيـاة اليوميـة. الحراسـة الحقيقيـة تبـدأ مـن الأمـن، لكنهـا لا تنتهـي عنـده؛ تبـدأ مـن منـع العـدوان، لكنهـا تكتمـل بمنـع الحاجـة

المهينة؛ تبدأ من صيانة الحدود، لكنها تبلغ معناها بصيانة الإنسان داخل هذه الحدود. فالإنسان ليس مادةً تحرسها الدولة، بل غايةٌ تقوم الدولة لخدمتها، وحين تنقلب الوسيلة غايةً، ينقلب فقه الدولة من فقه عمران إلىٰ فقه سيطرة.

ولهذا فإن المال العام يحتل موقعًا مركزيًا في الانتقال من الحراسة إلىٰ الكفاية. فالمال العام ليس رصيدًا ماليًا للحاكم، ولا خزانةً إداريةً للسلطة، ولا موردًا منفصلًا عن مصير الأمة، بل هو أداةٌ مقاصديةٌ لتحقيق الوظائف العامة التي لا يقوم بها الأفراد منفردين. ومن ثم فإن السؤال عن بيت المال والخراج والفيء والزكاة والوقف والضرائب ليس سؤالًا ماليًا فقط، بل سؤال عن فلسفة الدولة نفسها: هل المال العام وسيلة لحفظ جهاز السلطة، أم وسيلة لحفظ المجتمع؟ هل تُقاس شرعيته بطريقة تحصيله وحدها، أم بطريقة إنفاقه أيضًا؟ هل يكفي أن يكون المورد مشروعًا، أم لا بد أن يكون تصريفه محققًا للكفاية والعدل والمصلحة العامة؟ في هذه الأسئلة يظهر الفرق بين فقهٍ ينظر إلىٰ المال بوصفه بابًا من أبواب الأحكام، وفقهٍ ينظر إليه بوصفه عصبًا من أعصاب العمران.

إن الدولة التي تفهم المال العام فهمًا مقاصديًا لا تترك الفقر يتحول إلىٰ قدرٍ اجتماعي، ولا تجعل الحاجة عيبًا فرديًا، ولا تفصل بين السياسة المالية وبناء الإنسان. فهي تدرك أن الفقر ليس نقصًا في الدخل وحده، بل نقصٌ في القدرة، وأن البطالة ليست مسألة سوقٍ فقط، بل خللٌ في توزيع فرص الفعل، وأن غياب التعليم ليس حرمانًا معرفيًا فحسب، بل تعطيلٌ لحفظ العقل، وأن تردي الصحة ليس أزمة خدماتٍ فقط، بل تهديدٌ لحفظ النفس. لذلك لا تكون الكفاية إحسانًا موسميًا، بل نظامًا دائمًا في توزيع المسؤولية والموارد والمؤسسات.

وفي ضوء ذلك لا يجوز أن يُفهم العمران باعتباره ترفًا زائدًا بعد تحقق الضرورات، بل هو الامتداد الطبيعي لحفظ الضرورات نفسها. فحفظ النفس لا

يستقر في مجتمعٍ مهددٍ بالانهيار الاقتصادي، وحفظ العقل لا يكتمل في بيئةٍ معطلةٍ للمعرفة، وحفظ المال لا يتحقق في بنيةٍ سوقيةٍ تتيح للقوي أن يبتلع الضعيف، وحفظ الدين لا يستقيم في مجتمعٍ تتحول فيه الحاجة إلىٰ بابٍ للذل، وحفظ النسل لا يطمئن في فضاءٍ يفقد السكن والعمل والأمن. ولذلك فإن العمران ليس مرحلةً بعد المقاصد، بل هو المجال الذي تظهر فيه المقاصد أو تغيب. فمن أراد اختبار فاعلية الدولة فليسأل عن أثرها في الإنسان: هل زادته أمنًا فقط، أم زادته قدرة؟ هل منعته من الهلاك فقط، أم رفعته إلىٰ الكرامة؟ هل ضبطته بالقانون فقط، أم فتح له أبواب المشاركة والعمل والمعرفة؟

ويكشف هذا التصور عن ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي والمقصد. فالأحكام التكليفية تخاطب الفعل من حيث الوجوب والحرمة والإباحة والندب والكراهة، لكنها في المجال العام تحتاج إلىٰ شروطٍ وموانع وأسبابٍ ومآلاتٍ لا يدركها النظر الجزئي وحده. فقد يكون الفعل في أصله مباحًا، لكنه في سياقٍ معين يؤدي إلىٰ احتكارٍ أو ضررٍ عام، فيحتاج إلىٰ تنظيم. وقد يكون الامتناع عن تدخل الدولة مقبولًا في حالةٍ عادية، لكنه يصبح تقصيرًا إذا ترتب عليه ضياع الكفاية العامة. وقد تكون السياسة المالية صحيحةً في ظاهر إجراءاتها، لكنها فاسدةٌ في مآلاتها إذا أنتجت تفاوتًا مفرطًا أو عطلت مقاصد الجماعة. ومن هنا لا بد من فقهٍ يرىٰ الحكم داخل شبكة، لا داخل عزلة؛ داخل نظامٍ من العلاقات، لا داخل واقعةٍ مبتورة.

والدولة بين الحراسة والكفاية والعمران تقف علىٰ خطٍّ دقيق: فهي إن ضعفت عن الحراسة انهار النظام، وإن توقفت عند الحراسة جمد المجتمع، وإن ادعت العمران بلا كفاية بنت ظاهرًا ماديًا فوق هشاشةٍ اجتماعية، وإن طلبت الكفاية بلا عدلٍ في الموارد عجزت عن الاستمرار. لذلك لا بد أن تكون الحراسة منضبطةً بالمقصد، والكفاية

مؤسسةً علىٰ العدل، والعمران متصلًا بالإنسان لا بالمظاهر وحدها. فليست كثرة الأبنية عمرانًا إذا صاحبها تهميش الإنسان، وليست وفرة الأسواق عمرانًا إذا حكمها الاحتكار، وليست قوة الدولة عمرانًا إذا ضعفت الأمة، وليست طاعة الناس دليل صلاحٍ إذا كانت ناشئةً من الخوف لا من الرضا والعدل والثقة.

وفي هذا المستوىٰ يتبين أن الشأن العام ليس مساحةً خارجيةً يلمسها الفقه عند الحاجة، بل هو الحقل الذي يظهر فيه عمق الفقه أو ضيقه. فالعبادات تبني الإنسان في علاقته بربه، والمعاملات تضبط علاقته بالآخر، لكن الشأن العام يختبر قدرة الفقه علىٰ بناء المجال الذي يعيش فيه الجميع. إن الفقه الذي يحسن ضبط علاقة الفرد بماله، ولا يحسن ضبط علاقة الدولة بالمال العام، يبقىٰ ناقصًا في بابه الكلي. والفقه الذي يحسن بيان واجب الفرد تجاه المحتاج، ولا يحسن بناء نظامٍ يمنع إنتاج الحاجة، يظل واقفًا عند أثر المشكلة لا عند بنيتها. والفقه الذي يحذر من الفتنة، ولا يعالج الظلم الذي يولدها، قد يحرس السطح ويترك الجذر.

وليست هذه الدعوة خروجًا علىٰ التراث، بل استعادةٌ لأعمق إمكاناته؛ لأن التجربة المؤسسة لم تعرف الفصل الحاد بين الدين والعدل، ولا بين الحكم والكفاية، ولا بين المال والعمران، ولا بين النص والواقع. فقد كان سؤال الدولة حاضرًا في حفظ الجماعة، وتنظيم المال، وتقدير المصالح، وضبط العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الحق الخاص والحق العام. غير أن المسألة في كل عصر ليست مجرد استحضار النموذج، بل فهم منطقه الكلي: كيف تتحول النصوص إلىٰ نظام؟ وكيف يتحول المقصد إلىٰ سياسة؟ وكيف تتحول الولاية إلىٰ رعاية؟ وكيف يتحول المال إلىٰ كفاية؟ وكيف يتحول الأمن إلىٰ عمران؟ هذه هي الأسئلة التي تمنع الفقه من أن يبقىٰ أسير الجزئيات حين تكون الواقعة بنيوية، وتمنع السياسة من أن تستقل عن المعيار حين تكون السلطة قادرةً علىٰ فرض الأمر الواقع.

والكفاية، في حقيقتها الأعمق، ليست توزيعًا ماديًا فحسب، بل اعترافٌ بإنسانية الإنسان داخل الجماعة. فحين تضمن الدولة الحد اللائق من الغذاء والسكن والتعليم والصحة والأمن والعمل، فإنها لا تمنح الناس شيئًا خارجًا عن المقاصد، بل تحفظ إنسانيتهم من الانكسار. ومن لم يمت جوعًا قد يموت معنىً، ومن لم يُقتل بالسيف قد يُقتل بالإهمال، ومن لم يُطرد من وطنه قد يُقصىٰ من فرص الحياة فيه. لذلك كان فقه الدولة مطالبًا بأن يرىٰ صور الهلاك البطيء كما يرىٰ صور العدوان المباشر، وأن يدرك أن الظلم لا يظهر دائمًا في صورة فعلٍ حاد، بل قد يظهر في بنيةٍ مستقرةٍ تنتج الحرمان وتعيد إنتاجه جيلاً بعد جيل.

ومن هنا تتصل الكفاية بالحرية اتصالًا عميقًا؛ لأن الإنسان المحتاج حاجةً مهينة لا يملك قراره كاملًا، والفقير الذي لا يجد ضروراته يكون أقرب إلىٰ الخضوع للقوة التي تطعمه، والمجتمع الذي تغيب عنه العدالة الاقتصادية يتحول فيه المال إلىٰ سلطةٍ موازيةٍ لسلطة الدولة. فإذا كانت الدولة مسؤولة عن منع الاستبداد السياسي، فهي مسؤولة كذلك عن منع الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي. ولا يتحقق ذلك بإلغاء الفروق الطبيعية بين الناس، ولا بمصادرة الملكيات، بل بإقامة ميزانٍ يمنع تحول التفاوت إلىٰ قهر، والملكية إلىٰ احتكار، والسوق إلىٰ غابة، والحاجة إلىٰ وسيلة إذلال. فالعدل لا يطلب مساواةً ميكانيكيةً بين الناس، بل يطلب نظامًا لا يُترك فيه الضعيف عاريًا أمام قوة المال والنفوذ.

ويقتضي ذلك أن تكون للدولة فاعليةٌ إيجابية، لا مجرد حضورٍ عقابي. فالدولة التي لا تظهر إلا عند المخالفة دولةٌ متأخرة عن وظيفتها، لأنها لا ترىٰ الإنسان إلا حين يخرج علىٰ النظام، ولا ترىٰ الحاجة إلا حين تتحول إلىٰ اضطراب، ولا ترىٰ الخلل إلا حين يبلغ حد الأزمة. أما الدولة المقاصدية فترىٰ قبل الانفجار، وتقدر قبل العجز، وتبني قبل الانهيار، وتمنع أسباب الفساد قبل أن تتكاثر آثاره. وهذا

المعنىٰ هو جوهر المآلات في السياسة الشرعية: أن لا يُكتفىٰ بحكم اللحظة، بل يُنظر إلىٰ ما تؤول إليه السياسات، وما تنتجه القرارات، وما تخلقه البنىٰ من آثارٍ بعيدة.

والعمران لا يقوم إلا علىٰ هذا الوعي بالمآل. فكم من سياسةٍ بدت نافعةً في المدىٰ القصير، ثم أفسدت بنية المجتمع في المدىٰ الطويل؛ وكم من قرارٍ حفظ ظاهر الأمن، ثم عمق أسباب الاحتقان؛ وكم من تركٍ للتدخل بدا احترامًا للحرية، ثم سمح لقوىٰ الاحتكار أن تصادر حرية الضعفاء؛ وكم من إنفاقٍ عام بدا تنميةً، ثم لم يكن إلا توسعًا في المظاهر من غير بناءٍ للإنسان. لذلك لا يكون فقه الدولة فقهًا كاملًا حتىٰ يدخل الزمن في تقدير الحكم، وحتىٰ تُقرأ السياسة في آثارها، لا في نواياها وحدها، وحتىٰ يقاس العمران بما يتركه في الإنسان لا بما يرفعه من بنيان.

ومن هذه الزاوية يتسع مفهوم الدولة الراعية دون أن يتحول إلىٰ دولةٍ متغولة. فالفرق بين الرعاية والتغول أن الرعاية تنطلق من المقصد وتعود إلىٰ الإنسان، أما التغول فينطلق من السلطة ويعود إليها. الرعاية تبني قدرة المجتمع، أما التغول يصادرها. الرعاية تجعل الدولة خادمةً للكفاية والعمران، أما التغول يجعل الكفاية والعمران ذريعةً لتضخم السلطان. ولذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ معيارين متلازمين: معيار الفاعلية حتىٰ لا تكون الدولة غائبة، ومعيار الضبط حتىٰ لا تكون الدولة مستبدة. فالغياب يترك الناس لقوىٰ الضرر، والاستبداد يجعل الدولة نفسها مصدر الضرر. والفقه الكلي لا يقبل هذا ولا ذاك، لأنه يجعل الدولة أداةً للمقاصد، لا مصدرًا فوقها ولا غائبًا عنها.

وفي هذا التوازن تتجلىٰ مركزية الأمة؛ فالدولة لا تصنع العمران وحدها، بل تنظمه وتحمي شروطه وتمنع اختلالاته الكبرىٰ. الأمة هي الحاملة الحية للعمل والإنتاج والمعرفة والقيم والتكافل والمبادرة، والدولة هي البنية التي تمنع تبعثر هذه الطاقة أو وقوعها تحت احتكار الأقوىٰ. فإذا بالغت الدولة في السيطرة قتلت

المبادرة، وإذا انسحبت كليًا تركت المبادرة فريسةً لمن يملك المال والنفوذ. ومن هنا فإن فقه العمران ليس فقه دولةٍ مطلقة، ولا فقه مجتمعٍ متروك، بل فقه علاقةٍ وظيفيةٍ بين دولةٍ تضبط وتؤسس وتحمي، وأمةٍ تعمل وتنتج وتشارك وتحاسب.

وهذا يقتضي أن يُعاد فهم الحراسة نفسها. فالحراسة ليست حراسة السلطة من الناس، بل حراسة الناس من الفوضىٰ والظلم والعدوان والاحتكار والفساد. وليست حراسة النظام بمعناه الشكلي، بل حراسة المقصد الذي من أجله وُجد النظام. فالنظام الذي يحفظ شكله ويفقد عدله يتحول إلىٰ قشرةٍ صلبةٍ حول فراغٍ اجتماعي. والحراسة التي تنشغل بحماية مركز الحكم وتغفل حماية أطراف المجتمع تتحول من وظيفة شرعية إلىٰ وظيفة سلطوية. أما الحراسة المقاصدية فهي التي تحرس الإنسان والدين والمال والعقل والكرامة والسوق والمدينة والمعرفة والمستقبل، لأنها تدرك أن انهيار المجتمعات لا يبدأ دائمًا من سقوط الجيوش، بل قد يبدأ من فساد الأسواق، أو تآكل الثقة، أو احتقار الفقراء، أو غياب التعليم، أو شعور الناس أن الدولة ليست لهم.

والدولة حين تتحول إلىٰ مؤسسة كفاية لا تلغي مسؤولية الفرد، بل تضعها في موضعها الصحيح. فالفرد مسؤول في دائرة الاستطاعة، والأسرة مسؤولة في دائرة القرابة، والمجتمع مسؤول في دائرة التكافل، والدولة مسؤولة في دائرة النظام العام. والخلل يقع حين تُحمَّل المسؤولية الفردية ما لا تطيق، أو حين تستولي الدولة علىٰ ما يجب أن يبقىٰ حيًا في المجتمع، أو حين يُترك الفقير بين وعظٍ أخلاقيٍّ لا يطعمه، وسوقٍ لا يرحمه، ودولةٍ لا تراه. ومن هنا لا بد من توزيعٍ وظيفيٍّ دقيقٍ للمسؤوليات، بحيث لا يتحول الفقه إلىٰ خطاب لومٍ للضعفاء، ولا تتحول الدولة إلىٰ جهازٍ يدير النتائج من غير أن يعالج الأسباب.

إن مفهوم الكفاية يفتح بابًا واسعًا لإعادة قراءة السياسة الشرعية قراءةً بنيوية. فالسياسة الشرعية ليست مجرد تصرفاتٍ استثنائيةٍ للحاكم عند غياب النص التفصيلي، ولا مجرد صلاحياتٍ إداريةٍ لضبط الناس، بل هي فقه تنزيل المقاصد في المجال العام. وهي بهذا المعنىٰ تحتاج إلىٰ عقلٍ مركبٍ يجمع بين النص والمقصد والواقع والخبرة والمآل. فإذا كان النص يمنح المعيار، فإن الواقع يكشف محل التنزيل، والمقصد يحدد اتجاه الحركة، والخبرة تمنع السذاجة، والمآل يختبر صدق القرار. وحين تغيب إحدىٰ هذه الحلقات يختل الحكم: فالنص بلا واقع قد يتحول إلىٰ تجريد، والواقع بلا نص قد يتحول إلىٰ براغماتية، والمقصد بلا ضبط قد يتحول إلىٰ ادعاء، والخبرة بلا قيمة قد تتحول إلىٰ تقنيةٍ عمياء، والمآل بلا معيار قد يتحول إلىٰ حساب منفعةٍ مجردة.

ومن هنا تبدو الدولة المقاصدية دولةً عاقلة، لا دولةً واعظةً فقط ولا دولةً قاهرةً فقط. فهي تعرف أن إدارة المجتمع تحتاج إلىٰ علمٍ بالسنن، والاقتصاد، والنفس، والاجتماع، والعمران، والإدارة، كما تحتاج إلىٰ علمٍ بالنصوص والأحكام. ولا يكفي في تقدير الكفاية أن تُعرف القاعدة العامة، بل لا بد من معرفة الحاجات الفعلية، وتغير الأسعار، ومستويات الدخل، وطبيعة الفقر، وأثر الضرائب، وحركة الأسواق، ومآلات السياسات العامة. وهذا هو الموضع الذي يصبح فيه الاجتهاد المؤسسي ضرورةً لا ترفًا؛ لأن الوقائع المركبة لا يدركها عقلٌ فرديٌّ منفرد مهما علا قدره، ولا يكفي فيها استحضار النص من غير فهمٍ للبنية التي يعمل فيها الحكم.

ولذلك فإن الانتقال من الحراسة إلىٰ الكفاية ليس انتقالًا لغويًا في وصف الدولة، بل انتقالٌ في بنية العقل الفقهي. فالعقل الذي يكتفي بسؤال المنع والإذن سيبقىٰ قريبًا من الجزئيات، أما العقل الذي يسأل عن النظام والقدرة والمآل والكفاية فسينتقل إلىٰ الفقه الكلي. وفي الفقه الكلي لا تفقد الجزئيات قيمتها، بل تستعيد

موضعها داخل شبكةٍ أوسع. فالزكاة لا تُقرأ فقط بوصفها عبادةً ماليةً فردية، بل بوصفها أداةً في سياسة الكفاية. والتسعير لا يُقرأ فقط بوصفه تدخلًا في السوق، بل بوصفه آليةً عند الحاجة لمنع الضرر العام. والاحتكار لا يُقرأ فقط بوصفه مخالفةً أخلاقية، بل بوصفه خللًا في بنية تداول الحاجات. والقضاء لا يُقرأ فقط بوصفه فصلًا في الخصومات، بل بوصفه مؤسسةً لحراسة العدل. والحسبة لا تُقرأ فقط بوصفها أمرًا بمعروف ونهيًا عن منكر في السوق، بل بوصفها جهازًا مبكرًا لحماية المجال العام من الفساد والغش والضرر.

وفي ضوء هذا كله يظهر أن الحراسة والكفاية والعمران ليست ثلاث وظائف منفصلة، بل ثلاث درجاتٍ في سلمٍ واحد. فالحراسة تحفظ الوجود من الانهيار، والكفاية تحفظ الإنسان من الحاجة المهينة، والعمران يحفظ الأمة من العقم التاريخي. والدولة التي تجمع هذه الدرجات لا تكون دولةً مثاليةً خارج التاريخ، بل دولةً واعيةً بوظيفتها، تدرك أن الشرعية ليست نصًا معلنًا فقط، ولا بيعةً شكليةً فقط، ولا قوةً غالبةً فقط، بل قدرةٌ مستمرةٌ على تحقيق مقاصد الوجود الاجتماعي في الناس. والشرعية التي لا تُترجم إلى عدلٍ وكفايةٍ وأمنٍ وعمران تظل ناقصةً في ميزان الفقه الكلي، مهما استوفت بعض صورها الإجرائية.

إن المعنى الأعمق للدولة في هذا السياق أنها جهازٌ لتحويل الواجبات المتفرقة إلى نظامٍ عام. فإطعام الجائع واجبٌ أخلاقيٌّ وشرعيٌّ على القادر، لكنه في مستوى الدولة يتحول إلى سياسة أمنٍ غذائي. وتعليم الجاهل فضيلةٌ ومصلحة، لكنه في مستوى الدولة يتحول إلى نظام تعليمٍ يحفظ العقل العام. ومداواة المريض إحسانٌ عظيم، لكنه في مستوى الدولة يتحول إلى رعايةٍ صحيةٍ تحفظ النفس. ومنع الظلم واجبٌ فرديٌّ بقدر الاستطاعة، لكنه في مستوى الدولة يتحول إلى قضاءٍ ورقابةٍ ومحاسبةٍ ومؤسسات. وهكذا لا تلغي الدولة الأخلاق، بل تمنحها بنيةً عامة؛ ولا تلغي واجب الفرد، بل تمنع أن يبقى مصير المجتمع مرهونًا بتفاوت الأفراد في القدرة والرحمة.

وبـذلك يتأكـد أن فقـه الدولـة لا يُبنـىٰ علـىٰ ثنائيـةٍ فقيـرةٍ بـين سـلطةٍ ومجتمـع، ولا علـىٰ تصـورٍ ضـيقٍ يجعـل الدولـة شـرًا لا بـد منـه، ولا علـىٰ تصـورٍ مفـرطٍ يجعلهـا مصـدر كـل خيـر، بـل علـىٰ فهـمٍ مركـبٍ يـرىٰ الدولـة ضـرورةً مقاصـديةً حـين تكـون خادمـةً للإنسـان، وخطـرًا بنيويًـا حـين تنفصـل عـن الأمـة والمقصـد والعـدل. ومـن هنـا فـإن السـؤال لـيس: هـل تتـدخل الدولـة أو لا تتـدخل؟ بـل: متـىٰ يكـون تـدخلها تحقيقًـا للمقصـد، ومتـىٰ يكـون امتناعهـا تفريطًـا، ومتـىٰ يكـون تـدخلها تغـولًا، ومتـىٰ يكـون حضـورها شـرطًا للكفايـة؟ بهـذا السـؤال ينتقـل الفقـه مـن ردود الأفعـال إلـىٰ بنـاء المعيـار، ومن الحكم علىٰ الوقائع المنفردة إلىٰ فهم البنية التي تنتج الوقائع.

وتتجلـىٰ دقـة هـذا المعيـار في قضـايا السـوق؛ لأن السـوق مجـالٌ تتقـاطع فيـه الحريـة والحاجـة والمـال والقـوة. فتـرك السـوق مطلقًـا قـد يبـدو احترامًـا للمعاملـة الرضـائية، لكنـه يغفـل أن الرضـا قـد يكـون شـكليًا حـين تـتحكم الحاجـة بأحـد الطـرفين. والتـدخل المطلـق قـد يبـدو حمايـةً للضـعفاء، لكنـه قـد يخنـق المبـادرة ويعطـل التـداول. ومـن ثـم لا بـد مـن معيـارٍ مقاصـديٍّ يميـز بـين السـوق بوصـفه مجـالًا مشـروعًا للتبـادل والعمـل والـربح، والسـوق حـين يتحـول إلـىٰ بنيـةٍ منتجـةٍ للضـرر العـام. وهنـا تتـدخل الدولـة لا ضـد السـوق، بـل ضـد انحـراف السـوق عـن وظيفتـه العمرانيـة. فالسـوق في الفقـه الكلـي لـيس معبـدًا للـربح، بـل مجـالٌ لتـداول المنـافع داخـل حـد العـدل. وحـين يصـبح الـربح قائمًـا علـىٰ الاحتكـار والغـش واسـتغلال الضـرورات، لا يكـون تركـه حريـةً، بـل مشـاركةً صامتةً في الظلم.

وكـذلك العمـران الحضـري لـيس ترتيبًـا هندسـيًا فحسـب، بـل عدالـةٌ مكانيـة. فالمدينـة التـي تُبنـىٰ بحيـث تُقصـىٰ أطرافهـا، وتتـرك أحياءهـا الفقيـرة بـلا خـدمات، وتجمـع الثـروة في مركـزٍ ضـيق، وتـدفع الضـعفاء إلـىٰ الهـامش، ليسـت عمرانًـا مكـتملًا، وإن ازدحمـت بالأبنيـة والأسـواق. والعمـران المقاصـدي يسـأل عـن المـاء والطريـق

والسكن والصحة والتعليم والعمل والأمن والكرامة، كما يسأل عن جمال البنيان واتساع الطرق. فالمدينة مرآةٌ لفلسفة الدولة: فإذا كان الإنسان مركزها، ظهر ذلك في توزيع خدماتها وفضاءاتها وفرصها؛ وإذا كان المال مركزها، ظهر ذلك في اتساع الفوارق بين داخلٍ مضاءٍ وهامشٍ معتم.

ومن هنا يتصل فقه الدولة بفقه العمران اتصالًا لا يمكن فصله. فالدولة التي لا تملك تصورًا للعمران ستظل تدير أزماتٍ متفرقة: أزمة سكن، وأزمة سوق، وأزمة بطالة، وأزمة تعليم، وأزمة صحة، وأزمة نقل، من غير أن ترىٰ النظام الذي يجمع بينها. أما الدولة التي تفكر عمرانيًا فتدرك أن هذه الأزمات ليست جزرًا منفصلة، بل وجوهٌ متعددة لبنيةٍ واحدة. فالسكن مرتبط بالدخل، والدخل مرتبط بالعمل، والعمل مرتبط بالتعليم، والتعليم مرتبط بالصحة والأمن، وكل ذلك مرتبط بالمال العام والسياسة الاقتصادية وموقع الإنسان في سلم الأولويات. وهذا هو معنىٰ العلاقات الوظيفية داخل المصفوفة الأصولية: أن الحكم لا يُقرأ منفصلًا عن غيره، وأن السياسة لا تُقاس بقطاعٍ واحد، وأن المقصد لا يتحقق إذا تحقق جزءٌ منه علىٰ حساب جزءٍ آخر.

إن الدولة بين الحراسة والكفاية والعمران لا تُقاس بكثرة ما تملك من أدوات السيطرة، بل بقدرتها علىٰ إنتاج التوازن بين الأمن والعدل والحرية والكفاية. فالأمن بلا حرية يتحول إلىٰ سجنٍ كبير، والحرية بلا عدل تتحول إلىٰ امتيازٍ للأقوياء، والعدل بلا كفاية يبقىٰ شعارًا عاجزًا عن لمس الجسد الجائع، والكفاية بلا عمران قد تسكن الحاجة المؤقتة ولا تبني المستقبل. وهذا التوازن هو الذي يجعل الدولة فعلًا شرعيًا في التاريخ، لا مجرد ضرورة سياسية. فالشرع لا يريد اجتماعًا خائفًا فقط، بل اجتماعًا صالحًا؛ ولا يريد إنسانًا مطيعًا فقط، بل إنسانًا كريمًا؛ ولا يريد سلطةً

مستقرةً فقط، بل ولايةً عادلةً؛ ولا يريد بقاء الجماعة فقط، بل صلاحها ونموها وقدرتها علىٰ حمل المعنىٰ.

وفي النهاية المعرفية لهذا التصور، يخرج فقه الدولة من ضيق السؤال السلطاني إلىٰ رحابة السؤال الإنساني. فالدولة ليست مجرد من يحكم، بل كيف تُحفظ الحياة، وكيف تُصان الكرامة، وكيف تُدار الموارد، وكيف تُبنىٰ القدرة، وكيف يُمنع الظلم، وكيف تُفتح أبواب العمران. والحراسة شرط، لكنها ليست الكلمة الأخيرة. والكفاية واجب، لكنها ليست نهاية الأفق. والعمران هو المجال الذي يكشف هل تحولت المقاصد إلىٰ واقع، وهل صار النص قوةً محررةً للإنسان، وهل أدركت الدولة أنها لا تُقاس بما تفرضه علىٰ الأمة، بل بما تتيحه لها من أمنٍ وعدلٍ وكفايةٍ وقدرةٍ ومعنىٰ.

لا تكتمل وظيفة الدولة حين تبلغ حدَّ الحراسة، ولا تستقيم حين تتجاوز الحراسة إلىٰ الكفاية من غير أن تضبط معنىٰ الكفاية بميزان العدل والمقصد والمآل؛ ذلك أن الدولة، وهي تنتقل من حراسة النظام إلىٰ بناء شروط الحياة، تقف دائمًا بين خطرين متقابلين: خطر الغياب الذي يترك المجتمع لقوىٰ الحاجة والاحتكار والتفاوت والاضطراب، وخطر التغول الذي يحوّل الرعاية إلىٰ سيطرة، والكفاية إلىٰ ذريعة لتضخم السلطة، والعمران إلىٰ واجهةٍ ماديةٍ تخفي انكماش الإنسان. ومن هنا لا يكون فقه الدولة فقه توسيعٍ مطلقٍ لصلاحياتها، ولا فقه تقييدٍ جامدٍ لها، بل فقه تقديرٍ دقيقٍ لوظيفتها في كل موضع: حيث يكون حضورها شرطًا لحفظ المقصد وجب حضورها، وحيث يكون تدخلها مفضيًا إلىٰ تعطيل قدرة الأمة وجب ضبطه، وحيث يكون انسحابها مؤديًا إلىٰ ضررٍ عام صار الانسحاب نفسه لونًا من التقصير.

إن الدولة التي تُناط بها وظيفة الكفاية لا تملك أن تتعامل مع حاجات الناس بوصفها مسائل فرعيةً تُترك لمروءة الأفراد أو لتلقائية السوق أو للمبادرات المتقطعة؛ لأن الحاجات الكبرىٰ، حين تتصل بالغذاء والسكن والصحة والتعليم

والعمل والأمن والعدالة، تتحول من حاجات فردية إلىٰ بنيةٍ عامةٍ يتوقف عليها صلاح المجتمع. فالجوع إذا اتسع لم يعد مشكلة بطونٍ خالية، بل صار خللًا في نظام التوزيع. والجهل إذا انتشر لم يعد نقصًا في تحصيل الأفراد، بل صار تهديدًا لحفظ العقل العام. والمرض إذا تُرك لمن يملك ثمن العلاج لم يعد ابتلاءً شخصيًا فقط، بل صار شاهدًا علىٰ قصور الرعاية العامة. والبطالة إذا استقرت في فئةٍ أو جيلٍ أو منطقةٍ لم تعد عجزًا فرديًا، بل صارت علامةً علىٰ اختلال العلاقة بين التعليم والإنتاج والموارد والسياسة الاقتصادية.

ولا يتحقق العمران إلا حين تُقرأ هذه الحاجات قراءةً كليةً مترابطة، لا قراءةً قطاعيةً متناثرة. فالسكن ليس جدرانًا فحسب، بل استقرارٌ أسريٌّ ونفسيٌّ واجتماعي. والتعليم ليس مدرسةً فحسب، بل صناعة عقلٍ قادرٍ علىٰ الفهم والعمل والمشاركة. والصحة ليست علاجًا للمرض فحسب، بل حفظٌ لقوة الإنسان علىٰ الفعل. والعمل ليس مصدر دخلٍ فحسب، بل إدخالٌ للإنسان في دورة الكرامة والإنتاج. والأمن ليس غياب الجريمة فحسب، بل شعورٌ عام بأن الحياة قابلةٌ للاستمرار بلا خوفٍ ولا إذلال. فإذا أدركت الدولة هذه العلاقات، أدركت أن العمران ليس تجميعًا للمرافق، بل تنسيقٌ عميقٌ بين حاجات الإنسان وموارد المجتمع ومقاصد الشريعة وسنن الواقع.

وتظهر دقة فقه الدولة في قدرته علىٰ التمييز بين الكفاية بوصفها حقًا اجتماعيًا لازمًا، والاعتماد الكامل علىٰ الدولة بوصفه إضعافًا للمجتمع. فالمقصد ليس أن يتحول الناس إلىٰ رعايا سلبيين ينتظرون من الدولة أن تفعل كل شيء، ولا أن تُترك حاجاتهم الأساسية لقسوة السوق أو تفاوت الصدقات، بل أن تقوم الدولة بما لا يقوم به الأفراد وحدهم، وأن تفتح للأمة أبواب الفعل والمبادرة والإنتاج، وأن تمنع البنىٰ الظالمة التي تعطل قدرة الإنسان قبل أن تحاسبه علىٰ ضعفه. فالكفاية ليست

صناعة اتكال، بل تحريرٌ للإنسان من الحاجة التي تمنعه من العمل الحر، والتفكير الحر، والمشاركة الحرة.

وبهذا المعنىٰ يصبح تدخل الدولة في الاقتصاد والسوق والمال العام تدخلًا مقاصديًا لا سلطويًا، إذا كان غرضه منع الضرر العام، وضمان تداول المنافع، وحماية الضرورات، وإقامة التوازن بين حرية المعاملة وعدالة المآل. فالسوق في ذاته ليس خصمًا للشريعة، بل هو مجالٌ من مجالات العمران، تظهر فيه المبادرة والعمل والتبادل والمنفعة. غير أن السوق يفقد براءته حين تتحول الحرية فيه إلىٰ قناعٍ لقوة غير متكافئة، وحين يصبح الرضا التعاقدي ظاهرًا يخفي إكراه الحاجة، وحين تتحول الضرورات إلىٰ سلعةٍ يتحكم بها المحتكر، وحين يُترك الضعيف أمام القوي باسم حريةٍ لا يملك شروطها. ومن هنا يكون ضبط السوق حمايةً للسوق من فساده، لا عدوانًا عليه.

والتسعير، ومنع الاحتكار، وتنظيم الجودة، وحماية المستهلك، وضبط المقاييس، ومراقبة السلع الأساسية، ليست مجرد إجراءات إدارية، بل هي صورٌ من حضور الدولة في المجال الذي قد تتحول فيه الحاجة العامة إلىٰ موضع استغلال. وليس المقصود أن تتدخل الدولة في كل ربحٍ أو سعرٍ أو تفاوت، بل أن تمنع انتقال التفاوت الطبيعي إلىٰ ظلمٍ بنيوي، وانتقال الربح المشروع إلىٰ افتراس، وانتقال الملكية إلىٰ احتكارٍ يخنق الناس في ضروراتهم. فالفقه الكلي لا يعادي المبادرة، لكنه لا يقدس السوق؛ ولا يصادر الملكية، لكنه لا يسمح لها أن تتحول إلىٰ سلطانٍ اجتماعيٍّ فوق المقصد والعدل.

وعلىٰ هذا الأساس يصبح المال العام قلبًا نابضًا في فقه الكفاية والعمران. فالمال العام ليس مجرد أداة إنفاق، بل معيارٌ كاشفٌ لفلسفة الدولة: أين تضع الإنسان؟ وأي الحاجات تقدم؟ وأي الفئات ترىٰ؟ وأي المستقبل تبني؟ فإذا صار المال العام خادمًا لمركز السلطة، أو تابعًا لمصالح النخبة، أو أداةً لتجميل الظاهر،

انقطع عن مقصده. أما إذا صار وسيلةً لحفظ الكفاية، وبناء القدرة، وتوسيع فرص الحياة، وتقليل الفوارق الجارحة، وحماية الأجيال القادمة، فإنه يصبح أداةً شرعيةً عمرانيةً لا مجرد موردٍ مالي.

ولا يستقيم النظر في المال العام من غير استحضار المآلات؛ لأن الإنفاق قد يكون مشروع الصورة فاسد الأثر، وقد يكون نافعًا في لحظته ضارًا في مستقبله، وقد يبني مظهرًا من مظاهر القوة ويهدم أساسًا من أسس المجتمع. فليس كل بناءٍ عمرانًا، ولا كل توسعٍ تنمية، ولا كل إنفاقٍ عدلًا. العمران يُقاس بمقدار ما يضيف إلىٰ قدرة الإنسان، وما يرسخ من كفاية، وما يفتح من إمكانات، وما يمنع من هشاشة. وإذا كان الإنفاق علىٰ الصحة والتعليم والسكن والعمل يحفظ النفس والعقل والكرامة والاستقرار، فإن إهماله لا يكون خطأً إداريًا فحسب، بل قصورًا في تنزيل المقاصد علىٰ المجال العام.

ومن هنا يغدو الاجتهاد المؤسسي ضرورةً في فقه الدولة، لأن تقدير الكفاية والعمران لا ينهض به عقلٌ منفردٌ يكتفي بالمعرفة النصية العامة. إن معرفة الحكم تحتاج إلىٰ معرفة الواقع، ومعرفة الواقع في قضايا الدولة تحتاج إلىٰ الاقتصاد والإدارة والاجتماع والعمران والطب والتعليم والإحصاء والسياسة المالية. ولا يعني ذلك أن الخبرة تحل محل الفقه، بل يعني أن الفقه لا يحسن التنزيل من غير خبرةٍ تكشف له محل الحكم ومآلاته. فالنص يمنح الاتجاه، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يكشف موضع الفعل، والخبرة تمنع الوهم، والمؤسسة تجمع ما يتفرق في الأفراد.

والدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل لا تنفرد بالتشريع بمعزلٍ عن الأمة والمعيار، ولا تختزل الشريعة في قراراتها، لكنها تتحمل مسؤولية تحويل القواعد الكلية إلىٰ سياساتٍ عامةٍ قابلةٍ للتنفيذ والمراجعة والمحاسبة. فالأحكام التي تتعلق بالمجال العام تحتاج إلىٰ جهازٍ يقدر الموارد، ويوازن بين المصالح، ويراقب

النتائج، ويعدل السياسات عند تغير الواقع. ولا يكفي أن تكون السياسة حسنة النية، بل لا بد أن تكون صالحة الأثر، ولا يكفي أن ترفع شعار المصلحة، بل لا بد أن تثبت اتصالها بالكفاية والعدل والعمران.

ومن أعمق صور الخلل أن تنفصل الدولة عن الزمن، فتدير الحاضر بقراراتٍ لا ترىٰ المستقبل. فالعمران فعلٌ زمنيٌّ بطبيعته؛ يبني اليوم ما سيعيش عليه الغد، ويترك في الإنسان والمؤسسات والمدينة والسوق والبيئة آثارًا ممتدة. ومن ثم فإن فقه المآلات ليس بابًا تكميليًا، بل هو صلب فقه الدولة. فقرار التعليم لا يظهر أثره في سنةٍ واحدة، وقرار الصحة لا يظهر أثره في ميزانيةٍ واحدة، وقرار السكن لا يظهر أثره في بناءٍ واحد، وقرار السوق لا يظهر أثره في سعرٍ واحد. إن الدولة التي لا ترىٰ المآلات تصنع الأزمات وهي تظن أنها تديرها، وتؤجل الضرر وهي تظن أنها عالجته.

والعمران كذلك لا ينفصل عن العدالة المكانية. فالمدينة ليست حجارةً وطرقاتٍ وأسواقًا فقط، بل توزيعٌ للكرامة في المكان. فإذا تركزت الخدمات في مركزٍ ضيق، وتُركت الأطراف للفقر والازدحام ورداءة التعليم والصحة والنقل، صار المكان شاهدًا علىٰ اختلال العدل. وإذا غدت المدينة مجالًا لفرز الناس بحسب قدرتهم المالية، بحيث يكون لبعضهم حق الجمال والنظافة والأمن، ولغيرهم نصيب الإهمال والضيق والتلوث، فإن العمران يفقد معناه المقاصدي. فالمدينة العادلة هي التي يشعر فيها الإنسان أن له مكانًا في الجماعة، لا أنه مقيمٌ في هامشها.

ولا يقل التعليم أهميةً في فقه العمران عن المال والسوق؛ لأنه المجال الذي يتقرر فيه مستقبل العقل العام. فالدولة التي تحرس الأبدان وتترك العقول للضعف والجهل والسطحية لا تبني أمةً قادرةً علىٰ حمل المقاصد. والتعليم ليس ترفًا ثقافيًا، بل حفظٌ للعقل، وصناعةٌ للقدرة، وتأسيسٌ للمشاركة. وكل اختلالٍ في التعليم يعود علىٰ الدولة والمجتمع بصورةٍ من صور الضعف: ضعف الإنتاج، وضعف الوعي،

وضعف الانتماء، وضعف القدرة على التمييز، وضعف المناعة أمام التضليل. ولذلك فإن فقه الدولة الذي لا يجعل التعليم في قلب العمران يترك الأمة بلا أداةٍ لفهم نفسها ولا للعالم.

وكذلك الصحة ليست خدمةً قطاعيةً محايدة، بل هي حفظٌ للنفس في معناها الواسع. فالمرض حين يعجز الفقير عن علاجه يتحول إلى صورةٍ من صور الظلم؛ لأن الحياة تصبح مرتبطةً بالقدرة المالية لا بالكرامة الإنسانية. والدولة التي تجعل العلاج امتيازًا لا حقًا، أو تترك الوقاية العامة للصدفة، أو تفصل الصحة عن الفقر والغذاء والسكن والعمل، لا تدرك أن حفظ النفس مقصدٌ لا يكتمل بالعقوبات التي تمنع العدوان على الحياة، بل يحتاج إلى نظامٍ يحمي الحياة من التلف البطيء.

وفي هذا السياق تظهر التنمية بوصفها وظيفةً شرعيةً للدولة، لا بوصفها شعارًا اقتصاديًا وافدًا. فالتنمية في معناها المقاصدي هي تحويل الموارد إلى قدرة، وتحويل القدرة إلى كفاية، وتحويل الكفاية إلى عمران، وتحويل العمران إلى حياةٍ أكثر عدلًا وكرامةً ومعنى. وليست التنمية مجرد نموٍّ في الأرقام، ولا توسعٍ في الأسواق، ولا تراكمٍ في الثروة، بل هي سؤالٌ عن الإنسان: هل صار أكثر قدرةً على العيش الكريم؟ هل اتسعت فرصه؟ هل قويت مؤسساته؟ هل انخفضت هشاشته؟ هل زادت مشاركته؟ هل صارت الأجيال القادمة أقدر من السابقة؟ إذا لم تجب التنمية عن هذه الأسئلة، فقد تكون نموًا بلا عمران، وثروةً بلا عدل، وحركةً بلا مقصد.

ولا يمكن للدولة أن تحقق ذلك من غير محاسبةٍ ورقابةٍ وشفافية؛ لأن المال العام إذا خلا من الرقابة تحول إلى مجالٍ للفساد، والسلطة إذا خلت من المحاسبة مالت إلى حماية نفسها، والسياسة إذا لم تُراجع بمآلاتها استمرت في أخطائها. والرقابة هنا ليست عائقًا أمام الدولة، بل شرطٌ لصلاحها؛ لأنها تردُّ الولاية إلى معناها، وتمنع تحولها إلى ملكيةٍ خاصة، وتجعل الأمة حاضرةً في مراقبة الأداة التي

تعمل باسمها. فالدولة التي تخاف الرقابة تكشف أنها لا تفهم الولاية بوصفها أمانة، والدولة التي تقبل المحاسبة تؤكد أن شرعيتها ليست في القوة وحدها، بل في الثقة والعدل والأثر.

وهذا المعنىٰ يعيد ترتيب العلاقة بين الطاعة والعدل. فالطاعة في المجال العام ليست خضوعًا أعمىٰ، ولا إذعانًا منفصلًا عن المقصد، بل انتظامٌ في بنيةٍ عادلةٍ تحفظ الجماعة وتمنع الفوضىٰ. فإذا انفصلت الطاعة عن العدل تحولت إلىٰ أداةٍ لحماية الخلل، وإذا انفصل الاعتراض عن حفظ الجماعة تحول إلىٰ بابٍ للفوضىٰ. والفقه الكلي يطلب التوازن بينهما: دولةٌ لا تستبد باسم النظام، وأمةٌ لا تهدم النظام باسم الاعتراض، ومجالٌ عامٌ يسمح بتصحيح الخلل قبل أن يتحول إلىٰ انفجار. فحراسة الجماعة لا تعني إسكاتها، وصيانة الدولة لا تعني تقديسها، وحفظ النظام لا يعني تجميد العدل.

وفي ضوء ذلك يتضح أن الحراسة والكفاية والعمران ليست وظائف متدرجة فحسب، بل معايير لشرعية الفعل السياسي. فالدولة تحرس لكي تحفظ الوجود، وتكفي لكي تحفظ الكرامة، وتعمر لكي تحفظ المستقبل. فإذا حفظت الوجود وأهدرت الكرامة بقيت ناقصة، وإذا حفظت الكرامة الحاضرة وأهملت المستقبل قصرت في العمران، وإذا بنت المستقبل علىٰ قهر الحاضر فقدت المقصد. والميزان الدقيق هو أن يكون الإنسان حاضرًا في كل هذه المستويات: حاضرًا بوصفه نفسًا تُصان، وعقلًا يُبنىٰ، وكرامةً تُحفظ، وقدرةً تُنمّىٰ، وعضوًا في أمةٍ لا مجرد تابعٍ لسلطة.

ومن هنا تصبح الدولة في الفقه الكلي مجالًا لاختبار صدق المقاصد. فالمقاصد لا تُختبر في اللفظ، بل في أثرها علىٰ حياة الناس. فإذا قيل حفظ النفس، فموضع الاختبار هو الجائع والمريض والمهدد والخائف. وإذا قيل حفظ العقل، فموضع الاختبار هو المدرسة والمعرفة والإعلام والوعي العام. وإذا قيل حفظ المال،

فموضع الاختبار هو السوق والعمل والملكية والمال العام ومنع الاحتكار. وإذا قيل حفظ الكرامة، فموضع الاختبار هو الفقير والضعيف والغريب والعاجز ومن لا صوت له. ولا يكفي أن تُذكر المقاصد في خطاب الدولة، بل لا بد أن تُرىٰ في سياستها وإنفاقها ومؤسساتها وأولوياتها.

والأمة، في هذا كله، ليست موضوعًا سلبيًا لسياسة الدولة، بل شريكٌ في العمران. فالدولة تنظّم ولا تحتكر، ترعىٰ ولا تلغي، تقود ولا تصادر، تحمي ولا تخنق. والأمة تعمل وتنتج وتراقب وتبادر وتحاسب وتحمل القيم في وجدانها اليومي. فإذا ضمرت الأمة تضخمت الدولة علىٰ فراغ، وإذا ضعفت الدولة تبعثرت الأمة في عجزٍ وفوضىٰ. والعمران الصحيح لا يقوم إلا بتوازنٍ حيٍّ بينهما: دولةٌ ذات فاعلية، وأمةٌ ذات حضور، ومقاصد تضبطهما معًا، وواقعٌ يُقرأ بوعي، ومآلاتٌ تُحسب قبل أن تقع.

إن أخطر ما يهدد فقه الدولة أن يتحول إلىٰ فقه إدارةٍ بلا فلسفة، أو فلسفةٍ بلا مؤسسات. فالإدارة وحدها قد تنجح في ترتيب الإجراءات وتفشل في إدراك المعنىٰ، والفلسفة وحدها قد ترفع المقاصد عاليًا ثم تعجز عن تنزيلها في الصحة والتعليم والسوق والمال والسكن. ولا بد من الجمع بين البصيرة الكلية والقدرة المؤسسية؛ لأن الشريعة في المجال العام لا تريد معنىً مجردًا بلا نظام، ولا نظامًا صلبًا بلا معنىٰ. والدولة المقاصدية هي التي تجعل الفكرة مؤسسة، وتجعل المؤسسة خادمةً للإنسان، وتجعل الإنسان حاملًا للعمران.

وعند هذا الحد يظهر أن الحراسة ليست أدنىٰ من الكفاية في القيمة من حيث الضرورة، لكنها أدنىٰ منها من حيث الغاية. فلا كفاية بلا أمن، ولا عمران بلا استقرار، لكن الأمن الذي لا يفتح طريقًا إلىٰ الكفاية يتحول إلىٰ سكونٍ ثقيل، والاستقرار الذي لا ينتج عدلًا يتحول إلىٰ إطالةٍ لعمر الخلل. لذلك لا بد أن تكون

الحراسة بابًا إلىٰ الكفاية، والكفاية بابًا إلىٰ العمران، والعمران بابًا إلىٰ تحقيق الإنسان في جماعته وتاريخه. وهذا الترتيب يمنع الدولة من الاكتفاء بالحد الأدنىٰ، كما يمنعها من ادعاء الإنجاز العمراني وهي لم تؤسس للعدل الاجتماعي.

والفقه الذي يعي هذا المعنىٰ لا ينظر إلىٰ الدولة من زاوية الحاكم وحده، ولا من زاوية المحكوم وحده، بل من زاوية البنية التي تجمع السلطة والأمة والمال والمعرفة والمجال العام. فالدولة ليست شخص الحاكم، ولا جهاز الإدارة وحده، ولا قوة الإلزام فقط، بل هي شبكةٌ من الوظائف التي إن صلحت صلح بها الاجتماع، وإن فسدت صار الخلل عامًا. ومن ثم فإن إصلاح الدولة لا يكون بمجرد صلاح النية الفردية، علىٰ جلالتها، بل بصلاح البنية: وضوح المسؤوليات، ضبط المال، عدالة القضاء، فعالية الرقابة، كفاية السياسات، حضور الأمة، ومراجعة المآلات.

وهذا كله يفضي إلىٰ تصورٍ أوسع للسياسة الشرعية، بوصفها فقه بناء الحياة العامة علىٰ مقتضىٰ الشرع والمصلحة والعدل. فهي ليست رخصةً مفتوحةً للحاكم، ولا مجالًا منفصلًا عن الأصول، ولا بابًا للضرورات وحدها، بل هي العقل العملي للدولة حين تواجه الوقائع المركبة. والسياسة الشرعية بهذا المعنىٰ لا تقف عند سؤال: ما الإجراء الممكن؟ بل تتجاوزه إلىٰ سؤال: ما الإجراء العادل؟ وما أثره؟ وما علاقته بالكفاية؟ وما مآله علىٰ الأمة؟ وهل يحفظ المقصد أم يستعمله غطاءً لمصلحة عابرة؟ بهذا فقط تبقىٰ السياسة شرعية، لا بمجرد انتسابها اللفظي إلىٰ الشرع.

وتكتمل دلالة العمران حين يُفهم بوصفه بناءً للقدرة الحضارية، لا مجرد إدارةٍ للحاجات. فالأمة التي تُطعم جائعها ولا تبني عقله، وتعالج مريضها ولا تفتح له طريق العمل، وتحفظ أمنه ولا تمنحه أفق المشاركة، تظل في دائرة المعالجة الجزئية. أما العمران فيعني أن تُبنىٰ دورة الحياة كلها: الإنسان، والمعرفة، والعمل، والمدينة، والسوق، والمال، والمؤسسات، والقيم، والمستقبل. وهذا لا يتحقق إلا إذا خرج

فقه الدولة من منطق رد الفعل إلىٰ منطق البناء، ومن منطق الإسعاف إلىٰ منطق التخطيط، ومن منطق حفظ الموجود إلىٰ منطق إنشاء الممكن.

ولا يعني التخطيط هنا مصادرة سنن المجتمع، بل فهمها وترشيدها. فالحياة لا تُدار بالأوامر وحدها، والاقتصاد لا ينهض بالقرارات وحدها، والتعليم لا يصلح بالشعارات وحدها، والمدينة لا تنتظم بالمشاريع المتفرقة وحدها. لا بد من معرفةٍ دقيقةٍ بالواقع، ومن قدرةٍ علىٰ ترتيب الأولويات، ومن شجاعةٍ في مواجهة المصالح التي تستفيد من الخلل، ومن عدلٍ يمنع أن يدفع الضعفاء ثمن الإصلاح وحدهم. فالدولة العادلة لا تعالج الأزمة بتحميلها لمن لا يملك أسبابها، ولا تطلب من الفقير أن يصبر علىٰ سياساتٍ لم يشارك في صنعها ولم ينتفع من ثمارها.

ومن هنا تكون الكفاية معيارًا حاكمًا في تقدير فاعلية الدولة. فالدولة القوية ليست التي تملك أدوات القهر وحدها، بل التي تستطيع أن تحول الموارد إلىٰ كرامةٍ عامة. والدولة الغنية ليست التي تمتلك مالًا كثيرًا، بل التي تحسن تصريفه في مواضع الحاجة والعمران. والدولة المستقرة ليست التي تخلو من الصوت المعارض، بل التي تملك من العدل ما يمنع الاعتراض من التحول إلىٰ انفجار. والدولة الشرعية ليست التي تعلن انتماءها إلىٰ القيم، بل التي تجعل القيم قابلةً للقياس في حياة الناس.

وهكذا يظهر أن فقه الدولة وفقه الأمة وفقه العمران لا ينفصل بعضها عن بعض. فالدولة بلا أمة تفقد معناها، والأمة بلا دولة تفقد كثيرًا من قدرتها، والعمران بلا كفاية يتحول إلىٰ مظهر، والكفاية بلا حراسة تتعرض للانهيار، والحراسة بلا مقصد تتحول إلىٰ سلطةٍ عارية. والمنظور الكلي هو الذي يردُّ هذه العناصر إلىٰ شبكةٍ واحدة، بحيث لا تطغىٰ وظيفة علىٰ أخرىٰ، ولا يتحول جزءٌ إلىٰ بديلٍ عن الكل، ولا تنفصل الأحكام عن آثارها، ولا تنفصل المقاصد عن مؤسساتها، ولا تنفصل الدولة عن الإنسان الذي من أجله تقوم الولاية.

إن الدولة، في أفقها الأرفع، ليست مجرد حارسٍ على أبواب الجماعة، بل عقلٌ تنظيميٌّ لأمانتها التاريخية؛ تحفظها من الفوضى، ثم ترفعها إلى الكفاية، ثم تفتح لها طريق العمران. وكلما ضاق فهم الدولة ضاقت معه صورة الفقه، وكلما اتسعت وظيفتها المقاصدية اتسع معها معنى الحكم الشرعي في المجال العام. فالفقه ليس علمًا بما يجب على الفرد وحده، بل علمٌ بما ينبغي أن تكون عليه الحياة حين تنتظم على مقتضى النص والمقصد والعدل. والدولة ليست فوق هذا العلم، بل هي من أكثر مجالاته اختبارًا؛ لأنها الموضع الذي يظهر فيه هل بقي الشرع معنىً في الضمير، أم صار نظامًا في الحياة، وهل بقيت المقاصد مقولاتٍ في الكتب، أم تحولت إلى خبزٍ ودواءٍ ومدرسةٍ وسكنٍ وأمنٍ وعدالةٍ وكرامةٍ وعمران.

الفصل الرابع
وظيفة الدولة في حفظ الإنسان

لا تقوم الدولة في التصور الفقهي الكلي على مجرد حفظ النظام، ولا تستمد معناها الأعمق من قدرتها على الإلزام، ولا تبلغ مشروعيتها بمجرد امتلاكها أدوات الحكم والإدارة والقضاء والمال، بل تتحدد وظيفتها العليا بقدر ما تحفظ الإنسان في وجوده وكرامته وعقله وحريته وكفايته وأمنه ومصيره الاجتماعي. فالإنسان ليس مادةً خامًا داخل الدولة، ولا رقمًا في حساب السكان، ولا موضوعًا للضبط والطاعة، ولا مجرد فردٍ تلزمه الأحكام وتطلب منه الواجبات، بل هو الكائن الذي من أجله تقوم الولاية، وبه تتحقق الأمة، وعبره يظهر معنى العمران. وكل تصورٍ للدولة لا يجعل الإنسان مركزًا لوظيفتها، ينتهي إلى تحويل الدولة من أداةٍ لحفظ المقاصد إلى بنيةٍ مكتفيةٍ بذاتها، ومن خادمةٍ للمجتمع إلى سلطةٍ تتغذى على المجتمع، ومن وسيلةٍ لإقامة العدل إلى غايةٍ تطلب من الإنسان أن يفنى في بقائها.

إن حفظ الإنسان في الفقه الكلي لا يعني مجرد حماية حياته البيولوجية من القتل والعدوان، وإن كان ذلك أول الضرورات وأظهرها، بل يعني حفظ شروط إنسانيته كلها: أن يعيش آمنًا لا مطاردًا، كريمًا لا مهانًا، عاقلًا لا مضللًا، حرًا لا مستعبدًا، مكفيًا لا مسحوقًا بالحاجة، مشاركًا لا مقصى، قادرًا على الفعل لا محاصرًا بالعجز. فالحياة الإنسانية لا تختزل في استمرار الجسد، لأن الجسد قد يبقى حيًا بينما تُهدر الكرامة، ويُعطل العقل، وتُصادر الإرادة، ويُدفع الإنسان إلى هامش المجتمع حتى يصبح موجودًا بلا أثر، وحاضرًا بلا صوت، ومحكومًا بلا مشاركة. ومن هنا فإن الدولة التي تمنع القتل ولا تمنع أسباب الهلاك البطيء، وتحفظ الأمن ولا تحفظ الكرامة، وتنظم الطاعة ولا تفتح طريق المشاركة، تظل ناقصة في ميزان الوظيفة المقاصدية.

ويقتضي هذا المعنىٰ أن يُعاد فهم مقصد حفظ النفس في المجال العام فهمًا أوسع من صوره الجزائية المحدودة. فحفظ النفس لا يتحقق فقط بتحريم العدوان عليها ومعاقبة قاتلها، بل يتحقق كذلك بمنع الجوع الذي ينهكها، والمرض الذي يفتك بها، والفقر الذي يكسرها، والخوف الذي يشلها، والسكن غير اللائق الذي يحاصرها، والعمل المهين الذي يستنزفها، والحروب الداخلية التي تبدد أمنها، والسياسات التي تجعل حياة الضعفاء أقل قيمةً من حياة الأقوياء. فإذا كان الاعتداء المباشر علىٰ النفس جريمةً ظاهرة، فإن ترك البنية التي تُنتج الموت البطيء صورةٌ أخرىٰ من صور التفريط في حفظ النفس، وإن لم تظهر في ثوب الجريمة الفردية. ولهذا لا يكون حفظ الإنسان مسؤوليةً قضائيةً فقط، بل مسؤوليةٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ واجتماعيةٌ وعمرانية.

والدولة حين تحفظ الإنسان لا تقوم مقام ضميره، ولا تصادر مسؤوليته، ولا تلغي واجباته، لكنها تمنع أن تتحول الحياة إلىٰ مجالٍ يلتهم فيه القوي الضعيف، وأن يصبح الفقر قدرًا موروثًا، وأن تتحول الحاجة إلىٰ وسيلة إذلال، وأن يُترك الإنسان وحيدًا أمام قوىٰ لا يستطيع دفعها بجهده الفردي. فالإنسان مسؤول، لكنه لا يعيش خارج البنية. وقدرته علىٰ الالتزام والعمل والإبداع والطاعة الصالحة والمشاركة العامة تتأثر بنظام التعليم، وعدالة القضاء، وتوزيع الموارد، وفرص العمل، وسلامة السوق، وجودة الصحة، وأمن الطريق، وثقة الناس بالمؤسسات. ومن الظلم المنهجي أن يُحاسب الإنسان علىٰ نتائج بنيةٍ لم تُعطه شروط الفعل، أو أن يُطلب منه أن يكون فاعلًا في فضاءٍ صُمم ليجعله عاجزًا.

ومن هنا يظهر الفرق بين الدولة التي تحفظ الإنسان والدولة التي تكتفي بإدارة السكان. إدارة السكان تنظر إلىٰ الناس من حيث الأعداد والحركة والضرائب والانضباط، أما حفظ الإنسان فينظر إليهم من حيث الكرامة والقدرة والمعنىٰ.

الأولىٰ تسأل: كيف نمنع الاضطراب؟ أما الثانية فتسأل: كيف نبني حياةً لا تنتج الاضطراب؟ الأولىٰ تخاف الإنسان إذا تكلم، والثانية تخاف عليه إذا صمت من شدة العجز. الأولىٰ ترىٰ الفقر خطرًا أمنيًا حين ينفجر، والثانية تراه ظلمًا اجتماعيًا قبل أن ينفجر. الأولىٰ تعالج النتائج، والثانية تفتش عن الأسباب. ولذلك فإن الدولة المقاصدية لا تنتظر حتىٰ يتحول الإنسان إلىٰ مشكلة، بل تبدأ من الاعتراف بأنه غاية الولاية ومحور الشأن العام.

والكرامة هي المعنىٰ الذي يمنع حفظ الإنسان من الانحدار إلىٰ مجرد رعاية مادية. فقد تطعم الدولة الناس وتبقيهم مهانين، وقد توفر لهم الحد الأدنىٰ من البقاء وتمنع عنهم حقهم في الصوت والمعنىٰ والمشاركة، وقد تنفق علىٰ أجسادهم وهي تفرغ أرواحهم من الشعور بالقيمة. والحفظ المقاصدي لا يقبل هذا الانقسام؛ لأن الإنسان ليس جسدًا يحتاج إلىٰ غذاء فحسب، بل ذاتٌ تحتاج إلىٰ اعتراف. والكرامة ليست زينةً أخلاقيةً تضاف إلىٰ السياسة بعد الفراغ من الضرورات، بل هي داخل الضرورات نفسها؛ إذ لا يكون الغذاء كامل المقصد إذا قُدم مقرونًا بالإذلال، ولا يكون الأمن كامل المعنىٰ إذا كان قائمًا علىٰ الخوف، ولا تكون الكفاية كاملة الأثر إذا جعلت الإنسان تابعًا مستسلمًا لا شريكًا قادرًا.

والدولة التي تحفظ الكرامة تضبط علاقتها بالإنسان علىٰ أساس الأمانة لا السيطرة. فالولاية في أصل معناها قيامٌ علىٰ الشأن العام بما يحقق الصلاح، وليست تفويضًا مطلقًا لممارسة القوة. وحين تنسىٰ الدولة هذا الأصل، تبدأ في مطالبة الإنسان بأن يثبت ولاءه لها أكثر مما تثبت هي رعايتها له، وتجعله وسيلةً لإظهار هيبتها لا موضوعًا لتحقيق عدلها. أما حين تفهم الولاية بوصفها أمانة، فإنها تدرك أن الإنسان لا يُحفظ بالقهر وحده، وأن الهيبة الحقيقية لا تنشأ من الخوف، بل من

العدل، وأن الطاعة الأعمق لا تصنعها العصا، بل تصنعها الثقة، وأن الأمة لا تستقيم إذا كانت الدولة قويةً والإنسان مكسورًا.

ولذلك فإن حفظ العقل جزءٌ جوهري من وظيفة الدولة في حفظ الإنسان. وليس حفظ العقل مقصورًا على منع المسكرات والمخدرات وما يذهب الإدراك الحسي، بل يتسع ليشمل حماية الوعي العام من الجهل المنظم، والتضليل المتعمد، والتعليم الضعيف، والخرافة المستغلة، والإعلام الذي يفسد القدرة على التمييز، والثقافة التي تجعل الإنسان قابلًا للتلاعب. فالعقل ليس ملكةً فرديةً معزولةً عن المجال العام، بل يتشكل في مؤسسات التعليم، والخطاب الديني، والإعلام، واللغة، والبيئة الثقافية، وفرص السؤال، وحرية النظر، وجودة المعرفة. ومن ثم فإن الدولة التي تهمل التعليم أو تضعف البحث أو تضيق على السؤال أو تستعمل الجهل وسيلةً للضبط، لا تحفظ العقل وإن منعت صورًا جزئية من إفساده.

وحفظ العقل في المجال العام يقتضي أن يكون التعليم وظيفةً تأسيسيةً للدولة لا خدمةً هامشية. فالتعليم يصنع الإنسان القادر على فهم النص والواقع والمصلحة والمآل، ويمنحه أدوات المشاركة في الشأن العام، ويخرجه من التبعية العمياء إلى المسؤولية الواعية. وإذا كان الجهل يضعف الفرد في شؤونه الخاصة، فإنه في مستوى الأمة يضعف القدرة الحضارية كلها؛ لأن الأمة الجاهلة لا تحسن اختيار أولوياتها، ولا مراقبة سلطتها، ولا حماية مالها العام، ولا فهم مصالحها الكبرى، ولا بناء اقتصادها، ولا صيانة لغتها ومعناها. وحين ينهار التعليم، لا ينهار قطاعٌ من قطاعات الدولة فقط، بل ينهار أحد أعمدة حفظ الإنسان.

ولا ينفصل حفظ العقل عن حفظ الحرية؛ لأن العقل الذي لا يملك حق السؤال والنظر والمراجعة يبقى عقلًا ناقص الفعل. والحرية هنا ليست انفلاتًا من المعيار، ولا خروجًا على الجماعة، ولا تفلتًا من القيم، بل شرطٌ من شروط إنسانية

الإنسان وقدرته على تحمل المسؤولية. فالإنسان لا يكون مكلفًا على وجه الكمال إلا إذا امتلك قدرًا من الاختيار، ولا يكون شاهدًا على مجتمعه إلا إذا استطاع أن ينصح ويعترض ويشارك ويصحح. والدولة التي تخاف من عقل الإنسان، أو ترى في السؤال تهديدًا، أو تجعل الطاعة أعلى من الحقيقة، تضعف الأمة وهي تظن أنها تحمي النظام. فالنظام الذي لا يسمح بتصحيح نفسه يتحول مع الزمن إلى بنيةٍ مغلقةٍ على أخطائها.

والحرية في الفقه الكلي لا تعارض الدولة، بل تضبطها. فهي تمنع الولاية من التحول إلى استعباد، وتمنع الطاعة من التحول إلى إلغاءٍ للضمير، وتمنع الشأن العام من التحول إلى ملكيةٍ خاصة لمن يملك القوة. ولا تقوم الحرية على إنكار الحاجة إلى النظام، بل على جعل النظام خادمًا للكرامة لا قاتلًا لها. فالإنسان يحتاج إلى دولةٍ تحميه من الفوضى، لكنه يحتاج كذلك إلى معيارٍ يحميه من الدولة إذا تجاوزت وظيفتها. ومن هنا يكون حفظ الإنسان قائمًا على توازنٍ دقيقٍ بين السلطة والحق، وبين الأمن والكرامة، وبين الطاعة والمحاسبة، وبين الجماعة والفرد.

ويظهر هذا التوازن بوضوح في علاقة الدولة بالجسد الاجتماعي الضعيف: الفقير، واليتيم، والمريض، والعاجز، والشيخ، والطفل، والغريب، ومن لا يملك صوتًا قويًا في المجال العام. فالدولة لا تُختبر عند الأقوياء وحدهم، لأن الأقوياء يستطيعون غالبًا حماية مصالحهم بمالهم ونفوذهم وشبكاتهم، وإنما تُختبر عند الضعفاء الذين لا يملكون إلا عدالة النظام. فإذا كان الضعيف قادرًا على الوصول إلى حقه، والمريض إلى علاجه، والفقير إلى كفايته، والمظلوم إلى قضاءٍ عادل، والطفل إلى تعليمٍ لائق، والغريب إلى حمايةٍ من الإقصاء، كانت الدولة أقرب إلى وظيفتها. أما إذا صار الضعيف آخر من يُرى، وأول من يدفع ثمن الخلل، فإن الدولة تكون قد حفظت شكلها وأضاعت مركز معناها.

إن حفظ الإنسان يفرض على الدولة أن ترى الفقر بوصفه خطرًا على الكرامة قبل أن يكون خطرًا على الأمن. فالفقير الذي يُترك بلا كفاية لا يُحرم من المال وحده، بل يُحرم من القرار، والطمأنينة، والقدرة على التخطيط، والشعور بالمكانة. والحاجة حين تطول تكسر الداخل، وتضيق أفق التفكير، وتجعل الإنسان مهيأً للتبعية أو الانفجار أو الانسحاب من المجال العام. ولذلك لا يكون علاج الفقر مجرد إحسان، بل سياسة حفظٍ للإنسان. والزكاة، والمال العام، والعمل، والتنمية، والتعليم، والضمان، والوقف، والضرائب العادلة، كلها أدواتٌ يمكن أن تتكامل في بناء نظامٍ لا يترك الإنسان يسقط ثم يمد له يد الإسعاف، بل يمنع السقوط قبل وقوعه.

ويقتضي حفظ الإنسان أن يُعاد فهم العمل بوصفه أكثر من وسيلةٍ لتحصيل الرزق. فالعمل إدخالٌ للإنسان في دائرة الفعل الاجتماعي، ومنحه فرصةً ليختبر قدرته وكرامته ومشاركته. والبطالة ليست نقصًا في الدخل فقط، بل تعطيلٌ لطاقة الإنسان، وإضعافٌ لمعنى الانتماء، وفتحٌ لأبواب العجز والاغتراب والاضطراب. والدولة التي لا تجعل العمل جزءًا من فقه الكفاية والعمران تترك الإنسان بين حاجته وكرامته، وتحمّله وحده نتائج بنيةٍ اقتصاديةٍ قد لا تمنحه فرصةً عادلة. ومن هنا لا تكون التنمية الشرعية مجرد زيادةٍ في الإنتاج، بل بناءً لشروط عملٍ عادلٍ منتجٍ يحفظ الإنسان من الحاجة والمهانة والفراغ.

والصحة كذلك تدخل في صميم حفظ الإنسان، لا بوصفها خدمةً إدارية، بل بوصفها تجليًا مباشرًا لحفظ النفس. فالإنسان المريض الذي لا يجد العلاج لا يكون فقط محرومًا من دواء، بل محرومًا من حقه في استمرار القدرة على الحياة. وإذا كان المرض قد يأتي قضاءً لا يد للدولة فيه، فإن ترك العلاج، أو ضعف الوقاية، أو فساد النظام الصحي، أو تحويل العلاج إلى امتيازٍ طبقي، كل ذلك يدخل في مسؤولية الدولة من حيث قدرتها على التنظيم والتوزيع والرقابة. ولا يكون حفظ النفس كاملًا

إذا كان الغني قادرًا على النجاة والفقير متروكًا لمصيره، لأن المقاصد لا تقبل أن يصبح الحق في الحياة تابعًا لمستوى الدخل.

وكذلك السكن ليس حاجةً ماديةً فحسب، بل شرطٌ من شروط الطمأنينة والستر والاستقرار الأسري والنفسي والاجتماعي. فالإنسان الذي لا يجد مسكنًا لائقًا لا يعيش نقصًا عمرانيًا فقط، بل يعيش اضطرابًا في معنى الانتماء. والسكن الرديء، والاكتظاظ، والطرد المكاني، والعشوائية، وغياب الخدمات، كلها صورٌ من إخلال الدولة بوظيفة حفظ الإنسان حين تكون قادرةً على التخطيط والتنظيم والإنصاف. وليس العمران الصالح أن تبنى المدن للعرض والمظهر، بل أن يشعر الإنسان في مكانه أنه غير مطرودٍ من حقه في الحياة الكريمة.

ومن هنا تتصل وظيفة الدولة في حفظ الإنسان بفلسفة المجال العام. فالمجال العام ليس ساحةً محايدةً تتحرك فيها القوى كما تشاء، بل فضاءٌ تتشكل فيه كرامة الإنسان وحقوقه وصوته وفرصه. فإذا احتكر الأقوياء المجال العام، صار الضعفاء غرباء في وطنهم. وإذا صارت المؤسسات بعيدةً عن الناس، صار القانون صورةً لا تجربة. وإذا غاب العدل عن الإدارة، شعر الإنسان أن الدولة بابٌ مغلقٌ لا بيتٌ مشترك. والدولة المقاصدية هي التي تجعل المجال العام قابلًا للوصول، مفهومًا، عادلًا، غير مرتهنٍ للوساطة والرشوة والنفوذ، لأن الإنسان لا يُحفظ فقط في النصوص، بل في الطرق التي يصل بها إلى حقه.

والقضاء يحتل موقعًا حاسمًا في حفظ الإنسان، لأنه الأداة التي يتحول بها الحق من معنى إلى ضمان. فالحق الذي لا يجد قضاءً عادلًا سريعًا مستقلًا في وظيفته، يبقى حقًا ناقص الفاعلية. والإنسان المظلوم لا يكفيه أن تقرر النصوص حرمة الظلم إذا كان طريق الإنصاف طويلًا أو مكلفًا أو خاضعًا للنفوذ. ومن هنا فإن وظيفة القضاء ليست فصل الخصومة فحسب، بل حماية الإنسان من أن يُترك وحيدًا أمام

القوة. والقاضي، في المعنىٰ الكلي، لا يحرس النص القانوني وحده، بل يحرس المعنىٰ الأخلاقي للنظام كله، لأن انهيار الثقة بالقضاء يساوي انهيار الثقة بأن الدولة تقف علىٰ مسافةٍ واحدةٍ من الناس.

والحسبة بمعناها المؤسسي تدخل كذلك في حفظ الإنسان، لأنها تحميه في الأسواق والطرقات والمرافق والمعاملات اليومية من الغش والاحتكار والضرر والعدوان الخفي. فالإنسان لا يتعرض للظلم في ساحات القضاء والسياسة الكبرىٰ فقط، بل يتعرض له في الخبز والدواء والميزان والسعر والجودة والطريق والماء والبيئة. وكلما كانت الدولة واعيةً بحفظ الإنسان، أدركت أن الظلم الصغير إذا تكرر صار بنيةً كبرىٰ، وأن الغش اليومي إذا تُرك أفسد ثقة الناس بالحياة المشتركة. ومن ثم فإن حماية المستهلك، وضبط المعايير، ومنع الاحتكار، وصيانة المرافق، ليست مسائل إداريةً محضة، بل وجوهٌ من حفظ الإنسان في تفاصيل معيشته.

ولا يكتمل حفظ الإنسان من غير حفظ أمنه المعنوي والاجتماعي. فالأمن ليس غياب القتل والسرقة فحسب، بل طمأنينة الإنسان إلىٰ أنه غير مهددٍ في رزقه وكرامته وحقه وصوته ومكانه. وقد تكون الدولة قويةً أمنيًا، لكنها ضعيفةٌ في إنتاج الطمأنينة إذا كان الناس يخافون من المؤسسة بدل أن يطمئنوا بها، أو يخشون القانون لأنه لا يطبق علىٰ الجميع، أو يشعرون أن الحق يحتاج إلىٰ نفوذٍ لا إلىٰ عدل. والأمن المقاصدي هو الذي يجعل الإنسان يشعر أن الدولة له لا عليه، وأن القانون يحميه لا ينتظره، وأن القوة العامة وُجدت لتمنع الظلم لا لتضاعف الخوف.

وهذا المعنىٰ يعيد تعريف علاقة الدولة بالعقوبة. فالعقوبة ليست انتقامًا باسم النظام، ولا وسيلةً لإثبات هيبة الدولة، بل إجراءٌ لحماية الإنسان والجماعة والحق. فإذا انفصلت العقوبة عن مقصد الإصلاح والعدل والردع المشروع، تحولت إلىٰ قوةٍ عارية. والدولة التي تعاقب من غير أن تعالج الأسباب الاجتماعية والاقتصادية

والمعرفية للانحراف، تشبه من يقطع الثمر الفاسد ويترك الجذر. ولا يعني ذلك إسقاط المسؤولية الفردية، بل يعني أن فقه الدولة لا يكتفي بتجريم الفعل بعد وقوعه، بل يسأل عن البيئة التي تساعد علىٰ تكاثره، وعن السياسات التي يمكن أن تمنع تكراره، وعن المآلات التي تنتجها العقوبة نفسها.

ويستحيل حفظ الإنسان إذا تحول إلىٰ تابعٍ صامتٍ لا يشارك في صناعة الشأن العام. فالمشاركة ليست امتيازًا سياسيًا مجردًا، بل جزءٌ من كرامة الإنسان العاقل المسؤول. والإنسان الذي لا يملك وسيلةً للنصح والمساءلة والتعبير عن حاجاته، يصبح موضوعًا للسياسة لا شريكًا فيها. والدولة التي تصنع سياساتٍ للناس من غير أن تسمعهم قد تصيب أحيانًا، لكنها تبقىٰ معرضةً للعمىٰ البنيوي؛ لأن حاجات الناس لا تُعرف دائمًا من فوق، وآثار القرارات لا تظهر كاملةً في التقارير، والواقع الحي يحتاج إلىٰ صوت من يعيشه. ومن ثم فإن حفظ الإنسان يقتضي مؤسساتٍ تسمح بوصول الصوت، لا باعتباره خطرًا، بل باعتباره أداة تصحيح.

ولا تنفصل المشاركة عن المسؤولية؛ إذ ليست حرية الإنسان أن يقول بلا التزام، ولا أن يعترض بلا معيار، بل أن يكون حاضرًا في الشأن العام حضورًا واعيًا يحفظ الجماعة وهو يصحح الدولة. فالفرد حين يشارك في الرقابة والنصح والعمل العام، ينتقل من موقع الرعية السلبية إلىٰ موقع العضو الحي في الأمة. وهذا الانتقال هو جزءٌ من العمران؛ لأن المجتمعات لا تُبنىٰ بالإدارة وحدها، بل بالثقة المتبادلة بين الدولة والإنسان، وبشعور الإنسان أن له نصيبًا في المعنىٰ العام، لا مجرد نصيبٍ في الأوامر والضرائب والواجبات.

ومن أعمق صور حفظ الإنسان حفظه من التشييء؛ أي من تحويله إلىٰ أداةٍ في يد الاقتصاد أو السياسة أو السوق أو السلطة. فقد يتحول الإنسان في الدولة السلطوية إلىٰ أداة طاعة، وفي الاقتصاد المتوحش إلىٰ أداة إنتاج واستهلاك، وفي الخطاب

الـدعائي إلـىٰ أداة تصـفيق، وفي الصـراعات الكبـرىٰ إلـىٰ وقـودٍ للحـرب والخصـومة. والفقـه الكلـي يـرفض هـذا كلـه، لأن الإنسـان مكـرمٌ مـن حيـث أصـل خلقـه، ومخاطـبٌ مـن حيـث عقلـه، ومسـؤولٌ مـن حيـث اختيـاره، ومسـتخلفٌ مـن حيـث قدرتـه علـىٰ الفعـل. والدولـة التـي تحفـظ الإنسـان لا تسـمح لأي نظـامٍ فرعـي، سياسـيًا كـان أو اقتصـاديًا أو إعلاميًا، أن يبتلع الإنسان ويختزله في وظيفةٍ واحدة.

ومـن هنـا تتضـح الصـلة العميقـة بـين حفـظ الإنسـان وحفـظ المعنـىٰ. فالإنسـان لا يحتـاج إلـىٰ ضـرورات العـيش وحـدها، بـل يحتـاج إلـىٰ أن يشـعر أن حياتـه مفهومـةٌ داخـل أفـقٍ أخلاقـيٍّ واجتمـاعيٍّ وروحـي. والدولـة لا تصـنع الإيمـان في القلـوب، ولا تملـك أن تفـرض المعنـىٰ الـداخلي، لكنهـا تسـتطيع أن تبنـي فضـاءً لا يسـحق المعنـىٰ، ولا يحـول الإنسـان إلـىٰ آلـةٍ مرهقـةٍ بالنجـاة اليوميـة. فـإذا اسـتغرق الإنسـان في طلـب الخبـز حتـىٰ نسـي عقلـه، أو في الخـوف حتـىٰ فقـد صـوته، أو في الحاجـة حتـىٰ بـاع كرامتـه، أو في الاسـتهلاك حتـىٰ ضـاع مقصـده، فـإن الدولـة تكـون قـد فشـلت في حفـظ الإنسـان ولـو بقيـت المؤسسات قائمةً والطرقات عامرةً والأسواق ممتلئة.

والإنسـان في هـذا الفقـه لـيس فـردًا منعـزلًا عـن الأمـة، ولا ذائبًـا فيهـا ذوبانًـا يلغـي خصوصـيته. هـو ذاتٌ مسـؤولةٌ داخـل جماعـةٍ مقصـدية. تحفظـه الدولـة بوصـفه شخصًـا لـه حـق وكرامـة، وتحفظـه الأمـة بوصـفه عضـوًا في معنـىٰ مشـترك، ويحفظـه الشـرع بوصـفه مخاطبًـا بـالتكليف ومحـلًا للتكـريم. فـإذا طغـىٰ الفـرد علـىٰ الأمـة انكسـر معنـىٰ الجماعـة، وإذا طغـت الأمـة علـىٰ الفـرد ضـاعت الكرامـة الشخصـية، وإذا طغـت الدولـة علـىٰ الاثنـين انقلبـت الولايـة إلـىٰ اسـتيلاء. ولـذلك فـإن حفـظ الإنسـان يحتـاج إلـىٰ تـوازنٍ لا يسـمح للفرديـة أن تهدم التضامن، ولا للجماعية أن تمحو الذات، ولا للدولة أن تحتكر المعنىٰ.

وتتجلـىٰ دقـة هـذا التـوازن في قضـايا الحريـات الخاصـة والعامـة. فحيـاة الإنسـان الخاصـة ليسـت منطقـةً مباحـةً للسـلطة، لأن الكرامـة تحتـاج إلـىٰ حيـزٍ محفـوظٍ مـن

التدخل والفضح والمراقبة. وفي الوقت نفسه لا تكون الخصوصية غطاءً للضرر العام أو العدوان علىٰ حقوق الآخرين. والمعيار المقاصدي هو الذي يميز بين حماية الإنسان من تغول السلطة، وحماية المجتمع من الضرر المتعدي. فإذا دخلت الدولة حياة الناس الخاصة بلا موجبٍ معتبر، أضعفت الثقة وأهانت الكرامة. وإذا تركت الضرر يتخفىٰ باسم الحرية، فرطت في الحق العام. والفقه الكلي يطلب ضبطًا يحمي الإنسان من الطرفين: من سلطةٍ تتجاوز، ومن حريةٍ تعتدي.

ولا يقتصر حفظ الإنسان علىٰ الحاضر، بل يشمل مستقبله ومستقبل الأجيال اللاحقة. فالدولة التي تستهلك الموارد بلا تقدير، أو تفسد البيئة، أو تراكم الديون بغير حق، أو تضعف التعليم، أو تهمل الصحة العامة، لا تظلم الجيل الحاضر فقط، بل تظلم إنسانًا لم يولد بعد. ومن هنا يدخل البعد الزمني في صميم وظيفة الدولة؛ لأن الإنسان ليس لحظةً عابرة، بل امتدادٌ في النسل والتاريخ والعمران. وحفظ النسل لا يقتصر علىٰ حماية الرابطة الأسرية من الانحلال، بل يتضمن بناء شروط الحياة التي تجعل الأسرة قادرةً علىٰ الاستقرار، والطفل قادرًا علىٰ النمو، والجيل القادم قادرًا علىٰ حياةٍ لا تبدأ من العجز.

والبيئة جزءٌ من حفظ الإنسان بهذا المعنىٰ؛ لأن الماء والهواء والأرض ليست مواد خارجيةً محايدة، بل شروط الحياة نفسها. والدولة التي تترك التلوث يفتك بالفقراء، أو تسمح بإفساد الماء والزرع، أو تجعل الربح العاجل مقدمًا علىٰ سلامة الأجيال، لا تحفظ النفس ولا العمران. وليس النظر البيئي ترفًا حديثًا منفصلًا عن الفقه، بل هو داخل معنىٰ عدم الإفساد في الأرض، وداخل حفظ النفس والمال والنسل، وداخل فقه المآلات. فالإنسان لا يُحفظ في جسده وحده، بل في المجال الطبيعي الذي يحمل جسده وحياته وغذاءه وسكنه.

وبذلك يصبح حفظ الإنسان معيارًا لاختبار كل سياسةٍ عامة: هل تزيد الإنسان قدرةً أم عجزًا؟ هل تحفظ كرامته أم تهينه؟ هل تقوي عقله أم تضلله؟ هل توسع حريته المسؤولة أم تخنقه؟ هل تمنحه كفايةً أم تبقيه تحت رحمة الحاجة؟ هل تحميه من العدوان الظاهر والخفي؟ هل تحفظ مستقبله أم تستهلكه؟ هذه الأسئلة لا تنتمي إلىٰ الوعظ الأخلاقي، بل إلىٰ صميم فقه الدولة. فالدولة التي لا تخضع سياساتها لهذا الاختبار قد تنجح في الإدارة وتفشل في الولاية، وقد تحفظ النظام وتضيع الإنسان، وقد تبني مظاهر العمران وتهدم جوهره.

إن الإنسان هو موضع التقاء النص والمقصد والواقع والدولة. فالنص يخاطبه ويكرمه، والمقصد يحفظ مصالحه العليا، والواقع يكشف حاجاته ومخاطره، والدولة تنظم شروط حمايته وتمكينه. فإذا أُخرج الإنسان من مركز النظر، تحولت النصوص إلىٰ ألفاظٍ معلقة، والمقاصد إلىٰ شعارات، والواقع إلىٰ أرقام، والدولة إلىٰ جهازٍ صلب. أما إذا بقي الإنسان في المركز، اتحدت هذه العناصر في بناءٍ واحد: نصٌّ يمنح الهداية، ومقصدٌ يمنح الاتجاه، وواقعٌ يمنح مادة الفعل، ودولةٌ تمنح القدرة المؤسسية علىٰ التنزيل.

ومن ثم فإن حفظ الإنسان ليس فصلًا من فصول السياسة الاجتماعية، بل هو الأصل الذي تتفرع عنه وظائف الدولة كلها. فالدولة تحرس لأنها تحفظ الإنسان من الخوف، وتكفي لأنها تحفظه من الحاجة، وتعدل لأنها تحفظه من الظلم، وتعلم لأنها تحفظ عقله، وتداوي لأنها تحفظ نفسه، وتنظم السوق لأنها تحفظ ماله وحاجته، وتخطط للعمران لأنها تحفظ مكانه ومستقبله، وتقبل المحاسبة لأنها تحفظ كرامته وصوته. وكلما انفصلت وظيفةٌ من هذه الوظائف عن الإنسان تحولت إلىٰ شكلٍ بلا روح: أمنٌ بلا طمأنينة، وتعليمٌ بلا عقل، وصحةٌ بلا عدالة، وسوقٌ بلا رحمة، وعمرانٌ بلا إنسان.

والدولة التي تحفظ الإنسان تحتاج إلىٰ عقلٍ أخلاقيٍّ ومؤسسيٍّ في آنٍ واحد. الأخلاق وحدها لا تكفي إذا لم تتحول إلىٰ أنظمة، والأنظمة وحدها لا تكفي إذا خلت من الأخلاق. فلا بد من سياسةٍ ماليةٍ عادلة، وقضاءٍ موثوق، وتعليمٍ رفيع، وصحةٍ متاحة، وسوقٍ منضبط، ومجالٍ عامٍ مفتوح للمشاركة، ورقابةٍ تمنع الفساد، ومؤسساتٍ تقرأ الواقع. وهذه كلها ليست إضافاتٍ إداريةً علىٰ الفقه، بل هي صورة الفقه حين يتحول من خطابٍ في الواجبات المجردة إلىٰ بناءٍ للقدرة الإنسانية في التاريخ.

وفي العمق الأخير لهذا المعنىٰ، لا تكون الدولة صالحةً لأنها تُخضع الإنسان، بل لأنها تحفظه من أن يُخضعه غير الحق. تحفظه من خوف الفوضىٰ، ومن ظلم المستبد، ومن جشع المحتكر، ومن قسوة الفقر، ومن ظلمة الجهل، ومن عجز المرض، ومن ضياع المعنىٰ، ومن أن يتحول إلىٰ شيءٍ في يد قوىٰ لا ترىٰ فيه إلا فائدته. ومن هنا لا تقاس الدولة بما تأخذه من الإنسان، بل بما ترده إليه من أمنٍ وكرامةٍ وعقلٍ وحريةٍ وكفايةٍ وقدرةٍ علىٰ العمران. فالولاية التي لا تزيد الإنسان إنسانيةً تبقىٰ ناقصة المعنىٰ، والسلطة التي لا تجعل الضعيف أكثر أمنًا تبقىٰ قوةً لا عدلًا، والدولة التي لا تجعل الحياة أوسع للناس تبقىٰ حراسةً للحدود لا حفظًا للإنسان.

لا يبلغ حفظ الإنسان معناه الكامل إذا بقي مقصدًا معلنًا في الوعي العام، أو قيمةً أخلاقيةً تُستدعىٰ عند الحديث عن العدل والرحمة والكرامة، ثم لا تتحول إلىٰ ضماناتٍ عمليةٍ داخل بنية الدولة. فالمقاصد، حين تدخل مجال الدولة، لا تبقىٰ معاني كليةً مجردة، بل تصير سياساتٍ ومؤسساتٍ وحقوقًا وإجراءاتٍ ورقابةً ومحاسبةً وتوزيعًا للموارد وترتيبًا للأولويات. والدولة التي تعلن أنها تحفظ الإنسان، ثم لا تبني نظامًا يحمي ضعفه، ويصون كرامته، ويمنع افتراسه، ويضمن وصوله إلىٰ حقه، تظل واقفةً عند مستوىٰ الخطاب لا مستوىٰ الولاية. فالولاية لا

تُقاس بما تقوله عن الإنسان، بل بما تقيمه له من شروطٍ تحفظه حين يضعف، وتنصفه حين يُظلم، وتكفيه حين يحتاج، وتسمعه حين يتألم، وتحميه حين لا يملك قوةً يدفع بها عن نفسه.

وحفظ الإنسان في الدولة يبدأ من تحويل الحق إلىٰ قابليةٍ عمليةٍ للتحقق. فالحق الذي لا يستطيع صاحبه الوصول إليه، أو لا يملك كلفة طلبه، أو يخاف من المطالبة به، أو يعجز عن إثباته أمام نفوذ الأقوىٰ، يبقىٰ حقًا ناقصًا وإن كان مقررًا في النصوص. ومن هنا يكون القضاء، والإدارة، والرقابة، والشفافية، وسهولة الإجراءات، وعدالة الوصول إلىٰ الخدمات، جزءًا من معنىٰ الحفظ لا مجرد أدواتٍ تنظيمية. فالإنسان لا يُحفظ فقط بأن تكون له حقوق، بل بأن تكون لهذه الحقوق طرقٌ مفتوحة، ومؤسساتٌ عادلة، وضماناتٌ تمنع تحويلها إلىٰ امتيازاتٍ لمن يملك المال أو الجاه أو القرب من السلطة.

والعدالة هنا ليست مبدأً عامًا يزين صورة الدولة، بل هي البنية التي تمنع الولاية من الانحراف عن غايتها. فإذا غابت العدالة، صار الأمن أمن الأقوياء، وصار القانون عبئًا علىٰ الضعفاء، وصارت الكفاية منحةً لا حقًا، وصار المال العام مجالًا للتغلب، وصار الإنسان تابعًا لمن يملك مفاتيح الوصول. والعدل لا يعني أن تزول الفروق كلها بين الناس، بل أن لا تتحول الفروق إلىٰ ظلم، وأن لا يصبح الضعف سببًا للحرمان، وأن لا تتحول الحاجة إلىٰ بابٍ للاستغلال، وأن لا يكون قرب الإنسان من السلطة أقوىٰ من حقه، ولا بعده عنها سببًا في سقوطه من نظر الدولة.

ولا يمكن بناء العدالة من غير محاسبة؛ لأن السلطة التي لا تُسأل تميل بطبيعتها إلىٰ حماية ذاتها، والمال الذي لا يُراقب يتعرض للفساد، والمؤسسة التي لا تُراجع تتكلس، والسياسة التي لا تُقاس بنتائجها تستمر ولو أضرت. والمحاسبة ليست خصومةً مع الدولة، بل حمايةٌ لها من نفسها، وردٌّ لها إلىٰ معنىٰ الأمانة. فالولاية أمانةٌ لأنها تمارس

القوة باسم الجماعة، وتتصرف في المال باسم المصلحة، وتضع السياسات باسم المستقبل، وتملك من أدوات التأثير ما لا يملكه الفرد. وكل أمانةٍ عظمت آثارها عظمت حاجتها إلىٰ السؤال والرقابة. ومن هنا يكون حفظ الإنسان مرتبطًا بوجود آلياتٍ تمنع الدولة من أن تتحول إلىٰ قوةٍ فوق الإنسان بدل أن تكون قوةً لحمايته.

والمال العام من أوضح المواضع التي يُختبر فيها صدق حفظ الإنسان. فالإنفاق العام يكشف الهرم القيمي للدولة: هل يبدأ بالإنسان أم بالمظهر؟ هل يتجه إلىٰ الحاجات الأساسية أم إلىٰ المصالح الضيقة؟ هل يرىٰ الأطراف كما يرىٰ المركز؟ هل يوازن بين الحاضر والمستقبل؟ هل يحفظ الفقير كما يحفظ المستثمر، والمريض كما يحفظ الجهاز، والطفل كما يحفظ المؤسسة؟ وإذا كان المال العام يُحصَّل من المجتمع أو باسمه، فإن إنفاقه يجب أن يعود إلىٰ مصالحه الكبرىٰ، لا إلىٰ تضخم السلطة ولا إلىٰ امتيازات النخبة ولا إلىٰ مشاريع لا تمس جوهر الحاجة. فالمال العام حين ينفصل عن الإنسان يفقد روحه الشرعية، وإن بقي مضبوطًا في دفاتره الإدارية.

والدولة التي تحفظ الإنسان لا تجعل التعليم بندًا من بنود الإنفاق، بل تجعله تأسيسًا للعقل العام. فالتعليم هو المكان الذي يتحول فيه الإنسان من قابليةٍ خام إلىٰ قدرةٍ واعية، ومن تابعٍ محتمل إلىٰ مشاركٍ مسؤول. والتعليم الرديء ليس خللًا فنيًا فحسب، بل ظلمٌ طويل الأمد؛ لأنه يسلب الإنسان فرصة الفهم والعمل والارتقاء، ويجعل الفقر أكثر قابليةً للتوارث، ويجعل الأمة أقل قدرةً علىٰ حماية مصالحها. وإذا كان حفظ العقل مقصدًا عظيمًا، فإن إضعاف التعليم أو تركه للفوارق الطبقية أو تحويله إلىٰ تلقينٍ بلا تفكير هو إخلالٌ بمقتضىٰ هذا المقصد في المجال العام.

والصحة كذلك لا تُفهم في فقه الدولة بوصفها خدمةً تكميلية، بل بوصفها ضمانةً لحياة الإنسان وقدرته علىٰ الفعل. فالمرض قد يصيب الفرد، لكن النظام

الصحي يكشف أخلاق الدولة. حين يكون العلاج متاحًا للغني بعيدًا عن الفقير، وحين تصبح الوقاية أضعف من كلفة العلاج، وحين تتفاوت فرص النجاة تبعًا للمال والمكان، فإن حفظ النفس يصبح ناقصًا في واقعه وإن بقي كاملًا في تقريره النظري. والدولة التي تحفظ الإنسان تبدأ من الوقاية، والغذاء، والماء، والبيئة، والرعاية الأولية، وعدالة الوصول إلىٰ العلاج، لأنها تدرك أن المرض ليس حادثةً جسديةً منفصلة، بل يتصل بالفقر والسكن والعمل والتعليم والبيئة.

والعمل في هذا السياق ليس مجرد وسيلةٍ اقتصادية، بل حقٌّ في الكرامة الاجتماعية. فالإنسان العاطل لا يفقد دخله فقط، بل يفقد شعوره بالقدرة، ويفقد موقعه في دورة الإنتاج، ويتعرض لقلقٍ يفتك بالمعنىٰ الداخلي للحياة. ومن هنا لا يكفي أن تعالج الدولة البطالة بوصفها رقمًا، بل يجب أن تفهمها بوصفها تعطيلًا للإنسان. والسياسة الاقتصادية التي تنتج نموًا بلا عمل، أو عملًا بلا كرامة، أو أجورًا لا تحقق الكفاية، لا تكون سياسةً عمرانيةً كاملة؛ لأنها تزيد الحركة في السوق ولا تزيد الإنسان أمنًا وقدرةً وطمأنينة.

والحرية، في بناء الضمانات العامة، ليست شعارًا منفصلًا عن الكفاية، ولا قيمةً ترفيةً بعد تحقق الحاجات، بل هي جزءٌ من حفظ الإنسان. فالإنسان المكفي بلا حرية قد يعيش جسده آمنًا بينما يعيش عقله محاصرًا وإرادته مقيدة. والإنسان الحر بلا كفاية قد يجد نفسه مضطرًا إلىٰ بيع حريته تحت ضغط الحاجة. ولذلك لا تنفصل الحرية عن العدالة الاجتماعية، ولا تنفصل الكفاية عن الكرامة، ولا تنفصل الكرامة عن المشاركة. فالإنسان لا يُحفظ بأن يُطعم فقط، بل بأن يُصان صوته، ويُحترم عقله، وتُحمىٰ خصوصيته، ويُتاح له أن يكون فاعلًا في المجال الذي يقرر مصيره.

وفي المجال العام تظهر دقة العلاقة بين الدولة والإنسان. فالمجال العام هو المكان الذي يتجلىٰ فيه هل الإنسان شريكٌ أم تابع، وهل الدولة بيتٌ مشتركٌ أم

جهازٌ بعيد، وهل القانون طريقٌ إلىٰ الحق أم حاجزٌ أمامه. فإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يوصل شكواه، أو يخاف من نقد الخطأ، أو يحتاج إلىٰ وساطةٍ لينال حقه، أو يشعر أن المؤسسة لا تراه إلا عند المخالفة، فإن المجال العام يصبح مجالًا طاردًا لا حاضنًا. والدولة المقاصدية تجعل المجال العام مفتوحًا للإنصاف والمشاركة والنصح والمساءلة، لا لأن ذلك ترفٌ سياسي، بل لأنه شرطٌ لحفظ الإنسان من العجز والصمت والقهر.

ولا يتعارض حفظ الإنسان مع حفظ الجماعة، بل لا يُحفظ أحدهما علىٰ الحقيقة من غير الآخر. فالجماعة التي تسحق الإنسان تفقد معناها الأخلاقي، والإنسان الذي ينفصل عن الجماعة يفقد كثيرًا من شروط وجوده. والدولة العادلة لا تجعل الفرد مطلقًا يهدم الروابط، ولا تجعل الجماعة مطلقةً تبتلع الذات، بل تبني توازنًا يجعل الإنسان حرًا مسؤولًا، والجماعة قويةً عادلة، والدولة أداةً لحماية العلاقة بينهما. فإذا انقلبت الجماعة إلىٰ ضغطٍ خانق، احتاج الإنسان إلىٰ الدولة العادلة لتحميه. وإذا انقلبت الفردية إلىٰ عدوانٍ علىٰ الحق العام، احتاجت الجماعة إلىٰ الدولة لترد الفعل إلىٰ معيار العدل. وإذا انقلبت الدولة إلىٰ قوةٍ فوقهما، احتاج كلاهما إلىٰ المعيار الشرعي والمحاسبة العامة.

والحفظ المقاصدي للإنسان يستدعي كذلك حماية الخصوصية والستر والكرامة الشخصية. فليس كل ما تقدر الدولة علىٰ معرفته يحق لها أن تعرفه، وليس كل ما تقدر علىٰ مراقبته يجوز لها أن تراقبه، وليس كل مصلحةٍ إداريةٍ تصلح مبررًا لانكشاف الإنسان أمام السلطة. فالإنسان يحتاج إلىٰ حيزٍ خاصٍ محفوظ، لا لأن حياته الخاصة خارجةٌ عن الأخلاق، بل لأن الكرامة لا تعيش تحت المراقبة الدائمة. والدولة التي تتوسع في اقتحام الخصوصيات تضعف الثقة، وتحول العلاقة بينها وبين الناس إلىٰ علاقة خوفٍ لا علاقة أمان. والميزان الدقيق أن تتدخل حيث يوجد ضررٌ متعدٍّ أو موجبٌ معتبر، وأن تمتنع حيث يكون التدخل فضولًا سلطويًا أو استباحةً لستر الإنسان.

ومن حفظ الإنسان حمايته من الفساد الإداري؛ لأن الفساد ليس سرقة مالٍ فقط، بل سرقة حياة. فهو يؤخر علاج المريض، ويضيع حق الفقير، ويغلق باب العمل أمام المستحق، ويرفع كلفة الوصول إلىٰ العدالة، ويجعل الإنسان الشريف غريبًا في مؤسسات دولته. والفساد حين يستقر لا يبقىٰ انحرافًا فرديًا، بل يصبح بنيةً تنتج الإذلال؛ إذ يضطر الإنسان إلىٰ التوسل أو الدفع أو الخضوع لينال ما هو حقٌ له. ولهذا فإن مكافحة الفساد ليست شأنًا ماليًا فحسب، بل صورةٌ من صور حفظ الكرامة والعدل والثقة العامة.

ولا يكتمل حفظ الإنسان إلا بحماية الضعفاء من العنف الظاهر والخفي. فالعنف لا يكون دائمًا سيفًا أو سجنًا أو ضربًا، بل قد يكون جوعًا مفروضًا، أو إذلالًا إداريًا، أو حرمانًا من التعليم، أو تمييزًا في الفرص، أو خطابًا يحقر فئةً من الناس، أو نظامًا يجعل الضعيف عاجزًا عن الدفاع عن نفسه. والدولة التي لا ترىٰ إلا العنف المباشر تترك أنواعًا كثيرةً من الهلاك تعمل في الظل. أما الدولة التي تفهم الإنسان فهمًا كليًا، فإنها ترىٰ العنف في كل بنيةٍ تكسر كرامته أو تمنعه من حقه أو تحاصره في عجزٍ لا يستطيع الخروج منه.

وتتأكد وظيفة الدولة في حفظ الإنسان عند الأزمات؛ لأن الأزمة تكشف حقيقة البنية. ففي الرخاء قد تبدو المؤسسات قائمةً والسياسات كافية، لكن المجاعة أو الوباء أو الحرب أو الانهيار الاقتصادي تكشف هل الإنسان هو مركز الدولة أم هامشها. فإذا توجهت الدولة في الأزمات إلىٰ حماية الأقوياء أولًا، أو تركت الضعفاء لمصيرهم، أو أخفت الحقائق عن الناس، أو تعاملت مع الخوف العام بوصفه فرصةً لتوسيع السيطرة، فقد ظهر خللٌ عميق في معناها. أما إذا جعلت الإنسان معيار القرار، وقدمت الأكثر حاجة، ووازنت بين الأمن والكرامة، وصارحت المجتمع، وحافظت علىٰ الثقة، فإن الأزمة تتحول إلىٰ اختبارٍ لصدق الولاية لا إلىٰ ذريعةٍ لتعطيلها.

والثقة العامة من أعظم الضمانات غير المنظورة لحفظ الإنسان. فحين يثق الناس أن الدولة عادلة، وأن القضاء منصف، وأن المال العام مصون، وأن القانون لا يفرق بين قوي وضعيف، وأن المعلومة لا تُخفىٰ عنهم إلا لمصلحةٍ حقيقية، فإن الإنسان يعيش طمأنينةً تتجاوز حدود الأمن المادي. أما حين تنهار الثقة، فإن كل مؤسسةٍ تحتاج إلىٰ قوةٍ مضاعفةٍ لكي تعمل، وكل قرارٍ يُقابل بالشك، وكل سياسةٍ تُقرأ بوصفها مصلحةً خفية. والثقة لا تُفرض بالقانون، بل تُبنىٰ بالعدل المتكرر، والصدق المؤسسي، والوفاء بالعهود، ومحاسبة المخطئ، واحترام الإنسان في تفاصيل حياته.

ومن هنا يكون حفظ الإنسان مرتبطًا باللغة التي تخاطبه بها الدولة. فاللغة ليست مجرد وسيلة إعلان، بل تكشف موقع الإنسان في الوعي السياسي. فإذا خُوطب الناس بلغة التخويف الدائم، أو المنّ، أو الاتهام، أو التجهيل، أو الاستعلاء، تآكلت كرامتهم وإن لم يُسلب منهم شيءٌ مادي. أما اللغة التي تعترف بالإنسان، وتصارحه، وتحترم عقله، وتشرح له السياسات، وتدعوه إلىٰ المشاركة، فإنها تبني علاقةً مختلفةً بين الدولة والمجتمع. فالإنسان لا يحتاج إلىٰ الخبز والدواء فقط، بل يحتاج إلىٰ أن يُخاطَب بوصفه عاقلًا كريمًا لا تابعًا صامتًا.

وحفظ الإنسان يستدعي أيضًا صيانة الأسرة بوصفها المجال الأول لتشكل الكرامة والطمأنينة والمسؤولية. فالأسرة لا تُحفظ بالوعظ وحده، بل بشروط الحياة التي تسمح لها بالاستقرار: دخلٌ عادل، وسكنٌ لائق، وتعليمٌ صالح، وصحةٌ متاحة، وقانونٌ يحمي الضعيف داخلها، وسياساتٌ تمنع الفقر من تمزيقها. فإذا تحدثت الدولة عن الأسرة وأهملت شروطها المادية والتربوية والقانونية، فقد تعاملت مع النتيجة وتركت أسباب الانهيار تعمل في العمق. وحفظ النسل في المجال العام ليس مجرد حفظٍ للنسب، بل حفظٌ للبيئة التي ينشأ فيها الإنسان الجديد قادرًا علىٰ الحياة الكريمة.

والطفل هو أوضح صورةٍ للإنسان الذي لا يملك الدفاع عن حقه. ولذلك تُختبر الدولة في الطفل قبل البالغ، وفي اليتيم قبل صاحب النفوذ، وفي المريض قبل الصحيح، وفي العاجز قبل القادر. فالطفل الذي يُحرم من التعليم أو الصحة أو الأمان أو الغذاء لا يخسر حاضره وحده، بل يخسر مستقبله، وتخسر الأمة معه جزءًا من قدرتها القادمة. ومن هنا لا تكون حماية الطفولة شأنًا عاطفيًا، بل سياسةً عمرانيةً كبرىٰ؛ لأن مستقبل الدولة يُصنع في جسد الطفل وعقله وكرامته قبل أن يُصنع في المصانع والميزانيات.

ولا ينفصل حفظ الإنسان عن حفظه من الاغتراب داخل دولته. فقد يعيش الإنسان داخل وطنه، لكنه يشعر أنه غريبٌ عن مؤسساته، غريبٌ عن قراراتها، غريبٌ عن فرصها، غريبٌ عن لغتها، غريبٌ عن مركز الاهتمام فيها. وهذا النوع من الاغتراب لا تصنعه المسافة الجغرافية، بل تصنعه الفجوة بين الدولة والناس. فإذا شعر الإنسان أن الدولة لا تراه إلا مكلفًا أو مخالفًا أو رقمًا، فقد ابتعدت عنه ولو أحاطت به مؤسساتها. أما إذا شعر أنها تحفظ حقه وتسمع صوته وتقدر حاجته وتفتح له طريق الفعل، صار الانتماء تجربةً يوميةً لا شعارًا معلنًا.

والدولة التي تحفظ الإنسان لا تقبل أن يتحول القانون إلىٰ أداةٍ شكليةٍ منفصلةٍ عن العدل. فالقانون قد يكون صحيح الصياغة، لكنه ظالم الأثر إذا طُبق علىٰ الضعفاء وحدهم، أو إذا صيغ بما يخدم الأقوياء، أو إذا أغلق أبواب الإنصاف. والفقه الكلي ينظر إلىٰ القانون من جهة علاقته بالمقصد، لا من جهة صورته الإجرائية وحدها. فالعدل ليس تابعًا للقانون، بل القانون خادمٌ للعدل. وإذا انفصل القانون عن العدل، احتاج إلىٰ مراجعةٍ لا إلىٰ تقديس. والدولة التي تحفظ الإنسان تجعل القانون طريقًا إلىٰ الحق، لا متاهةً تزيد صاحب الحق عجزًا.

وتتصل الضمانات العامة كذلك بحق الإنسان في المعرفة. فالدولة التي تحتكر المعلومة تحجب عن الناس القدرة على الفهم والمحاسبة والمشاركة. والمعرفة العامة ليست خطرًا على الدولة العادلة، بل سندٌ لها؛ لأنها تفتح المجال للثقة والتصحيح. أما الدولة التي تخشى من الحقيقة فتضطر إلى صناعة رواياتٍ بديلة، ثم تحتاج إلى قوةٍ لحمايتها، ثم تجد نفسها في مواجهة مجتمعٍ لا يصدقها. وحفظ العقل والكرامة يقتضي أن يكون الإنسان قادرًا على معرفة ما يمس حياته وماله ومستقبله، إلا فيما تقتضيه مصلحةٌ معتبرةٌ لا تُتخذ ذريعةً لحجب الخطأ أو حماية الفساد.

والدولة المقاصدية لا تحفظ الإنسان من الخارج فقط، بل تبني فيه القدرة الداخلية على حفظ نفسه ومجتمعه. فهي لا تكتفي أن تمنحه الخدمات، بل تمنحه التعليم الذي يجعله قادرًا على الفهم، والعمل الذي يجعله قادرًا على الاستقلال، والصحة التي تجعله قادرًا على الفعل، والحرية التي تجعله قادرًا على المسؤولية، والثقة التي تجعله قادرًا على الانتماء. فالإنسان المحفوظ ليس إنسانًا موضوعًا في رعايةٍ دائمةٍ تعطل إرادته، بل إنسانٌ ممكَّنٌ من النهوض بنفسه والمشاركة في نهوض جماعته. وهذا هو الفرق بين الرعاية التي تحرر والرعاية التي تستعبد.

والأصل في كل ذلك أن الدولة لا تملك الإنسان، بل تخدم مقصده. فهي ليست مالكةً لأجساده ولا لعقوله ولا لأرزاقه ولا لمصيره، وإنما هي مؤتمنةٌ على المجال الذي يحفظ هذه المعاني من العدوان والضياع. فإذا تصرفت الدولة كأن الإنسان ملكٌ لها، طلبت منه أن يضحي دائمًا من أجل بقائها، وأن يصمت من أجل هيبتها، وأن يقبل الحرمان من أجل صورتها. أما إذا تصرفت بوصفها أمينةً عليه، فإنها تجعل بقاءها نفسه مشروطًا بأداء وظيفتها، وتجعل قوتها وسيلةً لرفع الضعف عنه، وتجعل هيبتها نابعةً من عدلها لا من خوف الناس منها.

والحفظ بهذا المعنىٰ لا ينفصل عن الجمال المعنوي للحياة. فالدولة التي تحفظ الإنسان لا تترك الفضاء العام قبيحًا، ولا المدينة طاردة، ولا المؤسسات مهينة، ولا اللغة خشنة، ولا الانتظار طويلًا بلا رحمة، ولا الفقير مكشوفًا أمام ذل الحاجة. فالقبح الإداري والعمراني والاجتماعي يجرح الإنسان وإن لم يقتله، ويصنع في نفسه شعورًا بأنه غير جديرٍ بالعناية. والعمران المقاصدي يهتم بالنظافة، والنظام، والجمال، وسهولة الوصول، واحترام الوقت، وكرامة المكان، لأن الإنسان لا يعيش بالمادة وحدها، بل يتأثر بما يحيط به من إشاراتٍ يوميةٍ تؤكد قيمته أو تنفيها.

ومن أعمق الضمانات العامة أن يُبنىٰ القرار العام علىٰ تقديرٍ علميٍّ لا علىٰ الارتجال. فالسياسات التي تمس الإنسان لا يجوز أن تُصنع بالانطباع، أو برد الفعل، أو بحساب المصالح القريبة، بل تحتاج إلىٰ معرفةٍ دقيقةٍ بالحاجات والأرقام والآثار والفئات والمناطق والمآلات. والقرار المرتجل في شأن التعليم أو الصحة أو المال أو السكن قد يترك جرحًا يمتد أجيالًا. ولذلك يصبح العلم بالواقع جزءًا من العدل؛ لأن من لا يعرف الواقع لا يستطيع إنصافه، ومن لا يرىٰ الفوارق لا يستطيع علاجها، ومن لا يقيس الأثر لا يدري هل حفظ الإنسان أم أضره.

والاجتهاد المؤسسي في هذا المجال ليس ترفًا تنظيميًا، بل ضرورةٌ لحفظ الإنسان في الوقائع المركبة. فالإنسان المعاصر تحيط به شبكاتٌ معقدة من الاقتصاد، والتقنية، والإدارة، والإعلام، والبيئة، والصحة، والتعليم، والسوق. ولا تكفي الفتوىٰ الفردية في تقدير ما يجب علىٰ الدولة في هذه الشبكات، لأنها تحتاج إلىٰ اجتماع الفقيه والاقتصادي والطبيب والمربي والعمراني والإداري وعالم الاجتماع، حتىٰ لا ينفصل الحكم عن أثره، ولا تنفصل السياسة عن مقصدها. فالمؤسسة الاجتهادية ليست بديلًا عن النص، بل وسيلةٌ لمنع الجهل بالواقع من أن يفسد تنزيل النص.

ولا يكـون حفـظ الإنسـان كـاملًا إذا حُفـظ في الـداخل وأُهمـل في علاقـة الدولـة بالخـارج. فالسياسـة الخارجيـة، والحـرب، والسـلم، والتحالفـات، والـديون، والاتفاقـات الاقتصـادية، كلهـا تمـس الإنسـان في غذائـه وأمنـه ومسـتقبله. وقـد تتخـذ الدولـة قـرارًا خارجيًـا يبـدو بعيـدًا عـن حيـاة الفـرد، لكنـه يـنعكس عليـه في الأسـعار والعمـل والأمـن والكرامـة والسـيادة. ومـن هنـا يـدخل الإنسـان كـذلك في معيـار القـرار الخـارجي: هـل تحفـظ السياسـة العامـة حيـاة النـاس أم تعرضـهم لمخـاطر غيـر محسـوبة؟ هـل تصـون اسـتقلال قـرارهم أم تـرهن مسـتقبلهم؟ هـل تحمـي مـواردهم أم تفتحهـا للاسـتنزاف؟ فالإنسـان لـيس مركـز السياسة الداخلية وحدها، بل مركز كل فعلٍ تمارسه الدولة باسمه.

وتبلـغ وظيفـة الدولـة في حفـظ الإنسـان ذروتهـا حـين تـوازن بـين الضـرورة والكرامـة في أحـوال الاسـتثناء. فالاسـتثناء خطـرٌ لأنـه يمـنح السـلطة مسـاحةً أوسـع بحجـة الخـوف، وقـد يكـون مطلوبًـا في بعـض الأحـوال لحمايـة الجماعـة، لكنـه إذا لـم يُضـبط بالمقصـد والمـدة والمحاسـبة والمـآل تحـول إلـىٰ قاعـدةٍ دائمـةٍ تُضـعف الإنسـان باسـم حمايتـه. والدولـة التـي تحفـظ الإنسـان لا تستسـهل تعليـق الضـمانات، ولا تجعـل الأزمـة بابًـا مفتوحًـا لتوسـيع السـلطة، بـل تقـيس الضـرورة بقـدرها، وتحفـظ مـا يمكـن حفظـه مـن الحقـوق، وتعـود إلـىٰ الأصـل عنـد زوال السـبب. فالضـرورات لا تُبطـل الكرامـة، وإنمـا تضيق بعض الممارسات بقدر الحاجة من غير أن تمحو الأصل.

ومـن هنـا يتشـكل معيـار دقيـق: كلمـا زادت قـدرة الدولـة زادت مسـؤوليتها، وكلمـا اتسـعت أدواتهـا اتسـعت محاسـبتها، وكلمـا امتلكـت مـن المـال والمعرفـة والقـوة مـا لا يملكـه الأفـراد، عظـم واجبهـا في حفـظ الإنسـان. فـلا يصـح أن تتـذرع الدولـة بـالعجز وهـي تملـك أدوات الفعـل، ولا أن تتـذرع بالمصـلحة وهـي تهمـل آثـار قراراتهـا، ولا أن تطلـب مـن النـاس الثقـة وهـي لا تمـنحهم أسـبابها. القـوة العامـة أمانـةٌ مضـاعفة؛ لأنهـا تسـتطيع أن

تنقذ وتستطيع أن تؤذي، تستطيع أن تبني وتستطيع أن تهدم، تستطيع أن تحرر الإنسان من الحاجة وتستطيع أن تجعله تابعًا لها.

والإنسان في ميزان الدولة المقاصدية ليس حالةً فرديةً معزولة، بل جامعٌ لمقاصد كثيرة. ففيه تُحفظ النفس والعقل والدين والمال والنسل والكرامة، ومن خلاله يُختبر العدل والحرية والكفاية والعمران. ولذلك لا يجوز أن تُجزَّأ حمايته علىٰ نحوٍ يضيع كليته؛ فلا يُحفظ جسده ويُهمل عقله، ولا يُحفظ أمنه وتُهدر حريته، ولا تُحفظ معيشته وتُكسر كرامته، ولا تُحفظ خصوصيته ويُترك فريسةً للفقر، ولا يُمنح حقًا نظريًا ويُحرم من طريق الوصول إليه. حفظ الإنسان هو حفظه بوصفه كائنًا كاملًا، لا بوصفه مجموعة حاجاتٍ منفصلة.

وعلىٰ هذا الأساس يصبح سؤال الدولة سؤالًا عن مقدار ما تضيفه إلىٰ إنسانية الإنسان. فالدولة الصالحة تزيد الإنسان أمنًا من غير أن تسلبه صوته، وتزيده كفايةً من غير أن تصنع اتكاله، وتزيده علمًا من غير أن تحتكر عقله، وتزيده انتماءً من غير أن تلغي فرديته، وتزيده احترامًا للقانون من غير أن تجعله خائفًا من السلطة، وتزيده قدرةً علىٰ المستقبل من غير أن تستهلك حاضره. وكل سياسةٍ لا تضاف إلىٰ هذه المعاني تحتاج إلىٰ مراجعة، وكل مؤسسةٍ لا تخدمها تحتاج إلىٰ إصلاح، وكل سلطةٍ تناقضها تحتاج إلىٰ ضبط.

إن وظيفة الدولة في حفظ الإنسان هي قلب فقه الدولة والأمة والعمران؛ لأن الدولة لا تحفظ الأمة إلا بحفظ إنسانها، ولا تبني العمران إلا ببناء قدرته، ولا تحقق المقاصد إلا حين تصير هذه المقاصد خبرةً معيشةً في جسد الناس وعقولهم وكرامتهم. فالإنسان ليس هامشًا في الدولة، بل معيارها؛ وليس موضوعًا للسياسة، بل غايتها؛ وليس مجرد مخاطبٍ بالواجبات، بل محلٌّ للحقوق والكرامة والتكليف والمسؤولية. وكل فقهٍ للدولة لا يبدأ من الإنسان، أو لا يعود إليه، يبقىٰ معرضًا لأن

يحرس السلطة أكثر مما يحرس المقصد، وأن يبني النظام أكثر مما يبني الحياة، وأن يطلب الطاعة أكثر مما يحقق العدل.

والدولة التي تحفظ الإنسان هي التي تجعل قوتها في خدمته، ومالها في كفايته، وقانونها في إنصافه، وتعليمها في بناء عقله، وصحتها في صيانة نفسه، وسوقها في حفظ حاجته، وعمرانها في توسيع مكانه، ومحاسبتها في حماية صوته، وسياستها في تأمين مستقبله. وإذا اجتمعت هذه المعاني، لم تعد الدولة مجرد جهازٍ يحكم الناس، بل صارت بنيةً أخلاقيةً ومؤسسيةً تحفظ في الإنسان معنىٰ الاستخلاف، وفي الأمة معنىٰ الشهادة، وفي العمران معنىٰ الصلاح. فالإنسان المحفوظ هو الإنسان القادر علىٰ أن يعيش كريمًا، وأن يعمل حرًا، وأن يفكر واعيًا، وأن يشارك مسؤولًا، وأن يأمن علىٰ نفسه وحقه ومعناه، وأن يرىٰ في الدولة لا قوةً فوقه، بل أمانةً قائمةً لخدمته وحماية شروط وجوده.

الفصل الخامس
الدولة والعدالة التوزيعية

ليست العدالة التوزيعية في فقه الدولة مسألةً اقتصاديةً جزئية، ولا مبحثًا تابعًا لسياسات المال والإنفاق، ولا قيمةً أخلاقيةً عامة تُذكر في سياق الوعظ السياسي ثم تُترك لتقدير القوة والسوق والظروف، بل هي معيارٌ بنيويٌّ يكشف طبيعة الدولة، وموقع الإنسان في وعيها، وحدود اتصالها بالمقاصد، وقدرتها على تحويل المال والموارد والفرص إلى عمرانٍ عادلٍ لا إلى تراكمٍ يشتد في موضعٍ ويذبل في مواضع أخرى. فالعدل في التوزيع ليس مساواةً حسابيةً بين جميع الناس، ولا مصادرةً للفروق الطبيعية في المواهب والجهود والملكات، ولا إلغاءً للملكية والربح والسعي، وإنما هو بناءٌ لنظامٍ لا يسمح للفروق أن تتحول إلى قهر، ولا للملكية أن تنقلب إلى احتكار، ولا للمال أن يصبح سلطانًا فوق الإنسان، ولا للحاجة أن تكون طريقًا إلى الإذلال، ولا للموارد العامة أن تُدار كأنها ملكٌ لفئةٍ أو طبقةٍ أو مركزٍ ضيقٍ من مراكز النفوذ.

إن العدالة التوزيعية تبدأ من الاعتراف بأن الإنسان لا يدخل الحياة الاجتماعية من نقطةٍ واحدة؛ فهناك من يولد في مركزٍ قريبٍ من التعليم والصحة والعمل والمال، وهناك من يولد في هامشٍ بعيدٍ عن الفرصة، محاصرٍ بالفقر ورداءة المكان وضعف الخدمات وانغلاق الطريق. وإذا اكتفت الدولة بإعلان مساواةٍ شكليةٍ بين هؤلاء جميعًا، من غير أن ترى اختلاف شروط البداية، فإنها تجعل القانون ستارًا للظلم لا أداةً للعدل. فالعدل لا يعني أن تخاطب الدولة الناس جميعًا بالكلمات نفسها، بل أن ترى الفوارق الفعلية التي تجعل بعضهم قادرًا على الانتفاع بالحق وبعضهم عاجزًا

عن الوصول إليه. والحق الذي لا تتوفر شروط الانتفاع به يبقىٰ حقًا صوريًا، كمن يُقال له إن باب التعليم مفتوح وهو لا يملك مدرسةً قريبةً أو غذاءً كافيًا أو أسرةً قادرةً أو أمنًا نفسيًا يسمح له بالتعلم.

ومن هنا تتصل العدالة التوزيعية بالكفاية اتصال الأصل بالثمرة. فالكفاية هي الحد الذي يمنع الإنسان من السقوط في الحاجة المهينة، والعدالة التوزيعية هي النظام الذي يمنع إنتاج هذه الحاجة وإعادة إنتاجها. قد تُعالج الدولة الفقر بإعانةٍ مباشرة، لكنها لا تحقق العدالة ما لم تسأل: لماذا يتكرر الفقر في الفئات نفسها؟ ولماذا تتراكم الفرص في مناطق دون أخرىٰ؟ ولماذا يصبح التعليم طريقًا للصعود عند قومٍ ومجرد شهادةٍ بلا أثرٍ عند آخرين؟ ولماذا تتحول الصحة إلىٰ امتيازٍ طبقي؟ ولماذا يُفتح السوق لمن يملك رأس المال والعلاقات، ويُغلق عمليًا أمام من لا يملك إلا جهده؟ العدالة التوزيعية لا تكتفي بمداواة الجرح، بل تسأل عن السكين التي تجرحه كل يوم.

والدولة التي تفهم العدالة التوزيعية فهمًا مقاصديًا لا تعادي المال، لكنها تمنع المال من أن يبتلع المجال العام. فالمال في ذاته نعمةٌ وأداةٌ للعمران ووسيلةٌ لتوسيع القدرة، غير أنه إذا خرج من منطق التداول العادل إلىٰ منطق التركز المغلق، تحوّل من وسيلة حياةٍ إلىٰ قوة هيمنة. وحين يتركز المال في أيدٍ قليلة، لا يبقىٰ أثره محصورًا في الفوارق المعيشية، بل يمتد إلىٰ التعليم، والصحة، والإعلام، والقرار، والفرص، وحتىٰ معنىٰ الكرامة. فالفقير في مجتمعٍ شديد التفاوت لا يفقد المال وحده، بل يفقد القدرة علىٰ التأثير، ويصبح صوته أضعف، وحقه أصعب، وحياته أكثر تعرضًا للمساومة. لذلك فإن حفظ المال في المقاصد لا يعني حماية الملكية الفردية فقط، بل يعني كذلك حماية الوظيفة الاجتماعية للمال من التحول إلىٰ أداةٍ لإفساد التوازن العام.

والمال العام هو الموضع الأعلىٰ لاختبار العدالة التوزيعية، لأنه ليس مالًا محايدًا في يد الدولة، بل أمانةٌ جماعيةٌ تتصل بحياة الناس وحاجاتهم ومستقبلهم. وطريقة جمعه وإنفاقه تكشف هل الدولة ترىٰ الأمة كلها أم ترىٰ مركزها الضيق، وهل تنظر إلىٰ الإنسان بوصفه غايةً أم بوصفه تابعًا، وهل تعالج الفقر بوصفه خللًا في البنية أم بوصفه عبئًا هامشيًا. فإذا جُمع المال العام من الجميع أو باسم الجميع ثم عاد إلىٰ فئةٍ محددةٍ في صورة امتيازاتٍ ومشاريع ومصالح، وقع الانحراف عن معنىٰ الولاية. وإذا صُرف في المظاهر أكثر مما يُصرف في الحاجات، أو في المركز أكثر مما يُصرف في الأطراف، أو في الإنفاق الاستهلاكي أكثر مما يُصرف في بناء القدرة، ضعفت صلته بالمقصد وإن بقي داخل القنوات الإدارية الظاهرة.

ولا تكون العدالة التوزيعية في الإنفاق مجرد إنصافٍ بين الأفراد، بل إنصافٌ بين المجالات والأجيال والأمكنة. فالإنفاق علىٰ التعليم ليس مساويًا في أثره للإنفاق علىٰ المظهر، والإنفاق علىٰ الوقاية الصحية ليس مساويًا في أثره للإنفاق علىٰ علاجٍ متأخر، والإنفاق علىٰ الأطراف المحرومة ليس كالتوسع في مركزٍ مشبعٍ بالخدمات. كما أن إنفاق الجيل الحاضر بطريقةٍ تستهلك الموارد وتراكم الديون وتضعف البيئة ليس عدلًا تجاه من سيأتي بعده. ومن هنا فالعدالة التوزيعية ليست أفقيةً بين الناس في اللحظة الحاضرة فقط، بل هي عموديةٌ تمتد في الزمن، تسأل عن حق الجيل القادم في المال والماء والبيئة والتعليم والمؤسسات.

والضرائب، والزكاة، والخراج، والفيء، والوقف، والرسوم العامة، كلها لا تُفهم في الفقه الكلي بوصفها أبوابًا ماليةً منفصلة، بل بوصفها أدواتٍ لتنظيم العلاقة بين المال والإنسان والجماعة والدولة. فالزكاة ليست مجرد عبادةٍ ماليةٍ فردية، بل تحمل في بنيتها معنىٰ منع المال من الدوران المغلق داخل القادرين وحدهم. والخراج والفيء والمال العام يكشفان أن الموارد الكبرىٰ لا يجوز أن تنفصل عن

المصلحة العامة. والوقف يمثّل صورةً مدنيةً من صور تحويل الملك الخاص إلىٰ منفعةٍ عامة مستمرة. والضرائب العادلة، حين تقتضيها الحاجة العامة وتُضبط بالمعيار والمصلحة والقدرة والمآل، يمكن أن تكون أداةً من أدوات حفظ الكفاية إذا لم تتحول إلىٰ ظلمٍ أو فسادٍ أو عبءٍ علىٰ من لا يطيق.

ولا يكفي في العدالة التوزيعية أن يُبحث مقدار ما يأخذ الناس من الدولة، بل ينبغي أن يُبحث مقدار ما تتيحه الدولة لهم من فرص. فالفرصة أعمق من المعونة؛ لأن المعونة تسد حاجةً قائمة، أما الفرصة فتفتح طريقًا للخروج من الحاجة. والدولة التي تعطي الفقير ما يبقيه حيًا، ولا تفتح له باب التعليم والعمل والتمويل العادل والسكن اللائق، تُبقيه في دائرة التلقي، ولا تنقله إلىٰ دائرة الفعل. والعدالة التي لا تنتج قدرةً تتحول مع الزمن إلىٰ إدارةٍ للفقر لا إلىٰ معالجةٍ له. لذلك فإن العدالة التوزيعية في مستواها الأرفع هي عدالة تمكين، لا عدالة إعاشة فقط.

وتتجلىٰ عدالة الفرص في التعليم قبل غيره. فالتعليم هو المورد الذي يسبق كثيرًا من الموارد، لأنه يمنح الإنسان قدرةً علىٰ اكتساب القدرة. وإذا تفاوت التعليم تفاوتًا عميقًا بين الفقير والغني، وبين المركز والطرف، وبين المدينة والريف، فإن المجتمع يكون قد حكم علىٰ بعض أبنائه بتأخرٍ مبكرٍ قبل أن يبدأ السباق. ولا يكون السباق عادلًا حين ينطلق بعض الناس من قرب النهاية، وينطلق غيرهم من خارج الطريق. ومن هنا لا يكفي أن يكون التعليم متاحًا في اسمه، بل يجب أن يكون قادرًا علىٰ تحقيق أثره: جودةً، ومساواةً في الوصول، وصلةً بالحياة والعمل، وبناءً للعقل لا مجرد حشوٍ للذاكرة.

والصحة كذلك من أعمدة العدالة التوزيعية؛ لأن المرض إذا اقترن بالفقر صار مضاعفةً للظلم. والغني حين يمرض يشتري العلاج والراحة والوقت، أما الفقير فقد يبيع بيته، أو يخرج من العمل، أو يترك المرض يتفاقم. ولذلك فإن عدالة الصحة لا

تعني فقط وجود مستشفيات، بل تعني أن لا يكون حق النجاة تابعًا لمقدار المال. وتعني أن تُوزَّع الرعاية علىٰ نحوٍ يمنع الأطراف من أن تكون مناطق انتظارٍ للموت البطيء، وأن تُقدَّم الوقاية بوصفها عدلًا سابقًا علىٰ العلاج، وأن تُربط الصحة بالغذاء والماء والسكن والعمل والبيئة. فالجسد الفقير لا يمرض وحده، بل تمرض معه البنية التي أضعفته.

وفي العمل تظهر العدالة التوزيعية بوصفها عدالةً في الدخول إلىٰ دورة الإنتاج. فليس المطلوب أن تضمن الدولة للناس نتائج متماثلة، بل أن تمنع إغلاق الأبواب أمام فئاتٍ كاملة، وأن تضبط شروط العمل بحيث لا يتحول الإنسان إلىٰ أداةٍ رخيصةٍ في يد رأس المال، وأن تجعل الأجر متصلًا بالكفاية لا بالبقاء المجرد، وأن تحمي العامل من أن يختار بين البطالة والمهانة. فالعمل إذا انفصل عن الكرامة صار استغلالًا، وإذا انفصل عن الكفاية صار بقاءً تحت الضغط، وإذا انفصل عن الحماية صار سوقًا للضعف الإنساني. والدولة التي تحفظ العدالة لا تترك علاقة العمل للقوة التفاوضية وحدها؛ لأن الحاجة قد تجعل قبول الظلم شبيهًا بالرضا، وهو في حقيقته إكراهٌ اجتماعي مقنَّع.

وتتعلق العدالة التوزيعية كذلك بالسكن والمكان. فالمكان ليس حيادًا جغرافيًا، بل قد يكون بابًا إلىٰ الفرصة أو حاجزًا دونها. من يولد في منطقةٍ محرومةٍ من المدارس الجيدة، والمواصلات، والمرافق، والصحة، وفرص العمل، لا يعيش فقط بعيدًا عن الخدمات، بل يعيش بعيدًا عن مسارات الصعود الاجتماعي. وإذا كانت الدولة تُحسن عمران المركز وتترك الأطراف، فإنها توزع الكرامة مكانيًا بطريقةٍ غير عادلة. والمدينة العادلة ليست التي تتسع مبانيها، بل التي لا تُقصي سكانها، ولا تجعل الجمال والنظافة والأمن والخدمات حقًا لمن يملك الثمن وحده. فالعمران الذي لا يراعي العدالة المكانية قد يكون اتساعًا في الحجر وضيقًا في الإنسان.

والسوق، وهو مجالٌ مشروع للتبادل والربح والعمل، يحتاج إلىٰ عدالةٍ تمنع تحوله إلىٰ بنيةٍ لإعادة إنتاج الفوارق. فإذا تُركت السلع الأساسية للمضاربة، واحتُكرت الحاجات، وتلاعب الوسطاء بما لا يستغني عنه الناس، لم يعد السوق مجالًا حرًا بالمعنىٰ الصحيح، بل صار مجالًا تتجسد فيه سلطة القادر علىٰ حاجة العاجز. ومن هنا فإن منع الاحتكار، ومراقبة الجودة، وضبط الغش، والتدخل عند الضرر العام، ليست إجراءاتٍ استثنائيةً علىٰ هامش العدالة، بل هي من صميمها. فالحرية السوقية لا تكون عدلًا إلا إذا كانت محكومةً بمنع الضرر وحفظ الضرورات وصيانة الكفاية.

ولا ينبغي أن تُفهم العدالة التوزيعية بوصفها عداءً للمبادرة الفردية أو للغنىٰ المشروع؛ فالإسلام لا يخاصم السعي، ولا يذم الملك المكتسب من طريقٍ مشروع، ولا يطلب تسويةً قسريةً تلغي الفروق التي تنشأ من الجهد والموهبة والمخاطرة والعمل. لكنه في الوقت نفسه لا يترك الغنىٰ يتحول إلىٰ حصانةٍ اجتماعية، ولا يسمح للمال أن يقطع علاقته بالمسؤولية، ولا يقبل أن تصبح الثروة قوةً تعيد صياغة القانون والسياسة والسوق لمصلحتها. فالغنىٰ المشروع يبقىٰ مشروعًا ما دام داخل شبكة العدل، فإذا تحول إلىٰ احتكارٍ أو استغلالٍ أو إفسادٍ للقرار العام، انتقل من كونه ملكًا فرديًا إلىٰ كونه خطرًا بنيويًا.

ومن هنا يتضح أن العدالة التوزيعية ليست مجرد نقلٍ للمال من غنيٍّ إلىٰ فقير، بل إعادةٌ لبناء العلاقة بين المال والحق والمصلحة العامة. فقد يُنقل المال بطرائق مؤقتةٍ من غير أن تتغير البنية، فيبقىٰ الفقر قادرًا علىٰ العودة. أما العدالة العميقة فتسأل عن ملكية الموارد، وطريقة الاستثمار، وفرص التعليم، وسياسة الأجور، وعدالة الضرائب، ومكافحة الاحتكار، وتوزيع الخدمات، وشفافية المال العام، وموقع

الأطراف، ومآلات القرارات الاقتصادية. إنها لا تكتفي بإطفاء الحريق، بل تعيد النظر في المواد التي تجعله قابلًا للاشتعال كل مرة.

والدولة في هذا كله ليست جهاز مصادرةٍ ولا جهاز حيادٍ مطلق؛ إنها جهاز معيار. فإذا صارت مصادرةً مطلقة قتلت الحافز والمبادرة وضيقت علىٰ المجتمع، وإذا صارت حيادًا مطلقًا تركت القوىٰ غير المتكافئة تصنع نتائجها باسم الحرية. والفقه الكلي يرفض الطرفين؛ لأنه يجعل الدولة ضابطةً للتوازن لا مالكةً لكل شيء، وحارسةً للعدل لا متحكمةً في كل حركة، وفاعلةً في حماية الكفاية لا متغولةً علىٰ طاقة الأمة. فهي تتدخل حيث ينتج السوق ضررًا عامًا، وتنسحب حيث يكون المجتمع قادرًا علىٰ الفعل بلا ظلم، وتعيد توزيع الفرص حيث تغلق البنية أبوابها، وتحفظ الملكية حيث تبقىٰ مشروعةً نافعةً غير معتدية.

والعدالة التوزيعية لا تتعلق بالموارد المادية وحدها، بل بالاعتراف الاجتماعي كذلك. فهناك فئاتٌ لا تُحرم فقط من المال، بل تُحرم من الرؤية والاحترام والصوت. وقد تكون السياسة عادلةً في جداول الإنفاق، لكنها ظالمة في اللغة والممارسة إذا عاملت المحتاجين بوصفهم عبئًا أو منقوصي القيمة. والكرامة في التوزيع تعني أن تصل الحقوق إلىٰ أصحابها من غير إذلال، وأن تُبنىٰ نظم الدعم من غير فضح، وأن تُصمم الخدمات بحيث لا يشعر الإنسان أنه يستجدي ما هو حقٌّ له. فالعدل الذي يهين في طريقه إلىٰ المساعدة يفقد شيئًا من روحه، لأن المقصد ليس سد الحاجة المادية فقط، بل حفظ الإنسان فيها.

ومن أخطر وجوه الظلم التوزيعي أن تتحول السياسات العامة إلىٰ آليةٍ لنقل العبء إلىٰ الضعفاء ونقل المنفعة إلىٰ الأقوياء. فقد تُرفع الأسعار باسم الإصلاح، وتُخفض الخدمات باسم الترشيد، وتُفرض الرسوم باسم الحاجة العامة، بينما تبقىٰ الامتيازات الكبرىٰ محميةً، والفساد بعيدًا عن المحاسبة، والثروة الكبيرة أقدر علىٰ الإفلات من

الكلفة. هذا النوع من الإصلاح لا يحقق عدلًا، بل يعيد ترتيب الظلم بلغةٍ إدارية. والإصلاح المقاصدي يبدأ من سؤال القدرة: من يطيق الكلفة؟ ومن استفاد من الخلل؟ ومن يجب أن يتحمل النصيب الأكبر من التصحيح؟ فلا عدل في أن يدفع الفقير ثمن خللٍ لم يصنعه، ولا أن تُطلب التضحية ممن لم ينل نصيبه من الثمرة.

والمآلات هنا حاسمة؛ لأن سياسةً تبدو عادلةً في ظاهرها قد تنتج ظلمًا في أثرها. قد يكون الدعم العام نافعًا للفقراء، لكنه إذا صُمم بغير دقة انتفع منه الأغنياء أكثر. وقد يكون رفع الدعم مقبولًا في بعض الحالات، لكنه إذا لم يقترن بحمايةٍ دقيقةٍ للضعفاء تحول إلىٰ قسوةٍ اجتماعية. وقد تكون الضريبة موضوعةً باسم المصلحة العامة، لكنها إذا أثقلت أصحاب الدخول المحدودة وخففت عن الثروات الكبيرة أفسدت معناها. وقد يكون الاستثمار في البنية التحتية ضروريًا، لكنه إذا انحاز إلىٰ مناطق النفوذ وترك مناطق الحاجة زاد الفجوة. لذلك لا تُقاس العدالة التوزيعية بالنية المعلنة، بل بالأثر المتحقق في حياة الناس.

والأثر لا يُعرف بالانطباع، بل بالعلم بالواقع. فالعدالة تحتاج إلىٰ معرفةٍ دقيقةٍ بالفقر، والدخل، والأسعار، والبطالة، ونوعية التعليم، وتوزيع الخدمات، والفوارق المناطقية، وحركة الثروة، وعبء الضرائب، وموقع المرأة والطفل والشيخ والعاجز والعمالة الضعيفة، وحجم الاحتكار، وأثر السياسات علىٰ الطبقات المختلفة. ومن لا يعرف هذه الخرائط لا يستطيع أن يوزع بعدل، لأن الجهل بالواقع يحول السياسة إلىٰ رميٍ في الظلام. ولذلك فإن المعرفة الإحصائية والاجتماعية والاقتصادية ليست أمرًا تقنيًا خارج الفقه، بل شرطٌ من شروط تنزيل العدل في المجال العام.

والاجتهاد المؤسسي يصبح هنا ضرورةً لا مفر منها. فالفقيه الفرد قد يقرر القاعدة العامة في العدل والمال والضرر والمصلحة، لكنه لا يستطيع وحده أن يقدر أثر سياسةٍ ضريبية، أو مآل تحرير سعر سلعةٍ أساسية، أو نتائج إنفاقٍ عام علىٰ منطقةٍ

محرومة، أو أثر الاحتكار في سلسلة توريدٍ معقدة، أو علاقة التعليم بسوق العمل. هذه الوقائع المركبة تحتاج إلىٰ مؤسسةٍ تجمع المعرفة الشرعية بالمعرفة الاقتصادية والاجتماعية والإدارية. وليس ذلك انتقاصًا من الفقه، بل حمايةٌ له من أن يصدر حكمًا في واقعٍ لم يُدرك تمامًا. فالعدل لا ينزل في الفراغ، بل في بنيةٍ تحتاج إلىٰ فهمٍ قبل الحكم عليها.

وتتجلىٰ العدالة التوزيعية في العلاقة بين المركز والأطراف. فالدولة التي تتمدد في عاصمتها وتضمر في أطرافها تصنع مواطنةً متفاوتةً في التجربة لا في النص. قد يكون الجميع سواءً في الانتماء القانوني، لكن بعضهم يعيش قريبًا من الدولة، وبعضهم يعيش بعيدًا عنها في الخدمات والفرص والاهتمام. وهذا البعد ليس جغرافيًا فقط، بل معنوي؛ إذ يشعر ساكن الطرف أن الدولة تصل إليه متأخرةً، وتراه عند الجباية أو الطاعة أكثر مما تراه عند الحاجة والحق. والعدل يقتضي أن تكون الأطراف جزءًا من مركز النظر، لا ملحقًا مؤجلًا ينتظر فائض الموارد.

كما تتصل العدالة التوزيعية بموقع المرأة والطفل والشيخ والعاجز في بنية السياسات العامة. فالعدل لا يكون عامًا في الحقيقة إذا لم يرَ حاجات الفئات التي تختلف مواقعها وقدراتها. فالمرأة التي تتحمل أعباءً اجتماعيةً غير مرئية، والطفل الذي لا يملك الدفاع عن حقه، والشيخ الذي تضعف قدرته علىٰ العمل، والعاجز الذي يحتاج إلىٰ تهيئةٍ خاصة، لا يكفي أن يُقال لهم إن الحقوق متاحة للجميع. العدالة هنا تعني أن تُصمم السياسات وهي واعيةٌ باختلاف القدرة والحاجة، لأن المساواة الشكلية قد تخفي ظلمًا حين تطلب من المختلفين في القدرة أن يسلكوا الطريق نفسه بلا تهيئة.

والعدالة التوزيعية ليست عملًا موسميًا ولا استجابةً للأزمات فقط؛ إنها بنيةٌ دائمةٌ في طريقة الدولة في التفكير. فإذا حضرت عند المجاعة وغابت عند التخطيط،

حضرت متأخرة. وإذا ظهرت في المساعدات وغابت في الموازنة، ظلت ناقصة. وإذا رُفعت في الخطاب وغابت في الضرائب والأسعار والأجور والخدمات، بقيت شعارًا. والعدل الحقيقي يظهر في التفاصيل الباردة التي لا يراها الخطاب كثيرًا: في بند الموازنة، وفي موقع المدرسة، وفي أجرة المواصلات، وفي كلفة العلاج، وفي مدة التقاضي، وفي سعر الخبز، وفي توزيع المياه، وفي فرصة العمل، وفي عدالة الوصول إلىٰ الإدارة. هناك، في هذه التفاصيل، يتقرر هل الدولة عادلة أم لا.

ومن هنا فإن العدالة التوزيعية لا تُقاس بمقدار ما يُعطىٰ للفقراء وحدهم، بل بمقدار ما يُمنع عن البنية من إنتاج فقر جديد. فالسياسة التي تعطي بيدٍ وتنتج الفقر باليد الأخرىٰ ليست عادلةً في حقيقتها. قد تقدم الدولة دعمًا، لكنها تسمح بالاحتكار. وقد توسع المعونات، لكنها تضعف التعليم. وقد تعالج المرض، لكنها تترك البيئة والغذاء والسكن ينتجون المرض. وقد ترفع شعار العمل، لكنها تسمح بأجورٍ لا تحقق الكفاية. والفقه الكلي لا ينخدع بالحلول الجزئية إذا كانت البنية العامة تناقضها.

وتحتاج العدالة التوزيعية إلىٰ أخلاقٍ عامةٍ تسندها؛ لأن القانون وحده لا يكفي إذا كان المجتمع يرىٰ الفقير مذنبًا بفقره دائمًا، أو يرىٰ الثري فوق السؤال، أو يرىٰ الضعيف عبئًا، أو يقبل بالوساطة بوصفها طريقًا طبيعيًا إلىٰ الحق. فالدولة تؤسس النظام، لكن الأمة تحمل المعنىٰ في وجدانها اليومي. وإذا لم تتحول العدالة إلىٰ قيمةٍ اجتماعيةٍ حيّة، فإن المؤسسات نفسها تتعرض للالتفاف. فالمال العام يُحمىٰ بالقانون وبالضمير العام، والضعيف يُنصف بالقضاء وبثقافةٍ ترفض إذلاله، والفرصة تُوزع بالنظام وبوعيٍ يرىٰ الاحتكار عيبًا لا ذكاءً. لذلك لا تنفصل العدالة التوزيعية عن فقه الأمة، لأنها تحتاج إلىٰ دولةٍ عادلةٍ ومجتمعٍ لا يبارك الظلم.

ومع ذلك لا يجوز أن تُحمَّل الأمة وحدها مسؤولية عدالةٍ تعجز عن فرضها بغير دولة؛ فالقيم تحتاج إلىٰ مؤسسات، كما تحتاج المؤسسات إلىٰ قيم. والصدقة لا تكفي عن نظام الزكاة والمال العام، والمروءة لا تكفي عن عدالة القضاء، والتكافل الأهلي لا يكفي عن سياسة صحةٍ وتعليمٍ وسكنٍ وعمل. وإذا ألقت الدولة العبء كله علىٰ المجتمع، فقد تخلت عن وظيفة الولاية. وإذا احتكرت الدولة كل معنىٰ للعدالة، فقد أضعفت المجتمع. والميزان أن تنهض الدولة بالبنية العامة، وأن تبقىٰ الأمة حيةً في التكافل والمراقبة والمبادرة والإصلاح.

إن العدالة التوزيعية في فقه الدولة ليست هامشًا اجتماعيًا، بل شرطٌ لاستقرار الدولة نفسها. فالدولة التي تترك التفاوت يتوحش تزرع في عمقها أسباب الاضطراب، وإن بدا سطحها ساكنًا. والناس قد يصبرون علىٰ قلة الموارد إذا شعروا بعدالة القسمة، لكنهم لا يطمئنون إلىٰ دولةٍ يرون فيها الفوارق نتيجة قربٍ ونفوذٍ واحتكارٍ وفساد. والحرمان حين يقترن بالشعور بالظلم يكون أشد خطرًا من الفقر المجرد؛ لأنه يتحول من حاجةٍ اقتصادية إلىٰ جرحٍ أخلاقي. ومن هنا ليست العدالة حمايةً للضعفاء وحدهم، بل حمايةٌ للدولة من التآكل الداخلي، وحمايةٌ للأمة من التفكك، وحمايةٌ للعمران من أن يقوم علىٰ أرضٍ رخوة.

والطاعة نفسها لا تستقر علىٰ معنىً صحيحٍ من غير عدالةٍ توزيعية. فالطاعة التي تُطلب من الفقير وهو يرىٰ المال العام يتسرب إلىٰ غير مواضعه، أو يرىٰ القانون قويًا عليه ضعيفًا أمام غيره، أو يرىٰ الفرص تُغلق في وجهه وتُفتح لمن يملك الواسطة، ليست طاعةً مؤسسةً علىٰ ثقة، بل خضوعٌ مؤقتٌ قابلٌ للانكسار. أما الدولة التي تعدل في المال والفرص والخدمات، فإنها تبني طاعةً من نوعٍ آخر: طاعةً نابعةً من شعور الناس بأن النظام يحميهم، وأن القانون ليس عدوهم، وأن المال العام يعود إليهم، وأن الدولة لا ترىٰ فيهم مجرد دافعين للكلفة، بل شركاء في المعنىٰ والمصير.

وتتصل العدالة التوزيعية كذلك بحفظ الدين في معناه الاجتماعي العميق؛ لأن الحاجة المهينة قد تدفع الإنسان إلىٰ ما يفسد دينه وضميره، ولأن الظلم إذا استقر شوّه صورة القيم في الوعي العام. فحين يرىٰ الناس خطابًا دينيًا يكثر من الوعظ بالصبر، ولا يرىٰ بنية الظلم، أو يطالب الفقير بالقناعة ولا يطالب المحتكر بالعدل، يحدث انفصالٌ بين الدين والإنصاف في نفوسهم. والدولة التي تجعل العدل واقعًا تساعد علىٰ حفظ المعنىٰ الديني من الابتذال، لأن القيم حين تُرىٰ في السياسة والمال والقضاء تصبح أكثر صدقًا في الوجدان. أما حين تُترك القيم في الخطاب وحده، فإن الفجوة بين القول والواقع تضعف الثقة بالمعنىٰ نفسه.

ولا تكون العدالة التوزيعية كاملةً إذا لم تُبنَ علىٰ مبدأ الأولويات. فليس كل إنفاقٍ سواء، وليس كل مشروعٍ سواء، وليس كل مرفقٍ سواء. الفقه الكلي يسأل: ما الأشد حاجة؟ وما الأوسع أثرًا؟ وما الذي يحفظ الضرورة قبل التحسين؟ وما الذي يرفع قدرة الناس لا مجرد صورتهم؟ وما الذي إذا تُرك أنتج ضررًا أكبر؟ ومن هنا فإن ترتيب الأولويات ليس مسألةً إداريةً فقط، بل فعلٌ فقهيٌّ مقاصدي. تقديم المظهر علىٰ الضرورة خلل، وتقديم المركز المشبع علىٰ الطرف المحروم خلل، وتقديم القريب النافذ علىٰ البعيد المحتاج خلل، وتقديم العاجل السياسي علىٰ الطويل العمراني خلل.

والعدالة في الأولويات تحتاج إلىٰ شجاعةٍ في مواجهة المصالح المستقرة. فكثيرٌ من الظلم التوزيعي لا يظهر في صورة اعتداءٍ صريح، بل في صورة امتيازٍ اعتاده أصحابه حتىٰ صار يبدو طبيعيًا. وقد يكون إصلاح التوزيع صعبًا لأنه يمس شبكات منفعةٍ قادرةً علىٰ المقاومة. والدولة العادلة لا تكتفي بالخطاب عن الفقراء، بل تراجع الامتيازات التي تجعل فقرهم مستمرًا، ولا تكتفي بالحديث عن المال العام، بل تسأل من ينتفع به أكثر مما ينبغي، ولا تكتفي بذم الاحتكار، بل تفكك شروطه

القانونية والإدارية والسوقية. فالعدل لا ينجز نفسه بنفسه؛ إنه يحتاج إلىٰ إرادةٍ ومؤسسةٍ ومعرفةٍ ومحاسبة.

وبهذا المعنىٰ تصبح العدالة التوزيعية قلب العلاقة بين الدولة والعمران. فالعمران لا يقوم بمجرد تراكم الثروة، بل بحسن توزيع القدرة. وإذا تركت الثروة تتراكم في مواضع محدودة، نشأ عمرانٌ مشوه: أبنية عالية فوق هشاشة واسعة، أسواق فاخرة بجوار حاجاتٍ أساسيةٍ ناقصة، طرقٌ جميلة لا تصل إلىٰ الضعفاء، ومؤسساتٌ حديثة لا يشعر الناس أنها لهم. أما العمران العادل فهو الذي يوسع المجال الحيوي للإنسان، ويفتح أمامه التعليم والعمل والصحة والسكن والكرامة، ويجعل التنمية انتقالًا جماعيًا لا صعودًا لفئةٍ فوق ركود الآخرين.

ومن أعمق ما تكشفه العدالة التوزيعية أنها ليست سياسةً للفقراء وحدهم، بل فلسفةٌ في معنىٰ الدولة. الدولة التي ترىٰ العدالة التوزيعية عبئًا علىٰ الموازنة لم تدرك أنها استثمارٌ في الاستقرار والإنسان والمستقبل. والدولة التي تراها تهديدًا للغنىٰ المشروع لم تميز بين الغنىٰ النافع والغنىٰ المحتكر. والدولة التي تراها شأنًا اجتماعيًا ثانويًا لم تفهم أن الظلم في التوزيع يعيد تشكيل السياسة والأمن والثقافة والدين والانتماء. فالعدل في القسمة ليس هامشًا، بل مركز؛ لأنه يحدد هل يشعر الإنسان أن الدولة بيتٌ مشترك، أم يشعر أنها بناءٌ كبيرٌ لا مكان له فيه.

إن العدالة التوزيعية هي الصورة العملية لحفظ الإنسان حين ينتقل من المبدأ إلىٰ النظام. وهي الاختبار الذي تظهر فيه حاكمية المقصد ومركزية الواقع وفاعلية الدولة وموقع المال العام والمآلات والاجتهاد المؤسسي. فإذا حضر النص وغاب الواقع، صارت العدالة وعظًا. وإذا حضر الواقع وغاب المقصد، صارت السياسة حساب منفعةٍ مجردة. وإذا حضر المال وغاب الإنسان، صار التوزيع إدارةً للموارد لا حفظًا للكرامة. وإذا حضرت الدولة وغابت الأمة، صار العدل قرارًا من فوق لا

ثقافةً حية. وإذا حضرت الأمة وغابت الدولة، بقيت القيم بلا بنيةٍ عامة. والعدل لا يتحقق إلا حين تلتقي هذه العناصر في نظامٍ يرىٰ الإنسان، ويقرأ الحاجة، ويضبط المال، ويحسب المآل، ويبني العمران علىٰ أساس الكفاية والكرامة.

لا تستقيم العدالة التوزيعية إذا بقيت معنىً أخلاقيًا معلقًا في الضمير العام، أو شعارًا سياسيًا يستدعىٰ عند الأزمات، أو وعدًا مؤجلًا لا يتحول إلىٰ بنيةٍ قادرةٍ علىٰ القياس والمراجعة والمحاسبة. فالعدل، حين يدخل مجال الدولة، يحتاج إلىٰ أدواتٍ تضبطه، ومؤسساتٍ تحمله، وموارد تموله، ومعاييرَ تكشف أثره، وإرادةٍ تمنع انحرافه إلىٰ مجاملة الأقوياء أو استرضاء الجماهير أو إدارة الفقر بدل تفكيك أسبابه. والعدالة التوزيعية لا تعني أن تتحول الدولة إلىٰ موزعٍ آليٍّ للمال، بل أن تصبح قادرةً علىٰ تنظيم العلاقة بين الموارد والحاجات والفرص والمقاصد، بحيث لا يُترك الإنسان وحده أمام البنية التي تحاصره، ولا تُترك الثروة وحدها لتصنع خرائط النفوذ، ولا يُترك السوق وحده ليقرر مصير الضرورات.

وأول أدوات العدالة التوزيعية هو وضوح مفهوم المال العام. فالمال العام ليس مالًا بلا صاحب، ولا خزانةً إداريةً للسلطة، ولا موردًا قابلًا للتصرف بحسب القرب والنفوذ والمصلحة السياسية العابرة، بل هو أمانةٌ جماعيةٌ تتعلق بحق الأمة في حاضرها ومستقبلها. وكلما ضعف الوعي بأمانة المال العام، اتسع الفساد، وتحولت الموارد إلىٰ غنائمَ مقنّعة، وتقدمت المصالح الخاصة علىٰ الحاجات العامة، وصار الفقير أبعد الناس عن المال الذي جُمع باسمه أو باسم المصلحة التي تشمل الجميع. فالعدالة في المال العام تبدأ من جمعه بحق، وإنفاقه بحق، ومراقبته بحق، وتوجيهه إلىٰ ما يحفظ الإنسان والكفاية والعمران.

ولا يكفي أن يكون المورد مشروعًا في أصله، بل لا بد أن يكون توجيهه محققًا للمقصد. فقد يدخل المال إلىٰ بيت المال من وجهٍ صحيح، ثم يُصرف بطريقةٍ تخل

بالعدل، فيفقد أثره المقاصدي. وقد تُفرض الرسوم أو الضرائب باسم الحاجة العامة، ثم تُحمَّل على الضعفاء أكثر مما تُحمَّل على القادرين، أو تُصرف في غير مواضع الضرورة، أو تُدار بلا شفافية، فتتحول من أداة عدلٍ إلى عبءٍ اجتماعي. ومن هنا فإن شرعية المال العام لا تنحصر في طريقة تحصيله، بل تمتد إلى طريقة إنفاقه ومآلاته. فالمال الذي يُستخرج من المجتمع يجب أن يعود إليه في صورة أمنٍ وكفايةٍ وتعليمٍ وصحةٍ وبنيةٍ عمرانيةٍ وفرصٍ عادلة.

والزكاة في هذا السياق ليست مجرد فريضةٍ ماليةٍ فردية، بل تحمل في بنيتها معنىً توزيعيًا عميقًا؛ فهي تمنع المال من الدوران المغلق في أيدي القادرين، وتربط الملكية بالمسؤولية، وتجعل للمحتاج حقًا معلومًا لا منّةً عارضة. غير أن المعنى التوزيعي للزكاة لا يبلغ أثره الكامل إذا بقي حبيس الأداء الفردي المتفرق، من غير رؤيةٍ عامةٍ لحاجات المجتمع ومناطق الفقر وأولويات الكفاية. فالزكاة، حين تُفهم داخل فقه الدولة، تصبح جزءًا من سياسة الكفاية، لا لأنها تفقد معناها التعبدي، بل لأنها تتجاوز حدود الإعطاء الجزئي إلى بناء نظامٍ يمنع سقوط الإنسان في الحاجة المهينة. ومتى انفصلت الزكاة عن معرفة الواقع، أمكن أن تُصرف في مواضع متكررةٍ بينما تبقى مواضع أشد حاجةً خارج النظر.

والضرائب العادلة، حين تقوم على الحاجة العامة والقدرة والمصلحة والمحاسبة، تدخل في بناء العدالة التوزيعية بوصفها أداةً لضمان الوظائف التي لا تكفي الموارد التقليدية للنهوض بها. وليست العبرة باسم الضريبة، بل بميزانها: هل فُرضت لحاجةٍ معتبرة؟ هل راعت قدرة المكلفين؟ هل تجنبت إرهاق الطبقات الهشة؟ هل صُرفت في مصالح عامةٍ حقيقية؟ هل خضعت للرقابة؟ هل كان أثرها النهائي أقرب إلى الكفاية أو إلى تعميق الفوارق؟ فالضريبة التي تُثقل الفقير وتُعفي القادر بطرقٍ ظاهرةٍ أو خفية ليست عدلًا، والضريبة التي تُجمع بلا شفافية ليست

أمانة، والضريبة التي لا تعود إلىٰ المجتمع في خدماتٍ وفرصٍ ومرافق ليست مشاركةً في العمران، بل اقتطاعٌ من القدرة العامة.

والأجور تمثل موضعًا حاسمًا من مواضع العدالة التوزيعية؛ لأن العمل هو الطريق الأوسع الذي يدخل منه الإنسان إلىٰ الكرامة الاقتصادية. ولا يكون الأجر عادلًا لمجرد أنه نتج عن عقدٍ رضائيٍّ في ظاهره، لأن الرضا قد يكون محكومًا بالحاجة، وقد يقبل العامل ما لا يليق بإنسانيته خوفًا من البطالة. ومن هنا يحتاج فقه الدولة إلىٰ معيارٍ يتجاوز الشكل العقدي إلىٰ الأثر المقاصدي: هل يحقق الأجر كفايةً معتبرة؟ هل يسمح بحياةٍ كريمة؟ هل يراعي كلفة المعيشة؟ هل يحفظ العامل من أن يبقىٰ فقيرًا رغم عمله؟ إن المجتمع الذي يعمل فيه الإنسان ولا يخرج من الفقر مجتمعٌ يعاني خللًا في عدالة التوزيع، لأن العمل فيه لم يعد طريقًا إلىٰ الكفاية، بل صار استمرارًا للحاجة بثوبٍ منتج.

ولا يعني ذلك إلغاء الفروق بين الأعمال والمهارات والخبرات، بل يعني منع الفجوة من أن تصير جرحًا اجتماعيًا. فالفروق المعقولة قد تكون ثمرةً لاختلاف الجهد والمسؤولية والخبرة، أما الفروق الفاحشة التي تجعل بعض الناس يراكمون ما لا يحتاجون، بينما يعجز العامل المنتج عن ضروراته، فهي علامة اختلالٍ في ميزان القيمة. والفقه الكلي لا يطلب مساواةً مصمتة، بل يطلب حدًا يمنع انكسار الإنسان، ويمنع أن تتحول الحاجة إلىٰ أداة ضغطٍ دائمة. ولهذا تصبح سياسة الأجور، والحدود الدنيا، وحماية العامل، والتأمينات، والسلامة المهنية، جزءًا من فقه العدالة لا مجرد شأنٍ إداري أو اقتصادي.

والدعم العام من أدوات العدالة إذا أُحسن تصميمه، ومن أدوات الخلل إذا أُسيء استعماله. فالدعم الذي يصل إلىٰ مستحقيه ويحفظ الضرورات من تقلب الأسعار ويمنع الجوع والمرض والحرمان، يحقق معنىً مقاصديًا واضحًا. أما الدعم

الـذي ينتفـع منـه القـادر أكثـر مـن المحتـاج، أو يتحـول إلـىٰ بـابٍ للفسـاد والتهريـب والاحتكـار، أو يُبقـي الفقيـر معتمـدًا مـن غيـر أن يفـتح لـه طريـق القـدرة، فإنـه يحتـاج إلـىٰ مراجعـةٍ لا إلـىٰ تقـديسٍ ولا إلـىٰ إلغـاءٍ أعمـىٰ. فالعـدل لا يقـاس بوجـود الـدعم أو غيابـه، بـل بـأثره: هـل يحمـي الضـعيف؟ هـل يمنـع الحاجـة؟ هـل يصـل إلـىٰ موضـعه؟ هـل يفـتح طريقًـا إلـىٰ الكفايـة؟ هـل يُـدار بشـفافية؟ وهـل يـؤدي رفعـه أو تغييـره إلـىٰ مـآلاتٍ محتملـةٍ تُحسب قبل القرار؟

ومـن أخطـر أخطـاء السياسـات التوزيعيـة أن تُعـالج الأرقـام وتنسـىٰ الإنسـان. قـد تـنخفض كلفـة الموازنـة، لكـن ترتفـع كلفـة الحيـاة علـىٰ الفقـراء. وقـد تتحسـن مؤشـرات ماليـة، لكـن يتـدهور التعلـيم والصـحة والغـذاء. وقـد تـنجح الدولـة في ضـبط الإنفـاق، لكنهـا تتـرك الأسـر الهشـة أمـام موجـة أسـعارٍ لا تطيقهـا. والفقـه المقاصـدي لا يـرفض الحسـاب المـالي، لكنـه يـرفض أن يصـبح الحسـاب المـالي فـوق الإنسـان. فالميزانيـة ليسـت نصًـا مقدسًـا، بـل وثيقـةٌ تكشـف ترتيـب القـيم. وإذا لـم يكـن الإنسـان الضـعيف حاضرًا في هذه الوثيقة، فإن العدالة تكون غائبةً ولو بدت الحسابات منضبطة.

ويـأتي منـع الاحتكـار في قلـب العدالـة التوزيعيـة، لأن الاحتكـار لا يسـرق المـال فقـط، بـل يسـرق الاختيـار. فالإنسـان حـين يحتـاج إلـىٰ سـلعةٍ ضـروريةٍ يحتكرهـا قليلـون، لا يكـون حـرًا في السـوق، بـل يكـون خاضـعًا لقـوة الحاجـة. والاحتكـار في الأقـوات والـدواء والسـكن والطاقـة والمعرفـة والخـدمات الأساسـية يحـول الضـرورة إلـىٰ بـابٍ للهيمنـة. ومـن ثـم فـإن الدولـة التـي تتسـامح مـع الاحتكـار باسـم حريـة السـوق تخلـط بـين الحريـة والافتـراس، وبـين الـربح المشـروع والسـيطرة علـىٰ حاجـة النـاس. ومنـع الاحتكـار لـيس تـدخلًا طارئًـا، بـل وظيفةٌ مستمرة لحماية المجال العام من أن تختطفه قوىٰ المال.

والتسـعير العـادل في حـالات الضـرر العـام لا ينبغـي أن يُقـرأ بوصـفه اعتـداءً مطلقًـا علـىٰ حريـة المعاملـة، ولا بوصـفه حـلًا دائمًـا لكـل تقلـبٍ سـوقي، بـل بوصـفه أداةً

مقاصديةً عند الحاجة، تُقدَّر بقدرها وتُضبط بواقعها ومآلاتها. فإذا كان السعر ثمرةً طبيعيةً لتغيراتٍ حقيقيةٍ في الكلفة والندرة، احتاج الأمر إلىٰ تدبيرٍ مختلف. أما إذا كان السعر نتيجة احتكارٍ أو تلاعبٍ أو استغلالٍ لحاجة عامة، صار تدخل الدولة حمايةً للعدل. فالمعيار ليس الرغبة في التحكم، بل منع الضرر. والدولة العاقلة لا تصادر السوق، لكنها تمنع السوق من مصادرة الإنسان.

ولا تكتمل العدالة التوزيعية من غير رقابةٍ علىٰ الفساد؛ لأن الفساد يعيد توزيع المال والفرص في الظل. إنه نظامٌ غير معلنٍ يمنح القريب ما لا يستحق، ويمنع المستحق مما هو له، ويجعل الخدمة العامة سوقًا للوساطة والرشوة، ويحول القانون إلىٰ متاهةٍ لمن لا يملك ثمن العبور. والفساد أخطر من كونه سرقةً مالية؛ لأنه يسرق الثقة، ويهدم معنىٰ المواطنة، ويجعل الناس يرون الدولة لا بوصفها بيتًا عامًا، بل بوصفها شبكةً من الأبواب المغلقة التي لا تُفتح إلا بالمفتاح الخاطئ. ومن هنا فمحاربة الفساد ليست إصلاحًا إداريًا فحسب، بل إقامةٌ للعدل التوزيعي في أعمق صوره.

والشفافية شرطٌ من شروط العدالة؛ لأن ما لا يُعرف لا يُحاسب، وما لا يُحاسب يفسد غالبًا. فالموازنة العامة، والعقود الكبرىٰ، وسياسات الإنفاق، ومعايير التعيين، وتوزيع الخدمات، وإدارة الموارد، كلها تحتاج إلىٰ قدرٍ من الوضوح يسمح للأمة أن تراقب الدولة، وللمؤسسات أن تراجع نفسها، وللحقائق أن تظهر قبل أن تتحول الأخطاء إلىٰ كوارث. وليست الشفافية إضعافًا للدولة، بل تقويةٌ لثقتها؛ لأن الدولة العادلة لا تخاف من أن يعرف الناس كيف تُدار أموالهم وحاجاتهم ومستقبلهم.

وتتصل العدالة التوزيعية بعدالة المكان اتصالًا وثيقًا. فالتوزيع لا يقع علىٰ الأشخاص فقط، بل علىٰ المدن والقرىٰ والأقاليم والأحياء والطرق والأطراف. والدولة التي تمنح مكانًا كل شيء ومكانًا آخر بقايا الخدمات لا توزع الموارد فقط، بل توزع الشعور بالقيمة. والإنسان الذي يولد في مكانٍ محرومٍ يتلقىٰ رسالةً صامتةً

أن نصيبه من الدولة أقل. ولذلك فإن عدالة المكان ليست ترفًا عمرانيًا، بل جزءٌ من حفظ الإنسان. توزيع المدارس والمستشفيات والطرق والمياه والنقل والعمل ليس مسألة تخطيطٍ فني فقط، بل مسألة عدلٍ مقاصدي؛ لأن المكان يصنع إمكان الإنسان.

ويحتاج توزيع الموارد إلىٰ معيار الأولوية لا إلىٰ معيار الصوت الأعلىٰ. فالأماكن الأكثر نفوذًا قد تجذب المشاريع، والفئات الأكثر قدرةً علىٰ الضغط قد تحصل علىٰ نصيبٍ أكبر، بينما يبقىٰ الأشد حاجةً أقل ظهورًا. والعدل يقتضي أن ترىٰ الدولة من لا يملك القدرة علىٰ الإعلان عن حاجته، وأن تجعل الحاجة الفعلية معيارًا أعلىٰ من النفوذ، وأن توجه الموارد إلىٰ المواضع التي يكون أثرها في حفظ الإنسان والكفاية والعمران أوسع. فالإنفاق العادل ليس الذي يرضي الجميع بالتساوي، بل الذي يضع كل حاجةٍ في رتبتها، ويقدم الضروري علىٰ التحسيني، والمحروم علىٰ المشبع، والمستقبل علىٰ المظهر العابر.

ولا تنفصل العدالة التوزيعية عن العدالة المعرفية. فالمعرفة نفسها موردٌ من موارد القوة، ومن حُرم منها حُرم من القدرة علىٰ المنافسة والفهم والمشاركة. وإذا كان التعليم ضعيفًا في بعض البيئات، أو كانت التقنية والمعرفة محصورةً في طبقاتٍ محددة، فإن توزيع المستقبل يصبح غير عادل. وفي العصر الذي تتحول فيه المعرفة إلىٰ رأس مالٍ رئيس، يصبح حفظ العقل والفرصة المعرفية جزءًا من العدالة التوزيعية. فالفقر المعرفي قد يكون أشد أثرًا من الفقر المالي؛ لأنه يجعل الخروج من الفقر المالي أكثر صعوبة.

كما تتصل العدالة التوزيعية بعدالة الزمن. فالقرارات التي تستنزف الموارد الطبيعية، أو تراكم الديون بلا إنتاج، أو تؤجل إصلاح التعليم والصحة والبنية الأساسية، قد تبدو مريحةً للحاضر، لكنها تظلم المستقبل. والجيل القادم لا يملك صوتًا في الحاضر، ولذلك تحتاج الدولة إلىٰ ضميرٍ مؤسسيٍّ يحضر فيه حق من لم يولد بعد.

والعدل بين الأجيال ليس معنىً شعريًا، بل حكمٌ مقاصديٌّ عميق؛ لأن حفظ النسل والعمران والمآلات يقتضي أن لا يستهلك الحاضر قدرة المستقبل. فالدولة التي تبيع مستقبلها لتشتري هدوءًا مؤقتًا تخل بالعدالة وإن لم يظهر الظلم فورًا.

وتتطلب العدالة التوزيعية بناء مؤشراتٍ لا تخدعها الأرقام الكبرىٰ. فقد يرتفع الناتج العام بينما تتسع الفجوة، وقد تزيد الموازنة بينما يقل نصيب الفئات الأضعف، وقد تتحسن البنية في المركز بينما تتدهور الأطراف، وقد ينخفض معدل الفقر العام بينما تتعمق هشاشة فئاتٍ بعينها. لذلك لا بد من قراءةٍ تفصيليةٍ للأثر: من استفاد؟ من تضرر؟ من بقي خارج الحساب؟ أين وصلت الخدمة؟ هل تحسنت حياة الفقير فعلًا؟ هل صار التعليم أفضل لمن كان محرومًا؟ هل انخفضت كلفة العلاج؟ هل اقترب العمل من الناس؟ هل تراجعت الحاجة المهينة؟ العدالة لا تكتفي بالمتوسطات، لأن المتوسط قد يخفي تحت سطحه ظلمًا موزعًا علىٰ الضعفاء.

ومن هنا لا يكون التخطيط العادل تخطيطًا فوقيًا أعمىٰ، بل يحتاج إلىٰ مشاركةٍ اجتماعيةٍ حقيقية. فالناس أدرىٰ بتفاصيل حاجاتهم، والواقع المحلي يكشف ما لا تكشفه الوثائق المركزية، والمشاركة تمنع أن تتحول السياسة إلىٰ افتراضاتٍ بعيدةٍ عن الحياة اليومية. والمشاركة هنا ليست تنازلًا من الدولة، بل شرطٌ لتحسين القرار؛ لأن الدولة التي تسمع الأطراف قبل أن تخطط لها تكون أقرب إلىٰ العدل من دولةٍ تقرر من بعيد ثم تتعجب من فشل الأثر. والإنسان حين يشارك في تحديد حاجته لا يكون متلقيًا للدعم فقط، بل شريكًا في بناء العدالة.

وتحتاج العدالة التوزيعية إلىٰ لغةٍ تحترم الإنسان. فحين يُقدَّم الفقير في الخطاب العام بوصفه عبئًا، أو يُصوَّر المحتاج كأنه سبب العجز المالي، أو تُحمَّل الطبقات الضعيفة مسؤولية فسادٍ لم تصنعه، يحدث ظلمٌ رمزيٌّ يمهد للظلم المادي. واللغة التي تسبق السياسة قد تجعل المجتمع يقبل بسياساتٍ قاسية، لأن الضحية صارت في

وعيه متهمة. أما اللغة العادلة فترىٰ المحتاج صاحب حق، وترىٰ الدعم حمايةً للكرامة، وترىٰ الإصلاح مسؤوليةً موزعةً بحسب القدرة، وترىٰ المال العام أمانةً لا مكرمة. فالعدالة تبدأ أحيانًا من الكلمة قبل أن تتحول إلىٰ موازنة.

والعقود العامة والمشاريع الكبرىٰ من المواضع التي تُختبر فيها العدالة التوزيعية كذلك. فإذا صيغت العقود لمصلحة فئاتٍ قريبة، أو جرىٰ اختيار المشاريع بحسب العائد السياسي لا الحاجة العامة، أو نُقلت الموارد إلىٰ شركاتٍ ومصالح محددة بلا تنافسٍ عادل، فإن الدولة تكون قد أعادت توزيع الثروة إلىٰ الأعلىٰ تحت اسم التنمية. والتنمية التي لا تخضع للشفافية والمحاسبة قد تتحول إلىٰ طريقٍ أنيقٍ للفساد، ومشروعٍ عمرانيٍّ ظاهرٍ يخفي وراءه اختلالًا عميقًا في المال العام. ولذلك فإن عدالة التوزيع لا تنظر إلىٰ ما يُبنىٰ فقط، بل إلىٰ من ينتفع بالبناء، ومن يدفع كلفته، ومن حُرم من بدائله.

والقروض والديون العامة تدخل في هذا الميزان؛ لأنها توزيعٌ للكلفة عبر الزمن. فإذا استُعمل الدين لبناء قدرةٍ إنتاجيةٍ وتعليمٍ وصحةٍ وبنيةٍ تنفع الأجيال، أمكن أن يكون جزءًا من سياسةٍ عقلانية. أما إذا استُعمل لسد عجزٍ متكررٍ بلا إصلاح، أو لتمويل إنفاقٍ استهلاكي، أو لمشاريع لا تعود علىٰ الإنسان بكفايةٍ وقدرة، فإنه ينقل عبء الحاضر إلىٰ المستقبل. والعدل لا يسمح بأن يعيش جيلٌ فوق قدرة جيلٍ آخر من غير ضرورةٍ معتبرةٍ ومآلٍ نافع. فالدين ليس رقمًا ماليًا فقط، بل وعدٌ علىٰ مستقبل أناسٍ لم يستفيدوا من القرار وربما يتحملون كلفته.

ولا يصح أن تُفهم العدالة التوزيعية بمعزلٍ عن الحرية الاقتصادية المسؤولة. فالمبادرة الفردية، والاستثمار، والتجارة، والعمل الخاص، كلها طاقاتٌ عمرانيةٌ تحتاج إليها الأمة. غير أن الحرية الاقتصادية لا تكون صالحةً إلا إذا جرت داخل حدود العدل، ومنع الضرر، وتكافؤ الفرص، وحماية الضرورات. فإذا تحولت

الحرية إلىٰ امتيازٍ لمن يملك رأس المال، وصار الدخول إلىٰ السوق محكومًا بالعلاقات والاحتكار والفساد، فإنها تفقد معناها. الحرية العادلة تفتح الباب، لا تتركه مفتوحًا في الظاهر مغلقًا في الواقع. والدولة هنا لا تخنق السوق، بل تزيل العوائق الظالمة وتحرس النزاهة وتمنع القوة من ابتلاع الفرصة.

ويظهر البعد الأخلاقي للعدالة التوزيعية في منع الإذلال عند الحاجة. فالإنسان قد يقبل المعونة، لكنه لا ينبغي أن يدفع ثمنها من كرامته. والسياسات الاجتماعية التي تكشف المحتاج، أو تجعله يدور بين المكاتب، أو تضعه تحت نظرة الشك الدائم، أو تمنحه حقه ببطءٍ وإهانة، تعالج فقره المادي وتنتج فقرًا معنويًا. والفقه الكلي يرىٰ أن الكرامة ليست خارج التوزيع، بل جزءٌ منه. طريقة وصول الحق إلىٰ صاحبه جزءٌ من العدل، وليست مجرد تفصيلٍ إداري. فالحق إذا وصل مذلًا فقد بعض معناه.

ومن أدوات العدالة كذلك بناء نظام ضمانٍ اجتماعيٍّ يمنع الإنسان من السقوط الكامل عند المرض أو الشيخوخة أو العجز أو البطالة أو فقد المعيل. فالحياة محفوفةٌ بمخاطر لا يستطيع الفرد وحده أن يحملها دائمًا، والمجتمع العادل لا يترك الإنسان يواجه الكارثة الشخصية كأنها مصيرٌ خاصٌ لا صلة للجماعة به. والضمان الاجتماعي ليس إلغاءً للمسؤولية الفردية، بل توزيعٌ عادلٌ للمخاطر الكبرىٰ، وتعبيرٌ عن أن الإنسان لا يُترك وحيدًا حين تنكسر قدرته. وهذا من أعمق معاني الأمة؛ أن لا يكون الفرد جزيرةً إذا داهمته الحاجة.

والوقف يمكن أن يكون أداةً مهمةً في العدالة التوزيعية إذا استعاد وظيفته العمرانية. فالوقف ليس مجرد إحسانٍ جامدٍ علىٰ صورةٍ تقليدية، بل تحويلٌ للملكية إلىٰ منفعةٍ عامةٍ مستمرة، وقد كان قادرًا في تجارب تاريخية علىٰ خدمة التعليم والصحة والفقراء والطرق والمياه والعلم. غير أن الوقف يحتاج إلىٰ حوكمةٍ تمنع تعطله وفساده وانقطاعه عن حاجات العصر. وإذا فُهم الوقف ضمن شبكة المال العام والمبادرة الاجتماعية،

أمكن أن يكون جسرًا بين الدولة والأمة، يشارك في بناء الكفاية من غير أن يعفي الدولة من مسؤوليتها، ويحيي المجتمع من غير أن يتركه بلا تنظيم.

والعدالة التوزيعية تحتاج إلىٰ تفريقٍ دقيقٍ بين الحق والمنّة. فما يستحقه الإنسان بوصفه عضوًا في الأمة لا يجوز أن يُقدَّم له بوصفه فضلًا من السلطة. فالمنّة تفسد العلاقة بين الدولة والناس، لأنها تجعل الحق تابعًا لمزاج المانح، وتحوّل المواطن إلىٰ شاكرٍ دائمٍ لما هو في أصله واجبٌ عام. أما منطق الحق فيجعل الدولة مسؤولةً لا متفضلة، ويجعل الإنسان كريمًا لا مستجديًا، ويجعل العلاقة قائمةً علىٰ الولاية والأمانة لا علىٰ العطاء السياسي. وكل خطابٍ يخلط بين الحق والمنّة يضعف العدالة، ولو صاحبته مساعداتٌ واسعة.

وتتصل العدالة التوزيعية بالاستقرار السياسي من طريقٍ عميق. فالاستقرار لا يصنعه الأمن وحده، بل يصنعه شعور الناس بأن النظام لا يعمل ضدهم، وأن كلفة الحياة موزعةٌ بعدل، وأن الأمل ممكن، وأن القانون لا يحمي الامتيازات فقط. وحين يُسلب هذا الشعور، تبدأ الدولة بفقدان رصيدها المعنوي، حتىٰ إن بقيت قويةً في ظاهرها. وقد تستطيع القوة أن تؤجل آثار الظلم، لكنها لا تلغيها. والعدل التوزيعي، بهذا المعنىٰ، ليس سياسةً اجتماعيةً رحيمةً فقط، بل عقلٌ سياسيٌّ يحفظ الدولة من التآكل، والأمة من الانقسام، والعمران من التحول إلىٰ واجهةٍ فوق هشاشةٍ واسعة.

ولا بد أن تكون العدالة التوزيعية قابلةً للمراجعة، لأن الواقع يتغير والحاجات تتحول والمآلات تكشف ما لم يكن ظاهرًا. فالسياسة العادلة في زمنٍ قد تصبح ناقصةً في زمنٍ آخر إذا تغيرت الأسعار أو أنماط العمل أو البنية السكانية أو التقنية أو البيئة. ومن الجمود أن تُحفظ الأدوات بعد أن تفقد أثرها، كما أن من التسرع أن تُلغىٰ الأدوات قبل بناء بدائلها. والفقه الكلي لا يقدس الوسائل، بل يزنها بالمقاصد. فإذا

حققت الوسيلة الكفاية والعدل حُفظت وطُورت، وإذا فشلت روجعت، وإذا أنتجت ضررًا عولجت، لأن المقصد هو الثابت، أما الأداة فمحكومةٌ بفاعليتها ومآلاتها.

ومن هنا تصبح المحاسبة على النتائج جزءًا من العدالة. لا يكفي أن تقول الدولة إنها أنفقت على الفقراء، بل يجب أن يظهر هل انخفض فقرهم. ولا يكفي أن تقول إنها بنت مدارس، بل هل تحسن التعليم؟ ولا يكفي أن توسع المستشفيات، بل هل صار العلاج أقرب وأعدل؟ ولا يكفي أن تعلن مكافحة الاحتكار، بل هل انخفضت قدرة المحتكرين على التحكم؟ ولا يكفي أن تتحدث عن التنمية، بل هل وصلت إلى الإنسان الأضعف؟ العدالة التي لا تُقاس قد تتحول إلى سرديةٍ جميلة، أما العدالة التي تُختبر بالأثر فتقترب من الصدق.

ويحتاج ذلك كله إلى ثقافةٍ مؤسسيةٍ تجعل الضعيف حاضرًا في القرار قبل وقوع الضرر. فالسياسات غالبًا تُصنع من قبل من لا يعيشون آثارها القاسية، ولذلك ينبغي أن يدخل منظور الفئات الهشة في صلب التخطيط. كيف يؤثر القرار في الأسرة الفقيرة؟ في العامل اليومي؟ في المريض المزمن؟ في الطفل؟ في سكان الأطراف؟ في الشيخ؟ في العاجز؟ في من لا يملك مدخرات؟ هذه الأسئلة ليست عاطفيةً، بل علميةٌ ومقاصدية؛ لأنها تكشف أثر القرار على من لا يملك هامشًا واسعًا لتحمل الخطأ. وكل سياسةٍ لا تسأل عن أضعف المتأثرين بها تحمل احتمال الظلم في أصلها.

والعدالة التوزيعية، في نهاية معناها، ليست رغبةً في إفقار الغني ولا في إراحة الفقير من العمل، بل إرادةٌ لبناء مجتمعٍ لا تكون فيه القوة الاقتصادية طريقًا إلى سحق الكرامة، ولا يكون الضعف الاقتصادي حكمًا بالإقصاء. إنها تجعل المال في خدمة الحياة، والسوق في خدمة العمران، والدولة في خدمة الكفاية، والضريبة في خدمة المصلحة، والزكاة في خدمة الحق، والوقف في خدمة الاستمرار، والرقابة في

خدمة الأمانة، والمشاركة في خدمة التصحيح. وحين تنتظم هذه الأدوات داخل معيارٍ واحد، يصبح العدل نظامًا لا خطابًا، وتجربةً لا وعدًا.

ولا يكتمل هذا النظام إلا إذا استند إلىٰ تصورٍ واضحٍ للإنسان. فالإنسان ليس مستهلكًا في السوق فقط، ولا دافعًا للضريبة فقط، ولا متلقيًا للخدمة فقط، بل هو حاملٌ للكرامة والقدرة والمسؤولية والمعنىٰ. والعدالة التوزيعية لا تعطيه لأنه ضعيف فقط، بل لأنها تريد أن ترده إلىٰ قوته، ولا تكفيه لأنه محتاج فقط، بل لأنها تريد أن تحرره من الحاجة، ولا تنصفه لأنه مظلوم فقط، بل لأنها تريد أن تمنع الظلم من أن يصبح قاعدة. وهذا هو الفرق بين سياسةٍ تسكن الألم وسياسةٍ تبني الإنسان.

وبهذا يظهر أن العدالة التوزيعية هي الجسر الذي يعبر عليه فقه الدولة من حفظ الإنسان إلىٰ بناء العمران. فالإنسان لا يستطيع أن يعمر إذا كان مسحوقًا بالحاجة، والأمة لا تستطيع أن تحمل رسالتها إذا كان المال فيها دولةً بين الأقوياء، والدولة لا تستطيع أن تدعي المقصد إذا كان أثرها يزيد الفوارق ويضعف الكفاية. فالعدل في التوزيع ليس إضافةً إلىٰ العمران، بل شرطٌ فيه؛ وليس بابًا من أبواب المال فقط، بل بابٌ من أبواب حفظ النفس والعقل والكرامة والنسل والمستقبل. وكل عمرانٍ لا تُبنىٰ تحته عدالةٌ توزيعيةٌ راسخة، يظل قابلًا للتصدع عند أول أزمةٍ تكشف هشاشته.

إن الدولة العادلة توزيعيًا هي التي ترىٰ في مواردها أمانة، وفي الضعيف معيارًا، وفي المال وسيلةً لا غاية، وفي السوق مجالًا مضبوطًا لا إلهًا حرًا، وفي الغنىٰ المشروع قوةً نافعةً ما دام محكومًا بالمسؤولية، وفي الفقر جرحًا بنيويًا لا قدرًا أخلاقيًا، وفي الإنفاق العام ترجمةً للقيم، وفي المحاسبة حمايةً للولاية، وفي الشفافية شرطًا للثقة، وفي المشاركة طريقًا إلىٰ دقة القرار. وبقدر ما تقترب الدولة من هذه المعاني، تقترب من فقهٍ كليٍّ يجعل العدل قابلًا للحياة، لا مجرد لفظٍ جليلٍ في فضاء النظر.

الفصل السادس
الدولة والتنمية

ليست التنمية في فقه الدولة مجرد زيادةٍ في الموارد، ولا ارتفاعًا في الأرقام، ولا توسعًا في الأسواق، ولا تراكمًا في الأبنية والمشاريع، ولا حركةً اقتصاديةً تقاس بما ينتجه المال من مال، بل هي تحويلٌ مقاصديٌّ للموارد إلىٰ قدرة، وللقدرة إلىٰ كفاية، وللكفاية إلىٰ عمران، وللعمران إلىٰ حياةٍ إنسانيةٍ أعدل وأكرم وأوسع أفقًا. والتنمية التي لا تزيد الإنسان إنسانيةً، ولا تخرجه من العجز إلىٰ الفعل، ولا تنقله من الحاجة المهينة إلىٰ الكفاية، ولا تفتح أمامه أبواب العمل والعلم والمشاركة، تبقىٰ نموًا ناقصًا ولو ازدحمت مؤشراته بالأرقام. فالعبرة ليست بحركة الاقتصاد في ذاته، بل بما يتركه في الإنسان من أمنٍ وكرامةٍ وعقلٍ وقدرةٍ ومستقبل.

والدولة، حين تُناط بها وظيفة التنمية، لا تتحول إلىٰ مالكٍ مطلقٍ للحياة الاقتصادية، ولا إلىٰ جهازٍ يتحكم في كل فعلٍ اجتماعي، وإنما تتحمل مسؤولية بناء الشروط العامة التي تجعل الأمة قادرةً علىٰ الإنتاج والتعلم والعمل والابتكار والتكافل والتراكم النافع. فالتنمية لا يصنعها القرار الإداري وحده، ولا السوق وحده، ولا الوعظ الأخلاقي وحده، بل تصنعها شبكةٌ واسعةٌ من المؤسسات والقيم والسياسات والمعرفة والعدالة والثقة. وإذا ضعفت الدولة غاب التنسيق والحماية والعدل العام، وإذا تضخمت الدولة خنقت المبادرة وأضعفت المجتمع، وإذا تُرك السوق بلا معيار ابتلع القوي الضعيف، وإذا بقيت الأمة بلا وعيٍ إنتاجي تحولت التنمية إلىٰ استهلاكٍ ممولٍ لا إلىٰ قدرةٍ متجددة.

ومن هنا فإن التنمية في التصور الفقهي الكلي ليست أمرًا خارجًا عن المقاصد، بل هي صورةٌ عمليةٌ لحفظ النفس والعقل والمال والنسل والكرامة في المجال

التاريخي. فحفظ النفس لا يكتمل في مجتمعٍ لا يملك غذاءه ودواءه وأمنه الصحي. وحفظ العقل لا يتحقق في بنيةٍ تعليميةٍ عاجزةٍ عن صناعة الفهم والإبداع. وحفظ المال لا يستقيم في اقتصادٍ قائمٍ علىٰ الريع والاحتكار والفساد وتبديد الموارد. وحفظ النسل لا يثبت إذا تُركت الأجيال القادمة بلا تعليمٍ جيدٍ ولا بيئةٍ صالحةٍ ولا فرصٍ عادلة. وحفظ الكرامة لا يكون كاملًا إذا بقي الإنسان عاطلًا أو تابعًا أو مستهلكًا لما لا ينتج. فالتنمية ليست إضافةً إلىٰ المقاصد، بل هي المجال الذي تُختبر فيه فاعليتها الزمنية.

والفرق الجوهري بين النمو والتنمية أن النمو قد يكون كميةً متزايدة، أما التنمية فهي معنىً متجه. قد ينمو الاقتصاد وتزداد الثروة العامة، لكن الإنسان يبقىٰ علىٰ هامشها، وقد تتسع الأسواق ويزيد الاستهلاك، بينما تتراجع الكفاية الحقيقية ويتعمق التفاوت، وقد ترتفع قيمة المشروعات الكبرىٰ ولا تتحسن المدرسة ولا المستشفىٰ ولا العمل ولا السكن. النمو حركةٌ في المادة، أما التنمية فحركةٌ في القدرة. النمو يسأل: كم زاد الناتج؟ أما التنمية تسأل: من انتفع؟ ومن بقي خارج الأثر؟ وهل تحولت الزيادة إلىٰ كفاية؟ وهل صار الإنسان أكثر علمًا وأمنًا وحريةً ومشاركة؟ وهل صار المجتمع أقدر علىٰ حمل نفسه؟ وهل صار المستقبل أقل هشاشةً من الحاضر؟

ولا تكون التنمية شرعيةً بمجرد كونها نافعةً ماديًا، بل بقدر اتصال نفعها بالعدل والمقصد والمآل. فقد يكون المشروع مربحًا، لكنه يضر البيئة أو يهجر الفقراء أو يركز المال أو يفسد الأولويات. وقد يكون الاستثمار كبيرًا، لكنه يعمق التبعية أو يسحب الموارد من الحاجات الأساسية أو يخلق عملًا مهينًا لا يحقق الكفاية. وقد يكون التوسع العمراني ظاهرًا في الأبنية والطرق، لكنه يطرد الضعفاء إلىٰ الأطراف ويجعل المدينة أكثر قسوة. ومن هنا فالتنمية ليست سؤالًا عن القدرة وحدها، بل

عـن اتجـاه القـدرة: أهـي في خدمـة الإنسـان أم في خدمـة المظهـر؟ أهـي في خدمـة الأمـة أم في خدمة النخبة؟ أهي في خدمة المستقبل أم في استهلاك الحاضر؟

والدولـة التنمويـة في المعنىٰ المقاصـدي ليسـت دولـة المشـاريع وحـدها، بـل دولـة بنـاء الإنسـان. فالمشـروع الـذي لا يضـيف إلـىٰ الإنسـان قـدرةً يبقـىٰ ناقصًـا، والمؤسسـة التـي لا تفـتح طريقًـا للكفايـة تبقـىٰ شـكلية، والمـال الـذي لا يتحـول إلـىٰ علـمٍ وصـحةٍ وعمـلٍ وعـدلٍ يبقـىٰ مـالًا عـابرًا. إن بنـاء الإنسـان يسـبق بنـاء الحجـر مـن حيـث المعنـىٰ، وإن احتـاج إلـىٰ الحجـر مـن حيـث الوسـيلة. فالمدرسـة ليسـت جـدرانًا، بـل عقـلٌ يتشـكل. والمستشـفىٰ لـيس مبنـىٰ، بـل حـقٌ في الحيـاة. والطريـق لـيس إسـفلتًا، بـل اتصـالٌ بـين الإنسـان والفرصـة. والمصـنع لـيس آلـة، بـل قـدرةٌ إنتاجيـةٌ تحفـظ الكرامـة. والسـكن لـيس وحـدةً عمرانيـة، بـل اسـتقرارٌ إنسـاني. فـإذا انفصـلت الوسـائل عـن هـذه المعـاني، صـارت التنمية واجهةً بلا روح.

ويقتضـي ذلـك أن تكـون الكفايـة قاعـدة التنميـة لا نتيجتهـا المؤجلـة إلـىٰ مـا بعـد تـراكم الثـروة. فـالمنطق الـذي يطلـب مـن النـاس أن يصـبروا علـىٰ الحرمـان الطويـل باسـم تنميـةٍ قادمـةٍ قـد يتحـول إلـىٰ تبريـرٍ للظلـم إذا لـم يضـبط بمقاصـد العدالـة والمـآلات. نعـم، قـد تحتـاج التنميـة إلـىٰ تـدرجٍ وتضـحيةٍ وتقـديمٍ لـبعض الاسـتثمارات بعيـدة الأمـد، لكـن هـذه التضـحيات لا تكـون عادلـةً إذا حُمِّلـت للفقـراء وحـدهم، أو إذا حُـرم النـاس مـن ضـرورياتهم باسـم مسـتقبلٍ لا يشـاركون في ثمـاره. الكفايـة ليسـت عائقًـا أمـام التنميـة، بـل شـرطٌ مـن شـروطها؛ لأن الإنسـان الجـائع أو المـريض أو الجاهـل أو الخـائف لا يسـتطيع أن يكـون فاعلًا في التنمية إلا بقدرٍ محدود. فالاستثمار في الكفاية هو استثمار في القدرة.

والتعلـيم هـو العمـود الأول في التنميـة؛ لأنـه يصـنع رأس المـال الأعمـق: العقـل القـادر علـىٰ الفهـم والإنتـاج والإبـداع والتصـحيح. ولا تقـوم تنميـةٌ حقيقيـةٌ علـىٰ تعلـيمٍ ضـعيفٍ يخـرج شـهاداتٍ ولا يبنـي قـدرات، أو علـىٰ تعلـيمٍ منفصـلٍ عـن حاجـات

المجتمع، أو علىٰ تعليمٍ يكرس الحفظ ويعطل التفكير، أو علىٰ فجوةٍ تعليميةٍ تجعل أبناء الفقراء يدخلون المستقبل بأدواتٍ مكسورة. فالدولة التي تريد التنمية لا تضع التعليم في هامش الإنفاق، بل في قلب مشروعها العمراني. والتعليم هنا ليس أداةً لسوق العمل فقط، بل هو أداةٌ لحفظ العقل والكرامة والمشاركة والقدرة الحضارية. والأمة التي لا تبني عقلها لا تملك أن تبني اقتصادها إلا تبعيةً لغيرها.

والصحة هي العمود الثاني، لأن التنمية تحتاج إلىٰ جسدٍ اجتماعيٍّ قادرٍ علىٰ الفعل. المجتمع المريض لا ينتج بكامل طاقته، والإنسان الذي يخاف المرض لأنه لا يملك كلفة العلاج يعيش هشاشةً تضعف قراره وعمله وطمأنينته. والصحة التنموية لا تبدأ من المستشفىٰ فقط، بل من الوقاية، والغذاء، والماء، والبيئة، والسكن، والعمل الآمن، والرعاية الأولية، وعدالة الوصول إلىٰ العلاج. فإذا كانت الدولة تنفق علىٰ علاج المرض بعد استفحاله وتترك شروط إنتاج المرض قائمةً في الفقر والتلوث وسوء الغذاء والسكن الرديء، فإنها تدير النتائج أكثر مما تبني التنمية. التنمية الصحية هي أن يقل المرض قبل أن يزداد العلاج، وأن تتسع الوقاية قبل أن تتضخم كلفة الاستشفاء.

والعمل هو العمود الثالث، لأنه يحول الإنسان من متلقٍّ إلىٰ مشارك، ومن محتاجٍ دائمٍ إلىٰ قادرٍ علىٰ الكفاية، ومن هامشٍ اجتماعيٍّ إلىٰ عضوٍ منتجٍ في العمران. ولا تكون التنمية صحيحةً إذا صنعت نموًا بلا عمل، أو عملًا بلا كرامة، أو كرامةً بلا كفاية. فالأجر الذي لا يكفي، والعمل الذي يستهلك الجسد ولا يفتح مستقبلًا، والبطالة التي تطارد الشباب، والفجوة بين التعليم وسوق العمل، كلها علاماتٌ علىٰ تنميةٍ ناقصة. والدولة التي تفهم العمل مقاصديًا لا تتركه لمعادلات العرض والطلب وحدها، بل تسعىٰ إلىٰ بناء اقتصادٍ يولد فرصًا عادلةً ومنتجة، ويحمي العامل من الاستغلال، ويجعل العمل طريقًا إلىٰ الحياة لا مجرد وسيلةٍ لتأجيل الفقر.

والمال العام هو الأداة التي تكشف هل التنمية موجهةٌ إلىٰ الإنسان أم إلىٰ المظهر. فإذا توجه المال العام إلىٰ بناء القدرات الأساسية، وإلىٰ رفع مستوىٰ التعليم والصحة والبنية الإنتاجية، وإلىٰ المناطق المحرومة، وإلىٰ دعم البحث والعمل والابتكار، اقترب من معناه المقاصدي. أما إذا توجه إلىٰ مشاريع تستهلك الموارد من غير أثرٍ عميقٍ في الإنسان، أو إلىٰ إنفاقٍ يرضي اللحظة السياسية، أو إلىٰ تضخمٍ إداريٍّ لا ينتج خدمةً حقيقية، أو إلىٰ امتيازاتٍ لا تعود علىٰ الأمة، فإن التنمية تنفصل عن العدل. فالمال العام ليس وقودًا للمشروعات كيفما اتفق، بل أداةٌ لترتيب الأولويات علىٰ أساس الضرورة والكفاية والمآل.

والتنمية تحتاج إلىٰ رؤيةٍ إنتاجية، لا إلىٰ مجرد توسيع الاستهلاك. فالأمة التي تستهلك أكثر مما تنتج تعيش علىٰ قدرة غيرها، وتصبح هشّةً أمام الأسواق الخارجية والتقلبات السياسية والاقتصادية. والاستهلاك إذا انفصل عن الإنتاج صنع صورةً زائفةً من الرفاه، كمن يضيء بيتًا بمالٍ مستدانٍ ولا يبني مصدرًا للنور. والدولة التنموية لا تعادي الاستهلاك الطبيعي، لكنها لا تجعله معيار النجاح. النجاح أن تتسع قدرة المجتمع علىٰ إنتاج غذائه، وصناعته، ومعرفته، وخدماته، وأن تكون له مرونةٌ أمام الأزمات، وأن يتحول المال إلىٰ دورةٍ إنتاجيةٍ لا إلىٰ تدفقٍ استهلاكيٍّ ينتهي في يد الخارج أو المحتكر.

ومن هنا يظهر خطر الاقتصاد الريعي علىٰ التنمية. فالريع يعلّم الدولة والمجتمع انتظار المورد السهل بدل بناء القدرة الصعبة، ويجعل السياسة أقرب إلىٰ توزيع العوائد منها إلىٰ صناعة الإنتاج، ويضعف العلاقة بين العمل والثروة، وقد يخلق طبقاتٍ تبحث عن القرب من مصدر الريع بدل الابتكار والعمل. والريع لا يكون في الموارد الطبيعية وحدها، بل قد يظهر في الامتيازات، والعقود المغلقة، والاحتكار، والوظائف التي لا تقابلها إنتاجية، والاعتماد علىٰ التحويلات والقروض من غير بناء. والتنمية المقاصدية

تسعىٰ إلىٰ إخراج الأمة من منطق الريع إلىٰ منطق العمل، ومن منطق الانتظار إلىٰ منطق الفعل، ومن منطق التوزيع السلبي إلىٰ منطق الإنتاج العادل.

ولا يمكن فصل التنمية عن العدالة التوزيعية؛ لأن التنمية التي تزيد الثروة وتزيد معها الفجوة قد تصنع قوةً اقتصاديةً فوق هشاشةٍ اجتماعية. وإذا لم يُسأل: كيف تتوزع ثمار التنمية؟ ومن يدخل في مساراتها؟ وأين تقع مشاريعها؟ ومن يتحمل كلفتها؟ فإن التنمية قد تتحول إلىٰ أداةٍ لإعادة إنتاج الامتيازات. والعدالة لا تعني تعطيل التنمية، بل تعني منعها من أن تصير نموًا لصالح فئةٍ علىٰ حساب جماعة. فالتنمية العادلة تبني الطرق إلىٰ الأطراف كما تبنيها إلىٰ المركز، وتوجه التعليم الجيد إلىٰ الفقير كما إلىٰ الغني، وتفتح التمويل للمبادرات الصغيرة كما للكبار، وتحمي العمل كما تحمي رأس المال، وتسأل عن أثر المشروع في الإنسان قبل أثره في الصورة.

والبيئة تدخل في قلب التنمية لا في هامشها؛ لأن العمران الذي يفسد الماء والهواء والأرض يهدم شروط الحياة وهو يظن أنه يبنيها. والتنمية التي تستنزف الطبيعة بلا حسابٍ للمآلات قد تُراكم أرباحًا حاضرةً وتخلّف فقرًا صحيًا وبيئيًا للأجيال القادمة. والفقه الكلي لا يرىٰ الأرض مجرد مادةٍ للاستغلال، بل مجالًا للأمانة وعدم الإفساد. فحفظ النفس والنسل والمال والعمران يستدعي حفظ البيئة التي تحمل هذه المقاصد. والدولة التي تسمح بالتلوث من أجل ربحٍ سريع، أو تهمل المياه والزراعة والطاقة والاستدامة، لا تبني تنميةً كاملة، بل تؤجل كلفةً قد تكون أفدح من نفعها العاجل.

والزراعة والأمن الغذائي يمثلان مجالًا شديد الصلة بحفظ الإنسان. فالغذاء ليس سلعةً عادية، بل شرط حياةٍ وسيادةٍ وطمأنينة. والدولة التي لا تفكر في أمنها الغذائي تترك حياة الناس تحت رحمة الخارج والاحتكار والأزمات والأسعار. ولا يعني ذلك الاكتفاء المطلق في كل شيء، لكنه يعني بناء قدرةٍ معقولةٍ علىٰ حماية

الضـرورات، وتنويـع مصـادر الغـذاء، ودعـم الإنتـاج النـافع، ومنـع تـدمير الأرض الزراعيـة، وحمايـة الفـلاح مـن أن يكـون الحلقـة الأضـعف بـين السـوق والمسـتهلك. والتنمية التي تهمل الغذاء تبني فوق جوعٍ محتمل، وكل عمرانٍ لا يضمن خبزه يبقىٰ معرضًا للاضطراب.

والصـناعة كـذلك ليسـت مجـرد قطـاعٍ اقتصـادي، بـل مجـالٌ لبنـاء الاسـتقلال والمهـارة والعمـل والقيمـة المضـافة. فالأمـة التـي لا تصـنع شـيئًا تبقـىٰ غالبًـا تابعـةً في حاجاتهـا وأدواتهـا، وتـدفع ثمـن المعرفـة التـي ينتجهـا غيرهـا، وتفقـد قـدرةً مهمـةً علـىٰ تشـغيل أبنائهـا. ولا تعنـي الصـناعة أن تغلـق الدولـة أبوابهـا أو تنفصـل عـن العـالم، بـل أن تـدخل العـالم مـن موقـع مـن يملـك شـيئًا يضـيفه، لا مـن موقـع المسـتهلك الـدائم. والتنميـة الصـناعية المقاصـدية لا تسـعىٰ إلـىٰ الـربح فقـط، بـل إلـىٰ بنـاء المهـارة، ونقـل المعرفـة، وتـوطين التقنيـة، وفـتح العمـل، وحمايـة البيئـة، وربـط الإنتـاج بالحاجـات الحقيقية للأمة.

والتقنيـة في العصـر الحـديث أصـبحت جـزءًا مـن التنميـة، لكنهـا تحمـل خطـرًا مزدوجًـا: قـد توسـع القـدرة، وقـد تعمـق التبعيـة والاغتـراب والفجـوة. فـإذا اسـتُعملت التقنيـة لبنـاء التعلـيم والصـحة والإدارة والشـفافية والإنتـاج، كانـت أداةً عمرانيـة. أمـا إذا تحولـت إلـىٰ اسـتهلاكٍ سـطحي، أو مراقبـةٍ مفرطـة، أو تبعيـةٍ لمـن يملـك البنيـة الرقميـة، أو إقصـاءٍ لمـن لا يملـك المعرفـة، فإنهـا تعمـق الخلـل. والدولـة التنمويـة تحتـاج إلـىٰ فقـهٍ تقنـيٍّ مقاصـدي، يـرىٰ التقنيـة مـن جهـة أثرهـا في الإنسـان: هـل تزيـد عقلـه أم تشـتته؟ هـل توسـع فرصـه أم تقصـيه؟ هـل تقـوي حريتـه أم تراقبـه؟ هـل تبنـي إنتاجـه أم تجعلـه مستهلكًا دائمًا؟

والتنميـة لا تقـوم مـن غيـر إدارةٍ رشـيدة. فـالموارد قـد تكـون وفيـرةً وتضـيع بسـوء الإدارة، والنيـة قـد تكـون صـالحةً وتفشـل بضـعف التخطـيط، والمشـروع قـد يكـون نافعًـا

في فكرته ويخسر أثره بالفساد والترهل. والإدارة في فقه الدولة ليست تقنيةً محايدةً تمامًا، بل أمانةٌ في تحويل المقاصد إلىٰ واقع. فالتخطيط، والمتابعة، وقياس الأثر، ومحاسبة المقصر، وتبسيط الإجراءات، ومكافحة الترهل، وحسن اختيار الكفاءات، كلها تدخل في معنىٰ الولاية. والدولة التي تهمل الإدارة تترك المقاصد تضيع في الطريق بين الفكرة والتنفيذ.

والفساد هو العدو الخفي للتنمية؛ لأنه لا يسرق المال وحده، بل يسرق المستقبل. المشروع الفاسد لا يكلف الدولة مالًا زائدًا فقط، بل يحرم الناس من مدرسةٍ أفضل، وطريقٍ أمتن، ومستشفىٰ أعدل، وفرصة عملٍ أوسع. والفساد يطرد الكفاءة، ويدخل الرداءة، ويجعل المستثمر النزيه أضعف من صاحب العلاقة، ويقتل ثقة الناس بأن العمل والحق يمكن أن ينتصرا. لذلك لا تكون مكافحة الفساد شعارًا أخلاقيًا، بل شرطًا تنمويًا. فكل دينارٍ يضيع بالفساد هو جزءٌ مقتطعٌ من كفاية إنسان، وكل مؤسسةٍ يفسدها النفوذ هي بابٌ يغلق في وجه العمران.

والثقة رأس مالٍ تنمويٌّ لا يقل أهميةً عن المال المادي. فحين يثق الناس بالدولة، يدفعون الضريبة بأقل مقاومة، ويشاركون في السياسات، ويستثمرون، ويتعلمون، ويصبرون علىٰ الإصلاح إذا فهموا عدله. وحين تنهار الثقة، تصبح كل سياسةٍ موضع شك، وكل تضحيةٍ مفروضةً علىٰ الضعفاء، وكل مشروعٍ مظنة فساد، وكل إصلاحٍ محتملًا لخدمة جهةٍ خفية. والثقة لا تُبنىٰ بالدعاية، بل بالعدل المتكرر، والشفافية، والوفاء، والمحاسبة، وصدق الأثر في حياة الناس. والتنمية بلا ثقة تتحول إلىٰ قراراتٍ من فوق لا تحملها القاعدة الاجتماعية.

ولا تنفصل التنمية عن الحرية المسؤولة؛ لأن الإبداع لا ينمو في بيئةٍ خانقة، والمبادرة لا تزدهر حين يخاف الإنسان من الخطأ أو السؤال أو النقد. والحرية هنا لا تعني فوضىٰ القرار ولا ضعف الدولة، بل تعني فتح المجال للعقل والعمل والمبادرة

والنصح والمراجعة. فالمجتمع الذي يُدار بالخوف قد يحقق انضباطًا ظاهريًا، لكنه لا يطلق طاقاتٍ حقيقيةً للتنمية. والتنمية تحتاج إلىٰ عقولٍ تفكر، ومؤسساتٍ تسمع، وأسواقٍ نزيهة، ومجتمعٍ قادرٍ علىٰ التصحيح، ودولةٍ لا ترىٰ النقد عدوًا بل أداةً لاكتشاف الخلل قبل أن يتحول إلىٰ أزمة.

والتنمية تحتاج كذلك إلىٰ ثقافةٍ أخلاقيةٍ للإنتاج. فالدولة مهما أحسنت التخطيط لا تستطيع أن تبني تنميةً عميقةً إذا شاع في المجتمع احتقار العمل، أو تفضيل الريع علىٰ الإنتاج، أو البحث عن الطريق السهل إلىٰ المال، أو ضعف قيمة الإتقان، أو قبول الفساد الصغير بوصفه مهارةً حياتية. والفقه الكلي لا يفصل بين الاقتصاد والأخلاق؛ لأن السوق يعمل داخل ضمير المجتمع كما يعمل داخل قانونه. والإتقان، والأمانة، والوفاء، واحترام الوقت، وحفظ المال العام، وحب العمل النافع، كلها قيمٌ تنمويةٌ بقدر ما هي قيمٌ أخلاقية.

ومن هنا تكون الأمة شريكًا في التنمية، لا مجرد متلقٍ لسياسات الدولة. فالدولة تضع البنية وتحمي العدل وتنظم الموارد، لكن الأمة تنتج وتتعلم وتبادر وتراقب وتبتكر وتحفظ القيم. وإذا غابت الأمة، صارت التنمية قرارًا إداريًا بلا روحٍ اجتماعية. وإذا غابت الدولة، صارت طاقات الأمة مبعثرةً أو معرضةً لافتراس الأقوىٰ. والتنمية المقاصدية تحتاج إلىٰ توازنٍ بين دولةٍ فاعلةٍ لا متغولة، وأمةٍ حيةٍ لا متروكة، وسوقٍ نشيطٍ لا منفلت، ومالٍ عامٍ مضبوط، ومقاصدَ حاكمةٍ تمنع الوسائل من الانحراف عن الإنسان.

والزمن عنصرٌ حاسمٌ في فهم التنمية. فهناك سياساتٌ تعطي أثرًا سريعًا لكنها تضعف المستقبل، وهناك سياساتٌ تحتاج إلىٰ صبرٍ لكنها تبني قدرةً راسخة. والفقه التنموي لا ينخدع بالعاجل إذا كان يهدم الآجل، ولا يهمل حاجة الحاضر باسم مستقبلٍ مجرد. بل يوازن بينهما بميزان المآلات: ما الذي لا يجوز تأخيره لأنه يمس

الكفاية؟ وما الذي يجب الاستثمار فيه لأنه يصنع المستقبل؟ وما الذي ينبغي منعه لأنه يستهلك المورد بلا عائدٍ إنساني؟ وما الذي تُقبل كلفته اليوم لأنه يمنع كلفةً أكبر غدًا؟ في هذا الميزان يصبح الزمن داخل الحكم، لا خارج التفكير.

والتنمية في الدول التي تعاني من الضعف البنيوي تحتاج إلىٰ ترتيبٍ صارمٍ للأولويات. فلا يجوز أن تتقدم المظاهر علىٰ الضرورات، ولا أن تُهدر الموارد في مشاريع لا تمس الجذر، ولا أن تُستنسخ نماذج جاهزةٌ من غير فهمٍ للواقع المحلي، ولا أن يُقاس النجاح بمدىٰ الشبه بالخارج لا بمدىٰ صلاحه للإنسان والمجتمع. فالتنمية ليست تقليدًا لصور الآخرين، بل بناءٌ لقدرة الذات علىٰ مواجهة حاجاتها وفق مقاصدها وواقعها. وقد يكون المشروع الحديث في ظاهره متخلفًا في أثره إذا لم يلامس حاجة الناس، وقد يكون المشروع البسيط عظيمًا إذا فتح باب الكفاية والعمل والعلم.

والتمويل في التنمية يحتاج إلىٰ فقهٍ دقيق؛ لأن المال الذي يبني قد يقيد، والقرض الذي يفتح مشروعًا قد يرهن قرارًا، والاستثمار الذي يجلب القدرة قد يجلب معه تبعيةً أو شروطًا تضر بالمصلحة العامة. وليس معنىٰ ذلك رفض التمويل الخارجي أو الشراكات، بل إخضاعها لمعيار السيادة والمآل والعدل. فهل يضيف التمويل قدرةً حقيقية؟ هل ينقل معرفة؟ هل يحفظ القرار الوطني؟ هل توزع كلفته بعدل؟ هل ينتفع به الإنسان أم يربح منه الوسطاء؟ هل يسدد نفسه بإنتاجٍ نافع أم يتحول إلىٰ عبءٍ علىٰ الأجيال؟ هذه الأسئلة تجعل التمويل جزءًا من فقه التنمية لا مجرد مسألةٍ مالية.

ولا تكتمل التنمية من غير حوكمةٍ للموارد الطبيعية. فالماء، والأرض، والمعادن، والطاقة، والغابات، والثروات العامة، ليست ملكًا لجيلٍ واحدٍ ولا لفئةٍ بعينها. وهي إذا أُديرت بعقلٍ ريعي أو فاسد أو قصير النظر، تحولت من نعمةٍ إلىٰ

سببٍ للكسل والصراع والتبعية. أما إذا أُديرت بوصفها أمانةً عامة، فإنها يمكن أن تمول التعليم والصحة والبنية الإنتاجية والبحث العلمي وتخفيف الفقر وبناء المستقبل. والمهم ليس أن تملك الدولة موردًا طبيعيًا، بل أن تملك عقلًا مؤسسيًا يحول هذا المورد إلىٰ قدرةٍ عامةٍ لا إلىٰ امتيازٍ خاص.

والتنمية لا تعني الذوبان في الاقتصاد العالمي بلا معيار، ولا الانغلاق عنه بلا قدرة. فالعالم مجالٌ للتبادل والمعرفة والاستثمار، لكنه كذلك مجالٌ للمنافسة والهيمنة ونقل الأزمات. والدولة التنموية تحتاج إلىٰ انفتاحٍ واعٍ يحفظ مصالحها، ويختار مواضع التكامل، ويتجنب التبعية، ويبني قدرةً داخليةً علىٰ التفاوض. فالأمة التي لا تملك قاعدةً إنتاجيةً ومعرفيةً ومؤسسيةً تدخل العالم من موقع الضعيف، وقد تتحول التنمية عندها إلىٰ استيرادٍ للنماذج والسلع والديون. أما الأمة التي تبني قدرتها فتدخل العالم شريكًا، لا تابعًا.

ويظهر البعد المقاصدي للتنمية في أنها لا تقبل التضحية بالإنسان باسم الإنسان. فلا يجوز أن تُهدر كرامة العامل باسم زيادة الإنتاج، ولا أن يُهجّر الفقير باسم تجميل المدينة، ولا أن تُفسد البيئة باسم خلق الوظائف، ولا أن تُقمع الحريات باسم سرعة الإنجاز، ولا أن يُراكم الدين باسم رفاهٍ مؤقت. فالمقصد لا يبرر وسيلةً تهدم مقصدًا آخر. والتنمية الكلية هي التي تحفظ شبكة المقاصد في توازن: النفس والعقل والمال والنسل والكرامة والعدل والحرية والمآل. فإذا تضخم مقصدٌ جزئيٌّ حتىٰ ابتلع غيره، فسد التوازن وإن بدا الإنجاز كبيرًا.

ولا يمكن الحديث عن التنمية من غير الحديث عن الفقر بوصفه تعطيلًا للقدرة. فالفقر ليس نقصًا في الدخل فقط، بل ضيقٌ في الخيارات، وانخفاضٌ في الأمان، وانكسارٌ في التوقع، وضعفٌ في المشاركة، وتوارثٌ للعجز أحيانًا. والتنمية التي لا تخفض الفقر في جذوره ليست تنميةً مكتملة. والجذر قد يكون في التعليم، أو

في الأرض، أو في الاحتكار، أو في الأجور، أو في المرض، أو في السكن، أو في التمييز المكاني، أو في الفساد، أو في غياب التمويل الصغير، أو في ضعف البنية الإنتاجية. ولذلك لا يعالج الفقر بسياسةٍ واحدة، بل بمنظومةٍ تجعل الإنسان قادرًا على الخروج من دائرة الحاجة، لا على التكيف معها فقط.

والتمويل الصغير، والمشاريع المتوسطة، والتعاونيات، والمبادرات المحلية، يمكن أن تكون أدواتٍ مهمةً إذا ضُبطت بالعلم والحوكمة والسوق العادل. فليس كل إنسان يحتاج إلى وظيفةٍ حكومية، ولا كل تنمية تأتي من مشروعٍ ضخم. أحيانًا تكون التنمية في فتح بابٍ صغيرٍ منتجٍ أمام أسرة، أو تمكين قريةٍ من مورد، أو ربط حرفةٍ بسوق، أو تدريب شابٍ على مهارة، أو منح مزارعٍ قدرةً على الوصول إلى الماء والتسويق. والدولة العاقلة لا تحتقر الصغير إذا كان واسع الأثر، ولا تنبهر بالكبير إذا كان محدود النفع.

والتنمية في معناها الأعمق هي تحريرٌ للقدرة الكامنة في الإنسان والمجتمع. فكل مجتمعٍ يحمل طاقاتٍ معطلة: عقولًا لم تجد تعليمًا، وأيدٍ لم تجد عملًا، وأراضيَ لم تجد إدارة، وأموالًا لم تجد ثقة، وشبابًا لم يجد أفقًا، ونساءً حُجبت طاقاتهن عن الفعل، ومناطقَ لم تجد اتصالًا بمركز القرار، ومؤسساتٍ لم تجد إصلاحًا. والدولة التنموية لا تخلق كل شيء من العدم، بل تكشف ما هو معطل، وتزيل العوائق، وتبني الجسور، وتحول الطاقة الساكنة إلى فعلٍ منظم. وهذا هو معنى العمران: أن تنتقل الإمكانات من الخفاء إلى الوجود.

وتحتاج التنمية إلى عدالةٍ في توزيع المخاطر كما تحتاج إلى عدالةٍ في توزيع الثمار. فالإصلاحات الاقتصادية قد تفرض كلفًا، لكن الظلم أن تُلقى هذه الكلف على من لا يملك احتياطيًا ولا قدرةً على التحمل. وإذا كان لا بد من إصلاحٍ مؤلم، فإن الفقه المقاصدي يسأل: من يتحمل؟ وبأي قدر؟ ولأي مدة؟ وبأي حماية؟ وما

البديل؟ وما أثر ذلك في الكفاية؟ فالضعيف لا يجوز أن يكون موضع التجربة الأولىٰ، ولا أن تُقاس قدرته علىٰ الصبر بمعايير القادرين. والتنمية التي تكسر الفقراء في طريقها تزعم أنها تبني المستقبل وهي تهدم الإنسان الذي ينبغي أن يبنيه المستقبل.

والسياسات التنموية تحتاج إلىٰ معيارٍ يمنع تضخم المدن علىٰ حساب الريف، أو تضخم قطاعاتٍ علىٰ حساب أخرىٰ، أو تضخم الاستهلاك علىٰ حساب الإنتاج، أو تضخم الإدارة علىٰ حساب الخدمة. فالبنية المتوازنة ليست مساواةً جامدةً بين القطاعات، بل انسجامٌ وظيفيٌّ بينها. الزراعة تحفظ الغذاء، والصناعة تبني القيمة، والخدمات تدعم الحركة، والتعليم يغذي الجميع بالعقل، والصحة تحفظ الجسد المنتج، والبنية التحتية تصل بين الموارد والناس، والقضاء يحمي الحقوق، والإدارة تنسق، والمال العام يوجه. فإذا تضخم جزءٌ وانقطع عن غيره، أنتج اختلالًا يظهر لاحقًا في الفقر أو البطالة أو التبعية أو الهشاشة.

ومن هنا لا تكون التنمية قرارًا اقتصاديًا فقط، بل فلسفة دولة. الدولة التي تفكر تنمويًا لا تسأل فقط عن إيراد العام القادم، بل عن عقل الجيل القادم؛ لا تسأل عن عدد المشاريع فقط، بل عن أثرها في الكفاية؛ لا تسأل عن صورة المدينة فقط، بل عن حق ساكن الهامش؛ لا تسأل عن جذب الاستثمار فقط، بل عن شروطه وأثره وتوزيع نفعه؛ لا تسأل عن سرعة الإنجاز فقط، بل عن عدله ومآله. فالتنمية الحقيقية عقلٌ طويل النفس، يرىٰ ما وراء اللحظة، ويقاوم إغراء الأرقام السريعة، ويجعل الإنسان ميزانًا لكل توسعٍ مادي.

والدولة التي تجعل التنمية وظيفةً شرعيةً لا تفصل بين الاقتصاد والأخلاق، ولا بين المصلحة والعدل، ولا بين الإنتاج والكرامة، ولا بين الحاضر والمستقبل. إنها تدرك أن المال إذا لم يحكمه مقصدٌ يمكن أن يفسد، وأن السوق إذا لم يضبطه عدلٌ يمكن أن

يفتك، وأن الدولة إذا لم تخضع للمحاسبة يمكن أن تضل، وأن الأمة إذا لم تتعلم وتعمل وتشارك يمكن أن تضعف، وأن العمران إذا لم يبدأ من الإنسان وينته إليه يمكن أن يتحول إلىٰ حجرٍ صامتٍ فوق نفوسٍ متعبة. التنمية إذن ليست طريقًا إلىٰ الرفاه وحده، بل طريقٌ إلىٰ استعادة الإنسان قدرته علىٰ أن يكون فاعلًا في التاريخ.

إن المعنىٰ الشرعي للتنمية يتجلىٰ في قدرتها علىٰ نقل المجتمع من الكفاف إلىٰ الكفاية، ومن الكفاية إلىٰ القدرة، ومن القدرة إلىٰ العمران، من غير أن تفقد في الطريق ميزان العدل. فالكفاف يمنع الهلاك، والكفاية تمنع الإذلال، والقدرة تمنع التبعية، والعمران يمنع العقم التاريخي. والدولة التي تقف عند الكفاف تُبقي الإنسان علىٰ حافة الحاجة، والدولة التي تبلغ الكفاية ولا تبني القدرة تؤمن الحاضر وتترك المستقبل هشًا، والدولة التي تبني القدرة بلا عدل تصنع قوةً منحازة، والدولة التي تطلب العمران بلا مقاصد تصنع مظهرًا لا معنىٰ. والتنمية المقاصدية هي التي تجمع هذه الدرجات في بناءٍ واحدٍ يجعل الإنسان غايةً ووسيلةً وشريكًا، لا مجرد مستفيدٍ عابرٍ من قرارٍ فوقي.

والإنسان في قلب التنمية ليس عاملًا اقتصاديًا فقط، بل ذاتٌ حاملةٌ للعقل والكرامة والحرية والمسؤولية. فإذا أُدخل في التنمية بوصفه يدًا عاملةً فقط، أُهدر عقله. وإذا أُدخل بوصفه مستهلكًا فقط، أُهدر معناه. وإذا أُدخل بوصفه متلقيًا للخدمة فقط، أُهدر دوره. أما التنمية التي تحفظ الإنسان فتراه متعلمًا ومنتجًا ومشاركًا ومحاسبًا ومبدعًا ووارثًا ومورثًا. ولهذا لا تكون التنمية كاملةً إلا حين ينتقل الإنسان من هامش السياسة الاقتصادية إلىٰ مركزها، ومن موضوعٍ للخطط إلىٰ شريكٍ في صنعها، ومن مستهلكٍ للثمار إلىٰ حاملٍ لجذور الشجرة نفسها.

وبهذا الفهم تصبح التنمية ميدانًا لاختبار المصفوفة الأصولية في أوسع صورها: علوية النص تمنع التنمية من الانفلات القيمي، وحاكمية المقصد تجعل الإنسان

والعدل والكفاية غاياتٍ لا زخارف، ومركزية الواقع تمنع التخطيط من التجريد، وفاعلية الدولة تمنع ترك الناس لقوىٰ الفوضىٰ والاحتكار، وجدلية الحكم الوضعي والتكليفي والمقاصدي تجعل السياسات محكومةً بشروطها وآثارها، والكفاف والكفاية يضبطان الأولويات، والمآلات تدخل الزمن في الحكم، والعلاقات الوظيفية تكشف ترابط التعليم والصحة والعمل والمال والسوق، والاجتهاد المؤسسي يجمع الخبرات، وموقع الشأن العام يمنع اختزال الفقه في الفرديات. فالتنمية، بهذا المعنىٰ، ليست بابًا خارج الفقه، بل أحد أعظم ميادين الفقه حين يتحول إلىٰ بناءٍ للحياة.

لا تتحول التنمية إلىٰ وظيفةٍ شرعيةٍ مكتملة بمجرد إعلان إرادتها، ولا بمجرد وضع الخطط الكبرىٰ، ولا بمجرد استحضار لغة النمو والنهضة والتحديث، بل تتحول إلىٰ معنىً فعليٍّ حين تمتلك الدولة القدرة علىٰ تحويل الرؤية إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ مؤسسات، والمؤسسات إلىٰ أثرٍ محسوسٍ في حياة الإنسان. فالتنمية ليست نيةً صالحةً في إدارة المال، ولا طموحًا عامًا في تحسين المستقبل، بل هي صناعةٌ دقيقةٌ للقدرة الجماعية، تحتاج إلىٰ عقلٍ يخطط، ومالٍ يُوجَّه، وعدلٍ يضبط، ومؤسساتٍ تنفذ، ورقابةٍ تصحح، ومجتمعٍ يشارك، ومعيارٍ مقاصديٍّ يمنع أن يتحول البناء المادي إلىٰ قشرةٍ فوق هشاشةٍ إنسانية. وكل تنميةٍ لا تصل إلىٰ الإنسان الضعيف، ولا تفتح طريقًا للجيل القادم، ولا تقلل التبعية، ولا توسع الكفاية، ولا تبني الثقة، تظل تنميةً ناقصةً وإن بدت عظيمةً في ظاهر الأرقام.

والتخطيط هو أول أبواب التنمية العاقلة؛ لأن الموارد المحدودة لا تصنع أثرًا كبيرًا إذا تفرقت، والحاجات الكثيرة لا تُلبىٰ إذا غاب ترتيب الأولويات، والمستقبل لا يُبنىٰ بالاستجابة العاجلة وحدها. غير أن التخطيط في فقه الدولة ليس هندسةً تقنيةً مجردة، بل فعلٌ مقاصديٌّ يقرر ما الذي يتقدم وما الذي يتأخر، ومن الذي يُرىٰ ومن الذي يُنسىٰ، وأي حاجةٍ تُعد ضرورةً وأي مشروعٍ لا يتجاوز حدود المظهر. فحين

تضع الدولة التعليم والصحة والعمل والغذاء والماء والسكن في مركز التخطيط، فإنها تجعل الإنسان أصل التنمية. وحين تقدم المشاريع التي تلمع في العين وتؤجل ما يحفظ حياة الناس، فإنها تجعل الصورة أعلىٰ من المقصد.

والتخطيط العادل لا يكتفي بالتصور المركزي العام، بل يحتاج إلىٰ قراءةٍ دقيقةٍ لاختلاف الأمكنة والفئات والقدرات. فحاجة الريف ليست كحاجة المدينة، وحاجة الأطراف ليست كحاجة المركز، وحاجة الشاب ليست كحاجة الشيخ، وحاجة العامل ليست كحاجة المستثمر، وحاجة الطفل ليست كحاجة الإدارة. ولا تكون الخطة عادلةً إذا ساوت بين المختلفين في الحرمان والقدرة، كما لا تكون رشيدةً إذا وزعت الموارد بحسب الضجيج السياسي أو النفوذ الاجتماعي. فالتنمية المقاصدية ترىٰ الخريطة الخفية للحاجة: أين ينكسر الإنسان؟ أين تضيع الفرصة؟ أين يتكرر الفقر؟ أين يغيب التعليم الجيد؟ أين يبعد العلاج؟ أين تتعطل الأرض؟ أين تُحبس الطاقة؟ ومن لا يرىٰ هذه الخريطة لا يستطيع أن يبني تنميةً عادلة.

والتمويل هو العصب الذي يسمح للرؤية أن تتحول إلىٰ فعل، لكنه قد يكون باب بناءٍ أو باب تبعية. فالمال إذا جاء من موردٍ عادل، وصُرف في بناء القدرة، وخضع للمحاسبة، صار أداةً للعمران. أما إذا جاء من دينٍ مرهق، أو من جبايةٍ قاسية، أو من بيعٍ للمستقبل، أو من شراكاتٍ غير متوازنة، ثم صُرف في استهلاكٍ عابرٍ أو مشاريع لا تنتج قدرة، صار عبئًا علىٰ التنمية لا وقودًا لها. وليس السؤال في التمويل: كم نملك؟ بل: ماذا نبني بما نملك؟ وهل يحول المال المجتمع إلىٰ أكثر استقلالًا أم أكثر اعتمادًا؟ وهل يصنع معرفةً وعملًا وإنتاجًا أم يشتري هدوءًا مؤقتًا؟ وهل تعود كلفته علىٰ من ينتفع به أم تُلقىٰ علىٰ الضعفاء والأجيال القادمة؟

والتعليم، في البناء العملي للتنمية، ليس قطاعًا من قطاعات الإنفاق، بل هو الجذر الذي تتفرع منه بقية القطاعات. فلا صناعة بلا عقلٍ تقني، ولا زراعة متقدمة

بلا معرفة، ولا إدارة رشيدة بلا كفاءة، ولا صحة متطورة بلا علم، ولا سوق نزيه بلا وعي، ولا مواطنة مسؤولة بلا فهم. والتعليم الذي لا يبني القدرة يكرر العجز ولو اتسعت مدارسه. فإذا صار التعليم حفظًا بلا تحليل، وشهادةً بلا مهارة، ومناهجَ بلا صلة بالحياة، وجامعاتٍ بلا بحث، فإنه يصبح عبئًا علىٰ التنمية لا محركًا لها. والدولة التي تريد تنميةً حقيقية لا تسأل عن عدد المتخرجين فقط، بل عن نوع العقل الذي يتخرج، وعن قدرته علىٰ العمل والإبداع والنقد والإنتاج.

والصناعة تمثل انتقال التنمية من الاستهلاك إلىٰ إنتاج القيمة. فالدولة التي تبني صناعةً رشيدة لا تطلب الآلة وحدها، بل تطلب المعرفة الكامنة خلف الآلة، والمهارة التي تشغلها، والسوق الذي يستوعبها، والبحث الذي يطورها، والعمل الذي تحفظ به كرامة الإنسان. وليس كل تصنيعٍ تنمية؛ فقد تكون الصناعة ملوثة، أو قائمةً علىٰ أجورٍ مهينة، أو تابعةً بالكامل للخارج، أو منفصلةً عن حاجات المجتمع. الصناعة المقاصدية هي التي تضيف إلىٰ استقلال الأمة، وتوسع العمل الكريم، وتنقل التقنية، وتحفظ البيئة، وتزيد قدرة المجتمع علىٰ مواجهة الأزمات، وتربط الربح الخاص بالمصلحة العامة.

والزراعة ليست بقايا اقتصادٍ قديم، بل أحد أعمدة السيادة التنموية؛ لأن الأمة التي لا تملك حدًا معتبرًا من أمنها الغذائي تبقىٰ مكشوفةً أمام تقلبات الخارج واحتكار الداخل. والأرض ليست مجرد أصلٍ قابلٍ للبيع أو التحويل العمراني، بل وعاءٌ للحياة والغذاء والاستقرار. وحين تترك الدولة الفلاح بين كلفة الإنتاج وتقلب السوق وضعف التمويل واحتكار الوسطاء، فإنها لا تضعف فئةً اجتماعيةً فقط، بل تضعف قاعدةً من قواعد الأمن العام. والتنمية الزراعية ليست رجوعًا إلىٰ الوراء، بل استعمالٌ للعقل والتقنية والماء والتنظيم والتسويق لحماية الضرورة الأولىٰ: حق الناس في غذاءٍ آمنٍ وكريم.

والتقنية الحديثة تفتح بابًا واسعًا للتنمية إذا دخلت في بنية العلم والإنتاج والإدارة والشفافية، لكنها قد تتحول إلىٰ صورةٍ جديدةٍ من التبعية إذا بقيت الأمة مستهلكةً لأدواتٍ لا تفهمها، ومنصاتٍ لا تملك شروطها، وبياناتٍ لا تحميها، وأنظمةٍ لا تستطيع تطويرها. ولذلك لا تكون التنمية التقنية في اقتناء الأجهزة، بل في بناء القدرة الرقمية والمعرفية: تعليم البرمجة، وحماية البيانات، وتطوير الخدمات العامة، وربط التقنية بالصحة والتعليم والزراعة والصناعة، ومنع تحول الإنسان إلىٰ موضوع مراقبةٍ أو إدمانٍ أو إقصاء. فالتقنية وسيلةٌ عظيمة إذا حكمها المقصد، وخطرٌ عظيم إذا حكمت الإنسان بدل أن يخضعها لمعناه.

والحوكمة هي الشرط الذي يمنع التنمية من أن تضيع بين النية والتنفيذ. فالخطة قد تكون محكمةً، والموارد قد تكون متاحة، لكن غياب الحوكمة يجعل المشروع يتعثر، والكلفة تتضخم، والجودة تهبط، والفساد يتسلل، والمسؤولية تضيع بين الجهات. والحوكمة ليست لغةً إداريةً وافدةً بمعنىً سطحي، بل هي في عمقها صيانةٌ للأمانة: وضوحٌ في المسؤولية، وشفافيةٌ في القرار، وكفاءةٌ في التنفيذ، ومحاسبةٌ عند التقصير، ومراجعةٌ للأثر. فكل مشروعٍ عام هو وعدٌ للإنسان، وكل خللٍ في تنفيذه هو إخلالٌ بهذا الوعد.

والفساد، في مجال التنمية، لا يسرق المال وحده، بل يسرق الإمكان. إنه يحرم الطفل من مدرسةٍ أفضل، والمريض من علاجٍ أكرم، والعامل من فرصةٍ أعدل، والمدينة من بنيةٍ أصلب، والمجتمع من ثقةٍ أعمق. والفساد حين يستقر في التنمية يحولها إلىٰ سوقٍ للامتيازات، حيث لا ينتصر الأصلح بل الأقرب، ولا ينجح المشروع الأنفع بل المشروع الأكثر اتصالًا بالنفوذ. ومن هنا فإن محاربة الفساد ليست إضافةً أخلاقيةً إلىٰ التنمية، بل شرطٌ من شروط وجودها. فكل مالٍ يذهب إلىٰ

الفساد هو مالٌ يُنتزع من الكفاية والعمران، وكل مؤسسةٍ يفسدها النفوذ تتحول من أداة بناءٍ إلىٰ باب هدم.

ولا بد أن تُقاس التنمية بعدالة توزيع ثمارها ومخاطرها. فالمجتمع قد يقبل مشروعاتٍ كبرىٰ إذا رأىٰ أن نفعها عامٌ وكلفتها عادلة، لكنه يفقد ثقته حين يرىٰ الثمرة تصعد إلىٰ فوق والكلفة تنزل إلىٰ أسفل. فإذا جُمعت الأرباح في يد فئاتٍ محدودة، وحُملت الضرائب والأسعار والتلوث والتهجير وضعف الخدمات للفئات الأضعف، لم تكن التنمية عدلًا، بل إعادة توزيعٍ للضرر باسم التقدم. والتنمية المقاصدية تسأل دائمًا: من انتفع؟ من دفع الكلفة؟ من غُيّب عن القرار؟ من حُمي من الأثر السلبي؟ ومن بقي خارج الثمرة؟ فالمشروع لا يكون صالحًا بربحيته فقط، بل بعدالة أثره.

والاستقلال التنموي ليس انغلاقًا علىٰ الذات، بل قدرةٌ علىٰ التعامل مع العالم من غير ذوبانٍ أو ارتهان. فالدولة تحتاج إلىٰ التجارة والاستثمار والمعرفة والشراكات، لكنها تحتاج قبل ذلك إلىٰ قاعدةٍ داخليةٍ من التعليم والإنتاج والمؤسسات والثقة. والانفتاح من موقع الضعف قد يحول التنمية إلىٰ تبعيةٍ ناعمة، حيث يملك الخارج المعرفة، والتمويل، والسوق، والتقنية، وتبقىٰ الأمة مستهلكةً لما لا تنتج، ومنفذةً لشروطٍ لا تصوغها. أما الانفتاح الرشيد فيبني قدرةً تفاوضية، وينقل معرفة، ويفتح أسواقًا، ويحمي الضرورات، ويربط العلاقة بالخارج بالمصلحة العامة لا بالمكاسب الضيقة.

والتنمية تحتاج إلىٰ عدالةٍ في الزمن كما تحتاج إلىٰ عدالةٍ في المكان. فقد يطلب الحاضر من المستقبل أن يدفع ثمن رفاهيته، فيستهلك الموارد، ويراكم الديون، ويهمل البيئة، ويؤجل إصلاح التعليم، ويترك البنية المؤسسية ضعيفة. وهذا ظلمٌ للأجيال القادمة؛ لأنها ترث آثار قراراتٍ لم تشارك فيها. والفقه التنموي يجعل المآل

جـزءًا مـن الحكـم، فيسـأل: مـاذا سـيبقىٰ بعـد عشـرين أو خمسـين عامًـا؟ هـل سـيجد الجيـل القـادم مـاءً وتعليمًـا ومؤسسـاتٍ وبيئـةً وفرصًـا؟ أم سـيجد ديونًـا واسـتهلاكًا وموارد منهكة؟ التنمية التي لا ترىٰ المستقبل ليست تنميةً بل استهلاكٌ منظم.

والتنميـة لا تنفصـل عـن العدالـة البيئيـة، لأن الفقيـر غالبًـا هـو أول مـن يـدفع كلفـة التلـوث وسـوء التخطـيط ورداءة السـكن. فقـد تُنشـأ المصـانع بعيـدًا عـن أحيـاء الأغنيـاء وقريبًـا مـن الفقـراء، وقـد تُهمـل شـبكات الصـرف والمـاء في الأطـراف، وقـد يُتـرك التلـوث في منـاطق لا يملـك سـكانها صـوتًا قويًـا. والبيئـة هنـا ليسـت قضيـةً طبيعيـةً مجـردة، بـل قضيـة عـدلٍ إنسـاني. فـإذا كانـت التنميـة تفسـد هـواء الفقيـر ومـاءه وصـحته لتزيـد ربـح غيـره، فإنهـا تـنقض مقصدها. والعمران لا يكون صالحًا إذا بنىٰ ثروةً اليوم علىٰ مرض الغد.

والإدارة المحليـة تمثـل أداةً مهمـةً في التنميـة؛ لأن كثيـرًا مـن الحاجـات لا تُـرىٰ بوضـوحٍ مـن مركـز الدولـة. فـالقرب مـن النـاس يكشـف تفاصـيل لا تكشـفها التقـارير العامـة، ويجعـل التخطـيط أكثـر اتصـالًا بالحيـاة اليوميـة، ويمـنح المجتمـع شـعورًا بالمشـاركة والمسـؤولية. غيـر أن اللامركزيـة لا تكـون عـدلًا إذا نُقلـت المسـؤوليات مـن غيـر مـوارد، أو تُركـت المنـاطق الضـعيفة لقـدراتها المحـدودة، أو تحولـت الإدارة المحلية إلىٰ ساحاتٍ لنفوذٍ محلي. فـلا بـد مـن تـوازنٍ بـين وحـدة السياسـة العامـة وعدالـة توزيـع المـوارد ومرونـة القـرار المحلـي، حتـىٰ لا يبقـىٰ المركـز محتكـرًا للرؤيـة ولا تُتـرك الأطراف للعجز.

والبحـث العلمـي مـن أعظـم أدوات التنميـة طويلـة الأمـد. فالأمـة التـي لا تبحـث لا تملـك معرفـةً ذاتيـةً بمشـكلاتها، وتظـل تسـتعير حلـولًا قـد لا تناسـب واقعهـا. والبحـث لـيس ترفًـا أكاديميًـا، بـل عقـلٌ تنمـويٌّ يقـرأ الميـاه والزراعـة والصـحة والتعليـم والصـناعة والطاقـة واللغـة والاجتمـاع والإدارة. والدولـة التـي تهمـل البحـث العلمـي تختـار أن تعـيش علـىٰ معرفـة غيرهـا، وأن تعـالج مشـكلاتها بـأدواتٍ مسـتوردةٍ مـن سـياقاتٍ أخـرىٰ.

أما الدولة التي تجعل البحث جزءًا من التنمية، فإنها تبني قدرةً على الفهم قبل الفعل، وعلىٰ التصحيح قبل استفحال الخطأ، وعلىٰ الابتكار بدل التقليد.

والتنمية تحتاج إلىٰ إصلاحٍ إداريٍّ يحترم وقت الإنسان. فالوقت موردٌ من موارد العمران، والدولة التي تضيّع أوقات الناس في التعقيد والانتظار والروتين تسرق من المجتمع قدرةً إنتاجيةً هائلة. والإدارة البطيئة ليست مجرد إزعاجٍ يومي، بل عائقٌ تنموي؛ لأنها تطرد الاستثمار، وتضعف الثقة، وتفتح أبواب الفساد، وتكسر كرامة الإنسان. وتبسيط الإجراءات، ورقمنة الخدمات، وتوحيد النوافذ، ومحاسبة المقصر، ليست تحسيناتٍ شكلية، بل وجوهٌ من حفظ الإنسان والمال والوقت.

ولا تنجح التنمية إذا لم تعالج علاقة التعليم بسوق العمل. فالفجوة بين ما يتعلمه الناس وما يحتاجه الاقتصاد تُنتج بطالةً مقنَّعةً وإحباطًا واسعًا وهدرًا للموارد. وليس المطلوب أن يتحول التعليم كله إلىٰ تدريبٍ مهنيٍّ ضيق، بل أن يجمع بين بناء العقل العام والمهارات العملية والقدرة على التكيف. فالعالم يتغير، والاقتصاد يتبدل، ومن لا يمتلك قابلية التعلم المستمر يصبح هشًّا أمام التحولات. والتنمية المقاصدية تبني إنسانًا قادرًا على الفهم والعمل، لا حامل شهادةٍ عاجزًا عن الدخول في دورة الإنتاج.

والصناعات الصغيرة والمتوسطة والحرف والمبادرات المحلية تمثل نسيجًا مهمًا في التنمية العادلة. فالمشروعات الكبرىٰ قد تكون ضرورية، لكنها لا تكفي وحدها لبناء اقتصادٍ واسع القاعدة. والاقتصاد الذي يقوم على قلةٍ من المشاريع الضخمة قد يكون هشًّا إذا تعطلت أو احتكرت أو انفصلت عن المجتمع. أما حين تتسع قاعدة المنتجين، ويجد الصغير طريقًا إلىٰ التمويل والتدريب والسوق، تصبح التنمية أكثر انتشارًا وأقل احتكارًا وأكثر اتصالًا بالناس. وهذا يمنع أن يتحول النمو إلىٰ شأن نخبةٍ اقتصاديةٍ ضيقة، ويجعل العمران فعلًا اجتماعيًا واسعًا.

والتمويل العادل للمبادرات الصغيرة يحتاج إلىٰ فقهٍ يحمي من الربا الفاحش والاستغلال والغموض، ويمنع في الوقت نفسه أن يبقىٰ الفقير محرومًا من رأس المال. فكم من قدرةٍ كامنةٍ تُدفن لأنها لا تجد تمويلًا، وكم من مشروعٍ صغيرٍ يسقط تحت شروطٍ قاسية، وكم من أسرةٍ تستطيع أن تنتقل من العوز إلىٰ الإنتاج لو وجدت وسيلةً عادلةً للبدء. والتمويل التنموي ليس توزيعًا للمال فقط، بل بناءٌ للمرافقة والتدريب والتسويق والحماية من الفشل المدمر. فالإنسان لا يحتاج إلىٰ قرضٍ وحده، بل إلىٰ بيئةٍ تتيح له أن ينجح.

وتتصل التنمية بالثقافة العامة للعمل والإتقان. فالدولة تستطيع أن تبني المصانع والمدارس، لكنها لا تستطيع وحدها أن تصنع إتقانًا إذا كان المجتمع يستخف بالوقت، أو يقبل الرداءة، أو يرىٰ المال السهل أذكىٰ من العمل الصبور. والتنمية تحتاج إلىٰ أخلاقٍ يومية: أمانةٌ في العمل، احترامٌ للعقد، حفظٌ للمال العام، تقديرٌ للعلم، صبرٌ علىٰ البناء، رفضٌ للفساد الصغير قبل الكبير. وهذه الأخلاق ليست مواعظ منفصلة عن الاقتصاد، بل هي نسيجٌ خفيٌّ يجعل المؤسسات تعمل أو تتعطل. فالاقتصاد الفاسد أخلاقيًا يحتاج إلىٰ رقابةٍ لا تنتهي، أما الاقتصاد المسنود بضميرٍ عام فيوفر علىٰ الدولة كثيرًا من الكلفة.

والتنمية لا تكون إنسانيةً إذا لم تَرَ المرأة بوصفها طاقةً اجتماعيةً ومعرفيةً واقتصاديةً، لا مجرد موضوع حمايةٍ أو رعاية. والعدل هنا لا يعني تفكيك الأسرة ولا إلغاء الخصوصيات الاجتماعية، بل يعني منع هدر نصف القدرة الاجتماعية تحت وطأة الفقر أو الجهل أو العادات المعطلة أو غياب الفرص أو ضعف الحماية. والمرأة المتعلمة القادرة الكريمة تضيف إلىٰ الأسرة والمجتمع والدولة، وحين تُحرم من التعليم أو العمل اللائق أو الحماية من الاستغلال، لا تخسر وحدها، بل تخسر

التنمية جزءًا كبيرًا من طاقتها. والتنمية المقاصدية ترىٰ الإنسان حيث هو، رجلًا وامرأةً وطفلًا وشيخًا، وتسأل عن القدرة المهدرة في كل موضع.

والشباب هم المجال الأخطر في التنمية؛ لأنهم طاقةٌ إذا فُتحت لها الأبواب صنعت المستقبل، وإذا أُغلقت تحولت إلىٰ إحباطٍ أو هجرةٍ أو فراغٍ أو اضطراب. ولا يكفي أن تخاطب الدولة الشباب بلغة الأمل إذا لم تمنحهم تعليمًا صالحًا، وعملًا كريمًا، ومساحةً للمبادرة، وثقةً بأن المستقبل ممكن. والشاب الذي يرىٰ الطريق مغلقًا لا يفقد دخله فقط، بل يفقد انتماءه المعنوي. والتنمية التي لا تجعل الشباب في مركزها تبني حاضرًا بلا امتداد، وتترك أكثر طاقة المجتمع حيويةً خارج الفعل.

والهجرة تكشف خلل التنمية حين تصبح خروجًا اضطراريًا لا اختيارًا حرًا. فهجرة العقول والمهارات ليست مجرد انتقال أفراد، بل نزيفٌ في القدرة التي أنفق المجتمع علىٰ بنائها ثم لم يوفر لها بيئة الفعل. وإذا كان الإنسان لا يجد في وطنه فرصةً لعلمه وعمله وكرامته، فإن التنمية تكون قد عجزت عن احتضان ما أنتجته. وليست السياسة الرشيدة أن تمنع الناس من الرحيل قسرًا، بل أن تجعل البقاء ممكنًا وكريمًا ومجديًا. فالأوطان لا تحتفظ بأبنائها بالشعارات، بل بالفرص والعدل والثقة.

والتنمية تحتاج إلىٰ حمايةٍ من الاستهلاك المظهري الذي يبتلع الموارد ويصنع وعيًا زائفًا بالرفاه. فقد تزداد السلع المستوردة، وتتسع مظاهر الحياة الحديثة، وتظهر صورةٌ براقةٌ للمدينة، بينما تبقىٰ القدرة الإنتاجية ضعيفةً والديون متزايدةً والفوارق عميقة. وهذا النوع من الرفاه هشٌّ لأنه قائمٌ علىٰ الاستهلاك لا علىٰ الإنتاج. والتنمية المقاصدية تميز بين الرفاه النافع الذي يرفع جودة الحياة، والاستهلاك الذي يبدد

القدرة ويجعل المجتمع أسير رغباتٍ لا تنتهي. وليست الزهادة هنا رفضًا للحياة الطيبة، بل رفضٌ لأن تتحول الطيبة إلىٰ تبذيرٍ يفسد المآل.

ولا بد من ربط التنمية بمفهوم الأمن الشامل. فالأمن لا يكون عسكريًا أو شرطيًا فقط، بل غذائي، وصحي، وتعليمي، ومائي، وطاقي، ومعرفي، واجتماعي. والدولة التي تمتلك قوةً أمنيةً ولا تمتلك أمنًا غذائيًا أو صحيًا أو معرفيًا تظل معرضةً للهشاشة. والتنمية هي بناء هذه الأنواع من الأمن في العمق، بحيث لا يفاجئ المجتمع كل اضطرابٍ خارجي كأنه قدرٌ ساحق. والأمن الشامل ليس انغلاقًا، بل قدرةٌ داخليةٌ علىٰ الصمود والتكيف والاختيار.

والتنمية تقتضي أن يكون للمدينة معنىً إنساني، لا أن تكون مجرد فضاءٍ للتوسع العقاري. فالمدينة التي تطرد الفقراء، وتطيل المسافات، وتضعف النقل العام، وتلوث الهواء، وتغيب عنها المساحات العامة، وتفصل الإنسان عن عمله وأهله وخدماته، ليست مدينةً تنمويةً وإن ارتفعت أبنيتها. العمران الحضري النافع يجعل المكان معينًا للكرامة لا عبئًا عليها، ويقرب الخدمة من الإنسان، ويمنح الطفل والشيخ والمرأة والعامل فضاءً صالحًا للحياة. فالمدينة معيارٌ صامتٌ للتنمية: إما أن تقول للإنسان إنك مرئي، وإما أن تدفعه إلىٰ الهامش.

وتحتاج التنمية إلىٰ قضاءٍ عادلٍ يحمي العقود والحقوق والمال والعمل والملكية من العدوان. فالمستثمر لا يطمئن من غير قضاء، والعامل لا يأمن من غير قضاء، والفقير لا يصل إلىٰ حقه من غير قضاء، والدولة نفسها لا تثبت شرعيتها العملية من غير قضاءٍ موثوق. والقضاء التنموي ليس قضاءً منحازًا إلىٰ المال، بل قضاءٌ يحرس العدل في علاقات الإنتاج والتبادل والعمل. فحين يطول التقاضي أو يخضع للنفوذ أو يعجز الضعيف عن الوصول إليه، تفقد التنمية أحد أعمدة الثقة.

والإعلام والمعرفة العامة يدخلان كذلك في التنمية؛ لأن المجتمع يحتاج إلىٰ وعيٍ يفهم السياسات، ويميز بين الإصلاح الحقيقي والدعاية، ويحاسب علىٰ النتائج، ويشارك في البناء. والإعلام الذي يبيع الوهم، أو يخفي الخلل، أو يلمع الفساد، أو يختزل التنمية في صور المشاريع، يضعف العقل العام. أما الإعلام الذي يشرح ويكشف ويناقش ويحترم عقل الناس، فإنه يصبح شريكًا في التنمية. فالتنمية تحتاج إلىٰ حقيقة، لأن الوهم قد يخلق رضًا مؤقتًا لكنه لا يبني قدرة.

والتنمية لا بد أن تبقىٰ قابلةً للتصحيح. فالسياسات قد تخطئ، والواقع قد يتغير، والمآلات قد تكشف ما لم يكن ظاهرًا. والدولة التي تعترف بالخطأ وتصححه أقوىٰ من دولةٍ تصر عليه حفاظًا علىٰ صورتها. والتصحيح ليس ضعفًا، بل علامة عقلٍ مؤسسيٍّ حي. أما المكابرة فتجعل الخطأ الصغير بنيةً كبيرة. ولهذا تحتاج التنمية إلىٰ مؤشرات، ومراجعة، ومساءلة، ومشاركة خبراء، واستماع للناس، وشجاعةٍ في تغيير المسار حين يثبت الخلل.

والدولة التي تقيس التنمية بمقدار الكفاية والقدرة والاستقلال والعدل والمآل الصالح تخرج من أسر الأرقام المجردة إلىٰ وعيٍ أعمق. الكفاية تكشف هل وصلت التنمية إلىٰ ضرورات الإنسان. والقدرة تكشف هل صار المجتمع أقدر علىٰ الإنتاج والفعل. والاستقلال يكشف هل قلت التبعية أم زادت. والعدل يكشف هل توزعت الثمار والمخاطر بإنصاف. والمآل يكشف هل يحفظ الحاضر المستقبل أم يستهلكه. وإذا اجتمعت هذه المعايير، صار الحكم علىٰ التنمية أقرب إلىٰ الحقيقة، ولم تعد الأرقام قادرةً علىٰ إخفاء الفقر أو التبعية أو هشاشة الإنسان.

وفي هذا المعنىٰ لا تكون التنمية شأنًا اقتصاديًا منفصلًا عن فقه الدولة، بل هي صورةٌ من صور قيام الدولة بوظيفتها في حفظ الإنسان والأمة والعمران. فالدولة التي لا تنمي تترك الإنسان أسير الحاجة، والأمة أسيرة الضعف، والعمران أسير الجمود.

والدولة التي تنمي بلا عدل تصنع قوةً منحازة. والدولة التي تنمي بلا حرية تخنق الإبداع. والدولة التي تنمي بلا مقاصد تجعل الإنسان وسيلةً للأرقام. والدولة التي تنمي بلا مآلات تشتري الحاضر بالمستقبل. أما التنمية المقاصدية فهي التي تجعل كل زيادةٍ في المال زيادةً في الكرامة، وكل توسعٍ في الإنتاج توسعًا في الكفاية، وكل مشروعٍ عامٍّ خطوةً في بناء الإنسان، وكل سياسةٍ اقتصاديةٍ فعلًا من أفعال العمران.

إن التنمية، في أفقها الأعلىٰ، هي خروج المجتمع من العجز إلىٰ القدرة، ومن التبعية إلىٰ الفعل، ومن الفقر المهين إلىٰ الكفاية، ومن الاستهلاك المنفعل إلىٰ الإنتاج الواعي، ومن الارتجال إلىٰ التخطيط، ومن الفساد إلىٰ الأمانة، ومن المظهر إلىٰ المعنىٰ. وهي لا تتحقق دفعةً واحدة، ولا تُبنىٰ بالشعار، ولا تُختزل في مشروعٍ كبير، بل تتكون من تراكمٍ طويلٍ في التعليم والصحة والعمل والإدارة والعدل والثقة والمال العام والبحث والإنتاج والثقافة. وكلما كانت الدولة قادرةً علىٰ وصل هذه العناصر بالمقاصد، صارت التنمية طريقًا إلىٰ العمران، لا مجرد حركةٍ في الاقتصاد.

والإنسان هو المعيار الأخير في كل ذلك: هل صار أعلم؟ هل صار أصح؟ هل صار أقدر علىٰ العمل؟ هل صار أكرم في عيشه؟ هل صار أكثر أمنًا علىٰ مستقبله؟ هل صار أقرب إلىٰ المشاركة؟ هل صار أقل خوفًا من الحاجة؟ هل صار أكثر اتصالًا بوطنه؟ إذا لم تجب التنمية عن هذه الأسئلة، فقد تكون قد بنت أشياء كثيرة، لكنها لم تبن الإنسان الذي من أجله تقوم الدولة وتتحرك الأمة ويتحقق العمران.

الفصل السابع
الدولة والحرية

ليست الحرية في فقه الدولة معنىً زائدًا على حفظ الإنسان، ولا قيمةً تجميليةً تُضاف إلى الأمن والعدل والكفاية بعد استقرارها، ولا شعارًا سياسيًا يتردد في الخطاب ثم يُترك بلا ضبطٍ فلسفيٍّ ومقاصدي، بل هي شرطٌ أصيلٌ من شروط إنسانية الإنسان، ومجالٌ من مجالات تحقق التكليف، وضرورةٌ من ضرورات بناء العقل والمسؤولية والمشاركة والعمران. فالإنسان لا يكون محلًا للتكليف على وجه الكمال إذا صودرت إرادته، ولا يكون شريكًا في الأمة إذا أُلغي صوته، ولا يكون قادرًا على النصح والمراجعة إذا حُوصر عقله بالخوف، ولا يستطيع أن يحمل أمانة العمران إذا تحول إلى تابعٍ صامتٍ لا يملك إلا الامتثال. ومن هنا لا يجوز أن تُفهم الحرية بوصفها نقيضًا للدولة، ولا أن تُفهم الدولة بوصفها نقيضًا للحرية، بل لا بد من بناء علاقةٍ دقيقةٍ تجعل الدولة حارسةً للحرية من الفوضى والعدوان، وتجعل الحرية حارسةً للدولة من الاستبداد والتغول.

إن الحرية في معناها الأعمق ليست مجرد غياب القيد الخارجي، بل قدرة الإنسان على الفعل المسؤول داخل أفقٍ أخلاقيٍّ وقانونيٍّ يحفظ له كرامته ويحفظ للجماعة نظامها. فالحرية التي تنفصل عن المسؤولية تتحول إلى فوضى، والسلطة التي تنفصل عن الحرية تتحول إلى قهر، والنظام الذي يطلب الطاعة من غير كرامةٍ ينتج سكونًا لا صلاحًا، والحرية التي تطلب الفعل من غير معيارٍ تنتج تفككًا لا عمرانًا. ومن ثم فإن السؤال الفقهي الكلي ليس: هل الحرية مطلقةٌ أو مقيدة؟ بل: ما

القيود التي تحفظ الحرية من أن تنقلب إلىٰ عدوان، وما الضوابط التي تمنع الدولة من أن تجعل النظام ذريعةً لإلغاء الإنسان؟

والدولة العادلة لا تخاف الحرية من حيث هي حرية، بل تخاف انفلاتها من المقصد، كما تخاف من السلطة حين تنفلت من العدل. فالحرية إذا تحولت إلىٰ اعتداءٍ علىٰ حق الغير، أو إفسادٍ للمجال العام، أو تفكيكٍ للعقد الاجتماعي، احتاجت إلىٰ ضبط. والسلطة إذا تحولت إلىٰ مصادرةٍ للصوت والعقل والخصوصية والكرامة، احتاجت إلىٰ تقييدٍ ومحاسبة. وبين هذين الخطرين يتشكل فقه الحرية: لا إطلاقٌ يترك الإنسان لقوة الإنسان، ولا قهرٌ يترك الإنسان لقوة الدولة، بل ميزانٌ يرىٰ أن الإنسان لا يكتمل إلا بقدرٍ من الاختيار، وأن الجماعة لا تستقر إلا بقدرٍ من النظام، وأن المقصد لا يتحقق إلا إذا صينت الحرية والنظام معًا من الانحراف.

والحرية متصلةٌ بحفظ العقل اتصالًا عميقًا؛ لأن العقل لا ينمو في بيئةٍ مغلقةٍ علىٰ الخوف والتلقين. فالعقل يحتاج إلىٰ سؤال، ومراجعة، ونظر، ومقارنة، وحوار، وتصحيح. والدولة التي تمنع السؤال تضعف العقل العام، وإن ادعت حماية النظام. وحين يُربىٰ الإنسان علىٰ الطاعة الصامتة، قد يصبح منضبطًا في الظاهر، لكنه يفقد شيئًا من قدرته علىٰ التمييز، ويصبح أكثر قابليةً للتضليل، وأقل قدرةً علىٰ الإبداع، وأضعف مشاركةً في تصحيح الخطأ. وحفظ العقل لا يعني أن يُملأ العقل بالمعلومات فحسب، بل أن يُحمىٰ حقه في النظر المسؤول، وأن تُبنىٰ مؤسسات التعليم والإعلام والخطاب العام علىٰ احترام القدرة الإنسانية علىٰ الفهم لا علىٰ استعمالها بوصفها وعاءً للتوجيه.

والحرية الفكرية ليست خطرًا علىٰ الشريعة إذا كانت منضبطةً بآداب العلم ومسؤولية الكلمة وحرمة التضليل والعدوان، بل هي من شروط ظهور قوة الشريعة في العقل. فالمعنىٰ الذي لا يُسمح له أن يواجه السؤال يبقىٰ هشًا في الوجدان، والحقيقة التي

تُحمىٰ بالمنع وحده لا تُنتج يقينًا واعيًا، بل تنتج امتثالًا قابلًا للانهيار عند أول احتكاكٍ جاد. وليس المقصود أن تُترك العقول للفوضىٰ المعرفية أو العبث بالمقدسات أو نشر الضلالات بلا مسؤولية، بل أن يُفهم أن حماية المعنىٰ لا تكون بإغلاق العقل، بل ببنائه، وأن صيانة الإيمان لا تكون بإفقار المعرفة، بل بترشيدها، وأن الدولة إذا استعملت المنع بدل التربية والعلم والحوار صنعت عقلًا تابعًا لا عقلًا راسخًا.

والحرية متصلةٌ كذلك بالكرامة؛ لأن الإنسان المكره في كل شأنٍ كبيرٍ لا يشعر أنه ذاتٌ معتبرة، بل أداةٌ في يد غيره. والكرامة ليست أن يُطعم الإنسان ويؤمَّن فقط، بل أن يُحترم اختياره في دائرة ما يملك، وأن يُخاطب بوصفه عاقلًا، وأن يُسمح له بأن يقول رأيه في شأنه العام، وأن لا يعيش تحت رقابةٍ دائمةٍ تضعه في موضع الاتهام قبل الفعل. فالإنسان قد يعيش آمنًا من الجوع والخوف الظاهر، لكنه يبقىٰ منكسرًا إذا كان صوته مصادَرًا، وخصوصيته مكشوفة، ورأيه خطرًا، ونصحه تهمة. ومن هنا فإن الدولة التي تحفظ الكفاية وتهدر الحرية تحفظ الجسد وتكسر المعنىٰ.

ولا تنفصل الحرية عن المسؤولية الشرعية؛ لأن التكليف نفسه يفترض قدرةً علىٰ الاختيار. فإذا كانت الشريعة تخاطب الإنسان آمرًا ونهيًا وترغيبًا وترهيبًا، فإنها تخاطب فيه كائنًا قادرًا علىٰ الفعل، لا آلةً محمولةً علىٰ الامتثال. ومن هنا فإن الدولة التي تلغي حرية الإنسان باسم حمايته تضعف فيه معنىٰ المسؤولية؛ لأنها تنقله من مقام الفاعل إلىٰ مقام المنقاد. ولا يعني ذلك أن يُترك الإنسان بلا توجيهٍ أو نظام، بل أن يكون النظام معينًا له علىٰ المسؤولية لا بديلًا عنها. فالضبط الذي يمنع العدوان مشروع، أما الضبط الذي يلغي الاختيار في مواضع لا يملك فيها إلا أن يكون مسؤولًا، فإنه يضعف أصلًا من أصول بناء الإنسان.

والحرية السياسية في هذا السياق ليست صراعًا علىٰ السلطة وحدها، بل حقٌّ في الحضور داخل الشأن العام. فالأمة لا تكون جماعةً مقصديةً إذا تحولت إلىٰ كتلةٍ

صامتةٍ لا تُستشار ولا تُسمع ولا تملك أدوات التصحيح. والدولة لا تكون أمينةً على الأمة إذا احتكرت القرار وضيقت مسالك النصح والمحاسبة. والمجال العام لا يكون صالحًا إذا صار الكلام فيه خوفًا، والسكوت فيه حكمةً اضطرارية، والنقد فيه مخاطرة. إن وظيفة الحرية السياسية أن تمنع الدولة من أن تنغلق على نفسها، وأن تمنع الخطأ من أن يتراكم بلا مراجعة، وأن تجعل الأمة شريكةً في حماية المعنى العام لا متلقيةً للقرارات وحدها.

والنصح في التراث الأخلاقي والسياسي ليس مجرد فضيلةٍ فردية، بل وظيفةٌ من وظائف حفظ المجال العام. وإذا عجز الناس عن النصح، أو خافوا من بيان الخلل، أو لم يجدوا قناةً عادلةً للمراجعة، تحولت الدولة إلى بنيةٍ لا تسمع إلا نفسها. والدولة التي لا تسمع إلا نفسها تُحسن أحيانًا إدارة صورتها، لكنها تضعف قدرتها على معرفة الواقع؛ لأن الواقع لا يصل إلى الأعلى نقيًا إذا امتلأت الطريق بالخوف والمجاملة وتزيين التقارير. ومن هنا فالحرية ليست تهديدًا للقرار الرشيد، بل شرطٌ من شروطه، لأن القرار الذي لا يسمح بظهور الحقيقة يخطئ ولو امتلك قوة التنفيذ.

والحرية لا تعني إسقاط هيبة الدولة، بل تصحيح معناها. فالهيبة التي تقوم على الخوف وحده هيبةٌ قلقة، تحتاج دائمًا إلى مزيدٍ من المنع. أما الهيبة التي تقوم على العدل والثقة، فهي أرسخ؛ لأنها تجعل الناس يرون في الدولة مرجعًا يحميهم لا قوةً تترصدهم. والدولة التي تسمح بالنقد المسؤول لا تضعف، بل تكشف أنها واثقةٌ من مشروعيتها، وأنها تميز بين الاعتراض والعدوان، وبين النصح والفوضى، وبين حرية القول والتحريض على هدم الحق العام. أما الدولة التي تخلط بين هذه المعاني، فإنها تدفع الناس إلى الصمت أو الانفجار، وكلاهما مضرٌّ بالعمران.

وتتجلى الحرية في حق الإنسان في المشاركة، لا بوصف المشاركة إجراءً شكليًا، بل بوصفها اعترافًا بأن الشأن العام ليس ملكًا للسلطة. فالموارد العامة،

والقوانين، والسياسات، والتعليم، والصحة، والضرائب، والعمران، تمس حياة الناس جميعًا؛ ومن ثم لا يصح أن يكون الناس مجرد موضوعٍ لهذه القرارات. والمشاركة لا تلغي التخصص، ولا تجعل القرار خاضعًا للمزاج العام، لكنها تمنع الانفصال بين الدولة والواقع، وتمنح الناس شعورًا بأنهم شركاء في المصير. وكلما ازدادت المشاركة الواعية، قلّت الفجوة بين القرار والحياة، وازداد استعداد المجتمع لتحمل كلفة الإصلاح حين تكون عادلةً ومفهومة.

والحرية في المجال الاقتصادي لا تقل أهميةً عن الحرية السياسية، لكنها تحتاج إلىٰ ضبطٍ عادل. فحق الإنسان في العمل، والتملك، والمبادرة، والتجارة، والابتكار، جزءٌ من حريته في الفعل العمراني. غير أن الحرية الاقتصادية إذا تُركت بلا عدالةٍ صارت حرية الأقوياء وحدهم، وإذا قُيدت تقييدًا خانقًا ماتت المبادرة. والدولة المقاصدية تفتح للإنسان باب الكسب المشروع، وتحمي الملكية العادلة، وتشجع المبادرة، لكنها تمنع الاحتكار والغش والاستغلال والربح القائم علىٰ الضرورات. فالحرية الاقتصادية لا تكون صالحةً إلا إذا تحركت داخل ميزان يحفظ الكفاية والكرامة والحق العام.

والحرية كذلك متصلةٌ بالخصوصية؛ لأن الإنسان لا يكون حرًا إذا كانت حياته كلها مكشوفةً للسلطة أو للمجتمع أو للسوق. والخصوصية ليست عزلةً عن القيم، بل حيزٌ من الكرامة الإنسانية، يملك فيه الإنسان أن يعيش أمنًا من التلصص والتشهير والابتزاز. والدولة التي تتوسع في المراقبة بلا موجبٍ معتبر تضعف الحرية من جذورها؛ لأن الإنسان المراقب دائمًا لا يفكر ولا يتكلم ولا يتحرك علىٰ طبيعته، بل يعيش تحت ظل احتمال العقوبة. ومع تطور الوسائل التقنية، يصبح حفظ الخصوصية جزءًا من فقه الحرية، لأن الاستبداد الحديث قد لا يحتاج إلىٰ السوط دائمًا، بل يكفيه أن يعرف كل شيء عن الإنسان ليجعله مطيعًا بالخوف الصامت.

ولا يعني حفظ الخصوصية تعطيل الحق العام أو منع الدولة من حماية المجتمع من الجريمة والضرر المتعدي، بل يعني ضبط التدخل بمعيار الضرورة والمشروعية والمحاسبة. فكل سلطةٍ علىٰ بيانات الناس وأسرارهم وحركتهم يجب أن تكون محدودةً بسببٍ معتبر، ومقيدةً بالقانون، وخاضعةً للرقابة، وغير قابلةٍ للتحول إلىٰ أداةٍ للانتقام أو الإخضاع. فالحرية لا تعيش إذا لم يكن هناك حدٌّ واضحٌ بين ما تملكه الدولة لحماية الناس، وما لا يجوز لها أن تستبيحه من إنسانيتهم.

والحرية الدينية في فقه الدولة تحتاج إلىٰ فهمٍ رفيعٍ يميز بين حفظ الدين بوصفه مقصدًا، وبين إكراه الضمير بوصفه نقيضًا لمعنىٰ الإيمان. فالدين لا يكون حقيقةً في القلب إذا صار مجرد امتثالٍ قسريٍّ في الظاهر، والإيمان لا ينمو في بيئةٍ لا تعرف إلا الإلزام. والدولة تحفظ الدين بإقامة العدل، وصيانة المجال العام من العدوان علىٰ المقدسات، وبناء العلم، ومنع الاستغلال والتضليل، لكنها لا تملك أن تصنع الإيمان في الباطن بالقوة. ومن هنا فإن حرية الضمير لا تعني إباحة العدوان علىٰ الدين، كما أن حفظ الدين لا يعني تحويل الدولة إلىٰ جهاز تفتيشٍ في السرائر. الميزان المقاصدي يرىٰ أن الدين يُحفظ بالمعنىٰ والعدل والعلم والبيئة الصالحة، لا بالإكراه الذي ينتج نفاقًا أو خوفًا.

والحرية الأخلاقية كذلك لا تُفهم بوصفها خروجًا من كل قيد، لأن الإنسان يعيش داخل شبكةٍ من العلاقات التي تتأثر بفعله. فالقول والفعل والتعبير والسلوك ليست كلها شؤونًا فرديةً منعزلة؛ قد يتحول بعضها إلىٰ ضررٍ عام، أو اعتداءٍ علىٰ كرامة الآخرين، أو تفكيكٍ لمجال الثقة، أو إفسادٍ للقاصر والضعيف. ومن هنا تحتاج الحرية إلىٰ معيار الضرر والمآل والكرامة. ليست كل رغبةٍ حقًا، وليست كل قدرةٍ إذنًا، وليست كل خصوصيةٍ حصانةً إذا خرج أثرها إلىٰ غير صاحبها. لكن الضبط الأخلاقي لا يكون صحيحًا إذا تحول إلىٰ وصايةٍ شاملةٍ تلغي التمييز بين الخطيئة الفردية والضرر العام، أو تجعل الدولة تفتش في الضمائر والبيوت باسم الفضيلة.

والدولة العادلة تدرك أن المجتمع لا يُصلح بالقانون وحده. فالفضيلة إذا لم تُبنَ بالتربية والقدوة والثقة والمعنىٰ، بقيت هشةً وإن كثرت العقوبات. والقانون يستطيع أن يمنع بعض الأفعال الظاهرة، لكنه لا يستطيع أن يصنع القلب الصالح ولا العقل الناضج. لذلك لا ينبغي للدولة أن توسع العقوبة حيث ينبغي توسيع التربية، ولا أن تستعمل القوة حيث ينبغي استعمال المعرفة، ولا أن تخلط بين حفظ النظام وبناء الإنسان. فالحرية المسؤولة لا تنشأ من فراغ، بل من تعليمٍ عميق، وأسرةٍ مستقرة، وثقافةٍ صادقة، ودينٍ حي، وعدلٍ يجعل الناس أقرب إلىٰ احترام القانون لأنهم يرونه عادلًا.

والحرية ترتبط بالعدالة التوزيعية علىٰ نحوٍ لا يجوز إغفاله. فالإنسان الفقير فقرًا مهينًا قد يكون حرًا في النص، لكنه مقيدٌ بالحاجة في الواقع. والحاجة قد تجعله يبيع صوته، أو يقبل عملًا مهينًا، أو يصمت عن ظلم، أو يخضع لمن يملك قوت يومه. لذلك لا تكون الحرية كاملةً في مجتمعٍ شديد التفاوت من غير كفايةٍ وعدالة. الحرية السياسية تحتاج إلىٰ حدٍّ من الاستقلال الاقتصادي، والحرية الفكرية تحتاج إلىٰ تعليمٍ جيد، والحرية الأخلاقية تحتاج إلىٰ بيئةٍ لا تدفع الإنسان إلىٰ الانكسار. ومن هنا لا يجوز فصل الحرية عن الكفاية؛ لأن الجائع لا يملك كل شروط الاختيار، والمقهور بالحاجة لا يتصرف دائمًا من داخل إرادةٍ مكتملة.

وفي المقابل، لا يجوز فصل الكفاية عن الحرية؛ لأن الدولة قد تمنح الإنسان حاجاته الأساسية ثم تطلب منه أن يتنازل عن صوته وكرامته. وهذا نوعٌ من المقايضة الفاسدة: خبزٌ مقابل الصمت، أمنٌ مقابل الخضوع، خدمةٌ مقابل الولاء. والفقه الكلي يرفض هذه المقايضة؛ لأن الكفاية حقٌّ متصل بحفظ الإنسان، وليست رشوةً سياسيةً لإسكات ضميره. كما أن الحرية ليست منّةً تمنحها الدولة بعد أن تؤمن الخبز، بل هي جزءٌ من معنىٰ الإنسان الذي تطعمه الدولة وتحميه. فالإنسان لا يُحفظ نصفًا: جسدًا بلا صوت، أو صوتًا بلا خبز، بل يُحفظ في كليته.

والحرية شرطٌ للإبداع والتنمية. فالمجتمع الخائف قد يحفظ المألوف، لكنه يعجز عن ابتكار الجديد. والعقل الذي لا يسأل لا يكتشف، والموظف الذي يخشىٰ المحاسبة الظالمة لا يجتهد، والباحث الذي يخاف من نتائج بحثه لا يبدع، والمستثمر الذي لا يثق بالقانون لا يغامر، والمواطن الذي لا يشعر بكرامته لا يبادر. التنمية تحتاج إلىٰ حريةٍ مسؤولةٍ تفتح المجال للتجريب والنقد والمبادرة، مع نظامٍ يحاسب علىٰ الضرر ويحمي الحق العام. فإذا خُنقت الحرية باسم الاستقرار، ضعفت القدرة علىٰ التطور، وصار الاستقرار نفسه سكونًا يسبق التراجع.

ولا بد من التمييز بين الحرية والفوضىٰ. فالفوضىٰ ليست حريةً واسعة، بل غيابٌ للميزان الذي يحمي الحرية نفسها. حين يستعمل القوي حريته ليعتدي علىٰ الضعيف، وحين يستعمل صاحب المال حريته ليحتكر الضرورات، وحين يستعمل صاحب الصوت حريته ليحرض علىٰ الكراهية والعدوان، وحين يستعمل الفرد حريته لتهديم المجال المشترك، فإن الحرية تكون قد خرجت من معناها إلىٰ نقيضها. ولذلك تحتاج الحرية إلىٰ قانونٍ عادل، لا إلىٰ سلطةٍ متغولة. القانون العادل يحفظ الحرية من عدوان الناس بعضهم علىٰ بعض، أما السلطة المتغولة فتصادر الحرية باسم حفظها.

والقانون في فقه الحرية لا يكون أداةً لإخضاع الناس لمزاج السلطة، بل معيارًا عامًا معلومًا مستقرًا يطبق علىٰ الجميع. فالحرية لا تعيش في ظل قانونٍ غامضٍ أو انتقائيٍّ أو قابلٍ للتأويل بحسب القرب والبعد من القوة. وإذا لم يعرف الإنسان حدود حقه وواجباته، عاش في قلق. وإذا رأىٰ القانون يشتد علىٰ الضعيف ويلين أمام القوي، فقد ثقته بالحرية والنظام معًا. لذلك فإن سيادة القانون العادل شرطٌ للحرية، لا قيدٌ عليها. فالإنسان يكون أحرَّ حين يعرف أن حقه لا يسقط بنفوذ غيره، وأن صوته لا يُجرَّم إلا بسببٍ واضح، وأن الدولة نفسها محكومةٌ بما تحكم به الناس.

والاستثناء أخطر مواضع العلاقة بين الدولة والحرية؛ لأن الخوف يفتح الباب لتوسيع السلطة. وقد تحتاج الدولة في الأزمات إلىٰ إجراءاتٍ خاصة لحفظ النفس والجماعة، لكن الخطر أن تتحول الضرورة إلىٰ قاعدة، وأن يصبح الاستثناء أسلوب حكم، وأن تُعلَّق الضمانات بلا حدٍّ زمنيٍّ أو رقابةٍ أو مراجعة. والفقه المقاصدي يقبل الضرورة بقدرها، ويربطها بسببها، ويعيد الحكم إلىٰ أصله بزوالها، ولا يجعل الخوف العام بابًا مفتوحًا لإلغاء الإنسان. فالحرية لا تُحفظ بالإنكار الساذج للمخاطر، ولا تُحفظ كذلك بتسليمٍ مطلقٍ للدولة عند كل خطر؛ بل تُحفظ بضبط الضرورة بضوابطها.

والحرية الإعلامية والمعرفية تدخل في صميم هذا الميزان. فالإعلام الحر المسؤول يكشف الخلل، وينقل صوت الناس، ويساعد علىٰ المحاسبة، ويمنع احتكار الحقيقة. أما الإعلام الفوضوي فينشر الكذب والفتنة والتضليل، والإعلام الخاضع بالكامل للسلطة يحول المجتمع إلىٰ متلقٍّ لروايةٍ واحدة. والدولة العادلة لا تصادر الإعلام لأنها تخاف النقد، ولا تتركه لأنه يملك القدرة علىٰ الإفساد، بل تقيم معيارًا يحمي الحقيقة والكرامة والحق العام. فحرية الكلمة ليست حقًا في العدوان علىٰ الحقيقة، كما أن حماية الحقيقة ليست حقًا في خنق الكلمة.

وتتصل الحرية بفقه الأمة؛ لأن الأمة لا تكون حيةً إذا فقدت القدرة علىٰ التعبير عن نفسها. والأمة الصامتة ليست دائمًا أمةً مطيعةً عن رضىٰ، فقد تكون أمةً مكسورةً أو خائفةً أو فاقدةً للأمل. والحيوية الاجتماعية تحتاج إلىٰ جمعيات، ومبادرات، ومؤسسات أهلية، ونقاشٍ عام، ومجالسَ شورىٰ، وطرقٍ سلميةٍ للاعتراض والتصحيح. فالمجتمع الذي لا يملك قنواتٍ للتعبير قد يبحث عن قنواتٍ مضطربةٍ عند اشتداد الضغط. والحرية المنظمة تمنع الفوضىٰ أكثر مما تصنعها، لأنها تمنح الغضب لغةً، والحاجة طريقًا، والنصيحة مؤسسةً، والخلاف أفقًا سلميًا.

والدولة التي تريد حفظ الحرية يجب أن تميز بين المعارضة والعداوة. فكل اعتراضٍ على سياسةٍ ليس خروجًا على الجماعة، وكل نقدٍ للسلطة ليس عدوانًا على الدولة، وكل اختلافٍ في الرأي ليس تهديدًا للثوابت. الخلط بين هذه المعاني يوسع دائرة الخوف ويضيق المجال العام ويجعل الناس بين صامتٍ ومنافقٍ وغاضبٍ في الخفاء. أما الدولة الواثقة فتقبل الخلاف المنضبط، وتحاور النقد الجاد، وتعاقب العدوان الحقيقي لا الرأي المخالف. وبذلك تحفظ النظام من الفوضى وتحفظ الحرية من المصادرة.

ولا يمكن بناء حريةٍ صالحةٍ من غير تربيةٍ على المسؤولية. فالإنسان الذي لم يتعلم احترام الحقيقة، ولا حفظ حق الغير، ولا أدب الاختلاف، ولا قيمة المجال العام، قد يستعمل الحرية استعمالًا مفسدًا. ولذلك فإن الحرية تحتاج إلى ثقافة، كما تحتاج إلى قانون. والثقافة لا تنشأ بقرارٍ واحد، بل تتراكم في البيت والمدرسة والمسجد والجامعة والإعلام والقضاء والإدارة. وإذا كان الاستبداد يفسد الحرية من جهة السلطة، فإن الجهل والأنانية والعدوانية تفسدها من جهة المجتمع. والفقه الكلي يرى الطرفين معًا؛ فلا يبرر قهر الدولة بسوء استعمال بعض الناس للحرية، ولا يبرر الفوضى بخوفه من الاستبداد.

والحرية، في أفقها المقاصدي، ليست مجرد حقٍّ يملكه الفرد ضد الجماعة، ولا مجرد مصلحةٍ تمنحها الدولة حين تشاء، بل هي بنيةٌ تحفظ التكليف والكرامة والعقل والعمران. فهي حقٌّ لأنها متصلةٌ بإنسانية الإنسان، ومسؤوليةٌ لأنها تتحرك داخل مجتمعٍ له حقوق، ووسيلةٌ لأنها تفتح أبواب النصح والإبداع والمشاركة، وغايةٌ لأنها جزءٌ من كمال الإنسان لا مجرد طريقٍ إلى غيرها. وإذا فُهمت الحرية على هذا النحو، خرجت من ثنائية الإطلاق والقمع إلى فضاءٍ أرحب: فضاء الإنسان المسؤول في دولةٍ عادلةٍ وأمةٍ حيةٍ ومقاصدَ حاكمة.

ومن هنا فإن وظيفة الدولة ليست منح الحرية كما يمنح السيد لعبده مساحةً من الحركة، بل الاعتراف بها وتنظيمها وحمايتها من العدوان. فالحرية ليست هبةً من السلطة، وإنما هي من لوازم التكريم والتكليف، والدولة إنما تضبط ممارستها بما يمنع الضرر ويحفظ النظام. وكلما تصورت الدولة أن الحرية منحةٌ منها، جعلتها قابلةً للسحب عند أول توتر. أما حين تراها حقًا أصيلًا، فإنها لا تقيدها إلا بموجبٍ معتبرٍ واضح، ولا تضيقها إلا بقدر الضرر، ولا تجعل القيود أوسع من الحاجة. فالأصل في الإنسان أن يكون فاعلًا مسؤولًا، لا متهمًا يحتاج دائمًا إلىٰ إذن.

وتحتاج الدولة إلىٰ شجاعةٍ أخلاقيةٍ لكي تحمي الحرية؛ لأن الحرية تكشف الأخطاء، وتظهر التعدد، وتسمح بارتفاع أصواتٍ لا تروق للسلطة أو للمجتمع. غير أن كلفة الحرية المسؤولة أقل من كلفة القمع الطويل؛ فالقمع يخلق صمتًا ظاهريًا، لكنه يراكم الخلل في الأعماق، ويمنع التصحيح، ويولد النفاق، ويجعل الحقيقة تصل متأخرةً ومشوهة. أما الحرية فتسمح بظهور الألم قبل أن يتحول إلىٰ انفجار، وبظهور الخطأ قبل أن يصبح بنية، وبظهور التعدد قبل أن يتحول إلىٰ انقسامٍ مكبوت. لذلك فالحرية ليست ترفًا مستوردًا، بل حكمةٌ في إدارة الشأن العام.

ولا تقف الحرية عند الإنسان الفرد، بل تمتد إلىٰ المؤسسات. فالقضاء يحتاج إلىٰ حريةٍ وظيفيةٍ من الضغط حتىٰ ينصف، والجامعة تحتاج إلىٰ حريةٍ علميةٍ حتىٰ تبحث، والإعلام يحتاج إلىٰ حريةٍ مسؤولةٍ حتىٰ يكشف، والمجتمع المدني يحتاج إلىٰ حريةٍ تنظيميةٍ حتىٰ يشارك، والإدارة تحتاج إلىٰ مساحةٍ من الاجتهاد حتىٰ لا تتحول إلىٰ آلةٍ جامدة. فإذا قُيدت المؤسسات كلها بمركزٍ واحدٍ يحتكر الرؤية، ماتت الحيوية في الدولة. والدولة القوية ليست التي تجعل كل شيءٍ تابعًا لإرادةٍ واحدة، بل التي تبني مؤسساتٍ حرةً في وظائفها، منضبطةً بالمعيار، قادرةً علىٰ التصحيح من داخلها.

والحرية المؤسسية لا تعني تفكك الدولة، بل تعني توزيع الوظائف على نحوٍ يمنع الاستبداد والكفاءة الزائفة. فحين يكون القضاء تابعًا للسلطة، تضعف العدالة. وحين تكون المعرفة تابعةً للدعاية، يضعف العقل. وحين تكون الرقابة تابعةً لمن تراقبه، يضعف المال العام. وحين تكون الإدارة خائفةً من كل اجتهاد، يضعف الإصلاح. ولذلك فإن فقه الدولة والحرية يحتاج إلى بنيةٍ مؤسسيةٍ لا تجعل الحرية شأنًا فرديًا فقط، بل تجعلها شرطًا في عمل المؤسسات نفسها.

والحرية لا تنفصل عن الشورى في معناها العميق. فالشورى ليست إجراءً شكليًا للاستئناس بالرأي، بل اعترافٌ بأن القرار العام يحتاج إلى عقولٍ متعددة، وأن السلطة ليست مكتفيةً بذاتها، وأن الأمة ليست غائبةً عن تقدير مصالحها. والشورى من غير حريةٍ تتحول إلى تأييدٍ منظم، والحرية من غير شورى قد تبقى أصواتًا متفرقةً لا تصل إلى القرار. فإذا اجتمعت الحرية والشورى، نشأ مجالٌ عامٌّ قادرٌ على إنتاج الرأي، ونقد السياسة، وتصحيح المسار، وحماية الدولة من عمى المركز.

والعمران نفسه يحتاج إلى الحرية؛ لأن العمران ليس بناءً ماديًا فحسب، بل تفتحٌ للطاقات. الإنسان الخائف لا يعمر إلا بقدر ما يؤمر، أما الإنسان الحر المسؤول فيعمر لأنه يشعر أن له نصيبًا في المكان والمعنى والمستقبل. والأمة التي لا تملك حرية المبادرة تبقى منتظرةً للدولة في كل شيء، والدولة التي تريد أن تصنع كل شيء وحدها تنهك نفسها وتضعف مجتمعها. فالحرية تفتح أبواب المبادرة، والمبادرة توسع العمران، والعمران الصالح يعزز الثقة، والثقة تجعل الحرية أكثر مسؤوليةً وأقل فوضى. هذه العلاقة الدائرية تكشف أن الحرية ليست خصمًا للنظام، بل مصدرٌ من مصادر حيويته حين تضبط بالعدل.

إن الدولة التي تحفظ الحرية لا تكون دولةً رخوة، بل دولةً واثقةً من معيارها. فهي لا تسمح بالعدوان، ولا تترك الحق العام للفوضى، ولا تعجز عن حماية الناس من الضرر،

لكنها في الوقت نفسه لا تجعل كل اختلافٍ عدوانًا، ولا كل نقدٍ فتنة، ولا كل استقلالٍ تهديدًا. إنها تملك قوةً منضبطةً بالمقصد، وتملك قانونًا يحمي الحرية من الناس ويحمي الناس من سوء استعمال الحرية، وتملك مؤسساتٍ تسمع قبل أن تعاقب، وتحاور قبل أن تمنع، وتربي قبل أن تزجر، وتقدر المآلات قبل أن تتوسع في القيود.

والحرية، بهذا الفهم، تقيم التوازن بين الإنسان والدولة والأمة. فهي تحفظ الإنسان من أن يصبح أداةً، وتحفظ الدولة من أن تصبح سلطانًا عاريًا، وتحفظ الأمة من أن تصبح كتلةً صامتةً أو فوضىٰ متنازعة. وهي تجعل التكليف ممكنًا، والعقل حيًا، والكرامة محفوظة، والمشاركة واقعية، والمحاسبة قائمة، والتنمية مبدعة، والعمران قابلًا للنمو. وكلما ضاقت الحرية ضاق معها الإنسان، وكلما انفلتت من المسؤولية هددت الجماعة، وكلما ضبطت بالعدل والمقصد صارت قوةً من قوىٰ الصلاح.

ليست الحرية إذن مسألةً جانبيةً في فقه الدولة، بل معيارٌ كاشفٌ لطبيعة الولاية. فالولاية التي تخاف من الإنسان لا تحفظه، والسلطة التي لا تسمح بالمراجعة لا تأمن من الانحراف، والدولة التي تطلب الصمت لا تبني عقلًا عامًا، والأمة التي لا تمارس الحرية لا تتعلم المسؤولية. والحرية المسؤولة هي الطريق الذي يتعلم فيه الإنسان معنىٰ التكليف داخل التاريخ: أن يختار فلا يعتدي، وأن يقول فلا يظلم، وأن يشارك فلا يهدم، وأن يعارض فلا يخون، وأن يطيع حيث يكون النظام عادلًا، وأن ينصح حيث يظهر الخلل، وأن يحمل نصيبه من الأمانة العامة بوصفه عضوًا في أمةٍ لا مجرد تابعٍ لدولة.

وبقدر ما تنجح الدولة في حماية هذه الحرية وضبطها، تقترب من وظيفتها المقاصدية في حفظ الإنسان. فهي لا تحفظه من الجوع فقط، بل من الخوف الداخلي الذي يشل الإرادة. ولا تحفظه من العنف فقط، بل من الإلغاء الرمزي الذي يجعله

بلا صوت. ولا تحفظ عقله بالمناهج فقط، بل بفتح مجال السؤال. ولا تحفظ كرامته بالخدمات فقط، بل باحترام اختياره وخصوصيته. ولا تحفظ الأمة بالشعارات فقط، بل بمؤسساتٍ تسمح لها أن تكون حيةً وناصحةً ومشاركة. فالحرية هي النفس الذي يتنفس به العمران، فإذا اختنق هذا النفس بقي البناء قائمًا في ظاهره، لكنه يفقد القدرة علىٰ التجدد من داخله.

لا تصان الحرية في الدولة بمجرد الاعتراف النظري بها، ولا بمجرد إدراجها في خطابٍ أخلاقيٍّ أو سياسي، ولا بمجرد إعلان أن الإنسان مكرمٌ ومسؤولٌ ومخاطبٌ بالتكليف، بل تصان حين تتحول إلىٰ ضماناتٍ عمليةٍ تمنع السلطة من التغول، وتمنع المجتمع من الفوضىٰ، وتمنع القوي من افتراس الضعيف، وتمنع الحرية نفسها من الانقلاب إلىٰ عدوان. فالحرية التي لا تجد قانونًا عادلًا يحميها تبقىٰ معرضةً للضياع عند أول خوف، والسلطة التي لا تجد حدودًا تضبطها تميل إلىٰ توسيع سلطانها باسم المصلحة، والمجتمع الذي لا يتربىٰ علىٰ المسؤولية قد يستعمل الحرية في هدم المجال الذي يحميها. ومن هنا فإن فقه الحرية لا يكتفي بتقرير أصلها، بل يبحث في شروط بقائها: القانون، والقضاء، والشورىٰ، والمحاسبة، والخصوصية، والمعرفة، والنصح، وضبط الاستثناء، وحماية المجال العام من الفوضىٰ والاستبداد معًا.

وسيادة القانون هي أول ضمانات الحرية؛ لأن الحرية لا تعيش في ظل إرادةٍ متقلبة، ولا تطمئن في فضاءٍ يحكمه المزاج أو النفوذ أو الخوف. والقانون هنا لا يعني مجرد وجود نصوصٍ آمرة، بل وجود معيارٍ عامٍّ معلومٍ يعلو علىٰ الأشخاص، وتخضع له الدولة قبل الأفراد، ويطبق علىٰ القوي والضعيف، والقريب والبعيد، والحاكم والمحكوم. فإذا كان القانون أداةً في يد السلطة، لا قيدًا عليها، لم يعد ضمانًا للحرية، بل صار صورةً منظمةً من صور السيطرة. فالإنسان لا يكون حرًا إذا

كان حقه مرهونًا بتقديرٍ غير منضبط، أو إذا كان المباح اليوم ممنوعًا غدًا بلا معيار، أو إذا كان القانون يشتد عليه لأنه ضعيف ويلين أمام غيره لأنه نافذ. وسيادة القانون العادل تمنح الإنسان الطمأنينة إلىٰ أن حريته ليست منحةً عابرة، بل حقٌّ محميٌّ بمعيارٍ سابقٍ علىٰ الرضا والغضب والولاء والخصومة.

ولا يكفي القانون إذا لم يكن القضاء قادرًا علىٰ حمايته. فالقضاء هو الموضع الذي تتحول فيه الحرية من مبدأٍ إلىٰ ملاذ. والإنسان قد يملك حقًا في النص، لكنه يفقده إذا لم يجد قاضيًا مستقلًا في وظيفته، نزيهًا في حكمه، قريبًا في الوصول إليه، قادرًا علىٰ إنصافه من الدولة نفسها إذا اعتدت عليه. واستقلال القضاء ليس ترفًا مؤسسيًا، بل شرطٌ لحفظ الإنسان من أن تصبح السلطة خصمًا وحكمًا في آنٍ واحد. فإذا خاف القاضي من السلطة، خاف الإنسان من طلب الحق. وإذا طال التقاضي، ذبلت الحرية في الطريق. وإذا صار الوصول إلىٰ العدالة مكلفًا أو معقدًا أو محكومًا بالنفوذ، أصبحت الحرية حقًا للأقوياء لا ضمانةً للجميع.

والقضاء الذي يحمي الحرية لا يحرس النصوص القانونية وحدها، بل يحرس معنىٰ الكرامة في الدولة. فهو يمنع العقوبة من أن تسبق البينة، ويمنع التهمة من أن تبتلع الإنسان، ويمنع الاستثناء من أن يلتهم الأصل، ويمنع الإدارة من أن تتصرف في حقوق الناس كأنها مالكةٌ لها. وحين يكون القضاء قويًا بالعدل لا بالانحياز، فإنه يرد الدولة إلىٰ وظيفة الولاية، ويذكرها بأن قوتها ليست فوق الحق، وأن هيبتها لا تقوم علىٰ غياب المساءلة، وأن الإنسان الضعيف يستطيع أن يقف أمام المؤسسة الكبيرة فلا يسحقه حجمها. وهذا المعنىٰ من أعظم صور العمران المعنوي؛ لأن الناس إذا اطمأنوا إلىٰ القضاء، اطمأنوا إلىٰ أن المجال العام ليس غابةً مقنعةً بالقانون.

والشورىٰ تمثل ضمانةً أخرىٰ للحرية، لأنها تمنع القرار العام من الانغلاق داخل دائرةٍ ضيقةٍ تملك السلطة ولا ترىٰ كل الواقع. والشورىٰ ليست إجراءً شكليًا

لتزكيـة مـا تقـرر مسـبقًا، ولا تزيينًـا أخلاقيًـا للسـلطة، بـل هـي اعتـرافٌ بـأن الحقيقـة الاجتماعيـة أوسـع مـن عقـلٍ واحـد، وأن المصـلحة العامـة تحتـاج إلـىٰ تعـدد النظـر، وأن الأمـة ليسـت غائبـةً عـن تقـدير شـؤونها. ومـن غيـر حريـةٍ تصـبح الشـورىٰ صـمتًا منظمًـا، ومـن غيـر شـورىٰ تصـبح الحريـة أصـواتًا متفرقـةً لا تـدخل بنيـة القـرار. فـإذا اجتمعـت الشـورىٰ والحريـة، صـار المجـال العـام قـابلًا لتوليـد الـرأي وتصـحيح السياسـة وكشـف الخلل قبل أن يتصلب.

ولا تكـون الشـورىٰ حقيقيـةً إلا إذا قامـت علـىٰ حريـة النصـح. فالنصـح في المجـال العـام لـيس مجاملـةً للسـلطة، ولا نصـيحةً هامسـةً لا أثـر لهـا، ولا خطابًـا أخلاقيًـا معـزولًا عـن المؤسسـات، بـل هـو حـقٌّ ومسـؤوليةٌ في آنٍ واحـد. والدولـة التـي تضـيق بالنصـح تضـعف قـدرتها علـىٰ معرفـة نفسـها؛ لأنهـا لا تـرىٰ إلا الصـورة التـي يرسـمها لهـا الخـائفون أو المنتفعـون. والنصـح الحـر المسـؤول يحمـي الدولـة مـن غـرور القـوة، ويحمـي الأمـة مـن تـراكم الألـم، ويحمـي المـال العـام مـن الفسـاد، ويحمـي القـرار مـن الانفـراد، ويحمـي المجـال العـام مـن أن يتحـول إلـىٰ فضـاءٍ مكبـوتٍ لا يظهـر فيـه الخلـل إلا عنـد الانفجـار. ولا يكـون النصـح عـدوانًا إلا إذا خـرج إلـىٰ الكـذب والتحـريض والضـرر، أمـا النقـد الصـادق للسياسـة العامة فهو من وظائف الأمة الحية لا من مظاهر التمرد.

والحريـة تحتـاج كـذلك إلـىٰ محاسـبةٍ مؤسسـية، لأن السـلطة التـي لا تُحاسـب تتسـع بطبيعتهـا. والمحاسـبة ليسـت انتقاصًـا مـن هيبـة الدولـة، بـل حفـظٌ لهـا مـن الانحـراف. فـالوالي، والـوزير، والقاضـي، والإداري، والموظـف، وكـل مـن يملـك جـزءًا مـن القـوة العامـة، إنمـا يمـارس أمانـةً لا ملكيـةً خاصـة. والأمانـة لا تصـح مـن غيـر سـؤال. فـإذا غابـت المحاسـبة، صـار الخطـأ قـابلًا للتكـرار، والفسـاد قـابلًا للاسـتقرار، والقـرار قـابلًا للانحيـاز، والإنسـان قـابلًا للإهمـال. أمـا المحاسـبة العادلـة فتجعـل السـلطة تعـرف أنهـا

مرئيـة، وتجعـل النـاس يعرفـون أن الدولـة ليسـت فـوقهم، وتجعـل الحريـة محميـةً لا بالخطاب وحده، بل بقدرةٍ عمليةٍ علىٰ منع التعسف.

والخصوصـية مـن أعمـق ضـمانات الحريـة في العصـر الحـديث، لأن السـيطرة لـم تعـد تحتـاج دائمًـا إلىٰ قيـدٍ ظـاهر، بـل قـد تتحقـق بمعرفـةٍ شـاملةٍ بحيـاة الإنسـان وحركتـه وعلاقاتـه وميولـه وبياناتـه. والإنسـان الـذي يشـعر أنـه مكشـوفٌ دائمًـا يفقـد جـزءًا مـن تلقائيتـه وكرامتـه وشـجاعته في التفكيـر والكـلام. والخصوصـية ليسـت حجابًـا للضـرر ولا حصـانةً للجريمـة، لكنهـا حيـزٌ إنسـانيٌّ لازمٌ لسـلامة الـذات. ولا يجـوز للدولـة أن تـدخل هـذا الحيـز إلا بسـببٍ معتبـرٍ واضـحٍ ومقيـدٍ ومراقـب، لأن سـلطة المراقبـة إذا تُركـت بـلا حـدود تحولـت إلـىٰ نـوعٍ مـن الاسـتبداد الصـامت؛ اسـتبدادٍ لا يصـرخ، لكنـه يجعل الناس يراقبون أنفسهم خوفًا مما قد يُفهم أو يُسجل أو يُستعمل.

وتـزداد خطـورة هـذا المعنـىٰ مـع اتسـاع التقنيـة والبيانـات. فالدولـة الحديثـة تملـك مـن أدوات الرصـد والتخـزين والتحليـل مـا لـم تعرفـه الـدول القديمـة، وهـذا يجعـل الحاجـة إلـىٰ فقـهٍ للخصوصـية أكثـر إلحاحًـا. فليسـت كـل كفـاءةٍ إداريـةٍ مبـررًا لجمـع البيانـات بـلا حـد، وليسـت كـل مصـلحةٍ أمنيـةٍ ذريعـةً لإلغـاء الضـمانات، وليسـت كـل قـدرةٍ تقنيـةٍ إذنًـا أخلاقيًـا باسـتعمالها. والميـزان المقاصـدي يسـأل: هـل هنـاك حاجـةٌ معتبـرة؟ هـل الإجـراء متناسـب؟ هـل توجـد رقابـة؟ هـل حُفظـت البيانـات مـن الاسـتغلال؟ هـل يسـتطيع الإنسـان أن يعـرف مـا يمـس حقـه؟ هـل تحولـت التقنيـة إلـىٰ خدمـةٍ للإنسـان أم إلـىٰ أداةٍ لتطويعـه؟ بهـذا السـؤال تبقـىٰ التقنية خادمةً للحرية لا نقيضًا لها.

والاسـتثناء مـن أخطـر المـواطن التـي تُبتلـىٰ فيهـا الحريـة. فـالحروب، والأوبئـة، والفـتن، والأزمـات الأمنيـة، والانهيـارات الاقتصـادية، قـد تفـرض علـىٰ الدولـة إجـراءاتٍ غيـر عاديـة، لكـن الخطـر أن يتحـول غيـر العـادي إلـىٰ عـادة، وأن يصـبح الخـوف مصـدرًا دائمًـا لتوسـيع السـلطة. والضـرورة في الفقـه لا تلغـي الأصـل، بـل تقـدر بقـدرها، وتـرتبط

بسببها، وتنتهي بزواله. فإذا توسعت الدولة في الاستثناء بلا زمنٍ محدود، أو بلا رقابة، أو بلا مراجعة، أو بلا بيانٍ للسبب، صار الاستثناء غطاءً لتعطيل الحرية. والدولة العادلة لا تنكر حاجتها إلىٰ القوة عند الخطر، لكنها لا تستسهل استعمال الخطر لإلغاء الضمانات التي تحفظ الإنسان من ظلم القوة.

وحفظ الحرية في الاستثناء يحتاج إلىٰ ثلاثة قيودٍ كبرىٰ: قيد الضرورة، وقيد التناسب، وقيد المآل. فالضرورة تمنع اتخاذ الإجراء بلا سببٍ معتبر. والتناسب يمنع أن تكون الوسيلة أوسع من الحاجة. والمآل يمنع أن ينتج الإجراء ضررًا أطول من الخطر الذي أراد دفعه. فقد تمنع الدولة اضطرابًا آنيًا بإجراءٍ شديد، لكنها تزرع خوفًا عميقًا يضعف الثقة عقودًا. وقد توسع الرقابة لمنع خطرٍ محدد، ثم لا تعود إلىٰ الأصل بعد زواله. وقد تعاقب جماعةً واسعةً بسبب فعل أفراد، فتنتج ظلمًا يتجاوز موضع الخطر. وفقه الحرية لا يزن الفعل بلحظته فقط، بل بما يتركه في علاقة الإنسان بالدولة.

وحرية المعرفة والإعلام تمثل عصبًا من أعصاب المجال العام. فالدولة التي تحتكر المعلومة تحتكر قدرة الناس علىٰ الفهم، ومن لا يفهم لا يستطيع أن يحاسب أو يشارك أو يختار. والمعرفة العامة ليست تهديدًا للدولة العادلة، بل سندٌ لها؛ لأنها تجعل الناس شركاء في إدراك الواقع، وتمنع الشائعات، وتقلل المسافة بين القرار والمجتمع. أما حجب الحقائق بلا موجبٍ معتبر فينتج فراغًا تملؤه الظنون، ويضعف الثقة، ويجعل كل خطابٍ رسميٍّ عرضةً للشك. والحرية الإعلامية لا تعني نشر الكذب أو التشهير أو التحريض، لكنها تعني أن لا تكون الحقيقة أسيرةً لإرادة السلطة، ولا أن يصبح النقد جريمةً لمجرد أنه يزعج.

والإعلام الحر المسؤول يحتاج إلىٰ معيارٍ مزدوج: حماية الكلمة من القمع، وحماية المجتمع من التضليل. فالكذب المنظم يفسد العقل العام كما يفسده المنع

المنظم. والتشهير يعتدي على الكرامة كما يعتدي عليها الاستبداد. والتحريض على الكراهية والعنف يهدم المجال العام كما يهدمه القمع. لذلك لا تكون حرية الإعلام فوضى، ولا يكون ضبطه استبدادًا إذا قام على قانونٍ عادلٍ شفافٍ يميز بين النقد والافتراء، وبين كشف الفساد والتشهير، وبين الرأي والتحريض، وبين المعلومة والخداع. والدولة العادلة لا تخشى إعلامًا يكشف الخلل، لكنها تخشى إعلامًا يفسد الحقيقة أو يبيع وعي الناس للنفوذ والمال.

والجامعة ومؤسسات العلم تحتاج إلى حريةٍ خاصة، لأن المعرفة لا تنمو حيث يخاف الباحث من السؤال. والبحث العلمي لا يمكن أن يكون خادمًا للتنمية والعمران إذا حُصر في تكرار المألوف أو تزيين القرار أو تجنب الموضوعات الحساسة. والحرية الأكاديمية ليست خروجًا على القيم، بل شرطٌ من شروط بناء العقل القادر على النقد والإبداع. وإذا ضعفت حرية العلم، ضعفت قدرة الأمة على فهم نفسها ومشكلاتها. ولا تعني حرية البحث العبث بالمقدسات أو خيانة الأمانة العلمية، بل تعني أن تُحمى الأسئلة الجادة، وأن يُفرَّق بين البحث الرصين والإثارة الفارغة، وأن لا يُدار العلم بمنطق الخوف السياسي أو الاجتماعي.

وفي المجال الأخلاقي والاجتماعي تحتاج الدولة إلى فقهٍ دقيقٍ يميز بين التربية والوصاية، وبين حماية الحق العام واقتحام الحياة الخاصة، وبين منع الضرر المتعدي وملاحقة الخطأ الفردي المستور. فالمجتمع لا يصلح إذا غابت الأخلاق، لكنه لا يصلح كذلك إذا تحولت الدولة إلى جهاز تفتيشٍ دائمٍ في الضمائر والبيوت. الفضيلة لا تنشأ بالعقوبة وحدها، والخوف لا يصنع قلبًا مستقيمًا، والستر قيمةٌ تحفظ الإنسان والمجتمع من الفضيحة والتوحش. ومن هنا فإن تدخل الدولة في الأخلاق يجب أن يتجه إلى الضرر الظاهر المتعدي، وإلى حماية الضعيف والقاصر والمجال العام، لا إلى التوسع في اقتحام الخاص أو تحويل كل خطأٍ مستورٍ إلى قضيةٍ عامة.

والحسبة، في معناها المؤسسي العميق، ليست ذريعةً لإلغاء الحرية، بل آليةٌ لحماية المجال العام من الغش والضرر والعدوان على الحقوق. فإذا فهمت الحسبة على أنها مراقبةٌ للناس في خصوصياتهم، ضاقت وانحرفت. وإذا فهمت بوصفها حمايةً للسوق، والجودة، والطرق، والمرافق، والآداب العامة الظاهرة، ومنعًا للضرر المتعدي، اتصلت بالمقاصد. فالمعيار الفاصل هو الضرر العام والظهور والمصلحة، لا التوسع في الاشتباه والفضول. والدولة العاقلة تضبط المجال العام بما يحفظ كرامة الجميع، لكنها لا تحول المجتمع إلى شبكةٍ من المراقبين بعضهم على بعض، لأن ذلك يقتل الثقة ويولد النفاق.

والحرية الدينية تحتاج إلى الضبط نفسه. فحفظ الدين مقصدٌ عظيم، لكنه لا يتحقق بإكراه الضمير، ولا بتحويل الإيمان إلى ظاهرٍ خائف، ولا بإلغاء السؤال، ولا بتوسيع سلطة الدولة على السرائر. والدولة تحفظ الدين بإقامة العدل، وتعليم الناس، وحماية المساجد والمؤسسات الدينية من الاستغلال، ومنع العدوان على المقدسات، وصيانة المجال العام من الفوضى التي تهدم المعنى. لكنها لا تملك أن تصنع الإيمان بالقوة؛ لأن الإيمان فعلٌ قلبيٌّ ومعرفيٌّ وأخلاقيٌّ لا يقوم على الإكراه. وكلما قامت الدولة بالعدل والعلم والرحمة، صارت بيئة الدين أصدق من بيئة القهر والاشتباه.

وفي المقابل، لا تعني حرية الضمير أن يتحول الدين إلى مجالٍ مباحٍ للعدوان أو السخرية المفسدة أو التحريض أو الاستغلال. فالحرية الدينية لا تعيش إلا داخل احترامٍ متبادلٍ للكرامة والمعنى العام. ومن هنا لا بد من قانونٍ يحمي حق الاعتقاد والتعبد والتعليم، كما يحمي المجال العام من خطاب الكراهية والازدراء والتحريض. الميزان ليس إلغاء الدين باسم الحرية، ولا إلغاء الحرية باسم الدين، بل حماية المعنى من الإكراه وحماية الحرية من العدوان.

والحرية الاقتصادية تحتاج إلىٰ ضماناتٍ كذلك. فالإنسان لا يكون حرًا في الكسب إذا احتكر الأقوياء السوق، أو تحكمت شبكات الفساد في الفرص، أو صارت الرخص والعقود والتمويل حكرًا علىٰ القريبين من النفوذ. والحرية الاقتصادية ليست أن تنسحب الدولة مطلقًا، بل أن تمنع الحواجز الظالمة، وتحمي المنافسة العادلة، وتضبط الاحتكار، وتمنع الغش، وتيسر المبادرة، وتحمي العامل. فالسوق الحر في الشكل قد يكون مقيدًا في الحقيقة إذا كانت مفاتيحه في يد قلة. والدولة التي تحمي الحرية الاقتصادية لا تحمي رأس المال وحده، بل تحمي حق الإنسان في الدخول العادل إلىٰ العمل والفرصة.

ولا تكتمل الحرية من غير حرية التنظيم المدني؛ لأن الإنسان الفرد قد يضعف صوته وحده، بينما تقوىٰ قدرته حين يجتمع مع غيره في عملٍ مشروعٍ يخدم العلم أو المهنة أو الفقراء أو البيئة أو الرقابة أو الثقافة. والمؤسسات الأهلية ليست منافسًا للدولة إذا ضبطت بالقانون، بل شريكٌ في العمران، ووسيطٌ بين الدولة والمجتمع، ووسيلةٌ لإحياء الأمة. والدولة التي تخاف كل تنظيمٍ مستقل تضعف المجتمع وتزيد اعتماد الناس عليها، ثم تشكو من سلبية الأمة. أما الدولة الواثقة فتفتح المجال للمبادرة المنظمة، وتمنع التمويل الفاسد والعدوان، لكنها لا تخنق العمل الأهلي لمجرد أنه مستقل.

والنقابات والهيئات المهنية والعلمية والاقتصادية تمثل شكلًا من أشكال الحرية المؤسسية التي تحفظ التوازن داخل المجتمع. فالعامل يحتاج إلىٰ من يدافع عن حقه، والطبيب والمهندس والمعلم والفقيه والباحث يحتاجون إلىٰ فضاءاتٍ مهنيةٍ تصون معاييرهم، والمجتمع يحتاج إلىٰ أجسامٍ وسيطةٍ تمنع العلاقة من أن تكون مباشرةً بين الفرد الضعيف والدولة الكبيرة أو السوق القوي. وإذا أُضعفت هذه الأجسام كلها، صار الإنسان وحيدًا أمام مؤسساتٍ أضخم منه. والحرية المؤسسية

لا تعني ترك هذه الهيئات بلا مساءلة، لكنها تعني الاعتراف بوظيفتها في حماية التوازن الاجتماعي.

ومن ضمانات الحرية أن يكون للناس حق الوصول إلىٰ المعلومة العامة. فالمال العام، والمشاريع، والعقود، والسياسات، والمؤشرات، ونتائج القرارات، ليست أسرارًا خاصةً بالسلطة إلا في حدودٍ معتبرة. ومن غير المعلومة لا توجد محاسبة، ومن غير المحاسبة تضعف الحرية. والمعرفة هنا ليست فضولًا، بل حقٌّ متصلٌ بكون الناس أصحاب المصلحة في الشأن العام. والدولة التي تمنع المعلومة تمنع القدرة علىٰ السؤال، والدولة التي تتيحها تبني ثقةً وتجعل النقد أقرب إلىٰ العلم وأبعد عن الشائعة.

والحرية تحتاج إلىٰ ثقافةٍ قانونيةٍ لدىٰ الناس، لأن الإنسان قد يملك حقًا ولا يعرفه، أو يعرفه ولا يعرف طريقه، أو يعرف طريقه ويخاف من كلفته. ولذلك فإن نشر الوعي بالحقوق والواجبات جزءٌ من حفظ الحرية. ولا يصح أن يبقىٰ القانون لغةً مغلقةً لا يفهمها إلا أهل الاختصاص، لأن الجهل بالقانون يجعل الحرية امتيازًا لمن يعرف كيف يتحرك داخل الدولة. والدولة العادلة تجعل الطريق إلىٰ الحق مفهومًا، والإجراءات واضحة، والاعتراض ممكنًا، والشكوىٰ ميسورة، حتىٰ لا تكون الحرية نظريةً عاليةً فوق حياة الناس.

والتعليم هو الضمان الأعمق للحرية؛ لأن الحرية بلا عقلٍ متعلم قد تقع في قبضة الغريزة أو الشائعة أو الدعاية أو العصبية. والتعليم الذي يربي علىٰ السؤال، وأدب الاختلاف، واحترام الحقيقة، والمسؤولية، وفهم القانون، وحفظ الكرامة، هو الذي يصنع إنسانًا قادرًا علىٰ ممارسة الحرية من غير أن يهدمها. أما التعليم القائم علىٰ الخوف والتلقين والتكرار، فإنه يخرج أفرادًا يطلبون من غيرهم أن يفكروا

بـدلهم، أو يسـتعملون الحريـة حـين تتـاح لهـم اسـتعمالًا غاضـبًا غيـر ناضـج. فالحريـة تحتاج إلىٰ تربيةٍ طويلة، لا إلىٰ إعلانٍ مفاجئ.

والحريـة لا تنفصـل عـن الأمـن، لكنهـا لا تـذوب فيـه. فـالأمن يحمـي الحريـة مـن العـدوان والفوضىٰ، والحريـة تحمي الأمـن مـن التحـول إلىٰ قهـر. فـإذا قُـدِّم الأمـن علىٰ الحريـة تقـديمًا مطلقًـا، صـار كـل حـقٍّ قـابلًا للتأجيـل باسـم الخـوف. وإذا قُـدمت الحريـة علىٰ الأمـن تقـديمًا منفلتًـا، صـار الضـعيف أول ضـحايا الفوضىٰ. والدولـة المقاصـدية تقـيم توازنًـا دقيقًـا: أمـنٌ يحفـظ الإنسـان لا يلغيـه، وحريـةٌ توسـع الإنسـان لا تعتـدي علىٰ غيره، وقانونٌ يجعل العلاقة بينهما معلومةً لا متروكةً للارتجال.

وتظهـر دقـة هـذا التـوازن في الاحتجـاج والاعتـراض العـام. فالاحتجـاج السـلمي قـد يكـون وسـيلةً مـن وسـائل النصـح وكشـف الألـم الاجتمـاعي، ولا يصـح أن يُعامـل في أصـله بوصـفه عـدوانًا. وفي الوقـت نفسـه لا يجـوز أن يتحـول الاحتجـاج إلىٰ اعتـداءٍ علىٰ النـاس أو الممتلكـات أو تعطيـلٍ كامـلٍ للضـرورات أو تحـريضٍ علىٰ الفوضىٰ. والفقـه الكلـي لا يقـدس الشـارع ولا يجرمـه مطلقًـا، بـل يضـع لـه معيـارًا: سـلمية الوسـيلة، ووضـوح المطلـب، وحفـظ الحقـوق العامـة، ووجـود قنـواتٍ مؤسسـيةٍ تمنـع الحاجـة إلىٰ الانفجـار. والدولـة التـي تفـتح أبـواب الشـكوىٰ والنصـح والمراجعـة تقلـل الحاجـة إلىٰ الاحتقان، والدولة التي تغلقها تدفع الألم إلىٰ البحث عن صورٍ أشد.

والحريـة تحتـاج إلىٰ عدالـةٍ في تطبيـق القيـود. فـالقيود قـد تكـون مشـروعةً في أصـلها، لكنهـا تصـبح ظالمـةً إذا طُبقـت انتقائيًـا. فـإذا مُنـع قـومٌ وسُـمح لآخـرين، أو عوقـب نقـدٌ وسُـكت عـن مـدحٍ كـاذب، أو شُـدد علىٰ الضـعيف وخُفـف عـن صـاحب النفـوذ، شـعر النـاس أن القـانون لـيس لحمايـة المجـال العـام بـل لحمايـة جهـةٍ بعينهـا. والانتقائيـة عـدوة الحريـة لأنهـا تفسـد الثقـة، وتجعـل النـاس لا يعرفـون هـل الممنـوع ممنـوعٌ لذاتـه أم لأنـه صـدر مـن غيـر المرغـوب فيه. والحرية لا تزدهر إلا في ظل معيارٍ واحدٍ يُرىٰ في الواقع لا في النص فقط.

ومن ضمانات الحرية كذلك ضبط لغة الدولة. فاللغة التي تصف كل ناقدٍ بالخائن، وكل مختلفٍ بالمفسد، وكل مطالبٍ بالحق بالفتان، تمهد لتوسيع القمع وتغلق المجال العام معنويًا قبل أن تغلقه قانونيًا. والكلمة السلطوية ليست محايدة؛ لأنها تملك أثرًا في المجتمع والمؤسسات والقضاء والإدارة. فإذا انحرفت لغة الدولة عن الإنصاف، انحرف معها شعور الناس بالأمان. أما اللغة العادلة فتميز بين الخطأ والخيانة، وبين الاختلاف والعدوان، وبين النقد والتحريض، وبين المطالبة والفوضىٰ. وبهذا تحمي الدولة المجال العام من التسميم الرمزي الذي يسبق العنف أو القمع.

والحرية لا تعني غياب الطاعة، بل تعني أن تكون الطاعة واقعةً في موضعها الصحيح. فالطاعة للنظام العادل ضرورةٌ لحفظ الجماعة، لكنها ليست إلغاءً للعقل ولا تعطيلًا للنصح. والطاعة التي لا تسمح بالمراجعة تتحول إلىٰ خضوع، والمراجعة التي لا تراعي حفظ الجماعة تتحول إلىٰ اضطراب. ومن هنا لا بد من فقهٍ يضع الطاعة داخل شبكةٍ من العدل والشورىٰ والمحاسبة والحقوق. فإذا صارت الطاعة قيمةً منفصلةً عن العدل، حمت الظلم. وإذا صارت الحرية منفصلةً عن النظام، هدمت الجماعة. والميزان أن تُطاع الدولة في المعروف والمصلحة العامة، وأن تُراجع حين تخطئ، وأن تُحاسب حين تتجاوز، وأن لا يُجعل النقد خروجًا علىٰ أصل الجماعة.

والحرية في المجال العام تحتاج إلىٰ حماية الأقليات والضعفاء والمخالفين، لأن قوة الحرية لا تقاس بما تمنحه للأقوياء والمتوافقين مع السائد، بل بما تضمنه لمن لا يملك صوتًا قويًا أو لا ينتمي إلىٰ الأكثرية أو لا يحظىٰ بالقرب من مراكز النفوذ. فإذا كانت الحرية متاحةً لمن يوافق فقط، فهي ليست حريةً بل انسجامٌ مفروض. وإذا كان الحق في الكلام والعمل والتنظيم محفوظًا للأقرب فقط، فهو

امتيازٌ لا حق. والدولة العادلة تحمي الكرامة العامة للجميع، وتمنع العدوان، وتحفظ وحدة المجال، لكنها لا تجعل الاختلاف سببًا للإقصاء أو الإهانة.

ولا تنفصل الحرية عن العدالة الاجتماعية. فالإنسان الذي لا يجد كفايته قد يبيع حريته بثمن الحاجة، والإنسان الذي لا يجد تعليمًا قد يعجز عن استعمال حريته، والإنسان الذي لا يجد قضاءً قد يخاف من المطالبة بها. لذلك تحتاج الحرية إلىٰ بنيةٍ اجتماعيةٍ تسندها: تعليم، وصحة، وعمل، وقضاء، ومال عام عادل، وفرص. والحرية المجردة في مجتمعٍ شديد الفقر قد تصبح حريةً شكلية، كما أن الكفاية بلا حرية قد تصبح رعايةً مقايضةً بالصمت. والدولة المقاصدية تجمع بينهما؛ لأنها تدرك أن الإنسان لا يكون حرًا حقًا إلا إذا كان قادرًا، ولا يكون قادرًا إلا إذا حُفظت كفايته وكرامته.

والحرية تحتاج إلىٰ ضبط علاقة الدولة بالذاكرة والتاريخ. فاحتكار السرد التاريخي والسياسي قد يصبح أداةً للسيطرة علىٰ الوعي، كما أن العبث بالذاكرة قد يهدم الانتماء. والدولة العادلة لا تصنع تاريخًا رسميًا مغلقًا يمنع البحث والنقد، ولا تترك الذاكرة العامة لسوق التشويه والكراهية، بل تفتح المجال للدرس الرصين، وتحمي الرموز من الابتذال، وتسمح بالمراجعة العلمية، وتمنع استغلال التاريخ لإقصاء الحاضر. فالذاكرة الحرة المسؤولة جزءٌ من عقل الأمة، ومن يملك التحكم المطلق في الماضي يستطيع أن يضيق حرية الحاضر.

والحرية، في علاقتها بالمآلات، تحتاج إلىٰ نظرٍ طويل. فقد يؤدي منعٌ واسعٌ إلىٰ استقرارٍ قصيرٍ واحتقانٍ طويل. وقد يؤدي إطلاقٌ غير منضبطٍ إلىٰ حيويةٍ ظاهرةٍ ثم فوضىٰ تضر بالحرية نفسها. وقد يؤدي تقييدٌ محدودٌ محسوبٌ إلىٰ حماية حقٍّ عامٍّ من ضررٍ واضح. لذلك لا بد من فقه مآلاتٍ لا يتعامل مع الحرية بردود الفعل. القيود ينبغي أن تُقاس بأثرها لا بنيتها فقط، والإطلاق ينبغي أن يُوزن بما ينتجه في

الواقع، والسلطة ينبغي أن تُسأل عما تتركه في النفوس والمؤسسات من خوفٍ أو ثقة. فالحرية ليست لحظة قانونية، بل تجربةٌ تاريخية تتراكم.

ومن هنا يتبين أن ضمان الحرية يحتاج إلىٰ بناء مؤسسيٍّ متكامل: قانونٌ عادل، وقضاءٌ مستقل في وظيفته، ومحاسبةٌ فعالة، وشورىٰ حقيقية، وإعلامٌ مسؤول، وتعليمٌ يربي العقل، وشفافيةٌ في المال والقرار، وخصوصيةٌ مصونة، ومجتمعٌ مدنيٌّ حي، وأمنٌ منضبط، وثقافةٌ تحترم الاختلاف، وضبطٌ للاستثناء، وعدالةٌ اجتماعيةٌ تمنع الحاجة من أن تكسر الإرادة. فإذا غاب بعض هذه العناصر، ضعفت الحرية من جهته. وإذا اجتمعت، صارت الحرية جزءًا من بنية الدولة، لا مجرد مساحةٍ تسمح بها السلطة حين تطمئن.

والدولة التي تصون الحرية لا تفقد قوتها، بل ترتقي بقوتها من القهر إلىٰ الشرعية. فالقوة التي تخاف من الحرية قوةٌ قلقة، أما القوة التي تضبط الحرية بالعدل وتحميها بالقانون فهي قوةٌ واثقة. والحرية لا تهدم الدولة إذا كانت الدولة عادلةً قادرةً علىٰ التمييز بين النقد والعدوان، وبين الاختلاف والفوضىٰ، وبين الحق والهوىٰ. إنما يهدم الدولة أن تتحول السلطة إلىٰ غاية، وأن يغيب العدل، وأن ينسد المجال العام، وأن تفقد الأمة طرق التعبير السلمي، وأن يرىٰ الإنسان أن الدولة لا تسمعه إلا إذا صرخ. فالحرية المنظمة تنقذ الدولة من الانفجار بقدر ما تنقذ الإنسان من القهر.

وتتحقق الحرية في أعلىٰ صورها حين يشعر الإنسان أنه يستطيع أن يعيش كرامته بلا خوف، وأن يعبر عن رأيه بلا تهمةٍ سابقة، وأن يطلب حقه بلا إذلال، وأن يشارك في شأنه العام بلا إقصاء، وأن يختلف بلا خيانة، وأن يطيع النظام لأنه عادل لا لأنه مرعوب، وأن ينصح الدولة لأنه يحب صلاح الجماعة لا لأنه عدو لها. هذه الحرية ليست تفلتًا من الشرع، بل هي المجال الذي يظهر فيه التكليف المسؤول، والعقل الحي، والأمة الناصحة، والدولة الواثقة، والعمران القابل للتجدد.

إن وظيفة الدولة في الحرية ليست أن تترك الناس بلا نظام، ولا أن تضبطهم حتىٰ الاختناق، بل أن تبني مجالًا يستطيع فيه الإنسان أن يكون فاعلًا ومسؤولًا ومكرمًا. فحيث يوجد عدوانٌ واضح، تتدخل الدولة لحماية الحرية من الفوضىٰ. وحيث يوجد حقٌّ أصيل، تمتنع الدولة عن مصادرته. وحيث توجد ضرورة، تقدرها بقدرها. وحيث يوجد اختلاف، تفتحه للنقاش لا للقمع. وحيث يوجد نقد، تميزه عن الكذب والتحريض. وحيث توجد خصوصية، تصونها من الفضول السلطوي والاجتماعي. وحيث توجد معرفة، تتيحها ما لم يترتب علىٰ إتاحتها ضررٌ معتبر. بهذا الميزان تصبح الحرية جزءًا من نظامٍ أخلاقيٍّ ومؤسسي، لا شعارًا منفلتًا ولا منحةً متقلبة.

والحرية في فقه الدولة والأمة والعمران هي روح الحركة داخل البنية. فالدولة بلا حرية قد تكون قويةً في ظاهرها، لكنها ضعيفةٌ في قدرتها علىٰ التجدد. والأمة بلا حرية قد تكون ساكنةً، لكنها تفقد حيويتها وشهادتها. والعمران بلا حرية قد يبني الحجر، لكنه لا يطلق العقل. والإنسان بلا حرية قد يبقىٰ حيًا، لكنه لا يبلغ تمام مسؤوليته. ومن هنا فإن الحرية ليست خصمًا للشرع ولا للدولة ولا للجماعة، بل هي شرطٌ في أن يكون الشرع وعيًا لا إكراهًا، والدولة ولايةً لا استيلاءً، والجماعة أمةً لا كتلةً صامتة، والعمران بناءً للإنسان لا تنظيمًا لحركته وحدها.

الفصل الثامن
الدولة والمجال العام

ليس المجال العام مساحةً محايدةً تقع خارج الفقه، ولا فراغًا اجتماعيًا تتحرك فيه الدولة والأفراد والمصالح بلا معيار، ولا مجرد ميدانٍ إداريٍّ تنظم فيه السلطة شؤون الناس، بل هو الفضاء الذي تتجسد فيه علاقة الأمة بالدولة، وعلاقة الحقوق بالواجبات، وعلاقة المال بالمصلحة، وعلاقة المعرفة بالقرار، وعلاقة الحرية بالنظام، وعلاقة الفرد بالجماعة. وفي هذا الفضاء تظهر حقيقة الدولة: هل هي ولايةٌ على الشأن العام أم استيلاءٌ عليه؟ وتظهر حقيقة الأمة: هل هي جماعةٌ حيةٌ حاملةٌ للمعنى أم كتلةٌ صامتةٌ تُدار من فوق؟ وتظهر حقيقة الفقه: هل يستطيع أن يبني نظامًا للحياة المشتركة أم يبقى محصورًا في أحكامٍ جزئيةٍ لا ترى البنية التي تتحرك فيها الوقائع؟

والمجال العام ليس شيئًا زائدًا على حياة الناس، بل هو الحياة حين تخرج من حدود الفرد والأسرة إلى دائرة الاشتراك. الطريق مجال عام، والسوق مجال عام، والمال العام مجال عام، والتعليم مجال عام، والصحة مجال عام، والقضاء مجال عام، والإعلام مجال عام، والمدينة مجال عام، والمعرفة التي تمس مصير الأمة مجال عام، والسياسات التي تقرر توزيع الموارد والفرص مجال عام. وكلما اتسعت آثار الفعل من الفرد إلى الجماعة، دخل الفعل في منطق المجال العام واحتاج إلى معيارٍ يتجاوز الرغبة الفردية والمصلحة الخاصة. ولذلك لا يمكن للفقه الكلي أن يكتفي بسؤال: ماذا يريد الفرد؟ بل لا بد أن يسأل: ماذا يترتب على الفعل في حياة الجماعة؟ وكيف يتأثر الحق العام؟ وأين تقف الدولة؟ وأين تتحرك الأمة؟ وكيف تُحفظ الحرية من العدوان والسلطة من الاستبداد؟

إن المجال العام هو موضع الاختبار الأشد لمقصد العدل؛ لأن العدل لا يظهر في الخطاب المجرد بقدر ما يظهر في الطريق الذي يسلكه الفقير والغني، وفي السوق الذي يشتري منه الجميع، وفي القضاء الذي يلجأ إليه الضعيف والقوي، وفي المدرسة التي يدخلها أبناء الناس، وفي المستشفىٰ الذي يستقبل المرضىٰ، وفي الإدارة التي تمنح الحق أو تؤخره، وفي القانون الذي يحكم الأطراف كلها. فإذا كان المجال العام منظمًا بحيث يصل الإنسان إلىٰ حقه بكرامة، وتُدار الموارد بشفافية، وتُصان المرافق من الفساد، وتُفتح أبواب المشاركة، وتُحمىٰ الكلمة الصادقة، كان ذلك دليلًا علىٰ أن الدولة تؤدي وظيفتها المقاصدية. أما إذا صار المجال العام مجالًا للخوف، أو الرشوة، أو الوساطة، أو الاحتكار، أو التمييز، أو الصمت القسري، فإن الخلل لا يكون في خدمةٍ جزئيةٍ فحسب، بل في بنية العلاقة بين الدولة والأمة.

ولا يكون المجال العام ملكًا للدولة وحدها، وإن كانت الدولة مسؤولةً عن تنظيمه وحمايته. فهو ملكٌ معنويٌّ للأمة من حيث إنها الجماعة التي تعيش فيه وتنتفع به وتتحمل آثاره، والدولة مؤتمنةٌ عليه لا مالكةٌ له. فإذا تصرفت الدولة في المجال العام كأنه امتدادٌ لسلطتها الخاصة، أغلقت أبوابه، واحتكرت صوته، وصادرت رموزه، ورتبت موارده بحسب مصالحها أو مصالح من يدور حولها. أما إذا أدركت أنها أمينةٌ عليه، فإنها تنظمه بما يفتح المشاركة، ويحمي الحق العام، ويمنع الاعتداء، ويصون الضعيف، ويجعل المجال مشتركًا لا محجوزًا لفئةٍ دون أخرىٰ. والفارق بين الولاية والاستيلاء يظهر هنا بوضوح: الولاية تحمي المجال العام للناس، أما الاستيلاء فيحوله إلىٰ ساحةٍ لظهور القوة.

والأمة كذلك لا يجوز أن تنسحب من المجال العام ثم تطلب من الدولة أن تقوم بكل شيء؛ لأن انسحاب الأمة يجعل الدولة تتضخم، ويجعل المجتمع سلبيًا، ويجعل الشأن العام فراغًا تملؤه البيروقراطية أو المال أو النفوذ. الأمة الحية لا تكتفي

بـأن تُحكـم، بـل تشـارك في إنتـاج المعنىٰ العـام: بالنصـح، والعلـم، والعمـل، والتكافـل، والمراقبـة، والمبـادرة، وحفـظ المـال العـام، واحتـرام المرافـق، وصـيانة السـوق مـن الغـش، وتربيـة الأجيـال علـىٰ المسـؤولية. وإذا ضـعفت الأمـة في المجـال العـام، صـار القـانون وحـده عـاجزًا عـن حمايـة كـل شـيء، لأن الدولـة لا تسـتطيع أن تضـع شـرطيًا في كـل ضـمير، ولا مفتشًـا في كـل سـوق، ولا مراقبًـا في كـل إدارة. المجـال العـام يحتـاج إلـىٰ دولةٍ عادلةٍ وأمةٍ ذات ضمير.

ومـن هنـا تظهـر العلاقـة الدقيقـة بـين الحسـبة والمجـال العـام. فالحسـبة ليسـت مجـرد وظيفـةٍ تاريخيـةٍ لمراقبـة بعـض المظـاهر، بـل هـي تعبيرٌ عـن وعـيٍ مبكـرٍ بـأن الحيـاة المشـتركة تحتـاج إلـىٰ حمايـةٍ مـن الغـش والاحتكـار والضـرر والتلاعـب بـالموازين والمعـايير والتعـدي علـىٰ الطـرق والمرافـق. وهـي، في معناهـا الأوسـع، جهـازٌ لحمايـة المجـال العـام مـن أن يتحـول إلـىٰ فضـاءٍ يسـتبيحه الأقـوىٰ أو الأدهـىٰ أو الأكثـر قـدرةً علـىٰ التحايـل. غيـر أن الحسـبة إذا ضـاقت إلـىٰ مراقبـةٍ شـكليةٍ للسـلوك، أو تحولـت إلـىٰ تـدخلٍ في الخصوصـيات، فقـدت معناهـا العمـراني. معناهـا الصـحيح أن تحفـظ السـوق والمدينـة والطريـق والمعيـار والحـق الظـاهر، وأن تمنـع الضـرر المتعـدي، وأن تجعـل المجال العام صالحًا للعيش المشترك لا ساحةً للفوضىٰ أو الفضول أو القهر.

والسـوق أحـد أكثـر مواضـع المجـال العـام حساسـية؛ لأنـه يجمـع بـين الحريـة والحاجـة، وبـين الملكيـة والمصـلحة، وبـين الـربح والعـدل. فـإذا تُـرك السـوق بـلا معيـار، أمكـن أن تتحـول الحريـة فيـه إلـىٰ غطـاءٍ لاسـتغلال الضـرورات، وأن يصـبح الرضـا التعاقـدي ظـاهرًا يخفـي إكـراه الحاجـة، وأن تتحـول حاجـة النـاس إلـىٰ سـلعةٍ يـتحكم بهـا المحتكـرون. وإذا صـودرت السـوق باسـم التنظـيم المطلـق، خُنقـت المبـادرة وضـعف الإنتـاج. ولـذلك يحتـاج السـوق إلـىٰ فقـه مجـال عـام: يفـتح المبـادرة المشـروعة، ويحمـي الملكيـة العادلـة، لكنـه يمنـع الاحتكـار والغـش والتلاعـب والجـودة الرديئـة واسـتغلال

الأقوات والدواء والسكن وسائر الضرورات. فالسوق ليس مملكةً خاصةً لرأس المال، ولا إدارةً تابعةً للدولة وحدها، بل مجالٌ اجتماعيٌّ مشتركٌ يجب أن يبقىٰ محكومًا بالعدل.

والمال العام هو مركزٌ آخر من مراكز المجال العام. فهو ليس موردًا ماليًا مجردًا، بل عقدٌ أخلاقيٌّ بين الدولة والأمة. حين تُجمع الأموال باسم المصلحة العامة، فإن الأمة تمنح الدولة قدرةً علىٰ الفعل، وحين تُنفق هذه الأموال، تظهر حقيقة ترتيب الأولويات. فإذا غاب الناس عن معرفة المال العام ومراقبته ومساءلة من يتصرف فيه، صار المال العام قريبًا من الغنيمة، لا من الأمانة. والشفافية في المال ليست تفصيلًا إداريًا، بل شرطٌ لاستقامة المجال العام؛ لأن المال إذا خفي مساره، خفي معه العدل، وإذا خفي العدل، ضعفت الثقة، وإذا ضعفت الثقة، تآكلت العلاقة بين الدولة والأمة. وكل فسادٍ في المال العام هو اعتداءٌ علىٰ المجال العام قبل أن يكون مخالفةً مالية.

والطريق، بما هو مرفقٌ مشترك، يكشف معنىٰ المجال العام في صورته اليومية. فالطريق ليس مساحةً ماديةً للعبور فقط، بل رمزٌ للحق المشترك الذي لا يجوز أن يستأثر به أحد. فإذا تعدىٰ الناس علىٰ الطريق، أو أهملت الدولة تنظيمه، أو استُعمل النفوذ لاحتلاله، أو تُرك للفوضىٰ والتلوث والخطر، فإن ذلك يكشف ضعف الوعي بالمشترك. والطريق في الفقه العمراني يدخل في حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ الكرامة، وحفظ النظام. وهو يدل علىٰ أن المجال العام يبدأ من أبسط تفاصيل الحياة: حق الناس في المرور، والسلامة، والنظافة، والنظام، وعدم الاعتداء. ومجتمعٌ لا يحترم طريقه يصعب أن يحترم ماله العام، لأن كليهما يتطلب وعيًا بأن هناك شيئًا ليس خاصًا بأحد، لكنه حقٌ للجميع.

والمدينة هي الصورة الكبرىٰ للمجال العام؛ ففيها يظهر توزيع الكرامة في المكان. الحدائق، والمدارس، والمستشفيات، والأسواق، والطرق، والمياه، والنقل، والإنارة، والأمن، والفضاءات الثقافية، كلها ليست خدماتٍ منفصلة، بل مكوناتٌ في تجربة الإنسان مع الدولة والجماعة. المدينة العادلة تجعل الإنسان يشعر أنه مرئيٌّ في مكانه، وأن له نصيبًا في النظافة والجمال والأمن والخدمة. أما المدينة المنقسمة بين مركزٍ مضاءٍ وهامشٍ مهمل، فتنتج شعورًا بأن المجال العام ليس عامًا في الحقيقة، بل موزعٌ بحسب المال والقرب والنفوذ. والعمران لا يكون صالحًا إذا اتسع في الحجر وضاق في العدالة.

والمجال العام لا يقوم بغير معرفةٍ عامةٍ متاحة. فالناس لا يستطيعون أن يشاركوا أو يحاسبوا أو ينصحوا إذا حُجبت عنهم الحقائق التي تمس حياتهم. والمعرفة ليست ترفًا للنخب، بل شرطٌ للمسؤولية الجماعية. فالموازنة، والسياسات، والأخطار الصحية، والبيئية، والاقتصادية، ونتائج المشاريع، ومؤشرات التعليم والصحة والعمل، كلها تمس الأمة. وإذا احتكرت الدولة المعرفة، احتكرت معها القدرة علىٰ الحكم علىٰ السياسات. وإذا تُركت المعرفة للشائعات، فسد العقل العام. ولذلك يحتاج المجال العام إلىٰ شفافيةٍ مسؤولةٍ تتيح الحقيقة بقدر ما يحفظ المصلحة، وتمنع الكذب من أن يحتل مكان البيان، وتمنع السرية من أن تتحول إلىٰ سترٍ للفساد أو الفشل.

والإعلام أحد الأعصاب المركزية للمجال العام، لأنه يحدد ما يراه الناس وما لا يرونه، وما يُسأل عنه وما يُنسىٰ، ومن يُسمع صوته ومن يُحجب. فإذا كان الإعلام تابعًا للسلطة تبعيةً كاملة، تحول المجال العام إلىٰ صدىٰ لروايةٍ واحدة. وإذا كان تابعًا للمال بلا معيار، تحول إلىٰ سوقٍ لتشكيل الوعي بحسب مصالح الممولين. وإذا كان منفلتًا من الحقيقة، صار أداةً للتضليل والفتنة. والإعلام المقاصدي ليس إعلامًا دعائيًا، ولا إعلامًا فوضويًا، بل إعلامٌ يحترم الحقيقة والكرامة والمصلحة العامة، ويكشف الخلل، ويفتح

النقاش، ويمنع تحويل المجال العام إلىٰ مسرحٍ للخداع. فحرية الإعلام جزءٌ من حيوية الأمة، ومسؤوليته جزءٌ من حفظ المجال العام.

والنصح والمحاسبة يمثلان روح المجال العام؛ لأن المجال الذي لا نصح فيه يموت صامتًا، والمجال الذي لا محاسبة فيه يفسد ببطء. والنصح ليس خروجًا علىٰ الدولة، بل حمايةٌ لها من الانغلاق. والمحاسبة ليست إهانةً للولاية، بل ردٌّ لها إلىٰ معنىٰ الأمانة. وإذا غاب النصح، أحاطت بالسلطة طبقاتٌ من المجاملة والخوف، فلا يصلها الواقع إلا منقحًا بما يرضيها. وإذا غابت المحاسبة، صار الخطأ قابلًا للدوام، والفساد قابلًا للتوسع، والمال العام قابلًا للنهب، والإنسان قابلًا للإهمال. المجال العام الصالح هو الذي يسمح بظهور الحقيقة قبل أن تتحول إلىٰ أزمة، وبسماع الألم قبل أن يتحول إلىٰ غضب، وبمراجعة القرار قبل أن يصير كارثة.

والشورىٰ لا تكون حقيقيةً إلا داخل مجالٍ عامٍّ حي. فإذا كانت الأمة صامتة، والمعلومة محجوبة، والنصح مخيفًا، والإعلام تابعًا، والمؤسسات الأهلية ضعيفة، صارت الشورىٰ شكلًا بلا مادة. الشورىٰ تحتاج إلىٰ معرفةٍ وحوارٍ وحريةٍ ومسؤولية، وتحتاج إلىٰ مجتمعٍ قادرٍ علىٰ إنتاج الرأي لا مجرد تأييد القرار. وفي هذا المعنىٰ لا تنفصل الشورىٰ عن المجال العام؛ فهي آليةٌ لتنظيم الرأي العام داخل معيارٍ شرعيٍّ وعقليٍّ ومصلحي، وليست مجرد وسيلةٍ لإضفاء الشرعية علىٰ ما قررته السلطة مسبقًا. وكلما اتسع المجال العام المنضبط، صارت الشورىٰ أصدق وأقدر علىٰ حماية الدولة من الانفراد.

والقضاء كذلك جزءٌ من المجال العام، وإن بدا في ظاهره مؤسسةً للفصل بين الخصوم. فالحق في التقاضي، وعلانية العدالة في حدودها المشروعة، وثقة الناس بالقاضي، وسرعة الوصول إلىٰ الإنصاف، كلها تبني شعورًا بأن المجال العام ليس مستباحًا للقوة. وإذا شعر الإنسان أن الخصومة مع القوي خاسرةٌ سلفًا، أو أن

الوصول إلىٰ العدالة يحتاج إلىٰ مالٍ أو وساطة، فإن المجال العام يفقد معناه الأخلاقي. والقضاء العادل لا يحل النزاعات فحسب، بل يرسل رسالةً يوميةً إلىٰ المجتمع مفادها أن الحق لا يحتاج إلىٰ نفوذٍ ليظهر. وهذه الرسالة من أقوىٰ ضمانات العمران.

والتعليم يدخل في المجال العام لأنه يبني العقل الذي سيتعامل مع المجال العام. فالمواطن الذي لا يتعلم معنىٰ الحق العام، ولا المال العام، ولا المصلحة العامة، ولا أدب الخلاف، ولا قيمة القانون، ولا خطر الفساد، يدخل المجال العام بعقلٍ فرديٍّ ضيقٍ يرىٰ المشترك كأنه غنيمةٌ أو عبءٌ أو شيءٌ لا صاحب له. والتعليم الذي لا يربي علىٰ المسؤولية العامة يخرج أفرادًا قد ينجحون في مصالحهم الخاصة، لكنهم يضعفون في حماية المشترك. ومن هنا فحفظ المجال العام يبدأ من المدرسة قبل الإدارة، ومن الوعي قبل العقوبة، ومن بناء معنىٰ الأمة قبل مطالبة الناس باحترام مؤسساتها.

والدين، في المجال العام، ليس مجرد شعائر فردية، بل مصدرٌ عميقٌ لتكوين الضمير الاجتماعي إذا فُهم علىٰ وجهه المقاصدي. فهو يربي الإنسان علىٰ الأمانة، والعدل، وحرمة المال العام، ورفض الظلم، ونصرة الضعيف، وحفظ العهد، وإتقان العمل، وعدم الغش، وصيانة الطريق، واحترام الكرامة. غير أن الخطاب الديني إذا انحبس في الوعظ الفردي، ولم يرَ الفساد البنيوي، أو تحدث عن الأخلاق الخاصة وسكت عن المال العام والاحتكار والظلم الإداري، فإنه يفقد أثره في المجال العام. والتدين الذي لا يحمي المشترك يبقىٰ ناقص الفاعلية الاجتماعية، لأن الدين لا يريد ضميرًا صالحًا في الخلوة فقط، بل يريد إنسانًا أمينًا في السوق والطريق والوظيفة والمال والسلطة.

والمؤسسات الأهلية، والنقابات، والجمعيات، والأوقاف، والمبادرات الاجتماعية، كلها تمثل نسيجًا وسيطًا بين الفرد والدولة. فإذا غاب هذا النسيج، صار

الفـرد وحيـدًا أمـام الدولـة أو السـوق، وصـارت الدولـة وحـدها مطالبـةً بكـل شـيء، وضـعفت الأمـة عـن إنتـاج فعـلٍ جمـاعيٍّ مسـتقل. والمجـال العـام الصـحي يحتـاج إلـىٰ هـذه الوسـائط، لأنهـا تحمـل حاجـات النـاس، وتـنظم مشـاركتهم، وتكشـف الخلـل، وتبنـي التكافـل، وتمنـع احتكـار الدولـة للشـأن العـام. غيـر أن هـذه المؤسسـات تحتـاج إلـىٰ قـانونٍ يحميهـا مـن التغـول، ويحمـي المجـال العـام مـن الفسـاد والتمويـل المريـب والتوظيف الضيق. فاستقلالها لا يعني انفلاتها، وتنظيمها لا يعني خنقها.

والوقـف يمثـل مثـالًا مهمًـا في فقـه المجـال العـام؛ لأنـه يحـول المـال الخـاص إلـىٰ منفعـةٍ عامـةٍ مسـتمرة. وهـو يـدل علـىٰ أن الأمـة تسـتطيع أن تشـارك في بنـاء التعلـيم والصـحة والرعايـة والعلـم والمرافـق مـن غيـر أن تنتظـر الدولـة في كـل شـيء. غيـر أن الوقـف يحتـاج إلـىٰ حوكمـةٍ تمنـع تعطلـه وفسـاده وانقطاعـه عـن حاجـات العصـر، كمـا يحتـاج إلـىٰ رؤيـةٍ تجعلـه جـزءًا مـن شـبكة الكفايـة والعمـران. فـإذا صـار الوقـف مـالًا جامـدًا أو إدارةً مغلقـةً أو تقليـدًا بـلا أثـر، ضـعفت وظيفتـه. أمـا إذا أُعيـد وصـله بالمجـال العـام، أمكـن أن يكـون جسـرًا بـين الدولـة والأمـة، وبـين الملكيـة الخاصـة والمنفعـة المشتركة، وبين الماضي وضرورات الحاضر.

والفسـاد هـو العـدو الأكبـر للمجـال العـام، لأنـه يحـول المشـترك إلـىٰ خـاص، والحـق إلـىٰ امتيـاز، والقـانون إلـىٰ أداةٍ قابلـةٍ للبيـع، والثقـة إلـىٰ شـك. والفسـاد لا يبـدأ دائمًـا مـن سـرقةٍ كبـرىٰ، بـل قـد يبـدأ مـن قبـولٍ اجتمـاعيٍّ صـغيرٍ للواسـطة، ومـن اسـتباحةٍ للمـال العـام، ومـن غـض الطـرف عـن الغـش، ومـن النظـر إلـىٰ الوظيفـة بوصـفها فرصـةً للانتفـاع لا أمانـةً للخدمـة. فـإذا تراكمـت هـذه الصـور، صـار المجـال العـام مسـمومًا، وصـار الإنسـان الشـريف غريبًـا، وصـارت الدولـة تفقـد شـرعيتها العمليـة. مكافحـة الفسـاد ليسـت مهمـة الدولـة وحـدها، وإن كانـت الدولـة مسـؤولةً عـن مؤسسـاتها، بـل هـي مهمة الأمة كذلك في ضميرها وثقافتها ومراقبتها ورفضها للتطبيع مع الخلل.

والثقة هي المادة غير المنظورة التي يمسك بها المجال العام. فإذا وثق الناس أن المال العام مصون، وأن القانون عادل، وأن القضاء منصف، وأن الدولة لا تكذب، وأن الخدمات تُوزع بحسب الحاجة لا النفوذ، وأن النقد لا يعاقب لمجرد كونه نقدًا، صار المجال العام قابلًا للعمل. أما إذا انهارت الثقة، احتاجت كل سياسةٍ إلىٰ قوة، وكل خبرٍ إلىٰ إثباتٍ مضاعف، وكل قرارٍ إلىٰ تبريرٍ لا يصدقه الناس. والثقة لا تُصنع بالشعار ولا بالإكراه، بل بالعدل المتكرر، والشفافية، ومحاسبة المخطئ، واحترام الإنسان، والوفاء بالوعد. ومن فقد الثقة في المجال العام، بدأ يعيش بوصفه فردًا يبحث عن خلاصه الخاص، لا عضوًا في أمةٍ مشتركة.

واللغة التي تستعملها الدولة في المجال العام ليست هامشية. فاللغة التي تخاطب الناس بوصفهم شركاء تختلف عن اللغة التي تخاطبهم بوصفهم رعايا سلبيين. واللغة التي تعترف بالأخطاء تختلف عن اللغة التي لا تعرف إلا التبرير. واللغة التي تحترم عقل الناس تختلف عن اللغة التي تستعمل التخويف أو التجهيل أو المنّ. والخطاب العام يصنع علاقةً نفسيةً بين الدولة والأمة، إما علاقة ثقةٍ واحترام، وإما علاقة خوفٍ أو مللٍ أو شك. وإذا كان المجال العام فضاءً للكلمة والفعل، فإن الكلمة الرسمية فيه جزءٌ من الفعل؛ قد تفتح أو تغلق، تطمئن أو تؤذي، تشرك أو تقصي.

ولا يكتمل المجال العام من غير حماية الحق في الاجتماع السلمي والتعبير المنضبط. فالأمة لا تستطيع أن تكون حيةً إذا لم تجد طرقًا سلميةً لإظهار مطالبها وآلامها وأفكارها. والاعتراض السلمي ليس نقيضًا للنظام، بل قد يكون وسيلةً لحمايته من الانفجار؛ لأنه يسمح للخلل بأن يظهر قبل أن يتراكم. وفي الوقت نفسه لا يصح أن يتحول التعبير إلىٰ عدوانٍ أو تحريضٍ أو تدميرٍ للمرافق أو اعتداءٍ علىٰ حقوق الآخرين. فالميزان هو أن تفتح الدولة قنوات التعبير، وأن تضبطها بالحق

العام، وأن تميز بين الصوت الذي يريد الإصلاح والفعل الذي يهدم المجال المشترك. فإذا أغلقت القنوات كلها، دفعت المجتمع إلىٰ الاحتقان، وإذا تركتها بلا ضابط، عرّضت المجال العام للفوضىٰ.

والخصوصية، وإن بدت شأنًا فرديًا، تؤثر في المجال العام؛ لأن الإنسان الذي لا يشعر أن له حيزًا مصونًا لا يستطيع أن يشارك بثقة. فإذا توسعت المراقبة، أو انتشر التشهير، أو صار المجتمع متعطشًا لفضح الأفراد، تآكلت الحرية والكرامة. والمجال العام ليس نقيض الخصوصية؛ بل لا يصح المجال العام إلا إذا وُجد حدٌّ يحمي الحياة الخاصة من الفضول السلطوي والاجتماعي. فالشأن العام هو ما اتسع أثره وخرج إلىٰ المصلحة المشتركة، أما تحويل الخاص إلىٰ مادةٍ عامةٍ بلا موجبٍ معتبر، فهو إفسادٌ للمجال العام لا إثراءٌ له. والستر قيمةٌ عمرانيةٌ لأنه يمنع المجتمع من التوحش.

والبيئة مجال عام بامتياز؛ لأن الهواء والماء والأرض لا يملكها فردٌ وحده، ولأن الضرر البيئي يتجاوز صاحبه إلىٰ الجماعة والأجيال القادمة. فإذا استُعملت الموارد الطبيعية بلا أمانة، أو تُرك التلوث يفتك بالمناطق الضعيفة، أو قُدمت الأرباح العاجلة علىٰ سلامة الناس، كان ذلك اعتداءً علىٰ المجال العام. والفقه الكلي لا يرىٰ البيئة ملفًا تقنيًا منفصلًا، بل يراها جزءًا من حفظ النفس والنسل والمال والعمران والمآلات. ومن هنا فإن حماية البيئة ليست ترفًا حديثًا، بل وظيفةٌ من وظائف الدولة والأمة في صيانة المشترك الذي لا يستطيع فردٌ واحدٌ حمايته وحده.

والمجال العام يحتاج إلىٰ عدالةٍ في الوصول. فليست المشكلة أن توجد المدارس والمستشفيات والإدارات والمحاكم والحدائق والمكتبات والمواصلات فقط، بل أن يستطيع الناس الوصول إليها بكرامةٍ وفاعلية. الخدمة البعيدة، أو المعقدة، أو المكلفة، أو المحكومة بالواسطة، ليست خدمةً عامةً بالمعنىٰ الكامل.

والحق الذي لا يصل إليه إلا القادرون يصبح امتيازًا مقنعًا. ولذلك فإن عدالة الوصول معيارٌ مهمٌ في تقييم المجال العام: هل يستطيع الفقير كما الغني أن يتعلم ويعالج ويتقاضىٰ ويتنقل ويشتكي ويشارك؟ هل تصل الدولة إلىٰ الأطراف كما تصل إلىٰ المركز؟ هل صُممت المؤسسات للإنسان أم للموظف؟ في هذه التفاصيل يظهر معنىٰ العمومية الحقيقي.

والإدارة العامة هي الواجهة اليومية للمجال العام. فالمواطن لا يلتقي الدولة غالبًا في النصوص الكبرىٰ، بل في مكتبٍ وإجراءٍ وموظفٍ وطلبٍ وانتظار. فإذا كانت الإدارة مهينةً أو معقدةً أو فاسدةً أو بطيئة، تشكلت صورة الدولة في النفس علىٰ هذا الأساس. والإدارة التي تحترم الوقت، وتوضح الطريق، وتنجز الحق، وتمنع الرشوة، وتتعامل مع الناس بلغةٍ كريمة، تصنع ثقةً عميقةً لا تصنعها الخطب. ومن هنا فإن إصلاح الإدارة ليس شأنًا تقنيًا فقط، بل إصلاحٌ للمجال العام في أكثر صوره احتكاكًا بالإنسان.

والحق العام لا يحميه القانون وحده إذا غاب الوعي به. فالمال العام، والمرافق، والنظافة، والنظام، والبيئة، والسلم الاجتماعي، والثقة، والوقت العام، كلها حقوقٌ مشتركةٌ قد يعتدي عليها الناس من غير أن يشعروا أنهم يعتدون علىٰ أحدٍ بعينه. ومن هنا خطورة الاعتداء علىٰ المشترك؛ لأنه يبدو بلا ضحيةٍ محددة، بينما ضحيته الجميع. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ إحياء معنىٰ الحق العام في الضمير: أن من يسرق مال الدولة يسرق الأمة، ومن يغش في السوق يفسد الثقة، ومن يحتل الطريق يعتدي علىٰ المارة، ومن يلوث الماء يعتدي علىٰ الحياة، ومن ينشر الكذب يفسد العقل العام. بهذا الوعي يصبح المجال العام أمانةً لا فراغًا مستباحًا.

والدولة في علاقتها بالمجال العام تقف بين واجبين: واجب الحماية وواجب عدم الاحتكار. تحمي المجال العام من الفوضىٰ والضرر والعدوان والفساد

والاحتكار، لكنها لا تحتكره فتغلقه أمام الأمة. وإذا ضعفت عن الحماية، استولت قوىٰ المال والعصبية والفوضىٰ علىٰ المشترك. وإذا بالغت في الاحتكار، ماتت حيوية الأمة وصار المجال العام تابعًا لإرادة السلطة وحدها. والميزان أن تكون الدولة ناظمةً وحارسةً وأمينة، لا غائبةً ولا مستولية. فهي تضع القانون، وتفتح المشاركة، وتحمي الحقوق، وتمنع الضرر، وتقبل المحاسبة، وتدرك أن المجال العام لا يكون عامًا إذا لم يكن الناس حاضرين فيه.

وهذا يقتضي فهمًا جديدًا للطاعة في المجال العام. فالطاعة ليست سكوتًا عن الخلل، ولا تنازلًا عن النصح، ولا قبولًا بتحويل المشترك إلىٰ ملكٍ خاص، بل انتظامٌ في قانونٍ عادلٍ يحفظ الجماعة. ومن ثم فإن احترام النظام لا يعني تعطيل الحق في المراجعة، وحفظ الجماعة لا يعني منع الأمة من أن ترىٰ وتتكلم وتصحح. والطاعة التي تنفصل عن العدل والنصح تتحول إلىٰ أداةٍ لحراسة الخلل، كما أن الاعتراض الذي ينفصل عن حفظ المجال العام يتحول إلىٰ فوضىٰ. والفقه الكلي يضبط الطرفين: لا دولة بلا نظام، ولا نظام بلا عدل، ولا عدل بلا مجالٍ عامٍّ يستطيع أن يرىٰ ويسأل.

والمجال العام هو المكان الذي يظهر فيه أثر المصفوفة الأصولية في صورتها العملية. علوية النص تمنع المجال العام من أن يصبح محكومًا بالأهواء والقوة المجردة. وحاكمية المقصد تجعل الإنسان والعدل والكفاية والكرامة في مركز التنظيم. ومركزية الواقع تمنع الدولة من إدارة المجال العام بالتصورات المجردة. وفاعلية الدولة تمنع ترك المشترك للفساد والاحتكار. وجدلية الحكم الوضعي والتكليفي والمقاصدي تكشف أن تنظيم المجال العام يحتاج إلىٰ أسبابٍ وشروطٍ وموانعَ ومآلات. والكفاف والكفاية يحددان الحد الأدنىٰ الذي لا يجوز أن يسقط دونه الناس. والمآلات تكشف أثر السياسات علىٰ الثقة والعدل والعمران.

والعلاقات الوظيفية تربط الطريق بالسوق، والسوق بالمال، والمال بالتعليم، والتعليم بالمشاركة. والاجتهاد المؤسسي يمنع اختزال المجال العام في رأيٍ فردي. وموقع الشأن العام يجعل الفقه حاضرًا في بناء الحياة المشتركة لا في أطرافها.

إن المجال العام هو مرآة الدولة والأمة معًا. فإذا كان نقيًا وعادلًا ومفتوحًا ومسؤولًا، ظهرت دولةٌ تفهم الولاية وأمةٌ تفهم الأمانة. وإذا كان فاسدًا أو مخيفًا أو مغلقًا أو محتكرًا، ظهر خللٌ في الطرفين: دولةٌ قد تنسىٰ أنها أمينة، وأمةٌ قد تنسىٰ أنها شريكة. ولذلك فإن إصلاح المجال العام لا يتحقق بقرارٍ إداريٍّ واحد، ولا بخطابٍ أخلاقيٍّ منفرد، بل ببناءٍ طويلٍ يشمل القانون، والقضاء، والمال، والتعليم، والإعلام، والحسبة، والإدارة، والثقافة، والرقابة، والحرية، والعدالة. فهو ليس مكانًا خارج الإنسان، بل هو الشكل الذي تتخذه إنسانية الإنسان حين يعيش مع غيره في أمةٍ ودولةٍ وتاريخ.

وفي العمق الأخير، المجال العام هو امتحان الأخلاق حين تخرج من الضمير الفردي إلىٰ النظام المشترك. فالإنسان الصالح في بيته قد يُختبر في المال العام، والتاجر المتدين قد يُختبر في الميزان والسعر، والموظف الملتزم قد يُختبر في حق المراجع، والحاكم قد يُختبر في مال لا يملكه وحده، والعالم قد يُختبر في قول الحق، والمواطن قد يُختبر في احترام الطريق والبيئة والقانون. ومن هنا لا يكون صلاح الأمة مجرد مجموع صلاح الأفراد في عباداتهم الخاصة، بل قدرتهم علىٰ تحويل الصلاح إلىٰ أمانةٍ في المشترك. والمجال العام هو موضع هذا التحويل؛ فيه يتبين هل صار الدين عدلًا، وهل صارت الأخلاق نظامًا، وهل صارت الدولة ولايةً، وهل صارت الأمة جماعةً حيةً تحمل معنىٰ العمران.

لا يحيا المجال العام بمجرد وجود مرافق مشتركة، ولا بمجرد قيام الدولة علىٰ تنظيم الشأن اليومي للناس، ولا بمجرد إقرار النصوص التي تتحدث عن الحق العام والمال العام والمصلحة العامة، بل يحيا حين تتوفر له ضماناتٌ تمنع اختطافه،

وتحميه من الفساد، وتجعله فضاءً مفتوحًا للعدل والمعرفة والمشاركة والمحاسبة. فالمجال العام إذا تُرك بلا حمايةٍ استولت عليه قوىٰ المال والنفوذ والعصبية والاحتكار، وإذا احتكرته الدولة ماتت حيويته وتحول إلىٰ امتدادٍ للسلطة، وإذا انسحبت منه الأمة ضعف ضميره وتحول إلىٰ مرفقٍ بلا روح. ولذلك يحتاج المجال العام إلىٰ توازنٍ دقيق: دولةٌ تنظم ولا تستولي، وأمةٌ تشارك ولا تفوض كليًا، وقانونٌ يحمي ولا يخنق، وحريةٌ تفتح ولا تفوض الفوضىٰ، ومقاصدُ تضبط حركة الجميع حتىٰ لا يتحول المشترك إلىٰ غنيمةٍ أو ساحة صراع.

والشفافية أول أبواب حماية المجال العام؛ لأن ما يخفىٰ عن الأمة يخرج غالبًا من دائرة المساءلة، وما يخرج من المساءلة يقترب من الفساد أو الانفراد أو سوء التقدير. والشفافية ليست كشفًا لكل شيءٍ بلا تمييز، ولا إلغاءً لما تقتضيه المصلحة المعتبرة من تحفظ، لكنها الأصل الذي يجعل الدولة قادرةً علىٰ مخاطبة الأمة بوصفها شريكًا لا تابعًا. فالموازنة العامة، والإنفاق، والعقود، والمشاريع، والسياسات، ومؤشرات الأداء، ومواطن النجاح والخلل، ليست تفاصيلَ إداريةً معزولة، بل هي مادة الثقة بين الدولة والأمة. وإذا أُغلقت هذه الأبواب باسم التعقيد أو المصلحة أو الخوف، اتسعت الظنون، وضعفت المشاركة، وصار المجال العام محكومًا بروايات متنافسةٍ لا ببيانٍ مسؤول.

ولا تنفصل الشفافية عن المحاسبة؛ لأن المعرفة التي لا تفضي إلىٰ سؤالٍ وتصحيحٍ تبقىٰ معرفةً ناقصة الأثر. فالمحاسبة هي التي تجعل الولاية أمانةً لا امتيازًا، وتجعل الوظيفة العامة خدمةً لا ملكيةً خاصة، وتجعل المال العام حقًا مشتركًا لا موردًا سائبًا. ولا ينبغي أن تُفهم المحاسبة بوصفها نزعةً عقابيةً فحسب، بل بوصفها نظامًا يحفظ المؤسسة من تكرار الخطأ، ويحمي الموظف الصالح من فساد المحيط، ويرد القرار إلىٰ غايته، ويمنع التراخي من أن يتحول إلىٰ عادة. فالدولة التي لا تحاسب نفسها تفقد

تـدريجيًا قـدرتها علـىٰ رؤيـة الخلـل، والأمـة التـي لا تملـك أدوات المحاسـبة تُـدفع إلـىٰ الصمت أو الغضب، وكلاهما لا يبني مجالًا عامًا صالحًا.

والإعـلام، حـين يكـون حـرًا مسـؤولًا، يمثـل أحـد أعمـدة المجـال العـام؛ لأنـه يـربط النـاس بمـا يجـري، ويكشـف مواضـع الخلـل، ويجعـل الصـوت الضـعيف قـابلًا للظهـور، ويمنـع احتكـار السـردية العامـة. غيـر أن الإعـلام إذا انفصـل عـن الحقيقـة، أو استسـلم لسـلطة المـال، أو تحـول إلـىٰ أداة تشـهيرٍ وتحـريض، فإنـه يفسـد المجـال العـام بـدل أن يحميـه. ولـذلك لا يكـون المطلـوب إعلامًـا تابعًـا يخـاف مـن السـؤال، ولا إعلامًـا منفلتًـا لا يعـرف معيـارًا، بـل إعلامًـا يلتـزم الحقيقـة والكرامـة والمصـلحة العامـة، ويسـتطيع أن يراقـب السـلطة مـن غيـر أن يهـدم الثقـة، وأن يكشـف الفسـاد مـن غيـر أن يبيـع الـوهم، وأن يفـتح النقـاش مـن غيـر أن يحـول المجتمـع إلـىٰ سـوقٍ للاتهامـات. فالمجـال العـام يحتـاج إلىٰ كلمةٍ صادقةٍ بقدر حاجته إلىٰ قانونٍ عادل.

والمؤسسـات الأهليـة تمثـل شـبكةً ضـروريةً بـين الفـرد والدولـة؛ فهـي تمنـع الإنسـان مـن العزلـة، وتمنـع الدولـة مـن الانفـراد، وتمـنح الأمـة أدواتٍ للتعبيـر والعمـل والتكافـل والرقابـة. والجمعيـات، والنقابـات، والهيئـات العلميـة والمهنيـة، ومؤسسـات الوقـف، والمبـادرات الاجتماعيـة، ليسـت مجـرد ملاحـقَ إداريـةً للحيـاة العامـة، بـل صـورٌ مـن حيويـة الأمـة. فـإذا قُيـدت هـذه المؤسسـات حتـىٰ العجـز، ضـعف المجـال العـام وصـار الفـرد وحيـدًا أمـام الدولـة والسـوق. وإذا تُركـت بـلا تنظـيمٍ ولا شـفافية، أمكـن أن تتحـول إلـىٰ أدواتٍ للفسـاد أو التوظيـف الضـيق أو اختطـاف المصـالح. والميـزان أن تُحمـىٰ اسـتقلاليتها في وظيفتهـا، وأن تخضـع في الوقـت نفسـه لقـانونٍ عـادلٍ يمنـع الانحـراف، لأن الحرية المؤسسية لا تعني الخروج من الأمانة.

والمـال العـام يحتـاج إلـىٰ حمايـةٍ مضـاعفة؛ لأنـه أكثـر مواضـع المشـترك قابليـةً للاختطـاف. فالمـال الـذي لا يملكـه شـخصٌ بعينـه قـد يسـتهين بـه النـاس، مـع أنـه مـال

الجميع. ومن هنا تنشأ خطورة العبارة الخاطئة التي تجعل مال الدولة كأنه مالٌ بلا صاحب، بينما هو في حقيقته مال الأمة، وحق الضعيف، وقوت الفقير، ومدرسة الطفل، ودواء المريض، وطريق العامل، وماء القرية، وأمانة الجيل القادم. وحماية المال العام لا تكون فقط بمنع السرقة المباشرة، بل بمنع الهدر، والصفقات الفاسدة، والمشاريع غير ذات الأولوية، والرواتب بلا إنتاج، والامتيازات غير العادلة، والتراخي الإداري الذي يستهلك الوقت والمال. فالهدر قد يكون أحيانًا أخطر من السرقة لأنه يرتدي ثوب النظام.

والحق العام أوسع من المال العام. فهو يشمل سلامة الطريق، ونظافة المدينة، وحفظ البيئة، وجودة السوق، وثقة الناس بالمؤسسات، واحترام القانون، وأمن المجال العام من الكذب والتحريض، وصيانة المرافق من الإهمال، وحفظ الوقت العام من التعطيل. والاعتداء علىٰ الحق العام لا يقع دائمًا في صورة جريمةٍ كبرىٰ، بل قد يقع في فعلٍ صغيرٍ يتكرر حتىٰ يتحول إلىٰ ثقافة: موظفٌ يؤخر الناس بلا سبب، وتاجرٌ يغش الميزان، ومواطنٌ يعتدي علىٰ الطريق، ومسؤولٌ يستعمل المنصب لقضاء مصلحةٍ خاصة، وخطابٌ ينشر الكراهية، وإدارةٌ تخفي المعلومة، ومؤسسةٌ تنفق بلا أثر. هذه الأفعال، وإن بدت متفرقة، تصنع بنيةً تهدم المجال العام من داخله.

والحسبة في صورتها المقاصدية أداةٌ من أدوات حماية الحق العام، لأنها تنظر إلىٰ ما يتعدىٰ أثره من الفرد إلىٰ الجماعة. فهي لا تقوم علىٰ الفضول في الخصوصيات، ولا علىٰ ملاحقة الناس في مستوراتهم، بل علىٰ منع الضرر الظاهر في السوق والطريق والمرافق والمعاملات. فإذا غُشَّ الطعام، أو احتُكرت الحاجة، أو فسد الميزان، أو احتُل الطريق، أو تلوث الماء، أو غابت شروط السلامة، أو استُغل الضعفاء، كان المجال العام محتاجًا إلىٰ حماية. والحسبة بهذا المعنىٰ ليست قيدًا

علىٰ الحرية، بل حمايةٌ لشروطها؛ لأن الحرية لا تعيش في سوقٍ مغشوش، ولا في طريقٍ مستباح، ولا في مدينةٍ فوضوية، ولا في مجتمعٍ يترك الضعيف بلا سند.

وحماية المرافق العامة جزءٌ من فقه العمران؛ لأن المرفق العام هو الصورة المادية للحق المشترك. المدرسة مرفقٌ عام، والمستشفىٰ مرفقٌ عام، والطريق مرفقٌ عام، والماء والكهرباء والنقل والنظافة والحدائق والمكتبات والمراكز الصحية، كلها ليست خدماتٍ تقنيةً فحسب، بل علاماتٌ علىٰ حضور الدولة في حياة الإنسان. فإذا صلحت المرافق شعر الناس أن الدولة قريبةٌ منهم، وإذا فسدت أو أهملت شعروا أن المجال العام لا يراهم. ولا يكفي بناء المرفق إذا لم تُحفظ جودته، ولم تُصن كرامة المستفيد منه، ولم يُدار بعدلٍ بين المناطق والطبقات. فالمرفق الرديء للفقراء والمرفق الجيد للأغنياء يعني أن المجال العام انقسم في وظيفته، وإن بقي واحدًا في الاسم.

والبيئة من أدق صور المجال العام، لأنها مشتركٌ لا يستطيع فردٌ وحده أن يحميه، وضررها يتجاوز الحاضر إلىٰ المستقبل. فالهواء والماء والأرض والزرع والطاقة والمناخ المحلي ليست أشياءً خارجةً عن فقه الدولة، بل هي من شروط حفظ النفس والنسل والمال والعمران. والدولة التي تسمح بتلويث البيئة باسم الاستثمار، أو تهمل مصادر الماء، أو تترك النفايات تفتك بالأحياء الفقيرة، أو تفرط في الأرض الزراعية، لا تضر الطبيعة وحدها، بل تضر الإنسان في جسده ومستقبله. والعدالة البيئية تقتضي ألا يدفع الضعفاء ثمن تنميةٍ ينتفع بها غيرهم، وألا يستهلك الجيل الحاضر حق الجيل القادم في أرضٍ صالحةٍ وماءٍ آمنٍ وهواءٍ نقي.

والمدينة، بما هي فضاءٌ عامٌ مركب، تحتاج إلىٰ سياسةٍ عمرانيةٍ تحفظ الحق العام من الاختلال. فالسكن، والنقل، والأسواق، والمناطق الخضراء، والخدمات، والإنارة، والأمن، والتخطيط، كلها تتداخل في صناعة تجربة الإنسان اليومية. المدينة

التي تُصمم للسيارات أكثر مما تُصمم للناس، أو للمركز أكثر من الأطراف، أو للربح العقاري أكثر من السكن الكريم، تتحول إلىٰ بنيةٍ طاردةٍ وإن كانت واسعةً وحديثة. والعمران المقاصدي يرىٰ أن المدينة ليست فقط مكانًا للإقامة، بل مجالٌ لتربية الشعور بالمشترك: كيف يسير الناس؟ أين يلتقون؟ كيف يصل الفقير إلىٰ عمله؟ كيف يصل الطفل إلىٰ مدرسته؟ كيف يحضر الشيخ والمريض والعاجز في التخطيط؟ في هذه الأسئلة يظهر هل المدينة مجالٌ عامٌ عادل أم سوقٌ مكانيةٌ للأقوياء.

ولا ينهض المجال العام من غير عدالةٍ في الوصول إلىٰ الخدمات. فوجود الحق لا يكفي إذا كان الطريق إليه معقدًا أو بعيدًا أو مهينًا. والعدالة هنا لا تعني مساواةً لفظيةً بين المواطنين فقط، بل إزالة العوائق التي تمنع بعضهم من الانتفاع الفعلي. فالفقراء، وسكان الأطراف، والعجزة، وكبار السن، والنساء في بعض البيئات، والأطفال، وذوو الإعاقة، يحتاجون إلىٰ تصميمٍ مؤسسيٍّ يراعي اختلاف القدرة والحاجة. وإذا صُممت الدولة مؤسساتها علىٰ صورة الإنسان القوي القادر القريب من المركز، فإنها تظلم من لا يملك تلك الشروط. المجال العام العادل هو الذي يرىٰ الضعيف عند التصميم لا بعد فشل الوصول.

والإدارة العامة هي موضع احتكاك الإنسان اليومي بالدولة، ولذلك فهي من أهم أدوات بناء المجال العام أو إفساده. وقد تكون القوانين جيدة، والموارد متاحة، لكن الإدارة المتعسفة أو البطيئة أو الغامضة أو الفاسدة تُفقد الناس ثقتهم بالدولة. فالإنسان الذي ينتظر حقه شهورًا، أو يضطر إلىٰ الواسطة، أو يواجه لغةً إداريةً مهينة، أو لا يعرف أين يشتكي، لا يعيش خللًا تقنيًا فقط، بل يعيش إهانةً في المجال العام. والإدارة المقاصدية هي التي تجعل الوصول إلىٰ الحق واضحًا، وتختصر الطريق،

وتحاسب المقصر، وتحمي المراجع من المزاج، وتحترم الوقت بوصفه جزءًا من كرامة الإنسان.

والوقت العام موردٌ خفيٌّ من موارد الأمة. فتعطيل الناس في الإدارات، وتأخير القضاء، ورداءة النقل، وسوء التخطيط، والازدحام، والبيروقراطية، كلها لا تستهلك أعصاب الأفراد فقط، بل تستهلك عمر الأمة. والفقه الكلي لا ينظر إلىٰ الزمن بوصفه وعاءً محايدًا، بل بوصفه مجالًا للمآلات. فإذا أُهدر وقت الناس، أُهدرت قدرةٌ إنتاجيةٌ ومعنويةٌ كبرىٰ. ومن هنا فإن تنظيم الإدارة والمدينة والمواصلات والقضاء ليس تحسينًا شكليًا، بل حفظٌ للعمر الإنساني من الضياع، وحفظٌ للعمران من الترهل.

والتعليم، في حماية المجال العام، لا يؤدي وظيفة معرفيةً فقط، بل وظيفة أخلاقيةً ومدنيةً. فالمدرسة التي لا تعلم الطفل معنىٰ الحق العام، واحترام المرفق، وأمانة المال، وأدب الاختلاف، وحق الطريق، وخطر الفساد، واحترام القانون، تتركه يدخل الحياة العامة بعقلٍ ناقص. وليس المقصود تحويل التعليم إلىٰ تلقينٍ سياسي، بل إلىٰ بناء ضميرٍ عامٍّ يرىٰ المشترك أمانةً لا غنيمة. فالأمة لا تحمي مجالها العام بالشرطة وحدها، بل بتربيةٍ تجعل الاعتداء علىٰ المرفق عيبًا، والغش خيانة، والواسطة ظلمًا، والفساد اعتداءً علىٰ الضعفاء قبل أن يكون مخالفةً إدارية.

والخطاب الديني كذلك يستطيع أن يكون قوةً كبرىٰ في حماية المجال العام إذا وسع معنىٰ التدين من العبادة الفردية إلىٰ الأمانة الاجتماعية. فالصلاة التي لا تمنع صاحبها من الغش في السوق، والزكاة التي لا تصحح نظرته إلىٰ المال العام، والورع الذي لا يرىٰ فساد الوظيفة، تبقىٰ ناقصة الأثر في العمران. والدين حين يدخل المجال العام بمقاصده يذكّر الناس بأن الطريق أمانة، والمال العام أمانة، والوظيفة أمانة، والسلطة أمانة، والكلمة أمانة، والبيئة أمانة. وحين ينسحب الخطاب الديني من هذه

المعاني، أو يُختزل في الطاعة المجردة أو الأخلاق الخاصة، يفقد قدرته على حماية المشترك من الداخل.

والثقة لا تُبنىٰ إلا حين يرىٰ الناس أن القواعد عامةٌ لا انتقائية. فإذا طُبق القانون علىٰ الضعيف دون القوي، أو حوسب الصغير دون الكبير، أو مُنعت فئةٌ وسُمح لأخرىٰ، أو عوقب نقدٌ وسُكت عن فساد، ماتت الثقة ولو بقيت النصوص قائمة. والانتقائية أخطر من الظلم الظاهر أحيانًا، لأنها تجعل الناس يشكون في كل معيار. والمجال العام يحتاج إلىٰ معيارٍ واحدٍ معلوم، لا إلىٰ قواعد تتغير بحسب الأشخاص. فالعدل حين يتكرر يصنع ثقافة، والتمييز حين يتكرر يصنع اغترابًا عن الدولة.

والشفافية في توزيع الخدمات لا تقل أهميةً عن الشفافية في المال. فمن حق الناس أن يعرفوا لماذا تُبنىٰ مدرسة هنا ولا تُبنىٰ هناك، ولماذا يُعبد طريق دون آخر، ولماذا تُوجه الخدمة إلىٰ منطقة دون أخرىٰ، وما المعايير التي تحكم الأولويات. فإذا غابت المعايير، حلت الشائعات والظنون والاتهامات محل الثقة. والقرار العام قد يكون صحيحًا، لكنه يفقد قبوله إذا لم يُشرح بعدلٍ ووضوح. والبيان هنا ليس ترفًا، بل جزءٌ من احترام عقل الأمة، لأن الناس لا يطلبون دائمًا أن تتحقق كل مطالبهم فورًا، لكنهم يطلبون أن يُعاملوا بوصفهم شركاء في الفهم لا موضوعاتٍ للقرار.

والمجال العام يحتاج إلىٰ مؤسسات رقابيةٍ لا تكون زينةً شكلية. فالرقابة المالية، والإدارية، والقضائية، والبرلمانية أو الشورية، والمجتمعية، كلٌّ منها يحمي جانبًا من المشترك. وإذا كانت الرقابة تابعةً لمن تراقبه، أو عاجزةً عن الوصول إلىٰ المعلومات، أو غير قادرةٍ علىٰ إعلان نتائجها، فقدت معناها. والرقابة ليست تعبيرًا عن سوء الظن المطلق، بل عن فهمٍ لطبيعة السلطة والمال؛ إذ كل قدرةٍ عامةٍ تحتاج إلىٰ عينٍ عامة، وكل مالٍ مشتركٍ يحتاج إلىٰ محاسبةٍ مشتركة، وكل مؤسسةٍ كبرىٰ تحتاج إلىٰ من يردها إلىٰ وظيفتها حين تنحرف.

والحق في الشكوىٰ والتظلم من أهم مداخل حماية المجال العام. فإذا لم يجد الإنسان طريقًا ميسرًا لرفع ظلمه، تحول الألم إلىٰ غضبٍ أو يأس. والتظلم ليس فضولًا إداريًا، بل حقٌّ في تصحيح العلاقة بين الفرد والمؤسسة. والدولة التي تحترم المجال العام تجعل الشكوىٰ طريقًا واضحًا، وتتابعها بجدية، وتحمي المشتكي من الانتقام، وتحاسب المتسبب في الظلم. أما إذا صارت الشكوىٰ إجراءً طويلًا بلا أثر، فإنها تزيد الإحساس بالإهانة. فالناس لا يفقدون الثقة بسبب الخطأ وحده، بل بسبب عدم تصحيحه.

والحياة السياسية السليمة جزءٌ من المجال العام، لأنها تنظم الاختلاف حول المصالح والسياسات والأولويات. وليس الخلاف السياسي في ذاته مرضًا، بل قد يكون علامة حيويةٍ إذا جرىٰ داخل القانون والاحترام والحقيقة. المرض هو أن يتحول الخلاف إلىٰ تخوين، أو أن تتحول السلطة إلىٰ احتكار، أو أن يتحول الرأي إلىٰ خطر، أو أن تتحول المنافسة إلىٰ تمزيقٍ للمشترك. والدولة العادلة لا تطلب أن يفكر الناس كلهم بطريقةٍ واحدة، بل أن يجتمعوا علىٰ قواعدٍ تحفظ اختلافهم من التحول إلىٰ عدوان. والأمة الناضجة لا ترىٰ الاختلاف تهديدًا دائمًا، بل طريقًا لاختبار الرأي وتصحيح القرار.

والخطاب العام يحتاج إلىٰ أخلاقٍ خاصة؛ لأن الكلمة في المجال العام لا تبقىٰ ملكًا لصاحبها وحده. قد تجرح، أو تضلل، أو تحرض، أو تكشف فسادًا، أو تبني ثقة، أو تهدمها. ولذلك لا تكون حرية الكلمة خروجًا من المسؤولية، كما لا تكون المسؤولية ذريعةً لإسكات الكلمة. والكلام المسؤول هو الذي يجمع بين الحق والصدق والعدل والمآل؛ فلا يكذب باسم الحرية، ولا يسكت عن الظلم باسم الاستقرار، ولا يثير الفتنة باسم الشجاعة، ولا يزين الباطل باسم الحكمة. والمجال العام يحتاج إلىٰ هذه الأخلاق لأن القانون وحده لا يستطيع ضبط كل كلمة.

ولا يجوز أن تتحول الدولة إلىٰ المصدر الوحيد للأخلاق العامة، لأن الأخلاق التي لا تحملها الأمة من داخلها تبقىٰ ضعيفةً أمام التحايل. فالأمة تحتاج إلىٰ ضميرٍ عامٍّ يرفض الاعتداء علىٰ المشترك ولو غاب الرقيب، ويحترم المال العام ولو لم يُحاسب فورًا، ويحفظ الطريق ولو لم يعاقب، ويستنكر الفساد ولو انتفع منه بعض الناس. وهذا الضمير لا يولد فجأة، بل يبنىٰ بالتعليم، والدين، والأسرة، والإعلام، والقدوة، وعدالة المؤسسات. فإذا رأىٰ الناس أن الكبار يُحاسبون، تعلموا جدية القانون؛ وإذا رأوا أن الفساد يُكافأ، تعلموا أن الأخلاق خطابٌ بلا أثر.

والقدوة في المجال العام لها أثرٌ يفوق كثيرًا من النصوص. فحين يرىٰ الناس المسؤول يحترم المال العام، والموظف يحترم الوقت، والقاضي يحترم الحق، والعالم يقول الصدق، والتاجر يصدق في ميزانه، تتكون ثقافةٌ عامةٌ لا تحتاج في كل لحظةٍ إلىٰ زجر. أما حين يرون الخطاب في جهةٍ والسلوك في جهةٍ أخرىٰ، فإنهم يفقدون الإيمان بالمعيار. والازدواج بين القول والفعل من أعظم ما يفسد المجال العام؛ لأنه يجعل القيم تبدو كأنها أدواتٌ لوعظ الضعفاء لا لضبط الجميع.

والمجال العام يتعرض لخطر الاختطاف الرمزي كما يتعرض لخطر الاختطاف المادي. فقد تستولي جماعةٌ أو طبقةٌ أو سلطةٌ علىٰ معنىٰ الوطن أو الدين أو الأمة أو المصلحة العامة، فتجعل نفسها وحدها ناطقةً باسم الكل، ومن خالفها صار خارجًا علىٰ المعنىٰ. وهذا الاختطاف الرمزي يغلق المجال العام لأنه يمنع تعدد الرأي داخل الانتماء الواحد. فليس كل اختلافٍ في السياسة خروجًا علىٰ الأمة، وليس كل نقدٍ للسلطة عداءً للدولة، وليس كل مراجعةٍ لسياسةٍ طعنًا في المقاصد. المجال العام الصحي يسمح بتعدد الاجتهاد داخل الأصل الجامع، ولا يسمح لأحدٍ أن يحتكر المعنىٰ الكلي ليحمي به مصلحته الجزئية.

والأمة تحتاج إلىٰ ذاكرةٍ عامةٍ عادلة؛ لأن الذاكرة جزءٌ من المجال العام. فإذا زُورت الذاكرة، أو احتُكرت رواية التاريخ، أو مُنعت المراجعة العلمية، ضعف عقل الأمة في فهم نفسها. وإذا تُركت الذاكرة نهبًا للثأر والكراهية، ضعف اجتماعها. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ ذاكرةٍ لا تقدس الخطأ ولا تهدم الرموز، لا تلغي الماضي ولا تسجن الحاضر فيه. فالذاكرة العادلة تمنح الأمة وعيًا بمسارها، وتساعد الدولة علىٰ تجنب تكرار أخطاء السلطة والمال والفتنة، وتجعل المجال العام أكثر نضجًا في التعامل مع الخلاف.

والإصلاح في المجال العام لا يكون بإصدار قوانين فقط، بل بإعادة بناء العلاقة بين الدولة والأمة. فالقانون قد يمنع بعض الأفعال، لكنه لا يصنع الثقة وحده. والإدارة قد تنظم الخدمات، لكنها لا تبني الانتماء وحدها. والرقابة قد تكشف الفساد، لكنها لا تمنع ظهوره من جديد إذا بقيت ثقافة الاستباحة قائمة. لذلك يحتاج إصلاح المجال العام إلىٰ تزامنٍ بين التشريع والمؤسسة والثقافة والقدوة والمحاسبة. فإذا تقدم جانبٌ وتأخر الآخر، بقي الإصلاح ناقصًا؛ فالقانون بلا ثقافةٍ يتحول إلىٰ عقوبة، والثقافة بلا قانونٍ تتحول إلىٰ وعظ، والمؤسسة بلا محاسبةٍ تتحول إلىٰ شكل، والمحاسبة بلا عدلٍ تتحول إلىٰ انتقام.

والمجال العام معيارٌ لحيوية الأمة؛ لأن الأمة الحية لا تكتفي بأن تنتظر الدولة، ولا تترك المشترك يتآكل، ولا تسكت عن الفساد، ولا تحتقر المرفق، ولا تتعامل مع الحق العام بوصفه شيئًا بلا صاحب. وهي كذلك لا تحول المجال العام إلىٰ فوضىٰ صراخٍ دائم، بل تمارس حضورها بعقلٍ ومسؤولية. حيوية الأمة تظهر في مبادراتها، ونقاشها، وحفظها للمشترك، وقدرتها علىٰ الاختلاف من غير تمزيق، ونصحها من غير تخريب، ومراقبتها من غير تشهير، وتدينها الذي يرىٰ المال العام كما يرىٰ

العبادة الخاصة. وإذا فقدت الأمة هذه الحيوية، صار المجال العام هيكلًا تديره الدولة وحدها، فيثقل عليها ويضعف فيها.

وهو معيارٌ لعدالة الدولة كذلك؛ لأن الدولة العادلة تُرىٰ في تفاصيل المجال العام قبل أن تُرىٰ في نصوصها الكبرىٰ. تُرىٰ في نظافة الإدارة، ووضوح المعلومة، وعدالة القضاء، وحفظ المال، وتوزيع الخدمات، وفتح قنوات النصح، واحترام الكرامة، وحماية الضعيف، ومحاسبة القوي، وصيانة الطريق، وتنظيم السوق، وحماية البيئة. فإذا صلحت هذه التفاصيل، صار العدل تجربةً يومية. وإذا فسدت، صار العدل خطابًا بعيدًا عن حياة الناس. والدولة لا تحتاج فقط إلىٰ أن تكون عادلةً في مبادئها، بل أن تُشعر الناس بعدلها في احتكاكهم اليومي بها.

وهو معيارٌ لصدق العمران؛ لأن العمران ليس حجرًا ولا طرقًا ولا مشاريعَ كبرىٰ فحسب، بل قدرةُ الناس علىٰ العيش في مشتركٍ صالح. فإذا كانت المدينة جميلةً لكنها ظالمة، والسوق نشيطًا لكنه غاش، والمال كثيرًا لكنه فاسد، والإعلام واسعًا لكنه مضلل، والتعليم منتشرًا لكنه لا يبني مسؤولية، فإن العمران يكون ناقصًا. العمران الصادق هو الذي يرفع جودة المشترك: أن يصبح الطريق آمنًا، والسوق عادلًا، والمال مصونًا، والكلمة صادقة، والإدارة كريمة، والبيئة محفوظة، والحق قريبًا، والإنسان مرئيًا. فالمجال العام هو الجسد العملي للعمران، وما يفسد فيه يفسد العمران في عمقه.

والدولة التي تفهم المجال العام مقاصديًا لا تتعامل معه بوصفه ساحة ضبطٍ فقط، بل بوصفه ساحة بناء. فهي لا تراقب السوق لتمنع المخالفة فحسب، بل لتنمي الثقة. ولا تدير الطريق لتمنع الفوضىٰ فحسب، بل لتحفظ الكرامة والوقت. ولا تكشف المعلومة لتدفع التهمة فحسب، بل لتبني الشراكة. ولا تحاسب الفاسد لتنتقم منه، بل لتحمي الأمانة. ولا تنظم الإعلام لتخاف منه، بل لتحمي الحقيقة. ولا

تفتح المجال المدني لتتزين به، بل لتستعيد الأمة دورها. بهذا المعنىٰ يصبح المجال العام مدرسةً كبرىٰ يتعلم فيها الناس معنىٰ الدولة والأمة والحق والواجب.

والأمة التي تفهم المجال العام مقاصديًا لا تطالب بحقوقها فقط، بل تحمل واجباتها كذلك. فهي لا تطالب بنظافة المدينة ثم تلوثها، ولا تطالب بمحاربة الفساد ثم تمارس الواسطة، ولا تطالب بالشفافية ثم تنشر الشائعة، ولا تطالب بحرية الكلمة ثم تستعملها في الظلم، ولا تطالب بحماية المال العام ثم تستبيح المرفق. والمجال العام لا يصلح بحقوقٍ بلا واجبات، كما لا يصلح بواجباتٍ بلا حقوق. فالدولة مسؤولةٌ عن إقامة العدل، والأمة مسؤولةٌ عن حمل الأمانة، وبينهما يتشكل المشترك بوصفه نظامًا أخلاقيًا ومؤسسيًا.

والفقه الكلي للمجال العام يمنع الفصل الحاد بين الأخلاق والسياسة، وبين العبادة والعمران، وبين الفرد والدولة. فالإنسان الذي يتعلم أن المال العام أمانةٌ يتعبد الله بحفظها، وأن الطريق حقٌ للناس لا يجوز الاعتداء عليه، وأن الوظيفة خدمةٌ لا غنيمة، وأن الكلمة مسؤولية، وأن الاحتكار ظلم، وأن البيئة أمانة، يكون قد دخل في معنىً أوسع للتدين والعمران. والدولة التي تبني مؤسساتٍ تحمي هذه المعاني تكون قد جعلت الفقه حاضرًا في الحياة لا معزولًا في النصوص. وهكذا يتضح أن المجال العام هو المكان الذي تتحد فيه القيم بالمؤسسات، والمقاصد بالإجراءات، والأمة بالدولة.

ولا يستقيم المجال العام إذا بقيت المصلحة العامة لفظًا مطاطًا يستعمله كل طرفٍ لتبرير ما يريد. فالمصلحة العامة تحتاج إلىٰ معيار: صلتها بحفظ الإنسان، وعدالتها في التوزيع، وصدقها في الواقع، ومآلاتها في المستقبل، وخضوعها للمحاسبة، وعدم تحولها إلىٰ غطاءٍ لمصلحة خاصة. كم من ظلمٍ وقع باسم المصلحة العامة، وكم من فسادٍ احتمىٰ بشعار التنمية، وكم من قيدٍ علىٰ الحرية رُفع باسم النظام، وكم من إهدارٍ للمال قُدم باسم المشروع العام. ولذلك لا بد من فقهٍ

دقيقٍ يميز بين المصلحة العامة الحقيقية والمصلحة المدعاة، ويجعل المجال العام محكومًا بالبرهان لا بالشعار.

وفي هذا السياق يصبح الاجتهاد المؤسسي ضروريًا لحماية المجال العام؛ لأن قضاياه مركبةٌ لا يكفي فيها النظر الفردي المجرد. تنظيم السوق يحتاج إلىٰ الفقيه والاقتصادي، وحماية البيئة تحتاج إلىٰ الفقيه والعالم والمهندس والطبيب، وإصلاح الإدارة يحتاج إلىٰ الفقيه والإداري والاجتماعي، وحماية الإعلام تحتاج إلىٰ الفقيه والقانوني وخبير الاتصال، وتوزيع المال العام يحتاج إلىٰ الفقيه والاقتصادي والمخطط. وليس في ذلك إخراجٌ للفقه من مجاله، بل إدخاله في واقعٍ لا يُفهم إلا بتعدد الخبرات. فالفقه الذي لا يعرف بنية المجال العام قد يصيب في القاعدة ويخطئ في التنزيل.

والاستبداد والفساد والفوضىٰ ثلاثة أخطارٍ كبرىٰ تهدد المجال العام. الاستبداد يختطفه لصالح السلطة، والفساد يختطفه لصالح المصالح الخاصة، والفوضىٰ تهدمه باسم الحرية. ولا يواجه أحد هذه الأخطار بإطلاق الآخر؛ فلا يُواجه الفساد باستبدادٍ يزعم التطهير ثم يصادر الأمة، ولا تُواجه الفوضىٰ بقهرٍ يخنق الحرية، ولا يُواجه الاستبداد بفوضىٰ تهدم المؤسسات. العلاج المقاصدي أن تُبنىٰ دولةٌ قويةٌ بالعدل لا بالقهر، وأمةٌ حرةٌ بالمسؤولية لا بالفوضىٰ، ومؤسساتٌ شفافةٌ بالمحاسبة لا بالشعارات. بهذا وحده يبقىٰ المجال العام قابلًا للصلاح.

إن المجال العام هو موضع تحقق الأمة في التاريخ. فالأمة ليست معنىً مجردًا فوق الناس، بل تتجسد في طرقهم وأسواقهم ومدارسهم ومؤسساتهم ومالهم وكلمتهم وضميرهم المشترك. والدولة ليست سلطةً مجردةً فوق الأمة، بل تظهر حقيقتها في كيفية رعايتها لهذا المجال. والفقه ليس أحكامًا متناثرةً خارج الحياة، بل يتجلىٰ في قدرته علىٰ حماية المشترك من الظلم والفساد والفوضىٰ. فإذا صلح

المجال العام، صار الإنسان أقدر على الكرامة، والدولة أقدر على الشرعية، والأمة أقدر على حمل رسالتها، والعمران أقدر على الاستمرار. وإذا فسد، ضعفت المعاني كلها وإن بقيت الألفاظ قائمة.

وفي النهاية المعرفية لهذا المعنى، لا يكون المجال العام تفصيلًا من تفاصيل الدولة، بل هو قلب الدولة حين تتحول من سلطةٍ إلى ولاية، وقلب الأمة حين تتحول من عددٍ إلى جماعةٍ مسؤولة، وقلب العمران حين يتحول من بناءٍ ماديٍّ إلى حياةٍ مشتركةٍ عادلة. ومن حفظ المجال العام حفظ الإنسان في علاقته بالآخر، وحفظ المال في علاقته بالمصلحة، وحفظ الحرية في علاقتها بالمسؤولية، وحفظ الدولة في علاقتها بالأمانة، وحفظ الأمة في علاقتها بالمعنى. فكل خللٍ في المجال العام هو خللٌ في شبكة المقاصد، وكل إصلاحٍ له هو خطوةٌ في بناء فقهٍ كليٍّ يجعل الشريعة حاضرةً في تفاصيل الحياة المشتركة كما هي حاضرةٌ في ضمير الفرد وعبادته.

الفصل التاسع
الدولة والمآلات التاريخية

لا تُقاس الدولة في الفقه الكلي بما تفعله في اللحظة وحدها، ولا بما تحققه من أثرٍ مباشرٍ في ضبط النظام أو جلب منفعةٍ عاجلة أو دفع ضررٍ قريب، بل تُقاس كذلك بما تتركه أفعالها في الزمن، وبما تصنعه قراراتها في بنية الأمة، وبما تورثه سياساتها من عدلٍ أو ظلم، وثقةٍ أو خوف، وقدرةٍ أو عجز، وعمرانٍ أو هشاشة. فالزمن ليس ظرفًا خارجيًا يقع فيه الحكم، بل هو جزءٌ من بنية الحكم في المجال العام؛ لأن الفعل السياسي لا ينتهي عند تنفيذه، بل يستمر في آثاره، وينتقل من قرارٍ إداريٍّ أو ماليٍّ أو أمنيٍّ أو تعليميٍّ إلىٰ عادةٍ اجتماعية، ثم إلىٰ بنية، ثم إلىٰ ثقافة، ثم إلىٰ مصيرٍ تاريخيٍّ قد يصعب بعد ذلك تفكيكه أو تصحيحه. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا إذا دخلت المآلات التاريخية في أصل النظر، لا بوصفها ملحقًا احترازيًا بعد إصدار الحكم، بل بوصفها عنصرًا حاكمًا في تقدير الفعل العام قبل وقوعه.

إن المآلات في شأن الفرد قد تظهر محدودةً في دائرةٍ ضيقة، أما المآلات في شأن الدولة فتتسع حتىٰ تشمل أجيالًا ومؤسساتٍ وذاكرةً وثقةً وموارِدَ وخرائطَ اجتماعيةً كاملة. قرارٌ في التعليم قد لا يظهر أثره الكامل إلا بعد عقدين، وسياسةٌ في المال العام قد تخلق طبقةً مستفيدةً تستقر طويلًا، وإجراءٌ أمنيٌّ قد يحقق هدوءًا عاجلًا لكنه يزرع خوفًا مزمنًا، وتهاونٌ في الفساد قد يبدأ مخالفةً محدودةً ثم يتحول إلىٰ ثقافةٍ عامة، وإهمالٌ لمنطقةٍ أو فئةٍ قد يبدو إداريًا في بدايته ثم يتحول إلىٰ اغترابٍ اجتماعيٍّ وسياسي. ولذلك فإن الدولة التي لا ترىٰ الزمن تحكم الحاضر بعينٍ ناقصة، وقد تصنع أزمات المستقبل وهي تظن أنها تعالج أزمات اليوم.

والفقه الكلي لا ينظر إلىٰ المآلات بوصفها حسابًا نفعيًا مجردًا، بل بوصفها ميزانًا مقاصديًا يربط الفعل بنتائجه في حفظ الإنسان والأمة والعمران. فليس كل نفعٍ عاجلٍ مصلحة، وليس كل ضررٍ قريبٍ مفسدةً إذا كان يندرج في علاجٍ عادلٍ يمنع ضررًا أعظم، وليس كل استقرارٍ ظاهرٍ صلاحًا، وليس كل اضطرابٍ عابرٍ فسادًا إذا كان طريقًا إلىٰ تصحيحٍ بنيويٍّ منضبط. المآل هو ما يكشف هل كان الفعل منسجمًا مع شبكة المقاصد أم كان ظاهرًا صالحًا وباطنه منتجًا للخلل. فقد تستعمل الدولة القوة لتسكين احتجاجٍ مشروعٍ من غير معالجة أسبابه، فتحصل علىٰ هدوءٍ مؤقت، لكنها تفقد جزءًا من الثقة. وقد تؤجل إصلاح التعليم لأنه مكلف، فتحفظ ميزانية الحاضر، لكنها تضعف عقل المستقبل. وقد تسكت عن الاحتكار لأنه يضمن وفرةً ظاهريةً في السوق، لكنها تسمح بتشكل قوةٍ اقتصاديةٍ تبتلع الضعفاء لاحقًا.

ومن هنا فإن الزمن يدخل في تعريف المصلحة العامة. فالمصلحة العامة ليست ما يرضي الناس اليوم فقط، ولا ما يحفظ صورة الدولة في اللحظة، ولا ما يزيد الإيراد العاجل، ولا ما يمنع الصداع السياسي القريب، بل ما يحفظ الأمة في مسارها الطويل. والمصلحة التي تستهلك المستقبل باسم الحاضر ليست مصلحةً كاملة، كما أن المصلحة التي تهمل حاجات الحاضر باسم مستقبلٍ مجردٍ قد تكون ظلمًا. لذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ عقلٍ قادرٍ علىٰ الموازنة بين الزمنين: زمن الضرورة القريبة وزمن البناء البعيد. فإذا غلب القريب دائمًا مات المستقبل، وإذا غلب البعيد بلا رحمةٍ للحاضر انكسر الإنسان الذي يفترض أن يحمل ذلك المستقبل.

وتتجلىٰ خطورة المآلات في السياسة المالية بوضوح. فالإنفاق العام ليس فعلًا ينتهي عند صرف المال، بل يخلق مسارًا. إذا صُرف المال في التعليم والصحة والبنية الإنتاجية والبحث والعمل، أنتج قدرةً تمتد في الزمن. وإذا صُرف في الاستهلاك السياسي، والمظاهر، والامتيازات، والتضخم الإداري، أنتج عجزًا مقنعًا قد لا يظهر

فـورًا. والـديون العامـة ليسـت أرقامًـا في دفـاتر الدولـة فقـط، بـل التـزامٌ علـىٰ زمـنٍ قـادم. والقـرض الـذي يمـول مشـروعًا منتجًـا قـد يكـون وسـيلةً لبنـاء القـدرة، أمـا القـرض الـذي يمـول اسـتهلاكًا عـابرًا فإنـه ينقـل كلفـة الحاضـر إلـىٰ جيـلٍ لـم ينتفـع. فالعـدل بـين الأجيـال جـزءٌ مـن المـآلات، ولا يجـوز لجيـلٍ أن يعـيش فـوق قـدرة المسـتقبل ثـم يتـرك لأبنائـه فاتورة الرفاه المؤقت.

والمـال العـام في بعـده التـاريخي يكشـف هـل الدولـة تفكـر بعقـل الأمانـة أم بعقـل الغنيمـة. عقـل الأمانـة يـرىٰ المـال مـوردًا لبنـاء الإنسـان والعمـران عبـر الـزمن، فيحفظـه مـن الهـدر والفسـاد، ويوجهـه إلـىٰ مـا يزيـد القـدرة، ويقـاوم إغـراءات الإنفـاق الـذي يصـنع صـورةً عاجلـةً ولا يبنـي أساسًـا. أمـا عقـل الغنيمـة فيـرىٰ المـال فرصـةً للتوزيـع علـىٰ القـريبين، أو لشـراء الـولاءات، أو لتجميـل الحاضـر، أو لتأجيـل الأزمـات. وهـذا العقـل قـد يمـنح الدولـة سـكونًا سياسـيًا في المـدىٰ القصـير، لكنـه يتـرك في الـزمن فسـادًا وثقافـة اسـتحقاقٍ غيـر منـتج، وطبقـاتٍ تعتـاد الامتيـاز، وأمـةً تفقـد الثقـة بـأن المـال العـام أمانـة. والمآل هنا ليس اقتصاديًا فقط، بل أخلاقيٌّ وسياسيٌّ واجتماعي.

وفي التعلـيم تبـدو المـآلات التاريخيـة في أوضـح صـورها؛ لأن التعلـيم هـو قـرارٌ يتجسـد في أجيـال. الدولـة التـي تضـعف التعلـيم لا تـرىٰ أثـر ذلـك كـاملًا في سـنةٍ أو سـنتين، لكنهـا بعـد زمـنٍ تجـد نفسـها أمـام عقـولٍ لا تحسـن الإنتـاج، ومـواطنين لا يحسـنون التمييـز، ومؤسسـاتٍ لا تجـد الكفـاءة، وسـوقٍ لا يجـد المهـارة، وخطـابٍ عـامٍّ قابـلٍ للتضـليل. والتعلـيم الـرديء لا ينـتج جهـلًا فرديًـا فقـط، بـل ينـتج بنيـةً قابلـةً للتبعيـة والفسـاد والاسـتبداد. أمـا التعلـيم الجيـد فقـد يكـون مكلفًـا وبطـيء الأثـر، لكنـه يخلـق قـدرةً تاريخيـةً لا يعوضـها المـال. ولـذلك فـإن إهمـال التعلـيم نـوعٌ مـن الظلـم المؤجـل، والاستثمار فيه نوعٌ من العدل البعيد.

والصحة كذلك تحمل مآلاتٍ تتجاوز العلاج المباشر. فالوقاية، والتغذية، والماء النظيف، والبيئة السليمة، والرعاية الأولية، كلها قد لا تظهر في صورة إنجازٍ سريعٍ مثل بناء مستشفىٰ كبير، لكنها تحفظ جسد المجتمع من الأمراض المزمنة والهشاشة. والدولة التي تهمل الوقاية وتوسع العلاج المتأخر قد تبدو وكأنها تفعل كثيرًا، لكنها تدير نتائج الخلل بدل أن تمنع الخلل. والمآل الصحي لا يتعلق بالجسد وحده؛ فالمرض الواسع يضعف الإنتاج، ويزيد الفقر، ويثقل المال العام، ويكسر الأسر، ويعمق التفاوت بين من يملك العلاج ومن لا يملكه. فالصحة في الزمن ليست خدمةً قطاعية، بل شرطٌ لاستمرار القدرة الاجتماعية.

وفي السياسة الأمنية يظهر امتحان المآلات بأشد صوره حساسية. فالأمن ضرورة، ولا تقوم حريةٌ ولا عمرانٌ ولا كفايةٌ من غير أمن. غير أن الأمن إذا أُدير بعقلٍ قصير المدىٰ، قد يحقق سكونًا ويهدم الثقة. فإذا توسعت الدولة في الاشتباه، أو عاقبت بلا عدل، أو أغلقت قنوات التعبير، أو جعلت الخوف وسيلةً دائمةً للضبط، فقد تمنع الفوضىٰ الظاهرة لكنها تنتج خوفًا عميقًا، وتدفع الألم إلىٰ الخفاء، وتضعف المشاركة، وتجعل المجتمع يبتعد عن الدولة وجدانيًا. والأمن المقاصدي لا يكتفي بسؤال: هل سكن الشارع؟ بل يسأل: هل زادت الثقة؟ هل عولج السبب؟ هل حفظت الكرامة؟ هل بقي القانون عادلًا؟ هل خرج الناس من الأزمة وهم أقرب إلىٰ الدولة أم أبعد عنها؟

ولا ينفصل ذلك عن فقه الفتنة والطاعة. فقد يُستعمل الخوف من الفتنة لتأجيل كل إصلاح، وقد تُستعمل الطاعة لإسكات كل نصح، وقد يُطلب من الأمة أن تتحمل اختلالاتٍ طويلةً باسم الاستقرار. والمآل التاريخي لهذا المنطق أنه يحفظ السطح ويترك الجذر، ثم يفاجأ بانفجارٍ كان يتكون في العمق. فليست كل مطالبةٍ بالإصلاح فتنة، وليست كل مراجعةٍ للنظام تهديدًا للجماعة، وليست كل معارضةٍ

عـدوانًا علـىٰ الدولـة. كمـا أن كـل اضـطرابٍ لـيس إصـلاحًا، وكـل خـروجٍ علـىٰ النظـام لـيس حريـة. الفقـه الكلـي يـزن المـآل: هـل السـكوت يحفـظ الجماعـة أم يـراكم الظلـم؟ هـل الاعتـراض يصـلح أم يهـدم؟ هـل التـدخل يمنـع الضـرر أم يؤجلـه؟ هـل فـتح المجـال العـام يخفـف الاحتقـان أم يطلـق فوضـىٰ غيـر منضـبطة؟ بهـذا الميـزان لا تتحـول الطاعـة إلىٰ عبادةٍ للواقع، ولا تتحول الحرية إلىٰ هدمٍ للمشترك.

والعدالـة التوزيعيـة تحمـل مـآلاتٍ طويلـةً كـذلك. فالتفـاوت إذا تُـرك يتعمـق لا يبقـىٰ رقمًـا اقتصـاديًا، بـل يتحـول إلـىٰ خـرائط نفسـيةٍ ومكانيـةٍ وثقافيـة. يولـد أطفـالٌ في بيئـاتٍ مغلقـةٍ عـن الفرصـة، فيكبـرون وهـم يشـعرون أن الدولـة ليسـت لهـم، وتتشـكل منـاطق هامشـيةٌ تنمـو فيهـا البطالـة وضـعف التعلـيم والمـرض والجريمـة، ثـم تُعامـل نتـائج الهـامش بوصـفها مشـكلاتٍ أمنيـةً لا بوصـفها مـآلاتٍ لسياسـاتٍ طويلـة. والدولـة التـي لا تـرىٰ هـذا التـرابط تعاقـب الثمـرة وتتـرك الجـذر. أمـا الدولـة التـي تفكـر بالمـآلات، فإنهـا تـدرك أن الإنفـاق علـىٰ الأطـراف، وتحسـين التعلـيم، وفـتح العمـل، وحمايـة السـكن، ليست إحسانًا، بل منعٌ لتفككٍ تاريخي.

والعمـران المكـاني مـن أكثـر المجـالات التـي يظهـر فيهـا أثـر القـرار عبـر الـزمن. فالمدينـة قـد تُصـمم بطريقـةٍ تخلـق تواصـلًا أو عزلـة، كرامـةً أو إقصـاء، صـحةً أو مرضًـا، مشـاركةً أو انفصـالًا. قـرارٌ في النقـل العـام يغيـر علاقـة الفقيـر بالعمـل والتعلـيم. قـرارٌ في توزيـع السـكن يغيـر شـكل الأسـرة والمجتمـع. قـرارٌ في حمايـة الأراضـي الزراعيـة أو تـدميرها يغيـر الأمـن الغـذائي لأجيـال. قـرارٌ في السـماح بالتمـدد العشـوائي يخلـق كلفـةً مسـتقبليةً هائلـةً في الخـدمات والبيئـة والأمـن. ولـذلك لا يكـون التخطـيط العمـراني شـأنًا هندسـيًا فقـط، بـل فقهًـا للمـآلات المكانيـة. فالمدينـة ليسـت مـا تُبنـىٰ عليـه اليـوم، بـل مـا ستجعل الإنسان عليه غدًا.

والبيئة هي المجال الذي يكشف عجز النظر القصير بأقسىٰ صوره. الربح العاجل من تلويث الماء أو الهواء أو استنزاف الأرض قد يبدو منفعةً اقتصاديةً في اللحظة، لكنه يورث أمراضًا وفقرًا وهجرةً وتراجعًا في القدرة الزراعية وتكاليفَ صحيةً واجتماعيةً لا تظهر في حسابات المشروع الضيقة. والمآل البيئي لا يخص الإنسان الحاضر وحده، بل يخص من لم يولد بعد. ومن هنا فإن الدولة التي لا تدخل البيئة في فقه المآلات تكون قد أخرجت المستقبل من مجال العدالة. وعدم الإفساد في الأرض ليس موعظةً عامةً فقط، بل قاعدةٌ في إدارة الموارد والسياسات والاستثمار.

والثقة العامة من أخطر المآلات غير المرئية. قد تخسر الدولة مالًا فتعوضه، وقد تخسر مشروعًا فتبني غيره، لكنها إذا خسرت الثقة احتاجت إلىٰ زمنٍ طويلٍ لاستعادتها. والثقة تتآكل حين تكذب الدولة، أو تخفي المعلومة، أو لا تحاسب الفاسد، أو تميز بين الناس، أو تنكث الوعود، أو تطلب التضحية من الضعفاء وحدهم. وهي تبنىٰ حين يرىٰ الناس عدلًا متكررًا وصدقًا مؤسسيًا ومحاسبةً حقيقيةً واحترامًا لعقولهم. والمآل التاريخي للثقة أنها تخفف كلفة الحكم؛ لأن الناس يتعاونون مع دولةٍ يثقون بها. أما انعدام الثقة فيجعل كل قرارٍ مشكوكًا فيه، وكل إصلاحٍ مرفوضًا، وكل خبرٍ موضع تأويل.

والفساد يحمل مآلًا ثقافيًا يتجاوز المال. فإذا شاع الفساد طويلًا، لا يعود مجرد انحرافٍ عن القاعدة، بل يصبح قاعدةً غير مكتوبة. يتعلم الناس أن الطريق إلىٰ الحق يمر عبر الواسطة، وأن الأمانة سذاجة، وأن الكفاءة لا تكفي، وأن المال العام بلا صاحب. وهذا أخطر من خسارة الموارد؛ لأنه يغير أخلاق الأمة. والدولة التي تتسامح مع الفساد تدفع ثمنًا تاريخيًا في ضمير المجتمع، حتىٰ لو بقيت قادرةً علىٰ إدارة مؤسساتها ظاهريًا. ومكافحة الفساد لا تعني معاقبة بعض الأفراد عند الأزمات، بل تفكيك المآل الثقافي الذي يجعل الفساد مقبولًا أو متوقعًا أو طبيعيًا.

والقضاء، في مآله التاريخي، يصنع معنىٰ العدالة في وجدان الأمة. إذا استقر العدل في القضاء، تعلم الناس أن الحق ممكن، وأن القوة ليست قدرًا، وأن القانون ليس أداةً للأقوياء. وإذا ضعف القضاء، أو طال، أو خضع للنفوذ، تعلم الناس أن الحق يحتاج إلىٰ قوةٍ لا إلىٰ بينة، وأن الصبر علىٰ الظلم أقل كلفةً من طلب الإنصاف. وهذا المآل يغير سلوك المجتمع كله؛ فيلجأ الناس إلىٰ الوساطات أو القوة أو الانتقام أو الانسحاب. ولذلك فإن إصلاح القضاء ليس مجرد تحسينٍ لمرفقٍ عام، بل بناءٌ طويلٌ للثقة الحضارية بالعدل.

والحرية كذلك ذات مآلاتٍ تاريخية. الحرية المسؤولة تبني عقلًا قادرًا علىٰ التصحيح، ومجتمعًا قادرًا علىٰ المبادرة، ودولةً قادرةً علىٰ سماع الخلل قبل انفجاره. أما القمع الطويل فينتج صمتًا، والنفاق، والخوف، والاغتراب، وفقر الخيال السياسي. والفوضىٰ باسم الحرية تنتج خوفًا من الحرية نفسها، وتدفع الناس إلىٰ طلب القهر بوصفه خلاصًا من الاضطراب. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ فقهٍ تاريخيٍّ للحرية: كيف نفتح المجال بحيث ينمو العقل والمسؤولية؟ وكيف نمنع العدوان بحيث لا تهدم الحرية نفسها؟ وكيف نمنع القمع من أن يتحول إلىٰ ذاكرةٍ جماعيةٍ من الخوف؟ فالمقصود ليس لحظة الكلام وحدها، بل أثرها في نضج الأمة.

والذاكرة العامة من مكونات المآل التاريخي. فالدولة حين تتخذ قراراتها لا تترك آثارًا ماديةً فقط، بل تترك رواياتٍ في ذاكرة الناس: عدلٌ لا يُنسىٰ، وظلمٌ لا يُنسىٰ، وفاءٌ لا يُنسىٰ، وخيانةٌ لا تُمحىٰ بسهولة. والذاكرة قد تحفظ للدولة رصيدًا يتجاوز زمنها، أو تترك جرحًا ينتقل بين الأجيال. ومن الخطأ أن تظن السلطة أن الزمن يمحو كل شيء؛ الزمن قد يمحو التفاصيل، لكنه يترك المعاني الكبرىٰ: هل كانت الدولة عادلة؟ هل حفظت الضعفاء؟ هل احترمت الإنسان؟ هل استعملت

الـدين لتبريـر الظلـم؟ هـل ضـحت بالأمـة لصـالح السـلطة؟ هـذه الأسـئلة تتحـول مـع الزمن إلىٰ وعيٍ جمعيٍّ يؤثر في علاقة الناس بكل سلطةٍ لاحقة.

ومـن هنـا فـإن الاعتـذار المؤسسـي والتصـحيح التـاريخي قـد يكونـان جـزءًا مـن فقـه المـآلات. فالدولـة التـي لا تعتـرف بالخطـأ تجعـل الجـرح يسـتمر، والدولـة التـي تعتـرف وتصـلح تفـتح طريقًـا للثقـة. والاعتـراف لـيس ضـعفًا إذا كـان مقرونًـا بالعـدل، بـل قـوةٌ أخلاقيـةٌ تمنـع الخطـأ مـن أن يتحـول إلـىٰ لعنـةٍ تاريخيـة. والأمـم لا تتعـافىٰ مـن المظـالم بالإنكـار، بـل بالإنصـاف، ورد الحقـوق، وحفـظ الـذاكرة مـن التزييـف، ومنـع تكـرار الخلـل. والفقـه الـذي يـرىٰ المـآلات لا ينظـر إلـىٰ المصـالحة بوصـفها إجـراءً سياسـيًا فقط، بل بوصفها ترميمًا لبنية الثقة والكرامة.

والسياسـة الخارجيـة كـذلك لا تخـرج عـن فقـه المـآلات. فقـد تعقـد الدولـة تحالفًـا يحقـق مصـلحةً عاجلـة، لكنـه يـرهن قرارهـا طـويلًا. وقـد تـدخل حربًـا باسـم ضـرورةٍ مباشـرة، لكنهـا تـورث أجيـالًا مـن الـدمار والكراهيـة والفقـر. وقـد تقبـل دينًـا أو اتفاقًـا اقتصـاديًا يخفـف أزمـةً آنيـة، لكنـه يضـعف السـيادة والقـدرة علـىٰ الاختيـار. وقـد تهمـل محيطهـا الاسـتراتيجي فتـدفع ثمنًـا في أمنهـا وغـذائها وأسـواقها. لـذلك لا تقـاس السياسـة الخارجيـة بشـعار القـوة أو الحكمـة في اللحظـة، بـل بمآلهـا علـىٰ الإنسـان والمـال والسـيادة والأمـن والكرامـة. والدولـة العاقلة لا تبيع المستقبل الخارجي بثمن راحةٍ داخليةٍ مؤقتة.

والحـرب مـن أعظـم أبـواب المـآلات؛ لأنهـا لا تقتـل في لحظتهـا فقـط، بـل تتـرك أيتامًـا، وخرابًـا، وذاكـرة خـوف، واقتصـادًا مكسـورًا، وبيئـةً مـدمرة، ومؤسسـاتٍ ضـعيفة، وأحقـادًا قـد تطـول. وقـد تكـون الحـرب ضـرورةً عنـد العـدوان، لكـن ضـرورتها لا تعفـي الدولـة مـن حسـاب مآلاتهـا، ولا مـن ضـبط أسـبابها ووسـائلها وأهـدافها ونهايتهـا. والفقـه الكلـي لا ينظـر إلـىٰ الحـرب بوصـفها قـرارًا سـياديًا مجـردًا، بـل بوصـفها فعـلًا يمـس الـنفس والمـال والنسـل والعمـران والمسـتقبل. ومـن ثـم فـإن قـرار الحـرب لا يجـوز أن

يكـون أسـير الانفعـال أو المجـد السياسـي، بـل يجـب أن يخضـع لمعيـار الضـرورة والقدرة والمآل والعدل.

والسـلم كـذلك يحتـاج إلـىٰ فقـه مـآلات. فلـيس كـل سـلمٍ عـدلًا إذا كـان استسـلامًا يـورث الـذل، ولـيس كـل صـدامٍ كرامـةً إذا كـان انتحـارًا يـورث الهـلاك. والسـلم الصـالح هـو الـذي يحفـظ الحيـاة والكرامـة والقـدرة، ويمـنح الأمـة زمنًـا للبنـاء، ولا يحولهـا إلـىٰ تابعـةٍ فاقـدةٍ لقرارهـا. والمـآل هنـا يـوازن بـين حفـظ الـنفس وحفـظ الكرامـة وحفـظ القـدرة. فالدولـة العاقلـة لا تجعـل الحـروب طريقهـا الـدائم لإثبـات القـوة، ولا تجعـل الخضـوع طريقهـا الدائم لتجنب الكلفة، بل تقرأ موازين الواقع من غير أن تفقد معيار الحق.

والدولـة في كـل ذلـك تحتـاج إلـىٰ مؤسسـاتٍ تفكـر في الـزمن. فـالقرار الفـردي العاجـل قـد يـرىٰ مـا يـراه صـاحبه في لحظـة، أمـا المؤسسـة الراشـدة فتجمـع الـذاكرة والخبـرة والمعلومـة والمراجعـة. ومـن أخطـر مـا يصـيب الـدول أن تـرتبط السياسـات بمـزاج الأشـخاص، فتتغيـر الأولويـات بتغيـر الأهـواء، وتضـيع الاسـتمرارية، وتصـبح المشـاريع الكبـرىٰ رهينـةً للـدورة السياسـية أو الرغبـة الفرديـة. والمـآلات تحتـاج إلـىٰ مؤسسـاتٍ تحفـظ الـذاكرة، وتقـيس الأثـر، وتراجـع السياسـات، وتمنـع الارتجـال. فالعمران لا يبنيه المزاج، بل يبنيه النفس الطويل.

والاجتهـاد المؤسسـي يظهـر هنـا بوصـفه ضـرورةً أصـوليةً في المجـال العـام؛ لأن تقـدير المـآلات لا يـنهض بـه فـردٌ واحـد. مـآل السياسـة التعليميـة يحتـاج إلـىٰ المربـي والاقتصـادي والاجتمـاعي. ومـآل السياسـة الصـحية يحتـاج إلـىٰ الطبيـب والمخطـط والمـالي. ومـآل الـدين العـام يحتـاج إلـىٰ الاقتصـادي والقـانوني والسياسـي. ومـآل الأمـن يحتـاج إلـىٰ الفقيـه والقـانوني والاجتمـاعي والخبيـر الأمنـي. ومـآل العمـران يحتـاج إلـىٰ المهنـدس والبيئـي والاجتمـاعي والفقيـه. ولـيس هـذا خروجًـا علـىٰ الفقـه، بـل حمايـةٌ لـه مـن الجهـل المركـب بـالواقع. فالمـآل لا يُعرف بالتمني، بل بالعلم والخبرة وقياس الأثر.

وتحتاج الدولة إلىٰ مؤشراتٍ تقيس المآلات لا المخرجات فقط. فليس المهم عدد المدارس وحده، بل جودة التعليم ومآله علىٰ العقل والعمل. وليس المهم عدد المستشفيات وحده، بل أثر الصحة في حياة الناس. وليس المهم حجم الإنفاق وحده، بل أثره علىٰ الكفاية. وليس المهم انخفاض الجريمة لحظةً، بل زيادة الثقة والعدل. وليس المهم بناء الطرق وحده، بل وصل الإنسان بالفرصة. وليس المهم زيادة الناتج، بل توزيع القدرة وتقليل الهشاشة. وإذا قاست الدولة المخرجات السطحية وحدها، أمكن أن تنخدع بإنجازاتٍ لا تبني المستقبل.

والتاريخ يعلّم أن اختلال المآلات غالبًا يبدأ من اختلالٍ صغيرٍ يُترك بلا علاج. فسادٌ محدودٌ يصبح ثقافة، تمييزٌ إداريٌّ يصبح اغترابًا، ضعفٌ تعليميٌّ يصبح تبعية، قمعٌ مؤقتٌ يصبح ذاكرة خوف، إنفاقٌ غير رشيدٍ يصبح دينًا، إهمالٌ بيئيٌّ يصبح مرضًا، احتكارٌ محدودٌ يصبح قوةً موازية، خطابٌ تعبويٌّ يصبح انقسامًا، وسكوتٌ عن الظلم يصبح تطبيعًا معه. لذلك يحتاج فقه الدولة إلىٰ حسٍّ مبكرٍ بالخطر؛ أن يرىٰ البذرة قبل أن تصير شجرة، وأن يعالج الانحراف قبل أن يصبح نظامًا، وأن يدرك أن التاريخ ليس حدثًا مفاجئًا، بل تراكمٌ طويلٌ من قراراتٍ صغيرةٍ وكبيرة.

وهنا يظهر الفرق بين إدارة الأزمة وبناء المآل. إدارة الأزمة تسأل: كيف نخرج من الضغط الآن؟ أما بناء المآل فيسأل: كيف لا نعيد إنتاج الأزمة؟ قد تطفئ الدولة حريقًا اقتصاديًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا، لكنها إذا تركت المواد القابلة للاشتعال في مكانها، فإنها لا تكون قد أنجزت إلا تأجيل الحريق. فقه المآلات يطلب معالجة السبب لا النتيجة وحدها، والبنية لا العرض وحده، والزمن لا اللحظة وحدها. وهذا هو الفرق بين دولةٍ تُدار بالأزمات ودولةٍ تبني التاريخ.

والأمة كذلك مسؤولةٌ عن المآلات؛ فليست الدولة وحدها من يصنع الزمن. الأمة التي تقبل الفساد الصغير تصنع فسادًا كبيرًا، والتي تبيع صوتها تصنع سلطةً لا

تحترمها، والتي تحتقر التعليم تصنع جهلها، والتي تسكت عن ظلم الضعيف تهيئ ظلمًا عامًا، والتي تستهلك بلا إنتاج تضعف مستقبلها، والتي تستسهل الكراهية تهدم مجالها العام. والدولة لها المسؤولية الأكبر بما تملكه من قوةٍ ومالٍ ومؤسسات، لكن الأمة ليست بلا دور. فالمآلات التاريخية تتكون من تفاعل الدولة والأمة: قرارٌ من فوق، وثقافةٌ من تحت، ومؤسساتٌ بينهما.

والفقه الكلي للمآلات لا يدعو إلىٰ الحذر الذي يشل الفعل، بل إلىٰ الفعل البصير. فالخوف من النتائج لا يجوز أن يتحول إلىٰ عذرٍ لترك الإصلاح، لأن ترك الإصلاح نفسه له مآلات. والتمسك بالواقع الفاسد بحجة الخوف من التغيير قد يكون أخطر من التغيير المنضبط. كما أن الاندفاع إلىٰ التغيير بلا تقديرٍ لمآلاته قد يهدم أكثر مما يبني. فالمطلوب عقلٌ يجمع بين الشجاعة والحكمة: شجاعةٌ في مواجهة الخلل، وحكمةٌ في ترتيب الطريق، وشجاعةٌ في قول الحق، وحكمةٌ في منع الفوضىٰ، وشجاعةٌ في بناء المستقبل، وحكمةٌ في حماية الإنسان الحاضر.

وفي ضوء ذلك، لا تكون شرعية الفعل العام مجرد مطابقةٍ شكليةٍ لقاعدةٍ أو إجراء، بل اتصالًا عميقًا بالمقصد والمآل. قد يكون القرار قانونيًا في صورته، لكنه ظالمٌ في أثره. وقد يكون الإجراء منضبطًا إداريًا، لكنه يهدر الكرامة. وقد تكون السياسة ناجحةً ماليًا، لكنها فاشلةٌ اجتماعيًا. وقد يكون الأمن مستقرًا، لكن الثقة منهارة. والفقه الكلي يرفض هذا الانفصال؛ لأن الحكم في المجال العام لا يعيش في النص وحده، بل في الإنسان والزمن والنتيجة. والمآل ليس بديلًا عن النص، بل طريقةٌ لفهم صدق تنزيله في الحياة.

إن الدولة التي تفكر بالمآلات التاريخية لا تسأل فقط: ماذا نستطيع أن نفعل؟ بل تسأل: ماذا سيصنع فعلنا في الناس بعد زمن؟ لا تسأل فقط: هل القرار نافع الآن؟ بل: هل يظل نافعًا إذا امتدت آثاره؟ لا تسأل فقط: هل هدأ الشارع؟ بل: هل سكنت

أسباب الألم؟ لا تسأل فقط: هل زادت الموارد؟ بل: هل زادت القدرة؟ لا تسأل فقط: هل صمت النقد؟ بل: هل صلح الخلل؟ لا تسأل فقط: هل بُني المشروع؟ بل: هل بُني الإنسان؟ بهذا السؤال التاريخي تصبح الدولة أقل اندفاعًا وراء اللحظة، وأكثر وفاءً للأمانة التي تحملها تجاه الأمة والأجيال.

والدولة التي تغيب عنها المآلات قد تنجح في ظاهر الحاضر وتفشل في باطن التاريخ. قد تبني بلا عدل، فتحصل علىٰ عمرانٍ هش. وقد تحكم بلا حرية، فتحصل علىٰ سكونٍ خائف. وقد تنفق بلا أولوية، فتحصل علىٰ صورةٍ زائلة. وقد تستدين بلا إنتاج، فتحصل علىٰ راحةٍ مؤقتة. وقد تكذب لتحمي هيبتها، فتحصل علىٰ تصديقٍ ظاهريٍّ يفقد معناه. وقد تقمع لتمنع الفوضىٰ، فتحصل علىٰ صمتٍ يحمل داخله غضبًا. أما الدولة التي ترىٰ المآلات، فإنها تدرك أن التاريخ لا يحترم المظاهر طويلًا؛ إنه يكشف البنية في النهاية، ويحاسب الأفعال بآثارها، ويظهر ما خبأته السياسات في عمق المجتمع.

ومن هنا يصبح الزمن شاهدًا علىٰ صدق الدولة. فالقرارات تمر، لكن آثارها تبقىٰ؛ والخطب تُنسىٰ، لكن العدل أو الظلم يترسخ؛ والمشاريع تُفتتح، لكن أثرها في الإنسان هو الذي يحكم عليها؛ والقوة تخيف في لحظتها، لكن الثقة وحدها تعيش طويلًا. ومن لم يقرأ الزمن في السياسة، حكم علىٰ الأفعال قبل اكتمال معناها. والفقه الذي يريد أن يكون كليًا لا بد أن يصغي إلىٰ هذا الشاهد الصامت؛ لأن الدولة لا تعمل في الفراغ، بل في تاريخٍ يتراكم، وأمةٍ تتذكر، وإنسانٍ يحمل في جسده وعقله وكرامته آثار ما قررته السلطة يومًا باسم المصلحة أو الضرورة أو الإصلاح أو الأمن.

إن المآلات التاريخية تضع الدولة أمام أمانةٍ كبرىٰ: أن لا تفكر في نفسها وحدها، ولا في زمنها وحده، ولا في صورتها وحدها، بل في الإنسان الذي سيعيش أثر قرارها بعد أن يغادر صانع القرار موقعه، وفي الطفل الذي سيرث مدرسةً جيدةً أو

رديئة، وفي الفقير الذي سيرث فرصةً أو هامشًا، وفي المدينة التي ستتسع بعدلٍ أو تتشقق بتفاوت، وفي البيئة التي ستبقىٰ صالحةً أو ملوثة، وفي الذاكرة التي ستحمل الامتنان أو الجرح. وبقدر ما يدخل هذا الوعي في فقه الدولة، تقترب الولاية من معناها الأعمق: أمانةٌ في الزمن، لا تصرفٌ في اللحظة.

لا يكفي أن تعترف الدولة بأن أفعالها تمتد في الزمن، ولا أن تقرّ بأن القرارات العامة تترك آثارًا بعيدةً في الإنسان والأمة والعمران، بل لا بد أن تبني أدواتٍ عمليةً لتقدير هذه الآثار قبل وقوعها، ومراجعتها بعد ظهورها، وتصحيح مسارها حين تنحرف عن مقصدها. فالمآل لا يُدرك بالتمني، ولا يُحسن تقديره بالانطباع، ولا تكفي فيه النية الصالحة أو الحماسة الإصلاحية أو الخوف الأمني أو الضغط المالي، بل يحتاج إلىٰ عقلٍ مؤسسيٍّ يجمع بين الفقه والخبرة، وبين المعيار والواقع، وبين المصلحة العاجلة والأثر البعيد. والدولة التي لا تمتلك أدوات تقدير المآلات تبقىٰ أسيرة اللحظة، تتنقل من أزمةٍ إلىٰ أخرىٰ، وتظن أن معالجة العرض هي معالجة المرض، وأن إسكات الألم هو شفاء الجسد، وأن النجاح المباشر دليل سلامة المسار، بينما قد تكون في عمق الزمن تبني هشاشةً لا تظهر إلا بعد أن تشتد وتتعقد.

وأول أدوات تقدير المآل هو الاجتهاد المؤسسي؛ لأن الفعل العام مركبٌ بطبيعته، وآثاره لا تنحصر في وجهٍ واحد. فالقرار الاقتصادي قد يترك أثرًا اجتماعيًا، والقرار الأمني قد يترك أثرًا نفسيًا وسياسيًا، والقرار التعليمي قد يترك أثرًا إنتاجيًا وحضاريًا، والقرار العمراني قد يترك أثرًا بيئيًا وأسريًا وثقافيًا. ومن ثم لا يكفي أن ينظر فيه صاحب اختصاصٍ واحد، ولا أن يُردّ إلىٰ رأيٍ فرديٍّ مهما علا قدره، بل يحتاج إلىٰ مجلسٍ من العقول والخبرات: الفقيه الذي يضبط المقصد، والاقتصادي الذي يقرأ الكلفة والعائد، والاجتماعي الذي يقرأ أثر القرار في الفئات والروابط، والقانوني الذي يضبط الحقوق، والإداري الذي يعرف إمكان التنفيذ، والخبير

الميداني الذي يعرف واقع الناس. بهذا الاجتماع لا يذوب الفقه في الخبرة، ولا تنفصل الخبرة عن المعيار، بل يتحول الحكم إلىٰ تنزيلٍ واعٍ في واقعٍ مركب.

والاجتهاد المؤسسي لا يعني أن تتخفىٰ الدولة وراء اللجان لتؤجل القرار أو تتهرب من المسؤولية، بل يعني أن تقاوم الارتجال، وأن تمنع القرار من أن يكون أسير المزاج أو الانفعال أو ضغط اللحظة. فالقرار العام إذا صدر بلا قراءةٍ متعددة، قد يصيب جانبًا ويفسد جوانب أخرىٰ. وقد يبدو عادلًا في نصه، لكنه ظالم في تطبيقه. وقد يكون نافعًا لفئة، لكنه مضرٌّ بفئةٍ لا صوت لها. وقد يحقق وفرًا ماليًا، لكنه يهدر ثقةً اجتماعيةً أغلىٰ من المال. والاجتهاد المؤسسي يمنح الدولة قدرةً علىٰ رؤية هذه الجوانب قبل أن تتحول إلىٰ أزماتٍ يصعب الرجوع عنها.

ومن أدوات تقدير المآل قياس الأثر. فالدولة لا ينبغي أن تكتفي بإعلان السياسات، بل يجب أن تسأل بعد التنفيذ: ماذا حدث فعلًا؟ هل وصل النفع إلىٰ من قُصد به؟ هل تضرر من لم يكن ظاهرًا في الحساب؟ هل انخفض الفقر أم تغير شكله؟ هل تحسن التعليم أم زادت الشهادات فقط؟ هل حفظت السياسة الصحية النفس أم زادت كلفة العلاج؟ هل حقق المشروع العمراني كرامة المكان أم دفع الفقراء إلىٰ هامشٍ أبعد؟ هل أدىٰ الإجراء الأمني إلىٰ طمأنينةٍ أو إلىٰ خوفٍ مكبوت؟ إن قياس الأثر يمنع الدولة من أن تعيش داخل سرديتها عن نفسها، ويجبرها علىٰ مواجهة الواقع كما هو، لا كما تريد أن تراه.

ولا يكون قياس الأثر صحيحًا إذا اقتصر علىٰ الأرقام العامة والمتوسطات المطمئنة، لأن المتوسط قد يخفي ظلمًا واسعًا. فقد يتحسن المؤشر العام بينما تزداد معاناة فئةٍ محددة، وقد يرتفع الدخل الكلي بينما يتعمق التفاوت، وقد تزيد الخدمات في العدد بينما تنخفض جودتها، وقد ينخفض عدد الشكاوىٰ لا لأن الظلم قلّ، بل لأن الناس فقدوا الثقة بالشكوىٰ. لذلك يحتاج قياس المآل إلىٰ عينٍ تفصيليةٍ

ترىٰ المناطق والفئات والأجيال والنوع الاجتماعي والقدرة الجسدية ومستويات الدخل. فالمآل الحقيقي لا يظهر دائمًا في الرقم الكبير، بل في حياة الإنسان الأضعف الذي لا يملك أن يجعل ألمه مرئيًا.

وترتيب الأولويات من أعظم أدوات ضبط المآل. فكل دولةٍ تواجه حاجاتٍ أكثر من مواردها، وضغوطًا أكثر من قدرتها، ولذلك لا بد من معيارٍ يحدد ما يقدم وما يؤخر. والمعيار المقاصدي لا يسمح أن تتقدم المظاهر علىٰ الضرورات، ولا أن يُقدم العاجل السياسي علىٰ الضروري الإنساني، ولا أن يُهمل التعليم والصحة والعمل والسكن باسم مشاريعٍ لا تمس أصل الحياة. الأولوية ليست اختيارًا إداريًا فقط، بل فعلٌ أخلاقيٌّ وفقهيٌّ؛ لأن تقديم شيءٍ يعني تأخير شيءٍ آخر، والإنفاق علىٰ وجهٍ يعني عدم الإنفاق علىٰ وجهٍ غيره. ومن هنا فإن السؤال ليس: هل المشروع نافع؟ بل: هل هو أنفع من غيره في هذه اللحظة؟ وهل يخدم مقصدًا أعلىٰ؟ وهل يترك مآلًا أعمق؟ وهل كلفته عادلة؟ وهل تأخيره لغيره يسبب ضررًا أكبر؟

والدولة التي لا تحسن ترتيب الأولويات قد تبدو نشيطةً كثيرة المشاريع، لكنها تبني بلا بوصلة. وقد يكون نشاطها نفسه جزءًا من الخلل، لأنها تستنزف الموارد في الاتجاهات الأقل أثرًا، وتترك الجذور دون علاج. فبناء مدرسةٍ جيدةٍ في منطقةٍ محرومة قد يكون أعظم مآلًا من مشروعٍ عمرانيٍّ فاخر، وتحسين الرعاية الأولية قد يكون أنفع من توسعةٍ علاجيةٍ متأخرة، وإصلاح القضاء قد يكون أعمق أثرًا من إنفاقٍ أمنيٍّ متزايد، ومكافحة الاحتكار قد تكون أكثر حفظًا للكفاية من دعمٍ ماليٍّ يتبخر في السوق. فقه الأولويات هو فقه المآلات في صورته العملية.

وإدارة الأزمات تكشف قدرة الدولة علىٰ رؤية المآل أو الوقوع في أسر اللحظة. فالأزمة تضغط علىٰ الأعصاب، وتدفع إلىٰ قراراتٍ عاجلة، وتفتح الباب لتبرير الاستثناء. غير أن الدولة الراشدة لا تسمح للأزمة بأن تلغي عقلها المقاصدي. فهي

تميز بين ما يجب فعله فورًا لحفظ النفس والنظام، وما يجب بناؤه بعد ذلك لمنع تكرار الأزمة. فالوباء لا يعالج بالإغلاق والعلاج فقط، بل بإصلاح الصحة والوقاية والثقة والمعلومة. والأزمة الاقتصادية لا تعالج بالتقشف وحده، بل بإصلاح الإنتاج والفساد والعدالة. والاضطراب الاجتماعي لا يعالج بالقوة وحدها، بل بفهم أسبابه في الفقر والظلم وانسداد المجال العام. ومن لم يخرج من الأزمة بسؤال البنية عاد إليها بأشكالٍ أخرىٰ.

والعدالة بين الأجيال تمثل أحد أعمق وجوه المآلات. فالدولة لا تتصرف في حاضرها وحده، بل في ميراث من سيأتي. الماء، والأرض، والبيئة، والدين العام، والتعليم، والمؤسسات، والثقة، والذاكرة، كلها أماناتٌ تتجاوز الجيل الحاضر. وليس من العدل أن يستهلك جيلٌ الموارد، ويراكم الديون، ويترك التعليم ضعيفًا، ويفسد البيئة، ثم يورث أبناءه دولةً مثقلةً بالهشاشة. كما ليس من العدل أن يُضحّىٰ بالإنسان الحاضر بلا حدٍّ باسم مستقبلٍ لا يعرف كيف سيأتي. والميزان أن تُحفظ الضرورات الحاضرة، وأن تُبنىٰ القدرة القادمة، وأن لا يكون الحاضر مفترسًا للمستقبل ولا المستقبل ذريعةً لقهر الحاضر.

والدين العام من أدق امتحانات العدالة بين الأجيال. فليس كل اقتراضٍ فسادًا، وليس كل تجنبٍ للدين حكمةً مطلقة. القرض الذي يبني قدرةً إنتاجيةً، ويولد عائدًا عامًا، ويخدم التعليم والصحة والبنية الأساسية، قد يكون أداةً في بناء المستقبل. أما القرض الذي يمول إنفاقًا استهلاكيًا أو امتيازاتٍ أو عجزًا مزمنًا بلا إصلاح، فإنه ينقل فشل الحاضر إلىٰ كاهل المستقبل. ولذلك لا بد أن يخضع الدين لمعيار المآل: ما الذي سيتركه؟ قدرةً أم عبئًا؟ استقلالًا أم ارتهانًا؟ إنتاجًا أم استهلاكًا؟ ومن سيدفع كلفته؟ وهل شارك من سيدفعها في ثماره؟

والبيئة كذلك تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تفكر نيابةً عن المستقبل، لأن الأجيال القادمة لا تستطيع أن ترافع عن نفسها في حاضرنا. والدولة التي تمنح تراخيص تلوث الماء والهواء، أو تستهلك الأراضي الزراعية بلا ضرورة، أو تهمل الطاقة والمياه، أو تترك المدن تتمدد بعشوائية، إنما تتصرف في حق من لم يولد. وهذا يقتضي أن يكون للمآل البيئي وزنٌ في القرار، لا أن يكون هامشًا يُؤجل أمام ضغط الاستثمار أو الحاجة المالية. والضرر البيئي غالبًا لا يعلن نفسه في لحظته، بل يتراكم في الأجساد والأرض والماء، ثم يصبح علاجه أضعاف كلفة منعه. ومن هنا يكون منع الضرر البيئي صورةً من صور الفقه العميق للمآلات.

ومحاسبة السياسات بنتائجها تختلف عن محاسبة الأشخاص وحدهم. فقد يكون الشخص نزيهًا في نيته، لكن السياسة فاشلة في أثرها. وقد تكون الإدارة حسنة التنظيم، لكن المآل غير عادل. والمجال العام لا يصلح إذا اقتصرت المحاسبة علىٰ المخالفات الفردية وتركت السياسات الخاطئة تتكرر لأنها لم تُقرأ بنتائجها. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ ثقافةٍ تقبل مراجعة السياسة لا بوصفها إهانةً لمن وضعها، بل بوصفها وفاءً للمقصد. فالخطأ في المجال العام ليس عيبًا إذا اعترف به وصُحح، لكنه يصبح خطرًا إذا حُمِيَ بالهيبة أو العناد أو الخوف من الاعتراف.

والحماية من قصر النظر السياسي تقتضي أن لا تُدار الدولة بمنطق الشعبية العاجلة أو الخوف من الغضب اللحظي وحده. فقد يكون القرار الصالح غير محبوبٍ في بدايته، وقد يكون القرار المريح ضارًا في مآله. لكن هذا لا يبرر تجاهل الناس أو فرض الكلفة عليهم بلا شرحٍ وعدل. فالدولة العاقلة توازن بين الشجاعة في الإصلاح والصدق في البيان والعدالة في توزيع الكلفة. وإذا احتاجت إلىٰ قرارٍ صعب، فإنها تبدأ بنفسها وبالقادرين قبل الضعفاء، وتبين للناس أسبابه ومآلاته، وتضع

حمايةً لمن لا يحتملون كلفته. أما القرار الذي يطلب التضحية من الناس من غير عدلٍ أو ثقة، فإنه يفسد المآل ولو كان في أصله ضروريًا.

وقصر النظر المالي يظهر حين تتحول الموازنة إلىٰ أداةٍ لإدارة السنة لا لبناء العقد القادم. فالدولة قد تنجح في سد عجزٍ آنيٍّ بوسيلةٍ تخلق عجزًا أعمق، أو تزيد الإيرادات برسومٍ تضعف القدرة الشرائية، أو تخفض الإنفاق علىٰ التعليم والصحة لأنها لا تظهر نتائجها فورًا، أو تؤجل صيانة البنية الأساسية حتىٰ تتضاعف كلفتها. والمال في الدولة ليس حسابًا سنويًا فقط، بل مسارٌ تاريخيٌّ للقوة والضعف. ومن لا يرىٰ المال في الزمن يفرح بالوفر العاجل ويغفل عن الكلفة المؤجلة.

وقصر النظر الأمني يظهر حين يُختزل الأمن في السيطرة، مع أن الأمن في مآله يقوم علىٰ الثقة والعدل والكفاية بقدر ما يقوم علىٰ القوة. وقد يكون استعمال القوة لازمًا في مواضع، لكن القوة إذا أصبحت اللغة الوحيدة أنتجت مجتمعًا خائفًا لا مجتمعًا آمنًا. والفرق بين الخوف والأمن أن الخوف يسكت الجسد، أما الأمن فيطمئن النفس. والدولة التي تريد أمنًا تاريخيًا تعالج أسباب الجريمة والاضطراب: الفقر، والبطالة، والظلم، والإقصاء، والتطرف، وانسداد المجال العام، وضعف القضاء. فإذا عالجت النتائج وحدها، بقيت أسبابها قادرةً علىٰ العودة.

وقصر النظر العمراني يظهر حين تُبنىٰ المدن للمظهر لا للحياة. الأبراج والطرق العريضة والمشاريع الفاخرة قد تمنح صورةً حديثة، لكنها لا تصنع عمرانًا إذا أهملت السكن اللائق، والنقل العام، والبيئة، والمساحات المشتركة، والمدرسة، والمستشفىٰ، وقرب العمل من الإنسان. والمدينة التي تُبنىٰ بلا مآلٍ اجتماعيٍّ تنتج بعد سنواتٍ عزلةً وازدحامًا وتلوثًا وتفاوتًا وقلقًا. والعمران في الزمن يحتاج إلىٰ سؤالٍ عميق: كيف سيعيش الناس هنا بعد جيل؟ هل ستقرب المدينة الإنسان من حقه أم تبعده؟ هل ستجمع أم ستقسم؟ هل ستفتح المجال العام أم ستغلقه داخل طبقاتٍ مكانية؟

وتقدير المآلات يحتاج إلىٰ ذاكرةٍ مؤسسية. فالدولة التي لا تحفظ تجاربها تعيد أخطاءها، وتبدأ كل مرةٍ من نقطة الصفر، وتفقد القدرة علىٰ التعلم. الذاكرة المؤسسية لا تعني تمجيد الماضي، بل حفظ الدروس: ما الذي نجح؟ وما الذي فشل؟ ولماذا؟ وما الآثار التي لم تكن متوقعة؟ وما السياسات التي أنتجت ضررًا؟ وما القرارات التي حفظت الثقة؟ هذه الذاكرة يجب أن تكون جزءًا من الإدارة والبحث والتخطيط، لا حبيسة الأرشيف. فالعمران لا يقوم علىٰ نسيانٍ دائم، بل علىٰ تراكمٍ واعٍ للخبرة.

والشفافية تساعد علىٰ ضبط المآلات؛ لأنها تجعل السياسات مكشوفةً للنقاش قبل أن تتصلب. فإذا احتكرت الدولة القرار والمعلومة، ضعفت قدرتها علىٰ سماع التحذيرات. أما حين تُعرض السياسات للنقاش العلمي والمجتمعي، تظهر آثارٌ لم تكن في ذهن صانع القرار، وتتضح مخاطر لم ترها المؤسسة، وتدخل خبرة الناس في تقدير المآل. وليس كل رأيٍ شعبيٍّ صحيحًا، ولا كل اعتراضٍ دليلًا علىٰ فساد السياسة، لكن إغلاق النقاش يحرم الدولة من جهاز إنذارٍ مبكر. والمجال العام الحي جزءٌ من أدوات تقدير المآلات.

والإعلام المسؤول يمكن أن يكون عينًا علىٰ المآلات إذا تحرر من الدعاية ومن الإثارة. فهو يستطيع أن يتابع أثر السياسات في الناس، وأن يكشف الخلل قبل استفحاله، وأن ينقل صوت الأطراف التي لا تصل إلىٰ القرار. أما الإعلام الدعائي فيغطي المآلات السلبية حتىٰ تتضخم، والإعلام الفوضوي يشوش علىٰ التقدير الجاد. لذلك تحتاج الدولة والأمة إلىٰ إعلامٍ يحترم الحقيقة، لا ليهدم الثقة، بل ليحميها من الوهم. فالثقة الصادقة لا تقوم علىٰ إخفاء العيوب، بل علىٰ القدرة علىٰ كشفها وتصحيحها.

والجامعة ومراكز البحث يجب أن تكون جزءًا من عقل المآلات. فلا ينبغي أن تبقىٰ الدراسات حبيسة الورق، ولا أن تُستدعىٰ الخبرة بعد وقوع الأزمة فقط. الدولة الراشدة تبني جسورًا دائمةً بينها وبين مراكز العلم، وتطلب تقييم السياسات، ودراسة الأثر، واستشراف المخاطر، وتحليل التحولات السكانية والاقتصادية والبيئية والثقافية. والاستشراف ليس ادعاءً بمعرفة الغيب، بل قراءةٌ للاتجاهات والسنن والمؤشرات. ومن لا يستشرف لا يرىٰ الخطر إلا عند وصوله إلىٰ الباب.

وترتبط المآلات بمفهوم السنن الاجتماعية. فالمجتمعات لا تتحرك بلا نظامٍ داخلي؛ الظلم إذا تراكم أنتج مقاومةً أو انكسارًا، والفقر إذا طال أنتج هشاشةً وانسحابًا أو اضطرابًا، والفساد إذا شاعت ثقافته أهلك الثقة، والتعليم إذا ضعف أضعف القدرة، والقمع إذا طال أضعف الصدق، والحرية إذا انفلتت من المسؤولية أضعفت النظام. فقه المآلات هو قراءةٌ لهذه السنن قبل أن تصبح كوارث. ومن يتجاهل السنن لا يخرج منها، بل يقع تحت حكمها وهو يظن أنه فوقها.

والدولة تحتاج إلىٰ معيارٍ يزن المصلحة العاجلة بالمفسدة البعيدة. فبعض الإجراءات قد تعطي نفعًا سريعًا وتترك ضررًا ممتدًا، وبعض الإصلاحات قد تحمل كلفةً قريبةً لكنها تمنع انهيارًا لاحقًا. وليس الفقه في أن يختار العاجل دائمًا أو الآجل دائمًا، بل أن يقرأ النسبة بينهما: هل الضرر القريب محتملٌ وعادل ومحدود؟ وهل النفع البعيد محققٌ أو موهوم؟ وهل وُضعت حمايةٌ للضعفاء؟ وهل توجد بدائل أقل كلفة؟ وهل يمكن التدرج؟ وهل تستطيع الدولة أن تشرح للناس وتبني ثقتهم؟ بهذه الأسئلة يصبح المآل جزءًا من السياسة الرشيدة.

والتدرج من أدوات ضبط المآلات. فالإصلاح المفاجئ في بنيةٍ هشةٍ قد يكسرها، كما أن التأجيل الدائم قد يفسدها. والتدرج لا يعني التردد، بل يعني ترتيب الخطوات بحيث لا يُحدث الإصلاح ضررًا أعظم من الخلل الذي يعالجه. فقد

تحتاج الدولة إلىٰ تحرير سوقٍ لكنها تبدأ بحماية الفقراء ومنع الاحتكار. وقد تحتاج إلىٰ إصلاح الدعم لكنها تبني بدائل دقيقة. وقد تحتاج إلىٰ إصلاح الإدارة لكنها لا ترمي الناس في فراغٍ مؤسسي. والتدرج المقاصدي هو حركةٌ واعيةٌ نحو الإصلاح، لا ذريعةٌ لإبقائه مؤجلًا بلا نهاية.

والتراجع عن القرار الخاطئ فضيلةٌ مؤسسيةٌ لا نقيصة. فكثيرٌ من الدول تقع في أسر الهيبة فتستمر في قرارٍ ثبت ضرره خوفًا من الاعتراف بالخطأ. وهذا من أخطر صور قصر النظر؛ لأن حماية الصورة تصبح أعلىٰ من حماية الإنسان. الدولة الراشدة ترىٰ أن الاعتراف بالخلل وتصحيحه يزيد الثقة، إذا كان صادقًا ومنظمًا. أما المكابرة فتجعل الخطأ سياسةً، وتجعل السياسة بنيةً، وتجعل البنية قدرًا يصعب تغييره. ومن هنا فإن مراجعة السياسات ليست علامة ضعف، بل علامة حياة.

والمآلات تحتاج إلىٰ عدالةٍ في توزيع الكلفة. فكل سياسةٍ عامةٍ لها كلفة، والسؤال: علىٰ من تقع؟ إذا وقعت كلفة الإصلاح المالي علىٰ الفقراء وحدهم، فسد المآل الاجتماعي. وإذا وقعت كلفة حماية البيئة علىٰ العمال وحدهم من غير بدائل، فسد المآل الاقتصادي. وإذا وقعت كلفة الأمن علىٰ الحريات كلها، فسد المآل السياسي. وإذا وقعت كلفة التنمية علىٰ الأجيال القادمة، فسد المآل التاريخي. العدالة في الكلفة شرطٌ للقبول والاستقرار، وهي التي تجعل التضحية العامة معقولةً لا مفروضةً علىٰ الضعفاء.

كما تحتاج المآلات إلىٰ عدالةٍ في توزيع الثمرة. فقد تتحمل الأمة كلفة مشروعٍ كبير، ثم تذهب ثماره إلىٰ فئةٍ ضيقة. وقد تصبر منطقةٌ علىٰ إجراءاتٍ مؤلمة، ثم لا ترىٰ أثرًا في حياتها. وقد يطلب من الناس إصلاحٌ طويل، ثم تبقىٰ الامتيازات في مواضعها. وهذا يقتل الثقة بالمآل المعلن. فالدولة التي تطلب صبر الناس يجب أن تجعل الثمرة عامةً بقدر الإمكان، وأن يظهر أثرها في الإنسان لا في التقارير وحدها.

المآل الصالح لا يُقاس بما تحقق للأقوياء فقط، بل بما وصل إلىٰ من تحملوا الكلفة وكانوا أقل قدرةً علىٰ الاحتمال.

والزمن السياسي القصير من أخطر أعداء المآلات. فالسلطة قد تميل إلىٰ ما يظهر أثره سريعًا، لأنها تريد شرعيةً عاجلة، بينما الإصلاحات العميقة تحتاج إلىٰ زمنٍ أطول من عمر المسؤول أو الحكومة. وهنا تظهر أهمية المؤسسات التي تحمي السياسات الاستراتيجية من التقلب. التعليم، والصحة، والمياه، والطاقة، والبيئة، والبحث العلمي، والبنية الأساسية، لا يجوز أن تخضع كلها للمزاج السياسي القصير. لا بد من عهودٍ عامةٍ طويلةٍ تحفظ استمرار ما يتعلق بمصير الأمة، مع بقاء حق المراجعة والتصحيح. فالعمران لا يحتمل أن يبدأ من جديد كلما تغيرت السلطة.

والدولة تحتاج كذلك إلىٰ حماية القرار من أسر المصالح الضيقة. فالقوىٰ المستفيدة من الخلل غالبًا ترىٰ المآل من زاوية منفعتها، وتقاوم الإصلاح الذي يهدد امتيازها، وتزين للدولة أن بقاء الوضع هو الاستقرار. وقد تكون لهذه القوىٰ قدرةٌ علىٰ الإعلام والضغط والنفوذ أكثر من قدرة الفقراء والأطراف والأجيال القادمة. ومن ثم فإن تقدير المآلات يحتاج إلىٰ استقلالٍ أخلاقيٍّ ومؤسسيٍّ عن جماعات المصلحة. فلا يجوز أن تكون خريطة المستقبل مرسومةً بأقلام من ينتفعون من الحاضر المختل.

والمآلات النفسية لا تقل أهميةً عن المآلات المادية. فالسياسة التي تهين الناس تترك فيهم جرحًا، ولو حققت منفعةً مادية. والإجراء الذي يعامل المواطنين كمشتبهين دائمين يضعف شعورهم بالكرامة، ولو زاد الضبط. والخطاب الذي يمنّ علىٰ الناس بحقوقهم يقتل معنىٰ الشراكة، ولو قدم خدمات. والدولة التي لا ترىٰ هذه المآلات النفسية تفاجأ بأن الناس لا يشكرونها علىٰ ما تعده إنجازًا، لأن الطريق

إلىٰ الإنجاز كان مذلًا أو غير عادل. فالإنسان لا يحسب المصلحة بالخبز وحده، بل بالكرامة التي يصله بها الخبز.

والذاكرة الجريحة من أخطر المآلات النفسية والسياسية. حين يقع ظلمٌ واسع ولا يُعالج، أو فسادٌ كبير ولا يُحاسب، أو قمعٌ شديد ولا يُعترف به، يبقىٰ في الوجدان العام أثرٌ قد ينتقل بين الأجيال. ولا يصح أن تُدار الذاكرة بالإنكار؛ لأن الإنكار لا يمحوها، بل يدفعها إلىٰ العمق. الإصلاح التاريخي يحتاج إلىٰ إنصاف، ومصارحة، ورد حقوقٍ حيث أمكن، وضمان عدم التكرار. وهذه ليست مسائل عاطفية، بل شروطٌ لعودة الثقة. فالمجتمع الذي يحمل جروحًا غير معترفٍ بها يبقىٰ هشًا أمام كل أزمةٍ جديدة.

وفي المقابل، الذاكرة العادلة تبني رصيدًا للدولة والأمة. فالعدل في الأزمة، والصدق في الشدة، وحماية الضعفاء عند الخطر، ومحاسبة الكبير قبل الصغير، والوفاء بالعهود، كلها تتحول إلىٰ رأس مالٍ تاريخي. قد تنسىٰ الأجيال تفاصيل القرار، لكنها تحفظ معناه. وهذا الرصيد يساعد الدولة في أزماتٍ لاحقة، لأن الناس يتذكرون أنها كانت أمينةً حين امتحنت. وهكذا تصبح المآلات الأخلاقية جزءًا من قوة الدولة لا مجرد فضيلةٍ مثالية.

ولا يمكن ضبط المآلات من غير جرأةٍ في مواجهة الوهم. فبعض الدول تعيش علىٰ سردياتٍ مطمئنةٍ عن نفسها، وتخاف من الأرقام التي تكشف الخلل، ومن التقارير التي تقول الحقيقة، ومن الأصوات التي تحذر. لكن المآلات لا تجامل السرديات. الفقر لا يزول لأنه غاب عن الخطاب، والفساد لا يختفي لأنه لم يُذكر، والجهل لا ينتهي لأن الشهادات كثرت، والاحتقان لا يزول لأنه مُنع من التعبير. فقه المآلات يبدأ من صدق النظر إلىٰ الواقع؛ لأن الكذب علىٰ الواقع هو أول خطوةٍ في صناعة الكارثة.

والدولة التي تحسن تقدير المآلات تجعل من الوقاية أصلًا في سياستها. الوقاية في الصحة، والوقاية في الاقتصاد، والوقاية في الأمن، والوقاية في التعليم، والوقاية في البيئة، والوقاية في الفساد. الوقاية تعني أن الدولة لا تنتظر حتىٰ يظهر الضرر في أعلىٰ صوره، بل تعالجه في جذوره. وهي غالبًا أقل كلفةً وأكثر عدلًا من العلاج المتأخر، لكنها تحتاج إلىٰ عقلٍ لا يطلب المجد السريع؛ لأن الوقاية لا تُفتتح في احتفالٍ كبير، ولا تظهر نتيجتها كحدثٍ لامع، بل تظهر في الكارثة التي لم تقع، والمرض الذي لم ينتشر، والفساد الذي لم يستقر، والفتنة التي لم تشتعل.

وهذا يقتضي أن تكون للدولة مؤسسات إنذارٍ مبكر. مؤشرات الفقر، والبطالة، والأسعار، والتسرب المدرسي، ونوعية التعليم، والأمراض المزمنة، والتلوث، والديون، والثقة العامة، والفساد، والجريمة، والتفاوت المكاني، كلها ليست أرقامًا صامتة، بل رسائل من المستقبل. ومن لا يصغي إليها يترك المستقبل يأتيه في صورة أزمة. فالإنذار المبكر جزءٌ من فقه المآل؛ لأنه يمنح الدولة فرصةً للتدخل قبل أن يصبح التدخل أغلىٰ وأقسىٰ.

والفقه الكلي للمآلات يعيد تعريف النجاح السياسي. النجاح ليس أن تمر السنة بلا اضطرابٍ ظاهر، ولا أن ترتفع الإيرادات وحدها، ولا أن تكبر الأجهزة، ولا أن تُفتتح المشاريع، ولا أن يصمت النقد، بل أن تزداد قدرة الأمة علىٰ الحياة العادلة. النجاح أن يكون التعليم أفضل، والصحة أعدل، والمال العام أصون، والثقة أعمق، والحرية أكثر مسؤولية، والفقر أقل توارثًا، والبيئة أكثر أمانًا، والأجيال القادمة أقل عبئًا، والمجال العام أكثر نقاءً. فإذا لم تتحسن هذه المعاني، فربما يكون النجاح إداريًا أو إعلاميًا، لكنه ليس نجاحًا تاريخيًا.

ومن هنا تتأكد الصلة بين المآلات والشرعية. فالشرعية لا تعيش في لحظة التأسيس وحدها، ولا في النصوص الإجرائية وحدها، بل تتجدد أو تضعف بحسب

أثـر الدولـة في الـزمن. دولـةٌ تعـدل طـويلًا تكتسـب شـرعيةً عميقـةً حتـىٰ في أوقـات الصـعوبة، ودولـةٌ تظلـم طـويلًا تفقـد شـرعيتها المعنويـة ولـو حافظـت علـىٰ أشـكال القـوة. والمـآل التـاريخي للشـرعية أن النـاس لا يقيسـون الدولـة بمـا تقولـه عـن نفسـها، بـل بمـا تركتـه في حيـاتهم وذاكـرتهم. فالشـرعية العمليـة هـي مجمـوع الأثـر المتـراكم للعـدل والكفاية والصدق والحماية.

والخطـر الأكبـر في قصـر النظـر أنـه يجعـل الدولـة تضـحي بمـا لا يظهـر فـورًا مـن أجـل مـا يظهـر فـورًا. تضـحي بالثقـة مـن أجـل السـيطرة، وبـالتعليم مـن أجـل الـوفر، وبالبيئـة مـن أجـل الـربح، وبالحريـة مـن أجـل السـكون، وبـالأطراف مـن أجـل المركـز، وبالمسـتقبل مـن أجـل الحاضـر، وبالإنسـان مـن أجـل الصـورة. وهـذه التضـحيات قـد تبـدو مقبولـةً في لحظتهـا، لكنهـا حـين تتـراكم تصـنع انهيـارًا بطيئًـا. والفقـه الكلـي يقـاوم هـذا المنطـق بتذكير الدولة أن غير المرئي اليوم قد يكون هو الحاسم غدًا.

وإذا كانـت الدولـة مسـؤولةً عـن المـآلات بمـا تملـك مـن سـلطة، فـإن الأمـة مسـؤولةٌ عـن مراقبـة هـذه المـآلات بمـا تملـك مـن وعـيٍ وحضـور. فـلا يكفـي أن تطالـب الأمـة بمنـافع عاجلـةٍ ثـم تشـكو مـن أعبـاء المسـتقبل، ولا أن تضـغط مـن أجـل امتيـازاتٍ محليـةٍ ثـم تسـأل عـن عدالـة التوزيـع، ولا أن تقبـل الفسـاد حـين يخـدمها ثـم ترفضـه حـين يضـرها. الأمـة الرشـيدة تـتعلم أن تسـأل عـن المـآل كمـا تسـأل عـن المصـلحة: مـاذا سـيترك هـذا القـرار؟ مـن سـيدفع ثمنـه؟ هـل نأخـذ مـن المسـتقبل؟ هـل نـؤذي المشـترك؟ هـل نطلـب حقًا أم امتيازًا؟ وهكذا يصبح فقه المآلات ثقافةً عامةً لا حكرًا علىٰ الدولة.

والـدين، حـين يحضـر في المجـال العـام حضـورًا مقاصـديًا، يعمـق الـوعي بالمـآل؛ لأنـه يربـي الإنسـان علـىٰ النظـر إلـىٰ العاقبـة، وعلـىٰ أن الفعـل لا ينقطـع عنـد لحظتـه، وعلـىٰ أن الأمانـة تمتـد إلـىٰ مـن لا نـراهم، وعلـىٰ أن الظلـم يعـود علـىٰ العمـران بـالخراب، وأن العـدل أسـاس البقـاء. والـوعي الـديني بالمـآل لا ينبغـي أن يبقـىٰ وعظًـا فرديًـا عـن الآخـرة

فقط، علىٰ جلال هذا المعنىٰ، بل يجب أن ينعكس في فقه الدنيا كذلك: عاقبة المال العام، عاقبة الظلم، عاقبة الفساد، عاقبة الكذب، عاقبة التبذير، عاقبة الاستبداد، عاقبة إهمال العلم. بهذا يتحد الأخروي بالعمراني في بناء المسؤولية.

وفي أفق الدولة، يصبح تقدير المآلات صورةً من صور التقوىٰ السياسية؛ لأن التقوىٰ ليست امتناعًا فرديًا عن الحرام الظاهر فقط، بل ورعٌ في التصرف في مصائر الناس. من يقرر سياسةً تمس الملايين يحتاج إلىٰ ورعٍ أعظم من ورع من يتصرف في شأنه الخاص، لأن خطأه أوسع أثرًا. والتقوىٰ في الدولة تعني أن لا تستسهل السلطة قرارًا لا تعرف مآله، ولا تنفق مالًا عامًا بلا أثر، ولا تقيد حريةً بلا ضرورة، ولا تؤجل إصلاحًا تعلم خطر تأجيله، ولا تحمل الضعفاء كلفة أخطاء غيرهم، ولا تنسىٰ من سيأتي بعد جيل. وهذا المعنىٰ يرفع السياسة من الحيلة إلىٰ الأمانة.

والمآلات التاريخية تجعل فقه الدولة فقهًا للزمن لا فقهًا للحظة. فهي تمنع الاكتفاء بالظاهر، وترد السياسة إلىٰ آثارها، وتكشف أن العدل ليس قرارًا عابرًا بل تراكمٌ طويل، وأن الظلم ليس حادثةً منفردة بل قد يصبح نظامًا، وأن التنمية ليست مشروعًا بل مسار، وأن الحرية ليست إذنًا بل ثقافة، وأن الثقة ليست إعلانًا بل رصيد، وأن العمران ليس بناءً بل مصير. والدولة التي تدخل الزمن في فقهها تصبح أقدر علىٰ التواضع أمام المستقبل، وأقل افتتانًا بقوتها الحاضرة، وأشد حرصًا علىٰ الإنسان الذي لا يرىٰ اليوم إلا جزءًا صغيرًا مما ستتركه قراراتها غدًا.

إن تقدير المآلات لا يلغي الحسم حين يجب الحسم، ولا يمنع القوة حين تجب القوة، ولا يؤجل الإصلاح حين يشتد وجوبه، لكنه يمنح كل ذلك بصيرةً تمنع الانحراف. فالحسم بلا مآلٍ قد يكون تهورًا، والقوة بلا مآلٍ قد تكون ظلمًا، والإصلاح بلا مآلٍ قد يكون فوضىٰ، والتأجيل بلا مآلٍ قد يكون تواطؤًا مع الخلل. والمطلوب دولةٌ تعرف متىٰ تقدم ومتىٰ تتدرج، متىٰ تمنع ومتىٰ تسمح، متىٰ تنفق

ومتىٰ تحفظ، متىٰ تصمت ومتىٰ تصارح، متىٰ تقبل الكلفة ومتىٰ ترفضها، لا بعين المصلحة العاجلة وحدها، بل بعين التاريخ.

وفي المعنىٰ الجامع، المآلات التاريخية هي ضمير الدولة في الزمن. إنها تسألها عما لا يسأل عنه الحاضر دائمًا: ماذا تركتِ لمن بعدك؟ هل حفظتِ الإنسان أم استعملته؟ هل بنيتِ القدرة أم استهلكتِها؟ هل عمقتِ الثقة أم بددتِها؟ هل وزعتِ العدل أم راكمتِ الامتياز؟ هل جعلتِ الأمة أقدر علىٰ حمل نفسها أم أكثر اعتمادًا وخوفًا؟ هذه الأسئلة هي التي تمنع الدولة من أن تصبح أسيرة اللحظة، وتمنع الفقه من أن يصبح حكمًا مبتورًا عن نتيجته، وتمنع السياسة من أن تتحول إلىٰ تدبيرٍ قصيرٍ لقوةٍ عابرة.

والدولة التي تحفظ المآلات تحفظ نفسها من الوهم، وتحفظ الأمة من التصدع، وتحفظ العمران من الهشاشة، وتحفظ الإنسان من أن يكون ضحية قراراتٍ لم تُحسب آثارها. وهي حين تفعل ذلك لا تضمن كمال النتائج، لأن التاريخ أعقد من أن يُضبط ضبطًا تامًا، لكنها تبرأ من الارتجال، وتقترب من معنىٰ الأمانة، وتبني عقلًا سياسيًا وفقهيًا لا يكتفي بأن يسأل عن جواز الفعل في صورته، بل يسأل عن صلاح أثره في الناس. وهذا هو جوهر فقه المآلات في الدولة: أن يكون المستقبل حاضرًا في ضمير القرار، وأن يكون الإنسان حاضرًا في ضمير المستقبل.

الفصل العاشر
نحو فقه كلي للدولة والأمة

لا يكتمل النظر في الدولة والأمة والعمران إذا بقيت الدولة تُفهم بوصفها جهازًا للسلطة وحدها، أو بقيت الأمة تُفهم بوصفها جماعة انتماءٍ مجردة، أو بقي العمران يُفهم بوصفه امتدادًا ماديًا في الأرض والمدينة والسوق، لأن هذه المفاهيم الثلاثة لا تبلغ معناها الفقهي الكلي إلا حين تُقرأ داخل شبكةٍ واحدةٍ تتصل فيها الولاية بالمقصد، والمقصد بالإنسان، والإنسان بالكفاية، والكفاية بالعدل، والعدل بالحرية، والحرية بالمجال العام، والمجال العام بالمآلات، والمآلات بالعمران. فالدولة ليست مجرد من يحكم، والأمة ليست مجرد من يُحكم، والعمران ليس مجرد ما يُبنىٰ، بل الدولة أداة تنظيم القدرة العامة، والأمة حاملة المعنىٰ والمقصد، والعمران هو الأثر التاريخي العادل لاجتماع القدرة والمعنىٰ في حياة الناس. وكل فقهٍ يفصل هذه العناصر بعضها عن بعض ينتهي إلىٰ رؤيةٍ ناقصة: إما دولةٌ قويةٌ بلا أمةٍ حية، أو أمةٌ ذات معنىٰ بلا أداةٍ فاعلة، أو عمرانٌ ظاهرٌ بلا عدلٍ داخلي.

والفقه الكلي للدولة يبدأ من تحرير المعنىٰ الأول للولاية. فالولاية ليست استيلاءً علىٰ الناس، ولا تفويضًا مطلقًا للحاكم، ولا مجرد سلطة إصدار الأمر وتنفيذ النهي، بل قيامٌ علىٰ الشأن العام بما يحقق الصلاح ويدفع الفساد ويحفظ المقاصد. ومن هنا فإن الدولة لا تستمد معناها النهائي من قدرتها علىٰ الإكراه، بل من قدرتها علىٰ تحويل القوة إلىٰ رعاية، والمال إلىٰ كفاية، والقانون إلىٰ عدل، والإدارة إلىٰ خدمة، والسياسة إلىٰ مآلٍ صالح. فإذا امتلكت الدولة القوة ولم تجعلها في خدمة الإنسان، صارت قوةً عارية. وإذا امتلكت المال ولم توجهه إلىٰ الكفاية

والعمران، صار المال مجالًا للغنيمة أو الامتياز. وإذا امتلكت القانون ولم تجعله طريقًا إلىٰ الحق، صار القانون صورةً منظمةً من صور القهر. وإذا امتلكت الإدارة ولم تحفظ كرامة الناس، صارت البيروقراطية وجهًا يوميًا لفشل الولاية.

والدولة الولاية تختلف عن الدولة السلطة من جهة الغاية قبل جهة الأداة. الدولة السلطة تسأل: كيف نحكم؟ والدولة الولاية تسأل: لماذا نحكم؟ الدولة السلطة تبدأ من مركز القرار، والدولة الولاية تبدأ من الإنسان الذي تمسه آثار القرار. الدولة السلطة تقيس نجاحها بما تملكه من طاعةٍ وضبطٍ وهيبة، والدولة الولاية تقيس نجاحها بما تنتجه من عدلٍ وثقةٍ وكفايةٍ وحريةٍ وعمران. الدولة السلطة قد ترىٰ الأمة موضوعًا للإدارة، أما الدولة الولاية فترىٰ الأمة شريكًا في الأمانة. ومن هنا لا يكون الانتقال من السلطة إلىٰ الولاية انتقالًا لفظيًا، بل تحولًا في البنية المعرفية التي تُفهم بها الدولة ووظائفها وحدودها ومآلاتها.

وليست الأمة في هذا الفقه كتلةً عدديةً تُستدعىٰ لإضفاء الشرعية علىٰ السلطة، ولا وعاءً عاطفيًا للانتماء، ولا مجرد مجموع أفرادٍ متجاورين، بل هي جماعةٌ مقصديةٌ تتكون حين ينتظم الناس حول معنىً عامٍّ يحفظ كرامتهم، ويضبط علاقتهم بالحق، ويجعلهم قادرين علىٰ حمل المسؤولية في التاريخ. والأمة بهذا المعنىٰ ليست بديلًا عن الدولة، لكنها ليست تابعةً لها تبعيةً تلغي حضورها. الدولة تنظم قدرة الأمة، والأمة تمنح الدولة معناها. فإذا انفصلت الدولة عن الأمة صارت سلطةً قائمةً فوق المجتمع، وإذا عجزت الأمة عن بناء الدولة بقيت معنىً أخلاقيًا بلا أداة. والفقه الكلي لا يختار بينهما اختيار تضاد، بل يبني العلاقة الوظيفية بينهما: دولةٌ فاعلةٌ لا متغولة، وأمةٌ حيةٌ لا فوضوية، ومقاصدُ حاكمةٌ لا شعاراتية.

والعمران هو المجال الذي تظهر فيه صدقية هذه العلاقة. فليس العمران كثرة مبانٍ، ولا اتساع طرقٍ، ولا وفرة أسواقٍ، ولا تراكم مشاريع، بل هو صلاح الحياة

المشتركة حين تصير الأرض مكانًا للكرامة، والمال وسيلةً للكفاية، والتعليم بناءً للعقل، والصحة حفظًا للنفس، والسوق مجالًا للتبادل العادل، والحرية بابًا للمشاركة، والقضاء ضمانةً للحق، والمدينة فضاءً للإنسان لا مجرد هندسةٍ للحركة. والعمران الذي لا يحفظ الإنسان ليس عمرانًا كاملًا، والعمران الذي لا يوزع فرص الحياة بعدلٍ ليس عمرانًا صالحًا، والعمران الذي يستهلك المستقبل باسم الحاضر ليس عمرانًا رشيدًا. ولذلك يكون العمران في الفقه الكلي نتيجةً لاجتماع الدولة والأمة والمقاصد في الزمن.

ويقتضي هذا كله أن يخرج فقه الدولة من حصره في أبواب الطاعة والإمامة والسلطان والعقوبات إلىٰ فضاءٍ أوسع يتناول الإنسان والمال والمدينة والتعليم والصحة والعمل والبيئة والإعلام والمعرفة والحرية والمآلات. وليس في ذلك إلغاءٌ للأبواب القديمة أو تقليلٌ من شأنها، بل إعادة وصلها بشبكة المقاصد التي تمنحها معناها. فالطاعة لا تُفهم خارج العدل، والإمامة لا تُفهم خارج الرعاية، والسلطان لا يُفهم خارج الأمانة، والعقوبة لا تُفهم خارج الإصلاح وحماية الحق، والمال لا يُفهم خارج الكفاية والعدالة التوزيعية، والحسبة لا تُفهم خارج حماية المجال العام، والقضاء لا يُفهم خارج صيانة الإنسان من الظلم. وكل بابٍ ينفصل عن هذه الشبكة يصبح عرضةً للضيق أو التوظيف أو الجمود.

إن الفقه الكلي للدولة لا يكتفي بأن يسأل عن جواز الفعل في صورته المجردة، بل يسأل عن موقعه داخل النظام. فقد يكون الفعل مباحًا في ذاته، لكنه في سياقٍ معين ينتج ضررًا عامًا. وقد يكون تدخل الدولة جائزًا، لكنه إذا تجاوز قدر الحاجة تحول إلىٰ تغول. وقد يكون امتناع الدولة مشروعًا في حالة، لكنه في حالةٍ أخرىٰ يصبح تقصيرًا يفضي إلىٰ ضياع الكفاية. وقد تكون السياسة المالية منضبطةً في ظاهرها، لكنها إن أنتجت فقرًا أو تفاوتًا أو تبعيةً كانت فاسدة المآل. ولذلك لا بد من عقلٍ

فقهيٍّ ينظر إلىٰ الحكم داخل شبكة العلاقات، لا داخل واقعةٍ معزولة؛ لأن المجال العام بطبيعته مركب، والواقعة فيه لا تنتهي عند أطرافها المباشرة.

ومن هنا تبرز مركزية الإنسان في بناء هذا الفقه. فالإنسان ليس موضوعًا ثانويًا في نظر الدولة، بل هو معيارها الأول. تحفظ الدولة النفس لا بمجرد منع القتل، بل بحفظ الغذاء والصحة والأمن والسكن. وتحفظ العقل لا بمجرد منع ما يذهبه، بل ببناء التعليم والمعرفة وحرية السؤال. وتحفظ المال لا بمجرد حماية الملكية، بل بمنع الاحتكار والغش والفساد وصيانة المال العام. وتحفظ الكرامة لا بمجرد إعلان التكريم، بل بمنع الإذلال الإداري والاجتماعي والاقتصادي. وتحفظ الحرية لا بمجرد السماح اللفظي، بل ببناء قانونٍ وقضاءٍ ومجالٍ عامٍّ يسمح للإنسان أن يكون مسؤولًا لا مجرد تابع. فإذا خرج الإنسان من مركز الدولة، تحولت المقاصد إلىٰ ألفاظٍ كبرىٰ بلا جسدٍ اجتماعي.

والكفاية هي المفهوم الذي يمنع الدولة من الوقوف عند حد الحراسة. فالحراسة تحفظ الوجود من الانهيار، لكنها لا تكفي لحفظ الإنسان من الحاجة المهينة. والكفاف يمنع الموت، لكنه لا يحقق كرامة الحياة. أما الكفاية فهي الحد الذي يصبح معه الإنسان قادرًا علىٰ المشاركة في مجتمعه، لا مجرد البقاء علىٰ هامشه. ومن هنا فإن الدولة الولاية لا تكتفي بحفظ الأمن، بل تسعىٰ إلىٰ بناء الكفاية في الغذاء والسكن والصحة والتعليم والعمل. وهي لا تفعل ذلك إحسانًا ولا تفضلًا، بل بوصفه مقتضىٰ الولاية ومسؤوليةً في الشأن العام. وإذا عجزت الدولة عن الكفاية مع قدرتها علىٰ أسبابها، فقد قصرت في وظيفةٍ بنيويةٍ من وظائفها، وإن حافظت علىٰ ظاهر النظام.

والعدالة التوزيعية هي الأداة التي تجعل الكفاية نظامًا لا معونةً عابرة. فالفقه الكلي لا يقبل أن تُترك الفوارق الاجتماعية تتراكم حتىٰ تتحول إلىٰ أقدارٍ مغلقة، ولا أن يصبح

المال العام طريقًا لتعميق امتيازات الأقوياء، ولا أن تبقىٰ الأطراف خارج خرائط التنمية، ولا أن تُحمَّل كلفة الإصلاح للضعفاء وحدهم. العدالة التوزيعية لا تعادي الملكية ولا الجهد ولا الربح المشروع، لكنها تمنع أن تتحول الملكية إلىٰ احتكار، والربح إلىٰ افتراس، والسوق إلىٰ قوةٍ فوق الدولة والأمة. وهي تجعل المال العام أمانةً لتحقيق الكفاية وبناء القدرة، لا خزانةً لتجميل السلطة أو تمويل الامتيازات.

والتنمية في هذا التصور لا تكون نموًا اقتصاديًا مجردًا، بل بناءً للقدرة. فالقدرة هي المعنىٰ الذي ينتقل بالمجتمع من التلقي إلىٰ الفعل، ومن الاعتماد إلىٰ الإنتاج، ومن الهشاشة إلىٰ الصمود. والدولة التي تنمي لا تسعىٰ إلىٰ زيادة الأرقام فحسب، بل إلىٰ تحسين التعليم، وصيانة الصحة، وتوسيع العمل، وبناء الإنتاج، وحماية البيئة، وتعزيز الاستقلال، وتوزيع ثمار النمو بعدل، وتقليل التبعية، وتوسيع المشاركة. والتنمية التي لا تبني الإنسان لا تكون تنميةً مقاصدية، والتنمية التي تستهلك المستقبل لا تكون عمرانًا، والتنمية التي توسع الفوارق لا تكون عدلًا، والتنمية التي تخنق الحرية لا تكون بناءً للقدرة، لأن القدرة لا تنمو في بيئةٍ ينقصها العقل الحر والثقة والمؤسسة النزيهة.

والحرية هي الروح التي تمنع الدولة من تحويل الرعاية إلىٰ وصاية. فالدولة قد تطعم وتداوي وتعلم، لكنها إذا صادرت صوت الإنسان جعلته متلقيًا لا شريكًا. والحرية ليست فوضىٰ ولا خروجًا من المعيار، بل شرطٌ لحفظ العقل والكرامة والمسؤولية. فالإنسان لا يكون مكلفًا كاملًا من غير اختيار، ولا تكون الأمة حيةً من غير نصح، ولا تكون الدولة راشدةً من غير مراجعة، ولا يكون العمران متجددًا من غير إبداعٍ ومبادرة. والفقه الكلي يحمي الحرية من الفوضىٰ كما يحميها من الاستبداد؛ يضع لها قانونًا عادلًا يمنع العدوان، ويضع علىٰ الدولة قيدًا يمنع المصادرة. فالحرية المسؤولة ليست نقيض النظام، بل شرطٌ لحيويته.

والمجال العام هو المكان الذي تتجسد فيه العلاقة بين الدولة والأمة. ففيه يُختبر المال العام، والسوق، والطريق، والإعلام، والقضاء، والتعليم، والخدمات، والمحاسبة، والنصح، والمشاركة. فإذا صلح المجال العام صلحت العلاقة بين الدولة والناس، وإذا فسد تحولت القيم إلىٰ خطابٍ بعيد. المجال العام ليس ملكًا للدولة وحدها، ولا متروكًا للأفراد يفعلون فيه ما يشاؤون، بل هو مشتركٌ عامٌّ تحتاج الدولة إلىٰ حمايته وتحتاج الأمة إلىٰ حمل أمانته. والفقه الكلي للمجال العام يميز بين الخاص والعام، وبين الحرية والضرر، وبين المصلحة العامة والمصلحة المدعاة، وبين التنظيم والاستيلاء. ومن لا يملك فقهًا للمجال العام لا يستطيع أن يبني فقهًا للدولة، لأن الدولة في حقيقتها إدارةٌ للمشترك علىٰ مقتضىٰ العدل.

والمآلات التاريخية تمنع الدولة من الافتتان بإنجاز اللحظة. فالسياسات لا تُقاس بما تفعله الآن فقط، بل بما تتركه في الزمن. قرار التعليم يظهر في جيل، وسياسة المال تظهر في بنية الطبقات، وإدارة الأمن تظهر في الثقة أو الخوف، وإهمال البيئة يظهر في صحة الناس وأرضهم، والفساد إذا سُمح له يظهر في أخلاق الأمة. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يجوز أن يكون فقهًا للحاضر وحده، بل فقهًا للمستقبل كذلك. فالولاية أمانةٌ في الزمن، والدولة تتصرف اليوم في حياة من سيأتي غدًا. والفقه الذي لا يرىٰ المآلات قد يبيح إجراءً في صورته القريبة، ثم لا يرىٰ ما يخلقه من ضررٍ بعيد. أما الفقه الكلي فيجعل الزمن جزءًا من الحكم، لأن الدولة لا تعمل في لحظةٍ منفصلة، بل في تاريخٍ ممتد.

وهذه العناصر لا تتجاور فقط، بل تتداخل. الكفاية بلا حرية قد تتحول إلىٰ رعايةٍ مقايضةٍ بالصمت. والحرية بلا كفاية قد تصبح شكليةً لا يقدر الفقير علىٰ استعمالها. والتنمية بلا عدالةٍ توزيعية قد تزيد الثروة وتزيد معها الاغتراب. والعدالة بلا مؤسساتٍ فعالة قد تبقىٰ نيةً حسنة. والمجال العام بلا شفافيةٍ يتحول إلىٰ مساحةٍ للفساد. والشفافية

بلا محاسبةٍ تفقد أثرها. والمحاسبة بلا قضاءٍ عادل تتحول إلىٰ انتقائية. والقضاء بلا استقلالٍ وظيفي يفقد ثقة الناس. والأمن بلا عدلٍ يصبح خوفًا. والعدل بلا أمنٍ يعجز عن حماية نفسه. هذه العلاقات الوظيفية هي قلب الفقه الكلي؛ لأنه لا ينظر إلىٰ المفاهيم منفردة، بل إلىٰ شبكةٍ حيةٍ يفسد بعضها بفساد بعض.

ومن هنا لا بد أن تُفهم الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل. فهي لا تخلق المقاصد من ذاتها، ولا تملك أن تتصرف خارج النص والمعيار، لكنها مسؤولةٌ عن تنزيل المقاصد في الواقع المركب. وهذا التنزيل يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالواقع لا تقل أهميةً عن معرفة الحكم في صورته المجردة. فالدولة لا تستطيع أن تقرر سياسةً في الزكاة والمال العام من غير معرفة الفقر والأسعار والحاجات. ولا تستطيع أن تنظم السوق من غير معرفة سلاسل الاحتكار والتوريد. ولا تستطيع أن تبني التعليم من غير معرفة المجتمع والعمل والعقل. ولا تستطيع أن تضبط الأمن من غير معرفة أسباب الخوف والاضطراب. ولذلك يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً في فقه الدولة، لا خيارًا إداريًا ثانويًا.

والاجتهاد المؤسسي لا يعني إلغاء دور الفقيه، بل توسيع أدواته في المجال العام. فالفقيه يضبط النص والمقصد والحدود، لكنه يحتاج في الوقائع المركبة إلىٰ الاقتصادي والطبيب والمهندس والمربي والإداري والاجتماعي والبيئي والقانوني. وليس ذلك خضوعًا للخبرة التقنية، بل إدخالٌ للخبرة في خدمة المعيار الشرعي. فالواقع الذي لا يُفهم لا يحسن تنزيل الحكم عليه، والمآل الذي لا يُقدر قد يفسد القرار، والمصلحة التي لا تُختبر بالمعرفة قد تتحول إلىٰ ادعاء. ومن هنا يكون الاجتهاد المؤسسي صورةً من صور تعظيم الشريعة، لأنه يمنع تبسيطها في واقعٍ معقد، ويمنع استعمالها غطاءً لقراراتٍ لم تُقرأ آثارها.

والدولة الولاية تحتاج إلىٰ ضبطٍ يمنعها من التغول. ففاعلية الدولة لا تعني إطلاق يدها في كل شيء، كما أن الخوف من الاستبداد لا يعني تعطيلها عن وظائفها. الدولة الغائبة تترك الضعفاء للسوق والفساد والفوضىٰ، والدولة المتغولة تجعل نفسها مصدر الخوف. والميزان أن تكون الدولة حاضرةً حيث لا يقوم الحق إلا بحضورها، ومنضبطةً حيث يصبح تدخلها اعتداءً علىٰ حرية الإنسان أو قدرة الأمة. فهي تتدخل لمنع الاحتكار، لكنها لا تخنق المبادرة. وتنظم المجال العام، لكنها لا تحتكره. وتحمي الأخلاق العامة، لكنها لا تفتش في السرائر. وتحفظ الأمن، لكنها لا تلغي الكرامة. وتبني الكفاية، لكنها لا تصنع اتكالًا. وتدير المال العام، لكنها تخضع للمحاسبة. هذه الحدود هي التي تجعل الولاية رعايةً لا استبدادًا.

والأمة الحية تحتاج هي الأخرىٰ إلىٰ ضبطٍ يمنع حضورها من التحول إلىٰ فوضىٰ. فحضور الأمة لا يعني أن يصبح المجال العام مفتوحًا لكل صخبٍ بلا معيار، ولا أن تُهدم المؤسسات باسم الإرادة الشعبية، ولا أن يُلغىٰ التخصص باسم الرأي العام، ولا أن يتحول الاعتراض إلىٰ عدوانٍ علىٰ الحقوق والمرافق. الأمة الحية هي التي تنصح وتراقب وتشارك وتبادر، لكنها تحفظ المشترك، وتحترم القانون العادل، وتميز بين الإصلاح والهدم، وبين النقد والكذب، وبين الحرية والتحريض، وبين الحق والامتياز. والفقه الكلي يربي الأمة علىٰ المسؤولية كما يضبط الدولة بالأمانة؛ لأن المجال العام لا يصلح بدولةٍ عادلةٍ وأمةٍ مستبيحة، ولا بأمةٍ حيةٍ ودولةٍ مستبدة.

وتظهر مركزية الثقة في هذا البناء كله. فالثقة ليست عاطفةً عارضة، بل رأس مالٍ سياسيٌّ واجتماعيٌّ وأخلاقي. الثقة تجعل الناس يقبلون الإصلاح حين يكون صعبًا، ويدفعون ما عليهم حين يرون العدل، ويشاركون في الشأن العام حين يشعرون أن صوتهم مسموع، ويحترمون القانون حين يرونه عامًا. أما انعدام الثقة فيضاعف كلفة كل

سياسة، ويجعل الناس يفسرون القرار علىٰ أسوأ وجه، ويدفعهم إلىٰ البحث عن خلاصٍ خاصٍ خارج المجال العام. والدولة لا تبني الثقة بالكلام، بل بالصدق، والعدل، والوفاء، والمحاسبة، واحترام الإنسان. والأمة لا تحفظ الثقة إذا استباحت الكذب والفساد والواسطة. الثقة ثمرةٌ مشتركةٌ بين دولةٍ أمينةٍ وأمةٍ مسؤولة.

والفقه الكلي للدولة والأمة لا يمكن أن يتأسس علىٰ الخوف وحده. فالخوف قد يمنع الانهيار، لكنه لا يبني الازدهار. قد يفرض الصمت، لكنه لا ينتج الرضا. قد يردع المخالف، لكنه لا يصنع الإنسان المسؤول. والدولة التي تحكم بالخوف تظل محتاجةً إلىٰ مزيدٍ من أدوات الخوف، لأن الخوف لا ينتج شرعيةً عميقة. أما الدولة التي تحكم بالعدل والثقة والمشاركة، فإنها تجعل الناس جزءًا من حفظ النظام لا موضوعًا دائمًا للضبط. ومن هنا فإن الانتقال من دولة الخوف إلىٰ دولة الثقة ليس ترفًا سياسيًا، بل شرطٌ في بناء أمةٍ قادرةٍ علىٰ العمران.

ولا يمكن كذلك أن يتأسس هذا الفقه علىٰ الحياد القيمي للدولة. فالدولة ليست آلةً إداريةً محايدةً تجاه العدل والظلم، والكفاية والجوع، والحرية والقهر، والفساد والأمانة. غير أن قيمية الدولة لا تعني وصايتها المطلقة علىٰ الضمائر، بل تعني التزامها بالمعايير الكلية التي تحفظ الإنسان والمجال العام. فهي دولةٌ ذات مقصد، لا دولةٌ ذات أهواء؛ دولةٌ تضبطها النصوص والمقاصد، لا دولةٌ تستعمل القيم لتبرير سلطانها. وإذا تحولت القيم إلىٰ أدواتٍ في يد السلطة، فسد معناها. وإذا انفصلت الدولة عن القيم، فسد فعلها. والفقه الكلي يطلب دولةً محكومةً بالقيم لا مالكةً لها.

والشريعة في هذا الأفق لا تكون مجرد مصدرٍ للأحكام الجزئية، بل إطارًا لبناء النظام. فهي لا تقول للفرد فقط ما يجب عليه، بل تمنح الأمة والدولة معيارًا لبناء الحياة المشتركة. النص يمنح العلوية، والمقصد يمنح الاتجاه، والواقع يمنح محل التنزيل، والدولة تمنح القدرة المؤسسية، والأمة تمنح المعنىٰ والحضور، والمآلات

تمنح اختبار الزمن. فإذا غاب النص ضاع المعيار، وإذا غاب المقصد جمد الحكم، وإذا غاب الواقع فسد التنزيل، وإذا غابت الدولة ضعفت القدرة، وإذا غابت الأمة ماتت الحيوية، وإذا غابت المآلات عمي القرار عن المستقبل. هذه هي الهندسة العميقة لفقه الدولة والأمة.

والفقه الكلي لا يلغىٰ الفقه الجزئي، بل يمنحه موضعه الصحيح. فالأحكام الجزئية ضرورية لضبط الأفعال، لكنها تصبح أعمق حين توضع داخل بناءٍ كلي. الزكاة حكمٌ وعبادة، لكنها داخل الدولة جزءٌ من سياسة الكفاية. التسعير إجراءٌ استثنائي أو تنظيمي، لكنه داخل المجال العام أداةٌ لمنع الضرر عند الحاجة. القضاء فصلٌ في الخصومات، لكنه داخل فقه الدولة مؤسسةٌ لحراسة الثقة. الحسبة أمرٌ بمعروفٍ ونهيٌ عن منكر، لكنها داخل العمران حمايةٌ للسوق والطريق والمعيار. الطاعة حكمٌ في حفظ الجماعة، لكنها لا تنفصل عن العدل والنصح. بهذا يتحول الفقه من جمعٍ للأحكام إلىٰ عقلٍ ينظم العلاقات بينها.

والدولة الكلية لا تعني الدولة الشمولية. الكلية هنا تعني اتساع النظر إلىٰ شبكة الوظائف والمقاصد، لا اتساع يد الدولة علىٰ كل شيء. فالدولة الشمولية تبتلع المجتمع، أما الدولة الكلية في فقهها فتفهم موقع كل عنصر: الفرد، الأسرة، الأمة، السوق، الوقف، المؤسسة، القضاء، العلم، المجال المدني، السلطة. وهي لا تجعل الدولة بديلًا عن الجميع، بل تجعلها ناظمةً للعلاقات وحارسةً للمقاصد حيث يحتاج الأمر إلىٰ قدرةٍ عامة. وكلما ازداد الوعي الكلي، أمكن تقليل التغول؛ لأن الدولة تعرف حدودها كما تعرف وظائفها، وتدرك أن كل وظيفةٍ لا تعني سلطةً مطلقة، بل أمانةً محددةً بمقصدها.

وفي هذا التصور يصبح الفصل بين السلطات، أو توزيع الوظائف العامة، مسألةً تتعلق بمنع الاستبداد وتحقيق الكفاءة وحماية الحق، لا شعارًا شكليًا يُستورد أو

يُرفض بلا نظر. فالمهم في الفقه الكلي أن لا تجتمع القوة بلا رقابة، ولا المال بلا شفافية، ولا القضاء تحت ضغط الخصم، ولا الإدارة بلا محاسبة، ولا التشريع بلا شورىٰ، ولا الأمن بلا قانون. وقد تختلف الصور المؤسسية بحسب الزمان والمكان، لكن المقصد ثابت: منع احتكار القرار، وحماية الإنسان، وصيانة المجال العام، ورد الولاية إلىٰ الأمانة. فليست العبرة بالأسماء وحدها، بل بالعلاقات الوظيفية التي تمنع القوة من أن تتحول إلىٰ ظلم.

وهذا يفتح الباب أمام إعادة قراءة كتب التراث السياسي والمالي والقضائي والحسبي قراءةً تركيبية. فكتب الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والخراج، والأموال، والحسبة، والقضاء، والمقاصد، لا تُقرأ متفرقةً فقط، بل تُقرأ بوصفها أجزاءً من عقلٍ تاريخيٍّ حاول أن يضبط الدولة والمجتمع والمال والحق العام بحسب شروط عصره. وقد نضجت فيها أبوابٌ، وتباطأت أبواب، واتسعت مسائل، وضاقت أخرىٰ. والفقه الكلي لا يتعامل مع التراث بمنطق الإلغاء أو التقديس، بل بمنطق الاختبار: أين حفظ النص؟ أين حضر المقصد؟ أين فُهم الواقع؟ أين ظهرت فاعلية الدولة؟ أين حضرت الكفاية؟ أين غابت المآلات؟ أين بقي الشأن العام حيًا؟ وأين ضاقت البنية تحت ضغط السلطة أو الخوف أو التخصص الجزئي؟

والمدارس الفقهية كذلك لا تُقرأ في هذا الأفق بوصفها اختلافاتٍ مذهبيةً في الفروع فحسب، بل بوصفها طرائقَ في فهم النص والواقع والمصلحة والسلطة والعرف والمآل. المدرسة التي توسع النظر في العرف تفتح بابًا لفهم الواقع، والتي تقوي القياس تبني انتظامًا في التعليل، والتي تعظم عمل الجماعة أو المدينة ترىٰ في الاجتماع مصدرًا لفهم التنزيل، والتي تشدد في ظاهر النص تحمي المعنىٰ من الانفلات لكنها قد تحتاج إلىٰ جسرٍ أقوىٰ نحو الواقع المركب، والتي تمنح العقل أو المصلحة موقعًا أوسع تحتاج إلىٰ ضبطٍ يمنع الانزلاق. والفقه الكلي لا يذيب هذه المدارس في مدرسةٍ واحدة، بل يستخرج من تنوعها إمكاناتٍ لبناء عقلٍ مؤسسيٍّ أوسع.

وإذا كان هذا الفقه يتجه إلىٰ الدولة، فإنه لا يغفل الفرد. فالفرد هو محل التكليف والكرامة، لكن الفرد لا يعيش في فراغ. إنسانٌ بلا تعليمٍ جيد، وبلا قضاءٍ عادل، وبلا سوقٍ منضبط، وبلا صحةٍ متاحة، وبلا أمنٍ اجتماعي، وبلا حريةٍ مسؤولة، لا يستطيع أن يحمل تكليفه كاملًا في المجال العام. ومن هنا فإن الدولة لا تُعفي الفرد من مسؤوليته، لكنها تبني شروطًا تجعل مسؤوليته ممكنةً وذات أثر. والفرد لا يُعفي الدولة من مسؤوليتها بحجة الأخلاق الخاصة، لأن كثيرًا من الأخلاق لا تصمد إذا خذلتها البنية. الفقه الكلي يجمع بين إصلاح الضمير وإصلاح النظام، فلا يظلم الفرد بتحميله وحده نتائج البنية، ولا يظلم الدولة بإعفائها من أثر الأخلاق.

والأسرة في هذا البناء ليست وحدةً خاصةً منفصلةً عن الدولة والأمة، بل المجال الأول لتشكل الإنسان. الدولة التي تتحدث عن الأسرة ولا تحفظ السكن والعمل والتعليم والصحة والعدالة، تتعامل مع الأسرة وعظًا لا بنية. والأسرة التي تطلب من الدولة كل شيء وتنسحب من التربية والمسؤولية، تضعف دورها الطبيعي. والفقه الكلي يجعل الأسرة حلقةً بين الفرد والأمة، تحتاج إلىٰ حمايةٍ من الفقر والعنف والتفكك، وتحتاج كذلك إلىٰ قيمٍ داخليةٍ من الرحمة والمسؤولية. فحفظ النسل ليس حفظ النسب وحده، بل حفظ البيئة التي ينشأ فيها الإنسان الجديد قادرًا علىٰ الكرامة والعقل والعمل والانتماء.

والدولة الولاية تحتاج إلىٰ ثقافة سياسيةٍ مختلفة. ثقافةٍ لا تجعل القوة دليل الحق، ولا تجعل الطاعة بديل العدل، ولا تجعل الاعتراض مرادف الفتنة، ولا تجعل الحرية مرادف الفوضىٰ، ولا تجعل التنمية مرادف البناء المادي، ولا تجعل المال العام مالًا بلا صاحب، ولا تجعل الفقر عيبًا فرديًا دائمًا، ولا تجعل الماضي بديل التفكير. هذه الثقافة لا تولد في القوانين وحدها، بل في التعليم، والخطاب الديني، والإعلام، والقدوة، وتجربة الناس اليومية مع الدولة. فكلما رأىٰ الناس عدلًا صار

العدل معقولًا، وكلما رأوا فسادًا صار الفساد قابلًا للتطبيع، وكلما رأوا حريةً مسؤولةً تعلموا المسؤولية، وكلما رأوا قهرًا تعلموا الخوف أو النفاق.

والفقه الكلي للدولة والأمة ينبغي أن يبني معيارًا لا ينحصر في السؤال عن نية الحاكم أو صلاح الفرد، بل يختبر البنية نفسها. فقد يكون في الدولة أفرادٌ صالحون لكن بنيةٌ فاسدة، وقد تكون هناك نصوصٌ عادلة لكن مؤسساتٌ لا تنفذها، وقد تكون هناك خطاباتٌ مقاصدية لكن سياساتٌ تناقضها. المعيار البنيوي يسأل عن العلاقات: هل المال مراقب؟ هل القضاء قادر؟ هل المعلومة متاحة؟ هل الضعيف يصل إلىٰ حقه؟ هل السوق منضبط؟ هل التعليم يبني العقل؟ هل الحرية محمية؟ هل السلطة مسؤولة؟ هل الأمة حاضرة؟ هل المآلات محسوبة؟ بهذه الأسئلة ينتقل الفقه من حسن الظن أو سوء الظن بالأشخاص إلىٰ اختبار النظام المنتج للفعل.

وليس معنىٰ ذلك أن الأخلاق الفردية غير مهمة، بل إن الأخلاق الفردية تحتاج إلىٰ بنيةٍ تحميها من الانكسار. المسؤول الصالح في مؤسسةٍ فاسدةٍ يضعف أو يعزل أو يتكيف. والتاجر الصادق في سوقٍ يغلب عليه الغش يحتاج إلىٰ دولةٍ تحمي النزاهة. والقاضي العادل يحتاج إلىٰ نظامٍ يحفظ استقلال وظيفته. والمواطن الأمين يحتاج إلىٰ ثقافةٍ لا تسخر من أمانته. فالبنية ليست بديلًا عن الأخلاق، لكنها شرطٌ لفاعليتها العامة. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يكتفي بإصلاح الأشخاص، بل يسعىٰ إلىٰ إصلاح الشروط التي تجعل الصلاح ممكنًا ومستمرًا.

والفقه الكلي كذلك لا ينفصل عن الواقع المعاصر، لأن الدولة الحديثة اتسعت أدواتها ومسؤولياتها ومخاطرها. لديها بيانات، وموازنات ضخمة، وتعليم شامل، ونظم صحية، وتقنية، وحدود إدارية معقدة، وأسواق عالمية، وديون، وبيئة، وإعلام، ومؤسسات أمنية، ومجال مدني. وهذه التعقيدات لا يجوز أن تُقابل بعقلٍ فقهيٍّ بسيطٍ يعالج الواقعة كأنها مفردةٌ مستقلة. كلما تعقدت الدولة تعقدت مسؤولية الفقه في

فهمها. ولا يعني ذلك الاستسلام للحداثة السياسية كما هي، بل بناء معيارٍ قادرٍ على اختبارها: أين تخدم الإنسان؟ أين تهدده؟ أين توسع القدرة؟ أين تغلق الحرية؟ أين تقوي الأمة؟ أين تذيبها؟ أين تحفظ المآل؟ أين تستهلك المستقبل؟

وهنا يظهر خطر نقل المفاهيم بلا اختبار، كما يظهر خطر رفضها بلا فهم. فالدولة، والحرية، والمواطنة، والتنمية، والشفافية، والمحاسبة، والعدالة الاجتماعية، والفصل الوظيفي، والمجتمع المدني، كلها مفاهيم تحتاج إلى إعادة بناءٍ داخل المصفوفة الأصولية، لا إلى قبولٍ ساذجٍ ولا رفضٍ انفعالي. فما وافق مقصد العدل والكرامة والكفاية وحفظ الإنسان، وأمكن ضبطه بالمعيار، دخل في أدوات الفقه الكلي. وما حمل في بنيته ما يهدم الإنسان أو يذيب الأمة أو يطلق السوق بلا عدل أو الدولة بلا قيد، احتاج إلى نقدٍ وإعادة تشكيل. الفقه الحي لا يخاف المفهوم الجديد، لكنه لا يستسلم له؛ يختبره، ويهذبه، ويعيد توطينه داخل مرجعيةٍ أعمق.

ومن هنا فإن الدولة والأمة ليستا ثنائيةَ تنازعٍ دائم، بل ثنائيةُ تكاملٍ مشروط. الدولة تحتاج إلى الأمة حتى لا تنقلب إلى جهازٍ فوق الناس، والأمة تحتاج إلى الدولة حتى لا تبقى معنىً بلا قدرة. الدولة تحفظ النظام، والأمة تحفظ الروح. الدولة تنظم المال، والأمة تمنح الضمير الذي يحميه. الدولة تبني المؤسسات، والأمة تمنحها الحياة. الدولة تضع القانون، والأمة تجعل احترامه ثقافة. الدولة تحمي المجال العام، والأمة تحمله أمانة. فإذا ضعفت الدولة عجزت الأمة عن حماية المشترك، وإذا ضعفت الأمة تحولت الدولة إلى إدارةٍ بلا عمق. والفقه الكلي يربطهما بالمقاصد حتى لا يطغى أحدهما على الآخر.

والغاية الكبرى من هذا البناء أن لا يبقى الفقه محصورًا في ردود الفعل، بل يصبح قادرًا على إنتاج النظام. فالأحكام الجزئية تجيب عن الوقائع حين تقع، أما الفقه الكلي فيسأل عن البنية التي تنتج الوقائع. لا يكتفي بمعالجة الفقر بعد وقوعه،

بـل يسـأل عـن نظـام الكفايـة. لا يكتفـي بمعاقبـة الغـش، بـل يسـأل عـن بنيـة السـوق. لا يكتفـي بفصـل الخصـومات، بـل يسـأل عـن ثقـة القضـاء. لا يكتفـي بالـدعوة إلىٰ الطاعـة، بـل يسـأل عـن عدالـة السـلطة. لا يكتفـي بالتحـذير مـن الفتنـة، بـل يسـأل عـن أسـبابها. لا يكتفـي بالـدعوة إلىٰ التنميـة، بـل يسـأل عـن توزيـع ثمارهـا ومآلاتهـا. بهـذا يتحـول الفقـه من أداة ضبطٍ للجزئيات إلىٰ عقلٍ لبناء العمران.

والدولـة الولايـة، في أفقهـا الأعلـىٰ، هـي التـي تجعـل الـنص حاضـرًا في العـدل، والمقصـد حاضـرًا في السياسـة، والواقـع حاضـرًا في الاجتهـاد، والإنسـان حاضـرًا في القـرار، والأمـة حاضـرةً في المجـال العـام، والمسـتقبل حاضـرًا في الحاضـر. إنهـا ليسـت دولـةً مثاليـةً خـارج التـاريخ، بـل دولـةٌ تعـرف أنهـا تعمـل داخـل الـنقص والتـدافع والمصـالح والمـوارد المحـدودة، لكنهـا لا تجعـل هـذا الواقـع عـذرًا للانحـراف عـن المعيـار. وهـي لا تـدعي العصـمة، لكنهـا تبنـي آليـات المراجعـة. ولا تخلـو مـن الخطـأ، لكنهـا لا تقـدس الخطـأ. ولا تملـك كـل شـيء، لكنهـا ترتـب مـا تملـك علـىٰ وفـق المقاصـد. ولا تلغـي الخـلاف، لكنهـا تنظمـه. ولا تقتـل الحريـة باسـم النظـام، ولا تتـرك الفوضـىٰ باسـم الحريـة. ولا تقـدم المظهـر علـىٰ الإنسـان، ولا الحاضـر علـىٰ المسـتقبل بلا ضرورةٍ عادلة.

إن الانتقـال إلـىٰ فقـه كلـي للدولـة والأمـة هـو انتقـالٌ مـن النظـر إلـىٰ الدولـة بوصـفها قمـة الهـرم إلـىٰ النظـر إليهـا بوصـفها عقـدةً في شـبكةٍ مقاصـديةٍ واسـعة. فهـي تـرتبط بـالنص مـن فوقهـا، وبالأمـة مـن حولهـا، وبالإنسـان في مركزهـا، وبـالواقع أمامهـا، وبالمسـتقبل في مآلاتهـا. فـإذا انقطعـت عـن الـنص فقـدت معيارهـا، وإذا انقطعـت عـن الأمـة فقـدت معناهـا، وإذا انقطعـت عـن الإنسـان فقـدت غايتهـا، وإذا انقطعـت عـن الواقـع فقـدت فاعليتهـا، وإذا انقطعـت عـن المسـتقبل فقـدت حكمتهـا. والفقـه الـذي يحـيط بهـذه

الصلات هو وحده القادر على بناء دولةٍ لا تكون مجرد سلطة، وأمةٍ لا تكون مجرد عدد، وعمرانٍ لا يكون مجرد حجر.

لا يتأسس الفقه الكلي للدولة والأمة على جمع الوظائف العامة في تصورٍ واحدٍ فحسب، بل على بناء معيارٍ حاكمٍ يستطيع أن يميز بين الدولة التي تملك السلطة والدولة التي تحقق الولاية، وبين الأمة التي تحمل معنى الشهادة والأمة التي تتحول إلى جمهورٍ صامت، وبين العمران الذي يوسع حياة الإنسان والعمران الذي يراكم المظاهر فوق هشاشةٍ عميقة. فالدولة الراشدة مقاصديًا لا تُعرّف بقوة جهازها وحده، ولا باتساع إدارتها، ولا بقدرتها على فرض النظام، ولا بكثرة مشاريعها، بل بقدرتها على إقامة التوازن بين النص والمقصد والواقع والإنسان والأمة والمآل. إنها الدولة التي تجعل القوة محكومةً بالعدل، والمال محكومًا بالأمانة، والحرية محكومةً بالمسؤولية، والتنمية محكومةً بالكفاية، والمجال العام محكومًا بالشفافية، والاجتهاد محكومًا بالمؤسسة، والمستقبل حاضرًا في القرار الحاضر.

وأول معايير هذه الدولة العدل؛ لأن العدل ليس فضيلةً سياسيةً فحسب، بل هو البنية التي تمنع السلطة من الانحراف عن غايتها. والعدل في فقه الدولة لا يقتصر على الفصل بين الخصوم، بل يشمل توزيع الموارد، وحماية الضعفاء، وضبط السوق، ومحاسبة الأقوياء، وصيانة المال العام، وتكافؤ الوصول إلى الخدمات، ومنع التمييز بين الناس بحسب القرب والنفوذ. فالدولة التي يقوى فيها القانون على الضعيف ويضعف أمام القوي لا تكون عادلةً وإن امتلكت نصوصًا جميلة، والدولة التي تمنح الخدمات لمن يملك الصوت الأعلى وتؤخر من لا يملك وساطةً لا تكون راشدةً وإن كثرت مؤسساتها. والعدل لا يُقاس بما تعلنه الدولة عن نفسها، بل بما يختبره الإنسان في الإدارة والقضاء والسوق والمدرسة والمستشفى والطريق.

والمعيار الثاني هو الكفاية؛ لأن الدولة التي لا تحفظ الإنسان من الحاجة المهينة تترك المقاصد معلقةً فوق واقعٍ كاسر. والكفاية ليست مجرد إطعامٍ وقتي، ولا سياسةَ إعانةٍ عابرة، بل نظامٌ يربط المال العام بالحق الاجتماعي، والتنمية بالقدرة، والزكاة بالسياسة العامة، والتعليم بالفرصة، والعمل بالكرامة، والصحة بحفظ النفس، والسكن بالاستقرار. والفقه الكلي لا يرضىٰ بدولةٍ تمنع الفوضىٰ وتترك الفقر يصنع فوضاه الصامتة، ولا بدولةٍ تحرس الحدود وتنسىٰ الإنسان داخلها، ولا بدولةٍ تجعل الكفاف نهاية الرعاية. فالكفاف يحمي الجسد من الهلاك، أما الكفاية فتحمي الإنسان من الانكسار. والدولة الراشدة هي التي تجعل الكفاية حدًّا أدنىٰ للكرامة الاجتماعية لا منّةً سياسيةً ولا فضلًا إداريًا.

والمعيار الثالث هو الحرية المسؤولة؛ لأن الدولة التي تصادر حرية الإنسان تكسر أصل التكليف، وتضعف العقل، وتحول الأمة إلىٰ كتلةٍ منقادة لا جماعةً ناصحة. والحرية في الفقه الكلي ليست انفلاتًا من المعيار، بل قدرةٌ علىٰ الفعل المسؤول داخل نظامٍ عادل. وهي تشمل حرية النصح، وحرية السؤال، وحرية المشاركة، وحرية المبادرة، وحرية المعرفة، وحماية الخصوصية، وحق الإنسان في أن يكون حاضرًا في المجال الذي يقرر مصيره. والدولة الراشدة لا تخاف من الحرية إذا كانت منضبطةً بالحق، لأنها تعلم أن النقد المبكر يمنع الانفجار المتأخر، وأن السؤال يحفظ العقل، وأن المشاركة تعمق الانتماء، وأن الإنسان الذي يُحترم صوته يكون أقرب إلىٰ حفظ النظام من الإنسان الذي يُطلب منه الصمت باسم النظام.

والمعيار الرابع هو المجال العام؛ لأنه الموضع الذي تظهر فيه صدقية الدولة والأمة معًا. فالمجال العام هو المال، والطريق، والسوق، والمدينة، والإعلام، والقضاء، والتعليم، والصحة، والإدارة، والبيئة، والكلمة العامة، والذاكرة المشتركة. وإذا كان هذا المجال فاسدًا أو مغلقًا أو محتكرًا، فإن الدولة تفقد معناها المقاصدي

وإن بقيت قويةً في صورتها. والدولة الراشدة تحمي المجال العام من الفساد والفوضىٰ والاحتكار والاستبداد، لكنها لا تستولي عليه. تفتحه للأمة، وتضبطه بالقانون، وتجعله مجالًا للنصح والمشاركة والمحاسبة، وتصونه من أن يتحول إلىٰ غنيمةٍ للسلطة أو السوق أو العصبية. والمجال العام الصالح هو الذي يشعر فيه الإنسان أن له مكانًا وحقًا وصوتًا، وأن المشترك ليس شيئًا بلا صاحب، بل أمانةٌ يحملها الجميع.

والمعيار الخامس هو الاجتهاد المؤسسي؛ لأن الدولة الحديثة، بل كل دولةٍ تواجه وقائع مركبة، لا تستطيع أن تنزل المقاصد علىٰ الواقع بعقلٍ فرديٍّ منفرد. فالسياسة المالية تحتاج إلىٰ فقهٍ واقتصادٍ وإدارة، والسياسة الصحية تحتاج إلىٰ فقهٍ وطبٍّ وإحصاء، والتعليم يحتاج إلىٰ فقهٍ وتربيةٍ واجتماع، والسوق يحتاج إلىٰ فقهٍ واقتصادٍ ورقابة، والبيئة تحتاج إلىٰ فقهٍ وعلمٍ وهندسة، والأمن يحتاج إلىٰ فقهٍ وقانونٍ واجتماعٍ ومآلات. والاجتهاد المؤسسي ليس استبدالًا للشريعة بالخبرة، بل هو إدخال الخبرة في خدمة الشريعة، حتىٰ لا يصدر الحكم في واقعٍ لم يُفهم، ولا تُتخذ السياسة باسم المصلحة من غير علمٍ بأثرها. والدولة الراشدة لا تقدس الرأي الفردي في القضايا العامة المركبة، ولا تترك القرار للخبرة التقنية بلا معيار، بل تجمع بينهما في عقلٍ مؤسسيٍّ مسؤول.

والمعيار السادس هو المآلات؛ لأن الدولة لا تعمل في لحظةٍ منفصلة، بل في زمنٍ تتراكم فيه القرارات وتتحول فيه السياسات إلىٰ مصائر. والدولة الراشدة لا تسأل فقط عن نفع القرار اليوم، بل عن أثره بعد سنوات، ولا عن هدوء الشارع فقط، بل عن أسباب الألم، ولا عن زيادة الإيراد فقط، بل عن عدالة الكلفة، ولا عن بناء المشروع فقط، بل عن أثره في الإنسان والبيئة والأجيال. والمآلات تمنع الدولة من قصر النظر السياسي والمالي والأمني والعمراني، وتردها دائمًا إلىٰ السؤال الأعمق:

ماذا نصنع في مستقبل الأمة؟ هل نزيد القدرة أم نراكم العجز؟ هل نبني الثقة أم نستهلكها؟ هل نؤسس للعدل أم نؤجل الظلم؟ فالولاية أمانةٌ في الزمن، لا تصرفٌ في الحاضر وحده.

والمعيار السابع هو حضور الأمة؛ لأن الدولة مهما بلغت من القوة لا تستطيع أن تحمل وحدها معنىٰ العمران. الأمة هي الحاضنة الأخلاقية والاجتماعية للفقه الكلي؛ بها يتحول القانون إلىٰ ثقافة، والمال العام إلىٰ أمانة، والمجال العام إلىٰ مشتركٍ حي، والتعليم إلىٰ وعي، والدين إلىٰ ضميرٍ عام، والحرية إلىٰ مسؤولية. فإذا غابت الأمة، تضخمت الدولة وعجزت في الوقت نفسه؛ تضخمت لأنها صارت مطالبةً بكل شيء، وعجزت لأن ما لا يحمله الضمير الاجتماعي لا تستطيع الإدارة وحدها أن تحمله. والدولة الراشدة لا تلغي الأمة، ولا تخاف من حيويتها، بل تنظم حضورها، وتفتح لها أبواب المشاركة، وتحمي مؤسساتها الأهلية، وتستدعي ضميرها في حفظ المشترك.

وهذه المعايير لا تعمل منفصلة، بل متداخلةً تداخل الأعضاء في الجسد الواحد. فالعدل يحتاج إلىٰ قضاءٍ ومحاسبة، والكفاية تحتاج إلىٰ مالٍ عامٍ وتنمية، والحرية تحتاج إلىٰ قانونٍ وثقة، والمجال العام يحتاج إلىٰ أمةٍ حيةٍ ودولةٍ أمينة، والاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ علمٍ وشفافية، والمآلات تحتاج إلىٰ ذاكرةٍ ومؤشرات، وحضور الأمة يحتاج إلىٰ حريةٍ ومسؤولية. فإذا فُصل معيارٌ عن الآخر اختل المعنىٰ؛ فقد تتحول الكفاية بلا حرية إلىٰ رعايةٍ أبويةٍ خانقة، وتتحول الحرية بلا عدالة إلىٰ امتيازٍ للأقوياء، وتتحول التنمية بلا مآلات إلىٰ استهلاكٍ للمستقبل، وتتحول الدولة بلا أمة إلىٰ جهازٍ إداريٍّ صلب، وتتحول الأمة بلا دولة إلىٰ طاقةٍ مبعثرة. الفقه الكلي هو الوعي بهذه العلاقات لا مجرد تعداد المفاهيم.

والدولة الراشدة مقاصديًا لا تدعي الكمال، بل تبني آليات التصحيح. فكل دولةٍ تخطئ، لكن الفرق بين الدولة الراشدة والدولة المغلقة أن الأولىٰ تعترف بإمكان الخطأ وتفتح أبواب المراجعة، أما الثانية فتحول الخطأ إلىٰ هيبةٍ لا تُمس. الدولة الراشدة تجعل القضاء قادرًا علىٰ الإنصاف، والرقابة قادرةً علىٰ السؤال، والإعلام قادرًا علىٰ كشف الخلل، والمجتمع قادرًا علىٰ النصح، والخبرة قادرةً علىٰ تقييم السياسة، والمال العام قابلًا للمحاسبة، والقرار قابلًا للمراجعة. وهذه الآليات ليست زينةً مؤسسية، بل جزءٌ من معنىٰ الولاية؛ لأن الأمانة لا تقوم علىٰ النية وحدها، بل علىٰ نظامٍ يمنع الانحراف ويصحح التقصير.

ومن هنا يصبح الفقه الكلي للدولة والأمة فقهًا لبناء الضمانات لا فقهًا للاعتماد علىٰ الصلاح الفردي وحده. فصلاح الحاكم مهم، وصلاح القاضي مهم، وصلاح الموظف مهم، لكن البنية التي لا تضبط السلطة والمال والمعرفة والقرار قد تفسد الصالح أو تعزله أو تجعله عاجزًا. الضمانات هي التي تجعل الصلاح قابلًا للاستمرار، والعدل قابلًا للقياس، والحرية قابلةً للحماية، والمال العام قابلًا للصيانة. ولا يعني ذلك إلغاء الأخلاق، بل يعني أن الأخلاق في المجال العام تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تحرسها، كما أن المؤسسات تحتاج إلىٰ أخلاقٍ تمنحها الروح.

وفي هذا الأفق يعاد تعريف السياسة الشرعية. فهي ليست مجرد صلاحيةٍ للحاكم في إدارة ما لا نص فيه، ولا مجرد بابٍ للضرورات والاستثناءات، بل هي علم تنزيل المقاصد في الشأن العام علىٰ مقتضىٰ النص والواقع والمآل. السياسة الشرعية في معناها الكلي تسأل عن المال العام، والكفاية، والتنمية، والعدالة، والحرية، والسوق، والمدينة، والتعليم، والصحة، والبيئة، والأمن، والمشاركة، والثقة. وهي لا تبيح للحاكم أن يتصرف باسم المصلحة بلا معيار، بل تلزمه أن يثبت

اتصال المصلحة بالمقاصد، وأن يقرأ آثارها، وأن يخضع قراره للمحاسبة. فالمصلحة العامة ليست كلمةً مطلقة، بل دعوىٰ تحتاج إلىٰ برهانٍ وأثرٍ وعدل.

كما يعاد تعريف فقه الدولة. فهو ليس فقه السلطة وحدها، ولا فقه الإمامة بمعناها الضيق، ولا فقه الطاعة والخروج والفتنة فقط، بل فقه الحياة العامة حين تنتظم تحت ولايةٍ أمينة. فقه الدولة يسأل عن وظيفة القوة، وعن حدود التدخل، وعن مسؤولية الكفاية، وعن عدالة التوزيع، وعن ضمانات الحرية، وعن حماية المجال العام، وعن أثر السياسات في الزمن. وبذلك لا يعود الفقه السياسي بابًا منفصلًا عن الفقه الاقتصادي والاجتماعي والعمراني، بل يصبح ملتقىٰ هذه الأبواب جميعًا. الدولة هي الموضع الذي تتقاطع فيه الأحكام بالأنظمة، والمقاصد بالمؤسسات، والحقوق بالموارد، والواجبات بالمآلات.

ويعاد تعريف فقه الأمة كذلك. فالأمة ليست مجرد موضوعٍ للحكم، بل ذاتٌ أخلاقيةٌ واجتماعيةٌ مسؤولة. لها دورٌ في النصح، والمحاسبة، والتكافل، وحفظ المشترك، وبناء الثقافة، وحماية المال العام، وصيانة المجال العام من الفساد والفوضىٰ. وليست الأمة فوق القانون، كما ليست الدولة فوق الأمة. الأمة تحتاج إلىٰ دولةٍ تحفظ وحدتها ومصالحها، والدولة تحتاج إلىٰ أمةٍ تحفظ معناها وتراقب أمانتها. وإذا كان انحراف الدولة خطرًا، فإن سلبية الأمة خطرٌ كذلك؛ لأن الأمة الساكنة تترك المجال العام لمن يستولي عليه. والفقه الكلي لا يكتفي بمطالبة الدولة بالعدل، بل يطالب الأمة بحمل مسؤولية العدل في ضميرها وسلوكها ومؤسساتها.

ويعاد تعريف العمران بوصفه ثمرة العلاقة الصحيحة بين الدولة والأمة. فالعمران ليس أن تتكاثر المباني، بل أن تتكاثر القدرة والكرامة والثقة والمعرفة والعمل. وليس أن تتسع الطرق، بل أن تفتح الطرق إلىٰ الحق والفرصة. وليس أن تنشط الأسواق، بل أن تنشط داخل عدلٍ يمنع الاحتكار والغش. وليس أن ترتفع المؤشرات، بل أن يرتفع

الإنسان. والعمران الذي لا يحفظ الفقير، ولا يسمع الضعيف، ولا يعلم الطفل، ولا يداوي المريض، ولا يحمي البيئة، ولا يحفظ المال العام، ولا يفتح المجال العام، هو عمرانٌ ناقصٌ في ميزان المقاصد، وإن بدا كاملًا في عين المظهر.

وتتضح هنا ضرورة الانتقال من فقه الأحكام المنفردة إلىٰ فقه الشبكات. فالزكاة ترتبط بالفقر والكفاية والمال العام، والتعليم يرتبط بالحرية والتنمية والمواطنة والعقل، والصحة ترتبط بالفقر والبيئة والعمل والسكن، والسوق يرتبط بالاحتكار والعدالة والحرية الاقتصادية، والقضاء يرتبط بالثقة والحق العام، والإعلام يرتبط بالمعرفة والمحاسبة، والبيئة ترتبط بالنسل والمآلات، والمدينة ترتبط بالسكن والعمل والكرامة. فإذا عولج كل بابٍ منفصلًا، ضاعت العلاقات التي تصنع الواقع. والفقه الكلي هو فقه هذه العلاقات؛ يرىٰ الحكم في موضعه من الشبكة، ويرىٰ أثر الخلل في انتقاله من بابٍ إلىٰ آخر.

وهذا يفرض إعادة بناء مفهوم الحكم الشرعي في المجال العام. فالحكم لا يكون مجرد وصفٍ لفعلٍ مفرد، بل تقديرٌ لفعلٍ داخل نظامٍ من الأسباب والشروط والموانع والمقاصد والمآلات. قد يكون الحكم التكليفي ظاهرًا، لكن الحكم الوضعي يكشف شرط التطبيق، والمقصد يكشف الغاية، والمآل يكشف النتيجة، والواقع يكشف محل التنزيل، والدولة تكشف القدرة، والأمة تكشف القبول والحمل الاجتماعي. ومن لا يجمع هذه الأبعاد قد يصيب في التجريد ويخطئ في الحكم العملي. ولذلك يكون الفقه الكلي أعمق من مجرد التوسع في المقاصد؛ إنه بناءٌ منهجيٌّ يجعل المقصد حاكمًا داخل شبكةٍ منضبطة، لا شعارًا مرسلًا.

ولا يعني ذلك أن الفقه الكلي يلغي الثوابت أو يميع الحدود. بل علىٰ العكس، هو يحمي الثوابت من سوء التنزيل، ويحمي الحدود من استعمالها خارج مقاصدها، ويحمي النص من أن يُختزل في ظاهرٍ منفصلٍ عن العدل، ويحمي المصلحة من أن

تتحول إلىٰ هوىٰ، ويحمي الواقع من أن يصبح حاكمًا علىٰ النص بلا معيار. فالتوازن الدقيق بين النص والمقصد والواقع هو الذي يمنع الجمود والانفلات معًا. النص بلا مقصد قد يضيق، والمقصد بلا نص قد ينفلت، والواقع بلا معيار قد يبرر كل شيء، والمعيار بلا واقع قد يعجز عن التنزيل. والدولة الراشدة تحتاج إلىٰ هذا التوازن في كل قرارٍ عام.

ومن المعايير الحاسمة للدولة الراشدة قدرتها علىٰ حماية الضعيف. فالضعيف هو الموضع الذي يختبر فيه صدق العدل؛ لأن القوي غالبًا يحمي نفسه بماله ونفوذه وصوته. فإذا وصل الضعيف إلىٰ القضاء، والدواء، والتعليم، والسكن، والعمل، والشكوىٰ، والمعلومة، والخدمة، بكرامةٍ ومن غير إذلال، كانت الدولة أقرب إلىٰ معناها. وإذا بقي الضعيف آخر من يُرىٰ وأول من يتحمل الكلفة، فإن الدولة تكون قد أخفقت في جوهر ولايتها. والضعف ليس فقرًا ماليًا فقط؛ قد يكون ضعفًا في العمر، أو الصحة، أو المكان، أو المعرفة، أو الصوت، أو القدرة علىٰ الوصول. والفقه الكلي يرىٰ هذه الصور كلها لأنها تتعلق بحفظ الإنسان.

ومن معاييرها كذلك قدرتها علىٰ إدارة القوة. فالقوة ضرورية للدولة، لكنها خطرٌ إذا لم تضبط. قوة الجيش والأمن والإدارة والمال والقانون والمعلومة يجب أن تكون محكومةً بالوظيفة، لا مفتوحةً علىٰ الرغبة. القوة الراشدة تحمي، ولا تخيف بلا سبب؛ تمنع العدوان، ولا تصادر الكرامة؛ تطبق القانون، ولا تنتقم؛ تحفظ النظام، ولا تحرس الظلم. وكل قوةٍ عامةٍ لا تخضع للمساءلة تتحول مع الزمن إلىٰ مركزٍ قابلٍ للانحراف. ولذلك لا يكون ضبط القوة ضعفًا للدولة، بل حمايةً لها من أن تفقد معناها.

ومن معاييرها قدرتها علىٰ إدارة الاختلاف. فالأمة الحية لا تكون نسخةً واحدةً من الرأي والاجتهاد والمصلحة. والاختلاف إذا حُسن تنظيمه صار مصدرًا للمعرفة والتصحيح، وإذا قُمع صار خوفًا مكتومًا، وإذا أُطلق بلا أدبٍ صار تمزيقًا. والدولة

الراشدة تفتح المجال للاختلاف المسؤول، وتمنع الكراهية والعدوان، وتعلم الناس أن وحدة الأمة لا تعني تطابق الآراء، وأن حفظ الجماعة لا يعني إلغاء النصح، وأن الخلاف السياسي أو الفكري لا يجوز أن يتحول إلىٰ تكفيرٍ أو تخوينٍ أو إقصاء. وإدارة الاختلاف من أعظم علامات النضج العمراني.

ومن معاييرها قدرتها علىٰ بناء الثقة بين الدين والدولة والمجتمع. فحين يستعمل الدين لتبرير الظلم، تضعف الثقة بالدين في المجال العام. وحين تُقصىٰ القيم عن الدولة، تتحول السياسة إلىٰ تقنيةٍ بلا روح. وحين يُختزل الدين في الوعظ الفردي ويُترك المال العام والفساد والاحتكار والظلم بلا خطابٍ مقاصدي، يفقد الدين أثره العمراني. والدولة الراشدة لا تجعل الدين أداةً في يد السلطة، ولا تطرد القيم من المجال العام، بل تجعل المرجعية الأخلاقية والمقاصدية حاكمةً للجميع: للحاكم والمحكوم، للسوق والإدارة، للقاضي والتاجر، للموظف والمواطن. بهذا يصبح الدين ضميرًا للعدل لا غطاءً للقوة.

ومن معاييرها قدرتها علىٰ ربط المحلي بالكلي. فالدولة تتعامل مع قضايا يومية: سعر، طريق، مدرسة، مستشفىٰ، إجراء، وظيفة، شكوىٰ. لكن الفقه الكلي يطلب أن تُرىٰ هذه التفاصيل داخل المقاصد الكبرىٰ. فسعر الخبز ليس رقمًا فقط، بل كفاية وكرامة. والطريق ليس مشروعًا فقط، بل وصولٌ إلىٰ الفرصة. والمدرسة ليست مبنىً فقط، بل حفظٌ للعقل. والمستشفىٰ ليس خدمةً فقط، بل حفظٌ للنفس. والإدارة ليست إجراءً فقط، بل تجربة الإنسان مع الدولة. والشكوىٰ ليست ورقةً فقط، بل صوته حين يضعف. فإذا ربطت الدولة الجزئي بالكلي، صارت تفاصيلها ذات معنىٰ، وإذا فصلتهما صارت المقاصد عاليةً في الخطاب ضعيفةً في الحياة.

ومن معاييرها أيضًا القدرة علىٰ بناء الذاكرة المؤسسية. فالدولة التي لا تتعلم من تجاربها تعيد أخطاءها، والدولة التي لا تحفظ دروسها تبقىٰ أسيرة الارتجال،

والدولة التي تغير سياساتها مع تغير الأشخاص بلا معيارٍ مستقر تهدم التراكم. الذاكرة المؤسسية تحفظ ما نجح، وتفهم ما فشل، وتمنع تكرار الخطأ، وتبني قدرةً على الاستشراف. وهي جزءٌ من المآلات؛ لأن من لا يتذكر لا يستطيع أن يحسن المستقبل. والأمة كذلك تحتاج إلىٰ ذاكرةٍ عادلةٍ لا تمجد الخطأ ولا تهدم الرموز، بل تستخرج المعنىٰ والعبرة وتمنع تكرار الظلم.

ومن معاييرها حماية المستقبل من الحاضر. فليس للحاضر أن يلتهم الموارد، ويراكم الديون، ويفسد البيئة، ويهمل التعليم، ويضعف المؤسسات، ثم يترك للأجيال القادمة وطنًا مثقلًا. كما ليس للمستقبل الموعود أن يكون ذريعةً لقهر الإنسان الحاضر وإفقاره بلا عدل. الدولة الراشدة توازن بينهما: تحفظ ضرورات اليوم وتبني قدرة الغد. وهي ترىٰ أن الطفل الذي يدخل المدرسة اليوم هو الأمة بعد عشرين عامًا، وأن الماء الذي يُهدر اليوم هو أزمة الغد، وأن الدين الذي يُراكم اليوم هو قيدٌ علىٰ قرار المستقبل، وأن الثقة التي تُهدر اليوم لا تُستعاد بسهولة. المستقبل ليس غيبًا بعيدًا عن الفقه، بل مآلٌ يجب أن يحضر في القرار.

والدولة الراشدة تحتاج إلىٰ شجاعة الإصلاح. فليس كل استقرارٍ صلاحًا، وليس كل هدوءٍ عدلًا، وليس كل استمرارٍ دليل صحة. قد يكون الواقع مستقرًا لأنه مكبوت، أو لأنه اعتاد الظلم، أو لأنه لا يجد بديلًا. والفقه الكلي لا يقدس الواقع لمجرد أنه قائم، ولا يهدمه لمجرد أنه ناقص، بل يقرأ بنيته ويصلحها بالتدرج والحكمة. والإصلاح ليس صدامًا دائمًا ولا تبريرًا دائمًا؛ إنه فعلٌ بصيرٌ يعرف أين يكمن الخلل، وما الذي يجب تقديمه، وما الذي يحتاج إلىٰ تهيئة، وما الذي لا يحتمل التأجيل. الدولة التي تخاف الإصلاح باسم الاستقرار قد تصنع انفجارًا مؤجلًا، والدولة التي تندفع إلىٰ الإصلاح بلا مآلات قد تكسر ما تريد إصلاحه.

والدولة الراشدة تحتاج كذلك إلىٰ تواضع المعرفة. فهي لا تدعي أنها تعرف كل شيء من مركزها، ولا أن التقارير الرسمية تكفي لمعرفة الواقع، ولا أن الخبرة التقنية وحدها تغني عن صوت الناس. الواقع أوسع من الإدارة، والألم لا يصل دائمًا في الأرقام، والحاجة قد تكون صامتة. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ الاستماع، والبحث، والمشاركة، والشفافية، والنزول إلىٰ الواقع، وتمكين الأطراف من الكلام. والتواضع المعرفي ليس ضعفًا، بل شرطٌ لدقة الحكم. ومن ظن أنه يعرف الواقع من غير أن يسمع أهله، أخطأ في تنزيل المقصد ولو صدق في طلبه.

ومن المعايير الجامعة أن تكون الدولة قادرةً علىٰ تحويل المقاصد إلىٰ مؤشراتٍ ومؤسسات. فالمقصد إذا بقي لفظًا لا يكفي. حفظ النفس يحتاج إلىٰ سياسة صحةٍ وغذاءٍ وماءٍ وسلامة. حفظ العقل يحتاج إلىٰ تعليمٍ وبحثٍ وحرية معرفة. حفظ المال يحتاج إلىٰ سوقٍ عادلٍ وقضاءٍ وشفافيةٍ وحمايةٍ للمال العام. حفظ الكرامة يحتاج إلىٰ إدارةٍ محترمةٍ وقانونٍ عادلٍ ومنعٍ للإذلال. حفظ النسل يحتاج إلىٰ أسرةٍ مستقرةٍ وسكنٍ وعملٍ وبيئةٍ وتعليم. حفظ الدين يحتاج إلىٰ عدلٍ وصدقٍ وعلمٍ يمنع استعماله غطاءً للهوىٰ. الدولة الراشدة هي التي تنقل هذه المعاني من اللغة إلىٰ النظام، ومن النظام إلىٰ أثرٍ يُرىٰ في حياة الناس.

والفقه الكلي للدولة والأمة لا ينتهي إلىٰ نموذجٍ جامدٍ واحدٍ يصلح لكل الأزمنة والأمكنة، بل إلىٰ مصفوفةٍ معياريةٍ تحكم اختلاف الصور. قد تختلف المؤسسات، وأشكال المشاركة، ووسائل الرقابة، ونظم الإدارة، وأدوات التنمية، بحسب الزمان والمكان والقدرة والخبرة، لكن المعيار لا يختفي: العدل، الكفاية، الحرية، الأمانة، الشورىٰ، المآلات، حفظ الإنسان، حضور الأمة، حماية المجال العام. ومن هنا يجمع هذا الفقه بين الثبات والمرونة؛ ثبات المقاصد والمعايير، ومرونة الوسائل

والصيغ. والجمود على صورةٍ تاريخيةٍ واحدةٍ يقتل القدرة على التنزيل، كما أن الذوبان في كل صورةٍ حديثةٍ بلا معيارٍ يقتل المرجعية.

وهذا المعنى يفتح الطريق إلى عقلٍ فقهيٍّ قادرٍ على التعامل مع الدولة الحديثة من غير انبهارٍ ولا خوف. فلا يرفض أدوات المحاسبة والشفافية والمشاركة والمؤسسات لأنها لم تظهر بصورتها المعاصرة في التراث، ولا يقبلها قبولًا مطلقًا بلا اختبارٍ لمضامينها ومآلاتها. يقبل ما يخدم المقصد ويضبطه، ويرفض ما يهدم الإنسان أو الأمة أو الكرامة، ويعيد بناء المفاهيم داخل مرجعيةٍ أصوليةٍ كلية. فالعبرة ليست باسم المؤسسة، بل بوظيفتها: هل تمنع الاستبداد؟ هل تحمي المال؟ هل تقرب العدل؟ هل تحفظ الحرية؟ هل تبني الثقة؟ هل توسع المشاركة؟ هل تضبط القوة؟ إذا فعلت ذلك فهي أقرب إلى روح الفقه الكلي، وإن اختلف اسمها التاريخي.

وفي المقابل، لا يجوز أن تُستعمل الأصالة ذريعةً لتعطيل الإصلاح. فالعودة إلى التراث لا تعني أن نكرر صوره كما هي، بل أن نستخرج منطقه الكلي ونختبره في الواقع. التجربة المؤسسة في صدر الإسلام كانت تجربة بناءٍ للإنسان والأمة والدولة والمال والعمران بحسب شروطها، لا مجرد نصوصٍ منفصلةٍ عن الحياة. والوفاء لها لا يكون بتحويلها إلى صورةٍ جامدة، بل بحمل روحها في العدل والشورى والكفاية والأمانة وحفظ الإنسان. ومن لم يميز بين الروح والصورة، جمد على الماضي وفقد الحاضر. ومن قطع الصلة بالروح، ذاب في الحاضر وفقد المعيار.

والدولة الراشدة مقاصديًا هي دولةٌ تجعل الفقه قوةً لبناء الحياة لا مجرد أداةٍ لضبط المخالفات. فهي تسأل عن إنتاج الفقر قبل أن تسأل عن إعانة الفقير، وعن بنية السوق قبل أن تعاقب الغشاش، وعن أسباب الفتنة قبل أن تحذر منها، وعن شروط الحرية قبل أن تخاف منها، وعن أثر القرار قبل أن تتفاخر به، وعن كرامة الإنسان قبل أن تطلب منه الطاعة. وهذا لا يعني التهاون مع الجريمة أو الفساد أو

الفوضىٰ، بل يعني أن العقوبة والتنظيم جزءٌ من بناءٍ أعمق، لا بديلٌ عنه. فالدولة التي تعاقب بلا إصلاح تعيد إنتاج ما تعاقب عليه، والدولة التي تصلح بلا ضبط تترك الفساد يستبيح الإصلاح.

والأمة الراشدة مقاصديًا هي أمةٌ تفهم أن الشأن العام ليس شأن الحاكم وحده، ولا شأن النخبة وحدها، بل شأن كل من ينتفع بالمشترك ويتأثر به. وهي لا تختزل حضورها في الاعتراض، ولا في التأييد، بل في العمل والنصح والمحاسبة والتكافل وحفظ المال العام واحترام القانون العادل وتربية الأجيال. والأمة التي لا تحمل مسؤولية المجال العام لا تستطيع أن تطالب بدولةٍ راشدةٍ كاملة؛ لأن الدولة تنشأ داخل ثقافةٍ اجتماعيةٍ إما أن تعينها علىٰ العدل أو تدفعها إلىٰ الفساد. ومن هنا يكون إصلاح الدولة والأمة مسارًا واحدًا: دولةٌ تصلح بنيتها، وأمةٌ تصلح ضميرها، ومقاصدُ تضبطهما.

والعمران الراشد مقاصديًا هو الذي يجعل الإنسان أكثر قدرةً لا أكثر استهلاكًا فقط، أكثر كرامةً لا أكثر خضوعًا، أكثر علمًا لا أكثر تلقينًا، أكثر أمنًا لا أكثر خوفًا، أكثر مشاركةً لا أكثر عزلة. وهو عمرانٌ يرىٰ الفقير في التخطيط، والطفل في التعليم، والمريض في الصحة، والعامل في الاقتصاد، والمرأة في الفرصة، والشيخ والعاجز في تصميم المدينة، والجيل القادم في البيئة والديون، والحق العام في كل مشروع. فإذا صار العمران كذلك، صار شاهدًا علىٰ أن الدولة والأمة خرجتا من منطق إدارة الضرورة إلىٰ منطق بناء الصلاح.

ولا بد أن يبقىٰ هذا الفقه مفتوحًا علىٰ المراجعة؛ لأنه فقهٌ كليٌّ لا يعني فقهًا مغلقًا. الواقع يتغير، والمؤسسات تتطور، والمخاطر تتجدد، والتقنية تفتح أبوابًا لم تكن معروفة، والسوق يتعقد، والدولة تتسع، والمجتمع يتبدل. والثابت هو المعيار لا الصورة. ومن هنا يحتاج الفقه الكلي إلىٰ عقلٍ دائم الاجتهاد، يراجع أدواته،

ويختبر آثاره، ويصحح مفاهيمه، ولا يخلط بين القداسة والمنهج. النص له علوه، والمقصد له حاكميته، أما فهم الواقع وتنزيل الحكم فمجالٌ للاجتهاد والمراجعة والتطوير. ومن أغلق باب المراجعة في الدولة، جعل الخطأ قابلًا للتحول إلىٰ بنية.

والخلاصة المعرفية لهذا التصور أن الدولة والأمة والعمران ليست موضوعاتٍ منفصلةً داخل الفقه، بل مستوياتٌ متداخلةٌ من فعلٍ واحد: فعل حفظ الإنسان في التاريخ علىٰ مقتضىٰ النص والمقصد والعدل. الدولة تمنح القدرة المنظمة، والأمة تمنح المعنىٰ الحي، والعمران يمنح الأثر التاريخي، والفقه يمنح المعيار، والمآلات تمنح اختبار الزمن. فإذا عملت هذه العناصر في انسجام، تشكل فقهٌ للدولة لا يعبد السلطة، وفقهٌ للأمة لا يقدس الفوضىٰ، وفقهٌ للعمران لا يختزل الإنسان في الحجر والسوق. وإذا اختل انسجامها، ظهر الخلل في صورة استبدادٍ أو فسادٍ أو فقرٍ أو خوفٍ أو تبعيةٍ أو عمرانٍ أجوف.

إن الفقه الكلي للدولة والأمة هو محاولةٌ لإعادة العقل الفقهي إلىٰ سعة الشأن العام، لا بإلغاء التفصيل، بل برد التفصيل إلىٰ أفقه. وهو لا يبدأ من اتهام التراث ولا من تبرئة الواقع، بل من اختبار البنية: هل تنتج عدلًا؟ هل تحفظ الإنسان؟ هل تبني الكفاية؟ هل تحمي الحرية؟ هل تصون المال العام؟ هل تفتح المجال العام؟ هل ترىٰ المآلات؟ هل تجعل الأمة حيةً لا غائبة؟ هل تجعل الدولة ولايةً لا استيلاء؟ هذه الأسئلة هي بوابة الفقه الكلي؛ فمن خلالها لا يعود الفقه مجرد جوابٍ عن واقعة، بل يصبح عقلًا لبناء الدولة والأمة والعمران.

وبهذا المعنىٰ، تكون الدولة الراشدة مقاصديًا دولةً تتقوىٰ بالعدل لا بالخوف، وتغتني بالأمانة لا بالجباية المجردة، وتتنمىٰ بالإنسان لا بالمظاهر، وتتحرر بالمؤسسات لا بالشعارات، وتستقر بالثقة لا بالصمت، وتحفظ الدين بالصدق والعدل لا بالتوظيف، وتحفظ الأمة بالمشاركة لا بالتغييب، وتحفظ المستقبل

بالمـآلات لا بالارتجـال. وهـي دولـةٌ تعـرف أن أعظـم مـا تملكـه لـيس القـوة ولا المـال ولا الإدارة، بـل القـدرة علـىٰ أن تجعـل هـذه كلهـا في خدمـة الإنسـان الـذي كرمـه الله، والأمـة التي تحمل المعنىٰ، والعمران الذي يشهد علىٰ صلاح الولاية في التاريخ.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الخامس -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2026

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play نيل وفرات .com

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء الخامس -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

محتويات (الجزء الخامس)

القسم التاسع: النتائج البنيوية لاختبار المصفوفة 7
الفصل الأول: أين نضج الفقه؟ 9
الفصل الثاني: أين تباطأ نمو الفقه الكلي؟ 41
الفصل الثالث: هل المشكلة في النص أم في آلية إنتاج الحكم؟..... 57
الفصل الرابع: هل كانت الدولة عامل بناء أم عامل انتقاء؟..... 85
الفصل الخامس: هل غلب الفقه الجزئي على الفقه الكلي؟.....127
الفصل السادس: هل تغير الهرم القيمي للمفاهيم؟ 151
الفصل السابع: هل وُجد فقه الدولة أم بقي غير مكتمل النظرية؟ 177
الفصل الثامن: مواضع القوة في التراث الفقهي 205
الفصل التاسع: مواضع الفراغ البنيوي.....237
الفصل العاشر: من نتائج المصفوفة إلى النظرية العامة 269

القسم التاسع
النتائج البنيوية لاختبار المصفوفة

الفصل الأول
أين نضج الفقه؟

نضج الفقه الإسلامي في مواضع كثيرةٍ نضجًا عميقًا لا يجوز إنكاره، ولا يصح أن يُقرأ التراث الفقهي كله من زاوية النقص أو العجز أو الفراغ؛ لأن القراءة التي تبدأ من الإدانة لا ترىٰ البنية، كما أن القراءة التي تبدأ من التمجيد لا ترىٰ الاختلال. والإنصاف العلمي يقتضي أن يُسأل أولًا: أين بلغ الفقه درجة عالية من الإحكام؟ وفي أي المجالات استطاع أن ينتج عقلًا معياريًا منضبطًا؟ وأين تحولت الأحكام من آراءٍ متفرقة إلىٰ نسقٍ مستقرٍ له قواعده ومصطلحاته ومسالكه وأدوات ترجيحه؟ فالسؤال عن مواضع النضج ليس دفاعًا عن التراث، ولا محاولةً لتغطية فراغاته، بل هو شرطٌ منهجيٌّ لفهم البنية؛ إذ لا يمكن تشخيص مواضع التباطؤ إلا بعد تحديد مواضع القوة، ولا يمكن إعادة البناء إلا علىٰ معرفةٍ دقيقةٍ بما نضج فعلًا وما بقي محتاجًا إلىٰ استكمالٍ أو إعادة توجيه.

وقد نضج الفقه أولًا في بناء العقل الفروعي؛ أي في قدرته علىٰ تحويل الوقائع الجزئية إلىٰ أحكامٍ منضبطةٍ داخل أبوابٍ منظمة. وهذه القدرة ليست أمرًا بسيطًا في تاريخ العلوم؛ فهي تعني أن العقل الفقهي لم يبقَ عند مستوىٰ الفتوىٰ العارضة أو الجواب المباشر عن حادثةٍ منفردة، بل استطاع أن يبني لغةً تخصصيةً دقيقة، ويصنف الوقائع، ويميز بين الشروط والأركان والموانع والأسباب، ويفرق بين الصحيح والفاسد والباطل والمكروه والمندوب والواجب والمباح، ويضع لكل بابٍ منطقه الداخلي. في العبادات، والمعاملات، والأسرة، والجنايات، والقضاء، والبيوع، والإجارة، والوقف، والوصايا، والحدود، والضمان، تشكلت قدرةٌ هائلةٌ

علىٰ تفصيل الفعل الإنساني وربطه بالحكم الشرعي، وهي قدرةٌ تكشف نضجًا علميًا لا يمكن تجاوزه أو التقليل من شأنه.

وهذا النضج الفروعي لم يكن مجرد كثرةٍ في المسائل، بل كان بناءً لمنهجٍ في النظر. فكثرة المسائل وحدها قد تكون تضخمًا بلا عقل، أما الفقه الإسلامي فقد أنتج مع هذه الكثرة أدواتٍ للترتيب والتمييز والقياس والاستثناء والتخريج والترجيح. فالمسألة لم تكن تُذكر غالبًا بوصفها حادثةً منفصلة، بل تُدرج في باب، والباب في كتاب، والكتاب في منظومةٍ أوسع من الأحكام. وهذا يعني أن الفقه امتلك قدرةً علىٰ تحويل الواقع العملي إلىٰ مادةٍ قابلةٍ للتنظيم العلمي. ومن هنا كان نضج الفروع شاهدًا علىٰ أن العقل الفقهي عقلٌ تصنيفيٌّ وتحليليٌّ في آنٍ واحد؛ يصنف الوقائع، ثم يحلل عناصرها، ثم يردها إلىٰ معايير الحكم.

ونضج الفقه كذلك في بناء جهازٍ أصوليٍّ بالغ الأهمية. فعلم أصول الفقه لم يكن هامشًا تنظيريًا خارج العملية الفقهية، بل كان محاولةً كبرىٰ لضبط علاقة النص بالحكم، واللغة بالدلالة، والعام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والأمر والنهي، والظاهر والمؤول، والمنطوق والمفهوم، والإجماع والقياس، والنسخ، والاستصحاب، والاستحسان، والمصلحة، والعرف، وسائر الأدلة والمسالك التي تنظم انتقال المجتهد من النص إلىٰ الحكم. وهذا الجهاز الأصولي هو أحد أعظم مواضع النضج في التراث، لأنه منح الفقه وعيًا بمنهجه، ولم يترك الاستنباط مجرد ذوقٍ فرديٍّ أو انطباعٍ عابر. لقد أدرك العقل الأصولي أن الحكم لا ينتج من النص مباشرةً بلا وسائط، بل يحتاج إلىٰ فهم الدلالة، وتحديد محل النزاع، ومعرفة مناط الحكم، وتمييز القطعي من الظني، والراجح من المرجوح، والمعتبر من الملغىٰ.

غير أن نضج الأصول لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه اكتمالًا مطلقًا في كل اتجاه، بل بوصفه نضجًا عظيمًا في ضبط إنتاج الحكم من جهة النص والدلالة والاستنباط. فقد

كان علم الأصول أقوىٰ ما يكون حين يشتغل علىٰ آلية استخراج الحكم من الأدلة، وأشد إحكامًا حين يضبط اللغة والاستدلال والترجيح. وهذا موضع قوةٍ حقيقي. أما السؤال البنيوي اللاحق فهو: هل امتد هذا النضج الأصولي بالقدر نفسه إلىٰ بناء النظام العام، وإلىٰ فقه الدولة، وإلىٰ الاقتصاد الكلي، وإلىٰ الاجتهاد المؤسسي، وإلىٰ المآلات المركبة؟ إن إثبات موضع النضج لا يعني تعميمه علىٰ كل البنية، بل يعني تحديد مداه بدقة. فالأصول نضجت نضجًا باهرًا في مجالها، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ مصفوفةٍ كليةٍ حاكمةٍ للشأن العام بالقدر الذي يحتاجه المجال المركب.

ونضج الفقه في عنايته بعلوية النص. فقد ظل النص في مركز البنية الفقهية، لا بوصفه مادةً استشهاديةً فقط، بل بوصفه مرجعيةً عليا تقيد الرأي وتمنع تحوله إلىٰ هوىٰ. وهذا من أعظم مصادر قوة الفقه؛ إذ لم يسمح للعقل الفقهي، في جملته، أن يفصل الحكم عن النص أو أن يجعل المصلحة المرسلة بلا قيدٍ تحكم علىٰ الوحي. وكانت علوية النص ضمانةً لحفظ الهوية التشريعية ولمنع الذوبان في أعرافٍ متغيرةٍ أو مصالحَ سلطويةٍ عابرة. ومع أن التعامل مع النص اختلف بين المدارس، من توسعٍ في الرأي والقياس إلىٰ تشددٍ في الظاهر، فإن بقاء النص في مركز الوعي الفقهي منح البنية صلابةً معياريةً كبرىٰ. فالفقه لم يكن قانونًا وضعيًا يتبدل بتبدل إرادة السلطة، بل علمًا محكومًا بمرجعيةٍ أعلىٰ من الدولة والمجتمع.

وهذا المعنىٰ مهمٌ جدًا في اختبار المصفوفة، لأن علوية النص تمثل إحدىٰ نقاط النضج الكبرىٰ في التراث. فقد قاوم الفقه، عبر هذه العلوية، خطرين كبيرين: خطر الاستسلام للواقع كما هو، وخطر خضوع الحكم لإرادة الحاكم. صحيح أن التاريخ لم يخلُ من توظيفٍ سياسيٍّ لبعض المفاهيم، ولا من ضغطٍ للسلطة علىٰ بعض مسارات الفتوىٰ والقضاء، لكن البنية العلمية العامة بقيت تحتفظ بمبدأ أن النص أعلىٰ من السلطة، وأن الحاكم لا ينشئ الشرعية من ذاته، وأن الحكم الشرعي لا

يستمد قيمته من القوة. هذا الوعي المعياري كان حصنًا مهمًا في التاريخ الفقهي، وهو من مواضع النضج التي ينبغي أن تبقىٰ حاضرةً في أي إعادة بناء.

ونضج الفقه كذلك في بناء مفهوم التكليف الفردي. فقد استطاع أن يربط الإنسان بالفعل والمسؤولية والنية والاستطاعة والقدرة والشرط والمانع. وهذه بنيةٌ دقيقة؛ لأن التكليف لا يقع في الفراغ، بل يتصل بقدرة المكلف، وبعلمه، وبإرادته، وبما يعرض للفعل من إكراهٍ أو نسيانٍ أو جهلٍ أو ضرورةٍ أو عذر. ومن هنا نشأت منظومةٌ واسعةٌ تراعي حال الإنسان في عبادته ومعاملته وجنايته والتزامه. فالفقه لم يكن قاسيًا في أصله علىٰ الإنسان من غير اعتبارٍ لطاقته، بل أنتج قواعدَ كبرىٰ من جنس رفع الحرج، والمشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات، والضرر يزال، والأمور بمقاصدها. وهذه القواعد تكشف نضجًا في فهم العلاقة بين الحكم والإنسان، وتدل علىٰ أن الفقه لم يكن علمًا آليًا جامدًا، بل كان واعيًا بأن الحكم يحتاج إلىٰ مراعاة الطاقة والنية والضرورة والواقع القريب.

ونضج الفقه في فقه العبادات نضجًا بالغًا؛ إذ بنىٰ أبواب الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج علىٰ تفصيلٍ دقيقٍ يربط ظاهر الفعل بباطن النية، والشرط بالركن، والرخصة بالعزيمة، والاستطاعة بالوجوب، والزمان بالمكان، والفرد بالجماعة. وهذا النضج لا ينبغي التقليل منه بحجة أن العبادات مجالٌ فردي؛ لأن بناء الإنسان العابد جزءٌ من بناء الأمة، ولأن العبادات في الإسلام ليست مجرد طقوسٍ منعزلة، بل هي نظمٌ تربويةٌ ومعياريةٌ تضبط علاقة الإنسان بربه وبوقته وبجسده وماله وجماعته. غير أن السؤال البنيوي الدقيق هو أن هذا النضج في فقه العبادات بلغ درجةً عاليةً من التفصيل والإحكام، بينما لم تبلغ بعض أبواب الشأن العام الدرجة نفسها من البناء النظري الكلي. وهذا لا ينقص من قيمة النضج، لكنه يحدد موضعه.

ونضج الفقه في فقه المعاملات نضجًا واسعًا، ولا سيما في البيوع والإجارة والسلم والربا والضمان والشركة والوكالة والرهن والوقف والشفعة وسائر أبواب التبادل والتصرف المالي. فقد أدرك الفقهاء أن المال مجالٌ شديد الصلة بالظلم والرضا والحاجة والغرر والربح والمخاطرة، فعملوا علىٰ ضبط العقود، وتمييز الصحيح من الفاسد، ومنع أكل أموال الناس بالباطل، وتقييد الغرر، وتحريم الربا، وحماية الرضا من الصورية، وتحديد آثار الضمان والتعدي والتفريط. وهذه ثروةٌ هائلةٌ في بناء أخلاق السوق والعقد. والفقه في هذا الباب لم يكن قاصرًا عن الواقع التجاري لعصره، بل كان حاضرًا بقوةٍ في تنظيمه، حتىٰ صار قادرًا علىٰ إنتاج منظومةٍ واسعةٍ للعقود والحقوق والالتزامات.

لكن هذا النضج في المعاملات كان في الغالب أقوىٰ في مستوىٰ العقد الجزئي منه في مستوىٰ الاقتصاد الكلي. فقد بلغ الفقه نضجًا كبيرًا في ضبط البيع بين طرفين، وفي شروط الإجارة، وفي الربا داخل المعاملة، وفي الغرر في العقد، وفي الضمان عند التلف، لكنه لم يطور دائمًا، بالدرجة نفسها، نظريةً كليةً في التضخم، أو توزيع الموارد العامة، أو السياسة المالية، أو التنمية، أو البطالة، أو حركة الأسعار في الاقتصاد المركب، إلا في إشاراتٍ وأبوابٍ متفرقةٍ في الخراج والأموال والحسبة والسياسة الشرعية. ومن هنا تظهر أهمية التمييز: لا يصح القول إن الفقه لم ينضج اقتصاديًا، بل الأصح أنه نضج بقوةٍ في فقه المعاملات والعقود والمال الجزئي، بينما بقي الاقتصاد الكلي محتاجًا إلىٰ بناءٍ أوسع يربط تلك الأحكام بسياسة الدولة والكفاية والمال العام والمآلات.

ونضج الفقه في بناء قواعد كلية صارت مفاتيحَ كبرىٰ لتنظيم النظر. فالقواعد الفقهية ليست مجرد تلخيصاتٍ مدرسية، بل علاماتٌ علىٰ انتقال العقل الفقهي من المسألة المفردة إلىٰ القانون العام. قاعدة اليقين لا يزول بالشك، والضرر يزال،

والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة، والأمور بمقاصدها، والغنم بالغرم، والخراج بالضمان، وغيرها من القواعد، تكشف أن الفقه لم يبقَ محصورًا في الجزئيات، بل استطاع أن يصوغ قوانينَ عمليةً واسعةَ التطبيق. وهذه القواعد هي من أهم مواضع النضج؛ لأنها تمثل جسرًا بين الفروع والكليات، وتسمح بإدارة كثرة الوقائع من خلال معايير عامة. ومع ذلك فإن هذه القواعد احتاجت، في المجال العام، إلىٰ مزيدٍ من التوسيع المنهجي حتىٰ تتحول إلىٰ أدواتٍ لإنتاج النظام، لا فقط إلىٰ أدواتٍ للترجيح والتخريج في الوقائع.

ونضج الفقه في مراعاة العرف نضجًا مهمًا، ولا سيما في المدارس التي منحت الواقع الاجتماعي موقعًا معتبرًا في فهم العقود والألفاظ والعادات والمعاملات. فالعرف يدل علىٰ أن الفقه لم يكن منفصلًا عن الناس، بل كان يدرك أن الألفاظ تتغير بدلالاتها، وأن التعاملات تتشكل بحسب البيئات، وأن ما يعد معروفًا في بلدٍ قد لا يكون كذلك في بلدٍ آخر. وهذا الوعي بالعُرف يمثل مدخلًا مبكرًا لمركزية الواقع في التنزيل. فالحكم لا يعيش في اللغة المجردة وحدها، بل في استعمال الناس وعاداتهم وطرائق تعاملهم. ومن هنا كان العرف بابًا من أبواب المرونة الفقهية، ووسيلةً لمنع الجمود علىٰ صورٍ لا تعكس حقيقة التعامل.

غير أن مراعاة العرف، علىٰ أهميتها، ظلت غالبًا أقوىٰ في مجال العادات والمعاملات والعقود والألفاظ منها في بناء نظريةٍ كليةٍ للواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. فقد أدرك الفقهاء العرف بوصفه عنصرًا في تنزيل الحكم علىٰ الوقائع الجزئية، لكن الواقع المركب بوصفه بنيةً تنتج الفقر أو الاحتكار أو الاستبداد أو ضعف المجال العام لم يكن دائمًا داخل مركز التحليل بالدرجة نفسها. وهذا التمييز ضروري: لقد نضج الفقه في إدخال العرف في الحكم، لكنه يحتاج إلىٰ تطويرٍ في إدخال البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الاجتهاد المؤسسي الكلي.

ونضج الفقه في فقه الأسرة نضجًا ظاهرًا؛ إذ فصل في النكاح والطلاق والنفقة والحضانة والرضاع والمواريث والوصايا والحقوق المتبادلة، وربط الأسرة بالنسب والمال والرعاية والمسؤولية. وهذا النضج يعكس وعيًا بأن الإنسان لا يعيش فردًا مجردًا، بل ضمن شبكة قرابةٍ ومسؤولية. وقد منح الفقه الأسرة عنايةً واسعةً لأنها موضع حفظ النسل والمال والرحمة والولاية الخاصة. ومع ذلك فإن قراءة هذا النضج تحتاج إلىٰ تمييزٍ بين إحكام الأحكام التفصيلية وبين بناء سياسةٍ اجتماعيةٍ عامة للأسرة في ضوء الدولة الحديثة: السكن، والعمل، والتعليم، والفقر، والعنف، والرعاية، والضمان، وكلها مسائل توسع دائرة النظر من الأسرة بوصفها علاقةً خاصة إلىٰ الأسرة بوصفها جزءًا من السياسة العامة وحفظ الإنسان.

ونضج الفقه في أبواب القضاء من حيث شروط القاضي، وطرق الإثبات، والدعوىٰ، والبينات، واليمين، والإقرار، والشهادة، وتنظيم الخصومة، وآداب القضاء، ووجوب العدل بين الخصوم. وهذه الأبواب تكشف نضجًا مؤسسيًا مهمًا، لأن القضاء ليس فتوىٰ فردية، بل وظيفةٌ عامةٌ لحسم النزاع وإظهار الحق. وقد أدرك الفقهاء خطورة القضاء، وعلو منزلته، وحاجته إلىٰ علمٍ ونزاهةٍ وورعٍ واستقلالٍ في نظر القضية، وإن بقي مندرجًا في البنية السياسية العامة من جهة التعيين والولاية. وهذا من مواضع النضج التي ينبغي إبرازها: الفقه لم يترك النزاع للعرف أو القوة، بل بناه علىٰ إجراءاتٍ ومعاييرَ وأدلةٍ وشروط.

لكن سؤال النضج هنا يتطلب دقةً بالغة. فقد نضج القضاء بوصفه وظيفةً للفصل في الخصومات، ونضجت آدابه وشروطه وإجراءاته، لكن السؤال البنيوي الأعمق هو: هل نضج القضاء بوصفه سلطةً مستقلةً بالمعنىٰ المؤسسي الحديث؟ أم بقي في التصور التراثي غالبًا وظيفةً عاليةً يعينها الإمام أو الخليفة وتعمل داخل بنية الولاية العامة؟ هذا لا يلغي نضجه، لكنه يحدد نوعه. فهو نضجٌ وظيفيٌّ وإجرائيٌّ وأخلاقيٌّ معتبر، لكنه يحتاج

في إعادة البناء المعاصرة إلىٰ تطويرٍ مؤسسيٍّ يضمن العدالة في مواجهة الدولة نفسها، لا فقط في خصومات الناس بعضهم مع بعض.

ونضج الفقه في فقه الوقف نضجًا لافتًا؛ إذ استطاع أن يفتح بابًا لتحويل الملك الخاص إلىٰ منفعةٍ عامةٍ مستمرة، وأن يبني حوله أحكامًا في الشروط والنظارة والاستبدال والانتفاع والمصارف. والوقف من أعظم الأدلة علىٰ أن الفقه الإسلامي لم يكن فرديًا محضًا، بل أنتج مؤسساتٍ اجتماعيةً واقتصاديةً ذات أثرٍ عام، خدمت التعليم والصحة والفقراء والطرق والمياه والعلم والعبادة. وهو شاهدٌ علىٰ حضور الأمة خارج جهاز الدولة، وعلىٰ قدرة الفقه علىٰ بناء صيغٍ مدنيةٍ تحفظ المصالح العامة من خلال التزامٍ شرعيٍّ ممتدٍ في الزمن. ومع ذلك فإن الوقف، في سياق الفقه الكلي، يحتاج إلىٰ إعادة وصله بسياسة الكفاية والعمران والحوكمة حتىٰ لا يبقىٰ مالًا محبوسًا علىٰ صورٍ قديمة أو إدارةً مغلقةً لا تستجيب لحاجات العصر.

ونضج الفقه في فقه الزكاة من حيث الأصناف، والأنصبة، والشروط، والأموال، والمستحقين، ووقت الوجوب، ومقادير الإخراج. وهذا النضج في التفصيل المالي والعبادي شديد الأهمية، لأنه يربط التعبد بالمال، ويجعل للفقراء والمستحقين حقًا معلومًا في بنية المجتمع. غير أن موضع السؤال ليس في أصل نضج فقه الزكاة، بل في مدىٰ انتقاله من الحكم الفردي إلىٰ السياسة العامة. فقد نضجت الزكاة بوصفها عبادةً ماليةً وأداةَ توزيعٍ محددة، لكن تحويلها إلىٰ نظامٍ كليٍّ للكفاية، وربطها بالتضخم، والنقد، والفقر المركب، والضمان الاجتماعي، والسياسة المالية للدولة، يحتاج إلىٰ عقلٍ مؤسسيٍّ يوسع النضج التفصيلي إلىٰ نضجٍ بنيوي.

ونضج الفقه في حماية الملكية الخاصة من الاعتداء والغصب والسرقة والإتلاف، وفي بناء الضمانات حول المال والتصرفات. وهذا النضج يعكس إدراكًا لقيمة المال في حفظ الإنسان والعمران. فالمال ليس مجرد مادة، بل هو قدرةٌ وحقٌّ

واستقرار. وقد أحاط الفقه الملكية بقيودٍ تمنع العدوان وتحدد الضمان وتعالج التلف والتعدي والتفريط. لكن الفقه الكلي يسأل بعد ذلك عن العلاقة بين الملكية والوظيفة الاجتماعية للمال، وبين الملكية والاحتكار، وبين الملكية الخاصة والمال العام، وبين حق الفرد في المال وحق الأمة في الكفاية. وهنا يتبين أن النضج في حماية الملكية يحتاج إلىٰ نضجٍ موازٍ في ضبط أثرها الاجتماعي حين تتحول إلىٰ قوةٍ بنيوية.

ونضج الفقه في فقه الضرر نضجًا بارزًا. قاعدة الضرر يزال، ولا ضرر ولا ضرار، فتحت بابًا واسعًا لمنع العدوان الظاهر والخفي، وضبط الجوار، والمعاملات، والطرق، والمرافق، والعقود، والحقوق. وهذا الوعي بالضرر مهمٌ جدًا لأنه يربط الحكم بالأثر، لا بالفعل في صورته المجردة فقط. وقد كان فقه الضرر مدخلًا مبكرًا للمآلات؛ لأن الفعل لا ينظر إليه من حيث إباحته الأصلية فقط، بل من حيث ما ينتجه من أذىً للآخرين. ومع ذلك فإن الضرر في الفقه الكلي يحتاج إلىٰ توسيعٍ من الضرر الفردي أو المباشر إلىٰ الضرر البنيوي العام: الضرر الناتج عن سياساتٍ اقتصادية، أو احتكارٍ منظم، أو تلوثٍ بيئي، أو فسادٍ مؤسسي، أو تمييزٍ مكاني. فالنواة ناضجة، والمطلوب توسيع مجالها.

ونضج الفقه كذلك في فقه الضرورة والحاجة والرخص، وهو بابٌ يكشف مرونةً عميقةً في الشريعة. فالضرورات تبيح المحظورات، والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة في مواضعها، والمشقة تجلب التيسير. هذه القواعد منعت الحكم من التحول إلىٰ قسوةٍ عمياء، وفتحت بابًا واسعًا لمراعاة الواقع الإنساني. وقد نضج هذا الباب في العبادات والمعاملات والأحوال الفردية. غير أن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ إدخال الضرورة والحاجة في تقدير السياسات العامة: ضرورة الأمن الغذائي، والحاجة إلىٰ التعليم والصحة والسكن، والضرورة البيئية، والضرورة الاقتصادية،

وحاجات المجتمع المركبة التي لا تُقاس بحالة فردٍ واحد. فالنضج موجودٌ في القاعدة، والتطوير مطلوبٌ في تنزيلها على البنية.

ونضج الفقه في بناء مفهوم المسؤولية الأخلاقية للفعل. فقد اعتنى بالنية والقصد، وميز بين العمد والخطأ والنسيان والإكراه، وربط الفعل بمقاصده المباشرة. وهذا نضجٌ مهم لأنه يمنع الحكم من أن يكون آليًا لا يرى قصد الفاعل. لكنه يحتاج في الشأن العام إلى امتدادٍ أوسع: نية الحاكم أو المسؤول لا تكفي إذا كانت السياسة فاسدة الأثر، وحسن القصد لا يعفي من تقدير المآل، والجهل بالواقع لا يحول الخطأ العام إلى صواب. ففي المجال العام، المسؤولية لا تقاس بالنية وحدها، بل بالمعرفة الواجبة، وبالأثر، وبالقدرة على التدارك، وبالمحاسبة. ومن هنا ينتقل الفقه من مسؤولية الفعل الفردي إلى مسؤولية القرار العام.

ونضج الفقه في فقه الجنايات والعقوبات من جهة التمييز بين الأنواع، والشروط، والإثبات، والدرء بالشبهات، وحماية الدماء، وتقييد العقوبة بأدلتها وشروطها. وهذا يدل على أن الفقه لم يترك العقوبة للانتقام أو الانفعال، بل سعى إلى ضبطها. ومن مواضع النضج هنا أن العقوبة، في كثيرٍ من أبوابها، لم تكن مجرد رد فعلٍ على الجريمة، بل محكومةً بالبينات والشبهات والحدود والقصاص والدية والتعزير. ومع ذلك فإن الفقه الكلي يسأل عن العلاقة بين العقوبة والسياسة الاجتماعية، وبين الجريمة وبنيتها الاقتصادية والتربوية، وبين التعزير والسلطة، وبين العدالة الجنائية والمآلات. فالنضج في ضبط العقوبة يحتاج إلى استكمالٍ في بناء الوقاية الاجتماعية والمؤسسية من الجريمة.

ونضج الفقه في حفظ الجماعة من الانفلات والفوضى عبر أبواب الطاعة والجماعة والفتنة والبغي، فقد أدرك أن الاجتماع لا يستقيم إذا تحولت كل خصومةٍ إلى خروج، وكل خلافٍ إلى صراعٍ مسلح. وهذا الوعي بحفظ الجماعة مهمٌ جدًا، ولا

يجوز تجاهله؛ لأن الدولة والأمة لا تقومان على تفكيك السلطة في كل لحظة. لكن هذا الباب نفسه يحتاج إلى تحليلٍ دقيق، لأن مفاهيم الطاعة والفتنة قد تنضج في حفظ النظام، ثم تُستعمل تاريخيًا لتأجيل العدل أو إغلاق النصح. ومن هنا يكون الحكم على النضج مركبًا: لقد نضج الفقه في إدراك خطر الفوضى، لكنه يحتاج في إعادة البناء إلى موازنةٍ أدق بين حفظ الجماعة وحفظ العدل والحرية والمحاسبة، حتى لا يصبح الخوف من الفتنة سببًا في إنتاج فتنةٍ مؤجلة.

ونضج الفقه في إدراك قيمة الإمامة والولاية بوصفها ضرورةً لحفظ النظام العام. فلم يتعامل العقل الفقهي مع الاجتماع وكأنه يمكن أن يستمر بلا سلطة، بل أدرك أن الناس يحتاجون إلى إمامٍ أو ولايةٍ تنظم الشأن العام، وتحفظ الحدود، وتقيم القضاء، وتحمي الأمن، وتجمع المال، وتدير المصالح. وهذا نضجٌ سياسيٌّ مهم، لأنه يمنع الفقه من الوقوع في فرديةٍ مطلقة. غير أن هذا النضج في ضرورة الدولة لا يعني بالضرورة نضجًا كاملًا في نظرية الدولة. فقد نضجت فكرة الحاجة إلى الإمامة والولاية، لكن بنية الرقابة، وتوزيع الوظائف، وحدود السلطة، وفاعلية الأمة، والعدالة التوزيعية، والسياسة التنموية، احتاجت وتحتاج إلى بناءٍ أوسع. فالنضج هنا نضجٌ في أصل الضرورة لا في كل تفاصيل النظرية.

ونضج الفقه في فقه الخراج والأموال نضجًا لا ينبغي إغفاله؛ إذ إن هذه الكتب كشفت حضورًا مبكرًا للمال العام، والأرض، والخراج، والفيء، والعطاء، وحقوق الجماعة، ومسؤولية الدولة في التصرف في الموارد. وهي من أقوى الشواهد على أن التراث لم يكن خاليًا من فقه الشأن العام. ففيها تفكيرٌ في علاقة الدولة بالمال، وفي حق المسلمين في الموارد، وفي أثر السياسة المالية على الجماعة. غير أن هذا النضج كان مرتبطًا بسياق تاريخيٍّ معين: الأرض المفتوحة، والخراج، والعطاء، وبيت المال، وشروط الدولة الإمبراطورية المبكرة. ولذلك يحتاج إلى نقلٍ منهجيٍّ من

سياقه إلىٰ نظريةٍ أعم في المال العام والعدالة التوزيعية والتنمية والكفاية والدين العام والضرائب الحديثة. فالطاقة الكلية موجودة، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة بناءٍ أصوليٍّ شامل.

ونضجت كتب الحسبة في ربط السوق بالأخلاق العامة والمعايير والجودة وحماية المستهلك والطرقات والمرافق. وهذا نضجٌ مؤسسيٌّ مهم، لأنه يتجاوز الفتوىٰ الفردية إلىٰ رقابةٍ عامةٍ علىٰ المجال اليومي للناس. الحسبة تدل علىٰ أن الفقه عرف أن السوق لا يصلح بمجرد وعظ الأفراد، بل يحتاج إلىٰ سلطةٍ رقابيةٍ تمنع الغش والاحتكار والتلاعب. ومع ذلك فإن الحسبة في صورتها التاريخية تحتاج إلىٰ توسيعٍ معاصرٍ لتشمل حماية المستهلك، والبيئة، والصحة العامة، والمعايير الصناعية، والأسواق الرقمية، والاحتكار المركب، والسلامة العامة. وهنا يتبين أن موضع النضج التراثي صالحٌ لأن يكون أصلًا لتطوير مؤسسي كبير.

ونضج الفقه في علاقته بالمدارس والمذاهب؛ إذ لم يكن اختلاف المدارس مجرد تنازعٍ في الآراء، بل بنىٰ كل مذهبٍ منهجًا في التعامل مع النص والرأي والعرف والمصلحة والقياس والحديث والعمل. وهذا التنوع المذهبي نفسه علامة نضج، لأنه يدل علىٰ أن العقل الفقهي لم يكن أحاديًا جامدًا، بل أنتج مساراتٍ متعددةً داخل مرجعيةٍ واحدة. فالحنفية مثلًا طوروا عقلًا قويًا في الرأي والقياس والاستحسان، والمالكية اعتنوا بالعمل والمصلحة والعرف وسد الذرائع، والشافعية أحكموا بناء العلاقة بين النص والاستدلال، والحنابلة شددوا في حفظ النص والأثر، والظاهرية نبهوا إلىٰ خطر التوسع غير المنضبط في المعاني، والجعفرية والإباضية قدما مساراتٍ فقهيةً ذات خصوصياتٍ أصوليةٍ وتاريخية. هذا التنوع يدل علىٰ نضجٍ في قابلية الفقه للتعدد المنهجي.

لكـن النضـج المـذهبي نفسـه حمـل أثـرًا مزدوجًـا. فمـن جهـة، أنـتج ثـراءً علميًـا ومنهجيًـا واسـعًا، ومـن جهـةٍ أخـرىٰ، قـد يـؤدي اسـتقرار المـذهب إلـىٰ غلبـة التخـريج الـداخلي والاشـتغال علـىٰ بنـاء المسـائل داخـل النسـق المـذهبي أكثـر مـن الانفتـاح الكلـي علـىٰ الوقـائع المركبـة الجديـدة. وهـذا لا يعنـي أن المـذاهب عطلـت الفقـه، بـل يعنـي أن النضـج المـذهبي كـان بحاجـةٍ دائمـةٍ إلـىٰ اجتهـادٍ كلـيٍّ يمنـع النسـق مـن الانغـلاق علـىٰ ذاتـه. فالمـذهب حـين يكـون مدرسـةً في النظـر فهـو قـوة، وحـين يتحـول إلـىٰ حـدودٍ نهائيـةٍ للخيال الفقهي قد يضيق.

ونضـج الفقـه في بنـاء أدوات التـرجيح والخـلاف، فصـارت للخـلاف آدابـه ومصـطلحاته ومواقعـه: خـلافٌ معتبـر، وخـلافٌ شـاذ، وتـرجيحٌ بالـدليل، وتخـريجٌ علـىٰ الأصـل، واعتبـارٌ للعـرف، ونظـرٌ في العلـة. وهـذا نضـجٌ في إدارة التعـدد العلمـي. فالفقـه لـم يكـن علمًـا يقـوم علـىٰ رأيٍ واحـدٍ مغلـق، بـل علمًـا يعـرف الخـلاف ويحـاول ضـبطه. وهـذه القـدرة علـىٰ إدارة الخـلاف يمكـن أن تكـون أصـلًا مهمًـا في فقـه الدولـة والأمـة؛ لأن الأمـة تحتـاج إلـىٰ إدارة الاخـتلاف لا قمعـه. غيـر أن الخـلاف الفقهـي بقـي غالبًـا في المجـال العلمـي، بينمـا تحتـاج الدولـة الحديثـة إلـىٰ تحويـل أدب الخـلاف إلـىٰ مؤسسـاتٍ للشـورىٰ والمشـاركة والنقـاش العـام والمحاسـبة. فالنضـج العلمـي يحتـاج إلـىٰ امتـدادٍ سياسيٍّ ومؤسسي.

ومـن مواضـع النضـج أن الفقـه لـم يكـن في جملتـه تابعًـا مطلقًـا للدولـة. صـحيح أن السـلطة أثـرت في بعـض المجـالات، وأن بعـض المفـاهيم السياسـية تـأثرت بحاجـات الحكـم، لكـن الفقهـاء والعلـوم والمـدارس احتفظـوا بقـدرٍ واسـعٍ مـن الاسـتقلال العلمـي والاجتمـاعي. وقـد كـان للمـذهب، والمدرسـة، والوقـف، والقضـاء، والفتـوىٰ، وشـبكات العلمـاء، حضـورٌ مسـتقلٌ نسـبيًا عـن جهـاز الحكـم. وهـذا الاسـتقلال النسـبي مـن أهـم أسـباب نضـج الفقـه؛ لأنـه منحـه فضـاءً للتـراكم العلمـي خـارج تقلـب السـلطة.

ومع ذلك فإن هذا الاستقلال لم يتحول دائمًا إلىٰ نظريةٍ كاملةٍ في مؤسسات الرقابة علىٰ الدولة أو في توزيع السلطة، لكنه بقي رصيدًا مهمًا يمكن البناء عليه.

ونضج الفقه في قدرته علىٰ التراكم عبر الأجيال. فالفقه لم يولد دفعةً واحدة، بل تشكل من صحابةٍ وتابعين وأئمةٍ ومدارسَ ومتونٍ وشروحٍ وحواشٍ وقواعدَ وفتاوىٰ ونوازل. وهذا التراكم هو علامة علمٍ حيٍّ لا مجرد مجموعة أحكام. وقد أنتج التراكم دقةً في اللغة، ووفرةً في الأمثلة، وعمقًا في التخريج، وحساسيةً تجاه الفروق، وقدرةً علىٰ حفظ الذاكرة الفقهية. لكن التراكم يحمل دائمًا خطر التحول إلىٰ ثقلٍ إذا لم يقترن بإعادة قراءةٍ كلية، لأن كثرة المادة قد تحجب السؤال البنيوي. ومن هنا فإن نضج التراكم يحتاج إلىٰ عقلٍ يفرز ويعيد ترتيب ويستخرج القوانين العامة.

ومن مواضع النضج كذلك أن الفقه استطاع أن يعيش في بيئاتٍ مختلفةٍ وأن يتفاعل مع الأمصار والأعراف والحاجات. انتقال الشافعي بين العراق ومصر، وانتشار المالكية عبر تلاميذهم وبيئات المغرب والأندلس، وتكون الحنفية في بيئةٍ ذات معاملاتٍ واسعة، وحضور مدارس متعددة في فضاءاتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ مختلفة، كل ذلك يدل علىٰ أن الفقه لم يكن جامدًا علىٰ مكانٍ واحد. صحيح أن كل مذهبٍ احتفظ بأصوله، لكن البيئة أثرت في تنزيله وتفريعاته وانتشار مسائله. وهذا يؤكد أن الواقع كان حاضرًا في تشكيل الفقه، وإن لم يكن دائمًا مصاغًا في نظريةٍ كليةٍ للواقع. فالفقه نضج في التفاعل العملي مع البيئة، ويحتاج إلىٰ نضجٍ أشد في صياغة هذا التفاعل بوصفه منهجًا.

إن مواضع النضج هذه تكشف أن التراث الفقهي الإسلامي بنيةٌ علميةٌ عظيمة، لا يجوز اختزالها في لحظات الجمود أو في قصور بعض أبواب الشأن العام. لقد نضج الفقه في الفروع، والأصول، والعبادات، والمعاملات، والقضاء، والوقف، والزكاة، والضرر، والضرورة، والعرف، والقواعد، والخلاف،

والتراكم، والمدارس. وهذا النضج هو الذي يمنح أي محاولةٍ لإعادة البناء مادتها الأولىٰ وقوتها المرجعية. فمن لا يرىٰ هذا النضج سيبني خارج التراث لا داخله، ومن يراه بلا تمييزٍ سيعجز عن تطويره. والمعرفة الدقيقة هي أن نثبت النضج حيث وقع، ونحدد مستواه، ثم نسأل: هل كان نضجًا في الحكم الفردي، أو في المؤسسة، أو في الشأن العام، أو في المقصد، أو في النظام؟ بهذا السؤال يبدأ الاختبار البنيوي الحقيقي.

فالفقه لم ينضج علىٰ صورةٍ واحدة. هناك نضجٌ تفصيليٌّ في الفروع، ونضجٌ منهجيٌّ في الأصول، ونضجٌ أخلاقيٌّ في النية والتكليف، ونضجٌ تعاقديٌّ في المعاملات، ونضجٌ إجرائيٌّ في القضاء، ونضجٌ اجتماعيٌّ في الوقف، ونضجٌ توزيعيٌّ جزئيٌّ في الزكاة، ونضجٌ رقابيٌّ في الحسبة، ونضجٌ ماليٌّ تاريخيٌّ في الخراج والأموال، ونضجٌ خلافيٌّ في إدارة التعدد العلمي. غير أن النضج الكلي للنظام، بمعنىٰ الربط المؤسسي بين النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآلات، لم يكن دائمًا بالدرجة نفسها في كل الأبواب. وهذا التفاوت هو مفتاح القراءة؛ إذ لا نقول إن الفقه نضج مطلقًا في كل شيء، ولا نقول إنه لم ينضج، بل نميز مستويات النضج ومساراته وحدوده.

وهذا التمييز يسمح بإنصاف التراث من جهة، ويفتح باب النقد البنيوي من جهةٍ أخرىٰ. فالإنصاف أن نعترف بأن الفقه بلغ في أبوابٍ كثيرةٍ درجةً من الإحكام العلمي قلّ نظيرها، وأنه أنتج عقلًا معياريًا قادرًا علىٰ ضبط الحياة الفردية والاجتماعية في صورٍ واسعة. والنقد البنيوي أن نسأل لماذا نضجت بعض الأبواب أكثر من غيرها؟ ولماذا بلغ فقه العبادات والمعاملات والعقود درجةً عاليةً من التفصيل بينما بقيت نظرية الدولة والاقتصاد الكلي والمجال العام محتاجةً إلىٰ تركيبٍ أوسع؟ ولماذا حضرت المقاصد أحيانًا بوصفها تعليلًا وترجيحًا أكثر من حضورها بوصفها

حاكميةً بنيويةً علىٰ النظام؟ ولماذا ظل الاجتهاد غالبًا فرديًا أو مذهبيًا في حين أصبحت وقائع الشأن العام تحتاج إلىٰ مؤسسة؟ هذه الأسئلة لا تهدم النضج، بل تكشف حدوده.

إن السؤال: أين نضج الفقه؟ لا يراد به إغلاق النقاش، بل فتحه علىٰ أسسٍ دقيقة. فقد نضج الفقه حيث كانت الوقائع قابلةً للتحديد الجزئي، وحيث أمكن ضبط العلاقة بين النص والفعل، وحيث كانت المؤسسة الاجتماعية قادرةً علىٰ حمل الحكم، وحيث كانت الحاجة العملية متكررةً ومباشرة، وحيث استطاعت المدارس أن تراكم النظر عبر الأجيال. أما المجالات التي تحتاج إلىٰ عقلٍ كليٍّ يربط الدولة بالاقتصاد والمجتمع والمآلات، فقد حضرت فيها إشاراتٌ ومؤسساتٌ وأبوابٌ مهمة، لكنها لم تتبلور دائمًا في نظريةٍ عامةٍ مكتملة. وهذا لا يوجب القطيعة، بل يوجب الاستكمال. فالتراث لا يعطينا كل الجواب جاهزًا، لكنه يعطينا من الأدوات والمفاهيم والقواعد ما يجعل إعادة البناء ممكنةً وشرعيةً ومتصلةً بالأصل.

ومن ثم فإن موضع النضج الأكبر في الفقه ليس في كثرة مسائله وحدها، بل في قدرته علىٰ إنتاج عقلٍ معياريٍّ قابلٍ للتطوير. هذا العقل هو الرصيد الحقيقي: علوية النص، ضبط الدلالة، مراعاة العرف، اعتبار الضرر، رفع الحرج، تنظيم العقود، بناء القواعد، احترام الخلاف، حماية المال، ضبط القضاء، إدراك الحاجة إلىٰ الولاية، حضور المال العام في بعض أبوابه، ونشوء مؤسساتٍ مثل الوقف والحسبة. فإذا أُعيد ربط هذه العناصر بمصفوفةٍ كليةٍ حاكمة، أمكن أن يتحول النضج الجزئي والقطاعي إلىٰ مشروعٍ أوسع لبناء فقه الدولة والأمة والعمران. أما إذا تُركت العناصر متفرقة، بقي كل بابٍ ناضجًا في موضعه، من غير أن ينتج بالضرورة نظريةً كليةً في النظام.

ولهذا فإن النضج الفقهي ينبغي أن يُقرأ بوصفه طاقةً لا نهايةً. فهو طاقةٌ لأنه يمدنا بأدواتٍ وقواعدَ ومفاهيمَ ومؤسساتٍ وتجاربَ غنية، وليس نهايةً لأنه لا يعفينا

من إعادة النظر في الوقائع المركبة التي لم تعد تشبه تمامًا وقائع التكوين الأولىٰ. إن أعظم وفاءٍ للنضج الفقهي ليس تكراره كما هو، بل إكمال منطقه: أن نستخرج من الفروع قوانينها، ومن القواعد حاكميتها، ومن المقاصد سلطانها، ومن التراث المؤسسي إمكاناته، ومن التجربة التاريخية دروسها، ثم نعيد بناء ذلك كله في عقلٍ فقهيٍّ كليٍّ قادرٍ علىٰ مواجهة الدولة الحديثة، والاقتصاد المركب، والمجال العام الواسع، ومآلات السياسات، وحاجات الإنسان المعاصر إلىٰ الكفاية والكرامة والحرية والعمران.

لا يظهر نضج الفقه في مستوىٰ واحدٍ متجانس، ولا يتوزع في التراث توزيعًا متساويًا بين جميع الأبواب والوظائف والمجالات، بل يتجلىٰ في طبقاتٍ متعددةٍ بعضها أقوىٰ حضورًا من بعض، وبعضها أقدر علىٰ إنتاج الحكم الجزئي، وبعضها أصلح لأن يتحول إلىٰ أداةٍ كليةٍ في بناء النظام إذا أُعيد تركيبه داخل مصفوفةٍ أصوليةٍ حاكمة. ومن هنا لا يصح أن يقال إن الفقه نضج أو لم ينضج بإطلاق، بل ينبغي أن يُسأل: أي نوعٍ من النضج؟ وفي أي مجال؟ وبأي أدوات؟ وبأي مدىٰ؟ وهل بلغ هذا النضج مستوىٰ المسألة، أو الباب، أو القاعدة، أو المؤسسة، أو النظام؟ هذا التدرج في السؤال هو الذي يمنع الأحكام العامة المتعجلة، ويجعل القراءة قادرةً علىٰ إنصاف التراث واختبار حدوده في الوقت نفسه.

وأول مستويات النضج هو النضج النصي؛ أي قدرة الفقه علىٰ إبقاء النص في مركز البنية، وعلىٰ منع الحكم من الانفصال عن المرجعية العليا. وهذا النضج النصي لم يكن مجرد كثرة استدلالٍ بالآيات والأحاديث، بل كان وعيًا بأن الحكم الشرعي لا يستمد مشروعيته من العادة وحدها، ولا من القوة، ولا من المصلحة العاجلة، ولا من إرادة الدولة، بل من اتصالٍ معتبرٍ بالوحي. ولهذا ظل الفقيه، حتىٰ حين يجتهد بالرأي أو القياس أو المصلحة أو العرف، يتحرك داخل أفقٍ يحكمه

الـنص. وهـذه المركزيـة صـنعت في الفقـه قـوةً معياريـةً كبـرىٰ، ومنعـت أن يتحـول إلـىٰ قـانونٍ تـابعٍ لتقلـب السـلطان أو ضـغط السـوق أو هـوىٰ الجماعـة. غيـر أن النضـج النصـي، علـىٰ علـو منزلتـه، يحتـاج دائمًـا إلـىٰ عقـلٍ يربطـه بالمقصـد والواقـع، لأن الـنص إذا حُصـر في دلالـةٍ جامـدةٍ بـلا فقـهٍ للمحـل والمـآل قـد يُسـتعمل في غيـر موضـعه، كمـا أن الواقع إذا انفصل عنه فقد معياره.

والنضـج النصـي بلـغ ذروتـه في علـوم الدلالـة والاسـتنباط؛ حيـث أدرك الفقهـاء أن الـنص لا ينطـق في الفقـه مـن غيـر فهـمٍ للغـة والسـياق والعمـوم والخصـوص والإطـلاق والتقييـد والأمـر والنهـي والمفهـوم والمنطـوق والنسـخ والتعـارض والتـرجيح. وهـذا يـدل علـىٰ أن الـنص لـم يكـن حاضـرًا حضـورًا عاطفيًـا أو وعظيًـا فقـط، بـل حضـورًا معرفيًـا محكومًـا بقواعـد. فالفقـه لـم يجعـل العلاقـة بـالنص علاقـة اسـتدعاءٍ مباشـرٍ بـلا مـنهج، بـل بناهـا علـىٰ وسـائطَ دقيقـةٍ تمنـع القفـز مـن اللفـظ إلـىٰ الحكـم بـلا ضـبط. وهـذا مـن أعظـم وجـوه النضـج، لأنـه جعـل الـنص قـادرًا علـىٰ إنتـاج حكـمٍ منضـبطٍ لا مجـرد معنـىً عـام. لكنـه، في المجـال العـام المركـب، يحتـاج إلـىٰ توسـيعٍ يجعـل الـنص حاضـرًا لا فقـط في اسـتخراج الحكـم، بـل في بنـاء النظـام الـذي يحقـق مقصـده عبـر المؤسسـات والسياسـات والمآلات.

والمسـتوىٰ الثـاني هـو النضـج الأصـولي. فقـد بلـغ علـم أصـول الفقـه درجـةً عاليـةً مـن الـوعي بذاتـه، واسـتطاع أن يضـع للفقـه منهجًـا في الاسـتدلال، وأن يحـول الاجتهـاد مـن فعـلٍ ذوقـيٍّ إلـىٰ عمليـةٍ علميـةٍ لهـا شـروطها ومسـالكها وحـدودها. وهـذا النضـج الأصـولي هـو الـذي حفـظ الفقـه مـن العشـوائية، ومـنح الخـلاف العلمـي أرضـيةً مشـتركةً، حتـىٰ حـين اختلفـت المـدارس في ترتيـب الأدلـة وتوسـيع بعضـها أو تضـييقه. وقـد ظهـر النضـج الأصـولي في ضـبط الأدلـة، وفي تحديـد دلالات الألفـاظ، وفي بنـاء القيـاس، وفي

البحث عن العلة، وفي التفريق بين القطعي والظني، وفي وضع شروط المجتهد، وفي تنظيم التعارض والترجيح. وكل ذلك يمثل عقلًا منهجيًا عظيمًا.

غير أن النضج الأصولي بقي في كثيرٍ من مساراته متمركزًا حول أصول استخراج الحكم أكثر من أصول بناء النظام. وهذا لا يعني قصورًا في قيمته، بل يحدد وظيفته التاريخية الغالبة. فقد كان السؤال المركزي: كيف نستنبط حكمًا من دليل؟ وكيف نضبط علاقة الفرع بالأصل؟ وكيف نعرف العلة؟ وكيف نرجح بين الأدلة؟ أما السؤال الأوسع: كيف تُبنىٰ سياسةٌ عامةٌ تحفظ الكفاية؟ وكيف تُدار موارد الدولة علىٰ وفق المقاصد؟ وكيف تُقدَّر المآلات المركبة في اقتصادٍ أو عمرانٍ أو صحةٍ أو تعليم؟ فقد حضر في بعض القواعد والأبواب والإشارات، لكنه لم يصبح دائمًا محورًا أصليًا في بناء الأصول. ولذلك فإن النضج الأصولي هو طاقةٌ عظيمةٌ تحتاج إلىٰ امتدادٍ كلي: من أصول استنباط الحكم إلىٰ أصول بناء المجال العام.

والمستوىٰ الثالث هو النضج الفروعي. وهذا المستوىٰ هو الأوسع والأكثر تفصيلًا في التراث؛ فقد استطاع الفقه أن يبني أبوابًا كاملةً للحياة العملية، وأن يلاحق اختلاف الصور والوقائع والاحتمالات. وقد بلغ هذا النضج مبلغًا كبيرًا في العبادات والمعاملات والأسرة والقضاء والجنايات والمواريث والوقف والوصايا وسائر الأبواب. والنضج الفروعي له قيمةٌ معرفيةٌ عظيمة؛ لأنه يدل علىٰ قدرة الفقه علىٰ النزول إلىٰ الواقع، وعلىٰ عدم الاكتفاء بالمبادئ المجردة. فالحياة لا تُدار بالكليات وحدها، بل تحتاج إلىٰ تفصيلٍ يلامس الفعل، والشرط، والزمان، والمكان، والصفة، والنية، والعقد، والضمان، والخصومة. وقد امتلك الفقه هذه القدرة بدرجةٍ عالية.

لكن النضج الفروعي يحمل في داخله خطرًا إذا انفصل عن الرؤية الكلية؛ إذ قد تتحول كثرة الفروع إلىٰ حجابٍ عن البنية، وقد يصبح السؤال عن صحة الواقعة الجزئية منفصلًا عن أثرها في النظام العام. ففقه البيع قد يكون دقيقًا في شروط العقد

بين طرفين، لكنه يحتاج إلىٰ فقهٍ كليٍّ حين تتحول السوق إلىٰ بنية احتكارٍ أو تضخمٍ أو تفاوت. وفقه النفقة قد يكون دقيقًا في الأسرة، لكنه يحتاج إلىٰ فقهٍ كليٍّ حين يصبح الفقر ظاهرةً عامةً لا تعالجها الأسرة وحدها. وفقه القضاء قد يكون دقيقًا في الخصومة، لكنه يحتاج إلىٰ فقهٍ كليٍّ حين تكون الدولة نفسها طرفًا في إنتاج الظلم أو في منعه. ولذلك فإن النضج الفروعي لا ينبغي أن يُترك في مستواه الجزئي، بل ينبغي أن يُستخرج منه عقلٌ تركيبيٌّ يربط الفروع بوظائفها الكبرىٰ.

والمستوىٰ الرابع هو النضج القاعدي. فقد استطاع الفقه أن يصوغ قواعد عامة تلخص اتجاهاتٍ كبرىٰ في الحكم: الضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزول بالشك، والعادة محكمة، والأمور بمقاصدها، والتصرف علىٰ الرعية منوطٌ بالمصلحة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والوسائل لها أحكام المقاصد، وسد الذرائع وفتحها، ومراعاة الخلاف، وغيرها. وهذه القواعد تمثل انتقالًا مهمًا من الجزئي إلىٰ الكلي، لأنها تمنح العقل الفقهي قدرةً علىٰ فهم الاتجاه العام وراء الفروع. وهي تدل علىٰ أن الفقه لم يكن أسير التفصيل، بل حاول أن يكتشف القوانين التي تحكم التفصيل.

غير أن النضج القاعدي يحتاج إلىٰ إعادة تفعيلٍ في المجال العام. فكثيرٌ من القواعد التي نضجت في الفقه يمكن أن تكون أساسًا لبناء سياسات عامة لو أُعيد وصلها بالدولة والمؤسسة والمآل. قاعدة الضرر تزال يمكن أن تصبح أصلًا في تنظيم السوق، والبيئة، والصحة العامة، والسلامة، وحماية المستهلك. وقاعدة المشقة تجلب التيسير يمكن أن تصبح أصلًا في السياسة الاجتماعية والإدارية. وقاعدة التصرف علىٰ الرعية منوطٌ بالمصلحة يمكن أن تصبح مدخلًا لمحاسبة القرار العام، إذا ضُبطت المصلحة بمعايير العدالة والشفافية والمآلات. وقاعدة العادة محكمة يمكن أن تصبح مدخلًا لفهم الواقع الاجتماعي المتغير. ومن هنا فإن القواعد

ناضجةٌ في ذاتها، لكن نقلها من مستوىٰ الترجيح الفقهي إلىٰ مستوىٰ بناء النظام هو المهمة التي يطلبها الفقه الكلي.

والمستوىٰ الخامس هو النضج المؤسسي الجزئي. فالتراث لم يكن مجرد فتاوىٰ فردية، بل عرف مؤسساتٍ ووظائفَ ومجالاتٍ عامة: القضاء، والحسبة، والوقف، وبيت المال، والخراج، والولاية، والإمامة، والدواوين، ونظام الشهادة، والفتيا، والمذهب، والمدرسة العلمية. وهذه المؤسسات تدل علىٰ أن الفقه كان قادرًا علىٰ الخروج من دائرة الفرد إلىٰ دائرة التنظيم. القضاء حوّل الحق إلىٰ إجراء، والحسبة حمت السوق والمرفق، والوقف حوّل الملك الخاص إلىٰ منفعةٍ عامة، وبيت المال مثّل وعيًا بالمال العام، وكتب الخراج والأموال كشفت حضور الدولة في إدارة الموارد. وهذا كله نضجٌ مؤسسيٌّ معتبر.

لكن هذا النضج المؤسسي كان في الغالب جزئيًا أو قطاعيًا، لا دائمًا كليًا شاملًا. فقد نضجت وظيفة القضاء، لكن نظرية استقلاله عن السلطة السياسية لم تبلغ دائمًا صورةً مؤسسيةً كاملة. ونضجت الحسبة في مراقبة السوق والمرفق، لكنها لم تتحول إلىٰ نظريةٍ شاملةٍ للحق العام الحديث بكل امتداداته. ونضج الوقف، لكنه احتاج دائمًا إلىٰ حوكمةٍ تربطه بسياسات التعليم والصحة والكفاية. ونضج بيت المال في بعض التجارب والنصوص، لكنه لم يتطور دائمًا إلىٰ نظريةٍ ماليةٍ عامةٍ تتعامل مع الميزانية والضرائب والدين والتنمية والتضخم. ومن هنا فإن النضج المؤسسي موجود، لكنه يحتاج إلىٰ ربطٍ شبكيٍّ يجعل المؤسسات أجزاءً من نظامٍ واحدٍ لا وظائفَ متجاورة.

والمستوىٰ السادس هو النضج المقاصدي الجزئي. فقد كانت المقاصد حاضرةً في التراث قبل أن تصاغ نظريًا بصورةٍ واسعة؛ حاضرةً في التعليل، وفي رفع الحرج، وفي الضرر، وفي الاستحسان، وفي المصالح المرسلة، وفي سد الذرائع،

وفي رعاية العرف، وفي التيسير، وفي فقه الضرورات. ثم تطورت لاحقًا إلىٰ صيغٍ أوضح في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم في مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وهذا الحضور المقاصدي يمثل نضجًا مهمًا، لأنه يدل علىٰ أن الفقه لم يكن شكليًا محضًا، بل كان يبحث عن المعاني والغايات التي تقوم وراء الأحكام.

إلا أن المقاصد، في كثيرٍ من استعمالاتها، بقيت حاضرةً بوصفها أداةً للتعليل والترجيح أكثر من كونها حاكميةً كليةً لبناء النظام. فهي تساعد علىٰ فهم حكمٍ أو ترجيح رأيٍ أو استثناء صورة، لكنها لم تصبح دائمًا معيارًا مركزيًا لقياس فاعلية الدولة في الكفاية والتعليم والصحة والحرية والعدالة التوزيعية والمجال العام. وهذا هو الفرق بين الحضور الجزئي والحاكمية الكلية. المقصد حين يكون جزئيًا يفسر الحكم، وحين يكون كليًا يقود النظام. والمهمة في الفقه الكلي أن ينتقل بالمقاصد من كونها مفاتيحَ تعليليةً إلىٰ كونها مصفوفةً حاكمةً للمؤسسات والسياسات والعلاقات والمآلات.

والمستوىٰ السابع هو النضج الواقعي العملي. فالفقه لم يكن غائبًا عن واقع الناس، بل تشكل في بيئات الأسواق والمدن والأسر والقضاء والفتوىٰ والنوازل. وقد كان للعرف، والحاجة، والضرورة، والفتوىٰ، والنوازل، أثرٌ في تحريك الفقه وتطويره. والفقهاء لم يكونوا دائمًا منعزلين في التجريد، بل كانوا يواجهون أسئلة الطهارة والبيع والطلاق والوقف والشهادة والخصومات والديون والمرض والسفر والتجارة والضرائب والولاية. وهذا يدل علىٰ أن الواقع كان حاضرًا في المادة الفقهية حضورًا واسعًا.

لكن الواقع الذي حضر غالبًا هو الواقع بوصفه حادثةً أو عرفًا أو حاجةً مباشرة، لا الواقع بوصفه بنيةً مركبةً تنتج مشكلاتٍ عامة. فالفقيه قد يرىٰ واقعة بيعٍ معينة، أو

عرفًا في بلد، أو حاجةً في عقد، أو نزاعًا في قضاء، فينزل الحكم عليها بدقة. أما الواقع بوصفه نظامًا اقتصاديًا يخلق التضخم، أو بنيةً سياسيةً تنتج الاستبداد، أو نظامًا تعليميًا يضعف العقل، أو تخطيطًا عمرانيًا ينتج الهامش، فهذا يحتاج إلىٰ قراءةٍ مؤسسيةٍ واسعةٍ لم تكن دائمًا ضمن أدوات الفقيه الفرد. ومن هنا فإن النضج الواقعي موجودٌ في مستوىٰ النوازل والعرف، لكنه يحتاج إلىٰ نضجٍ بنيويٍّ في قراءة الواقع المركب.

والمستوىٰ الثامن هو النضج الأخلاقي. فقد ظل الفقه، في كثيرٍ من أبوابه، متصلًا بالتقوىٰ والنية والورع والديانة والضمير. ولم يكن الحكم الفقهي مجرد قانونٍ خارجي، بل كان مرتبطًا بمسؤولية الإنسان أمام الله. وهذا أعطىٰ الفقه عمقًا أخلاقيًا، وجعل كثيرًا من الأحكام لا تقف عند ظاهر القضاء بل تمتد إلىٰ ما بين العبد وربه. وقد ظهر ذلك في التفريق بين الحكم ديانةً والحكم قضاءً، وفي اعتبار النية، وفي التحذير من التحايل، وفي ذم الغش والاحتكار والظلم، وفي ربط المعاملات بالأمانة.

غير أن النضج الأخلاقي يحتاج في المجال العام إلىٰ مؤسساتٍ تمنع أن يبقىٰ الضمير الفردي وحده حاملًا للعدل. فالورع مهم، لكنه لا يغني عن الرقابة. والنصح مهم، لكنه يحتاج إلىٰ قنوات. والأمانة مهمة، لكنها تحتاج إلىٰ شفافية. وحسن النية مهم، لكنه لا يغني عن قياس الأثر. ولذلك لا يجوز أن يتحول النضج الأخلاقي إلىٰ بديلٍ عن النضج المؤسسي. الفقه الكلي يجمع بينهما: يربي الضمير ويبني الضمانات، لأن الدولة لا تصلح بالمواعظ وحدها، كما لا تصلح بالمؤسسات الخالية من الأخلاق.

والمستوىٰ التاسع هو النضج في إدارة الخلاف العلمي. فالتراث الفقهي لم يعرف الرأي الواحد المغلق، بل عرف مذاهبَ ومدارسَ واختلافاتٍ واسعة، ومع

ذلك استطاع أن ينتج آدابًا ومناهجَ تضبط الخلاف، وتميز بين المعتبر وغير المعتبر، وتحفظ وحدة المرجعية العامة رغم تعدد المسالك. وهذا النضج مهمٌ جدًا؛ لأنه يقدم نموذجًا لإدارة التعدد داخل الأمة. فالاختلاف لم يكن دائمًا عيبًا، بل كان علامةً على حيوية الاجتهاد. وقد سمح التعدد المذهبي بأن يستوعب الفقه بيئاتٍ وأعرافًا وحاجاتٍ مختلفة.

غير أن إدارة الخلاف العلمي لم تتحول دائمًا إلى إدارةٍ كاملةٍ للاختلاف السياسي والاجتماعي داخل المجال العام. فقد نضجت آداب الخلاف بين العلماء في المسائل، لكن الدولة والأمة تحتاجان إلى مؤسساتٍ لإدارة الاختلاف في المصالح والسياسات والسلطة والموارد. وهذا يعني أن الرصيد الفقهي في الخلاف يمكن أن يكون أصلًا مهمًا لبناء فقه الشورى والمشاركة والنقاش العام، لكنه يحتاج إلى انتقالٍ من مجال العلم إلى مجال الدولة. فإذا بقي الخلاف منضبطًا في الكتب ومنفلتًا أو مقموعًا في المجال العام، لم يتحول النضج العلمي إلى نضجٍ سياسيٍّ كامل.

والمستوى العاشر هو النضج التاريخي التراكمي. فقد امتد الفقه عبر قرونٍ، وتراكمت فيه التجارب، وتوسعت متونه، وتعمقت شروحه، وظهرت نوازل وفتاوى وقواعد. هذا التراكم منح الفقه ذاكرةً علميةً واسعةً، وجعله قادرًا على الرجوع إلى تجاربٍ متعددة. والعلوم لا تنضج بلا تراكم. غير أن التراكم قد يتحول إلى ثقلٍ إذا لم يقترن بعقلٍ تركيبيٍّ يميز بين ما هو أصلٌ وما هو صورة، وما هو قاعدةٌ وما هو تطبيق، وما هو تاريخيٌّ وما هو معياري. ومن هنا يحتاج الفقه الكلي إلى قراءةٍ غرباليةٍ لا تهدم التراكم ولا تستسلم له، بل تستخرج منه الطاقة وتعيد ترتيبها.

والمستوى الحادي عشر هو النضج في استيعاب البيئات. فقد تشكل الفقه في المدينة والكوفة والبصرة ومصر والشام والمغرب والأندلس وخراسان وغيرها، وتأثر

باختلاف الأمصار وطرائق العمران والتجارة والسياسة والعرف. وهذا الاستيعاب يدل علىٰ مرونةٍ حقيقيةٍ في البنية. ولم يكن اختلاف القديم والجديد، أو اختلاف الفتوىٰ باختلاف الزمان والمكان والحال، مجرد استثناء، بل شاهدًا علىٰ أن الفقه يدرك أن الحكم ينزل علىٰ واقعٍ متغير. غير أن هذا الإدراك يحتاج إلىٰ نظريةٍ أوسع في تغير الواقع المركب، حتىٰ لا يبقىٰ تغير الفتوىٰ مرتبطًا بالحالة المفردة فقط، بل يمتد إلىٰ تغير الدولة والاقتصاد والمؤسسة والتقنية والمجال العام.

والمستوىٰ الثاني عشر هو النضج في حماية الحد الأدنىٰ من النظام العام. فقد أدرك الفقه أن الجماعة تحتاج إلىٰ إمام، وقضاء، وأمن، وجباية، وولاية، وحسبة، وأن الفوضىٰ خطرٌ علىٰ الدين والنفس والمال والعمران. وهذا نضجٌ سياسيٌّ أوليٌّ لا يجوز التفريط به. غير أن حفظ الحد الأدنىٰ من النظام ليس هو الغاية القصوىٰ للدولة. فالفقه الكلي يطلب الانتقال من حفظ النظام إلىٰ حفظ الإنسان، ومن الحراسة إلىٰ الكفاية، ومن الطاعة إلىٰ العدل، ومن منع الفتنة إلىٰ معالجة أسبابها، ومن وجود الدولة إلىٰ فاعلية الدولة. فالنضج في إدراك ضرورة الدولة يحتاج إلىٰ استكمالٍ في بناء نظرية الدولة الراعية العادلة المقاصدية.

والمستوىٰ الثالث عشر هو النضج في بعض أبواب المال العام. فقد كشفت كتب الخراج والأموال عن وعيٍ بأهمية الأرض والموارد وبيت المال والعطاء والفيء والخراج. وهذا الوعي يمثل نواةً قويةً لفقه الدولة المالي. لكنه بقي، بحكم سياقه التاريخي، مشدودًا إلىٰ قضايا الدولة المبكرة والفتوح والأرض والعطاء. أما الدولة الحديثة فتحتاج إلىٰ امتدادٍ لهذا النضج نحو الميزانية العامة، والسياسة الضريبية، والدين العام، والتضخم، والإنفاق الاجتماعي، والتنمية، والعدالة بين الأجيال. ومن هنا فإن النضج المالي التراثي لا يُلغىٰ، بل يُعاد بناؤه في أفقٍ أوسع.

والمستوىٰ الرابع عشر هو النضج في حماية المجال العملي المباشر عبر الحسبة. فقد كان حضور الحسبة في الأسواق والموازين والطرق والجودة والاحتكار والغش شاهدًا علىٰ أن الفقه أدرك أن الشأن العام لا يترك للضمير وحده. وهذا من أقوىٰ الشواهد علىٰ إمكان بناء فقهٍ للمجال العام. لكن الحسبة تحتاج إلىٰ تحريرٍ من تضييقين: تضييقها في بعض المظاهر الأخلاقية، وتضييقها في صورةٍ تاريخيةٍ محدودة. فوظيفتها الكلية أوسع: حماية المشترك من الضرر، سواء كان سوقًا أو طريقًا أو صحةً عامةً أو بيئةً أو معيارًا أو مرفقًا. وبهذا تتحول الحسبة من وظيفةٍ تاريخية إلىٰ مبدأٍ مؤسسيٍّ في الدولة الحديثة.

ومن خلال هذه المستويات يظهر أن الفقه نضج نضجًا طبقيًا لا نضجًا خطيًا. فهناك طبقة النص، وطبقة الأصول، وطبقة الفروع، وطبقة القواعد، وطبقة المؤسسات، وطبقة المقاصد، وطبقة الواقع، وطبقة الأخلاق، وطبقة الخلاف، وطبقة التاريخ، وطبقة المجال العام. وكل طبقةٍ تحمل قوةً معينة، لكنها لا تتحول وحدها إلىٰ نظريةٍ كلية. والنظرية الكلية لا تُبنىٰ بإلغاء هذه الطبقات، بل بربطها. فإذا بقي النص بلا مقصدٍ وواقع، ضاق التنزيل. وإذا بقي المقصد بلا نص، انفلت المعيار. وإذا بقيت الفروع بلا قواعد، تفرقت. وإذا بقيت القواعد بلا مؤسسات، ضعفت فاعليتها. وإذا بقيت المؤسسات بلا مآلات، أخطأت الزمن. وإذا بقيت الأمة بلا حضور، تضخمت الدولة. وإذا بقيت الدولة بلا ضبط، تغولت. الفقه الكلي هو الذي يرد هذه الطبقات إلىٰ شبكةٍ واحدة.

ولهذا فإن السؤال عن مواضع النضج يقود إلىٰ نتيجةٍ دقيقة: التراث الفقهي لم يكن فقيرًا في أدواته، بل كان غنيًا جدًا، لكن غناه لم يتحول دائمًا إلىٰ مصفوفةٍ كليةٍ حاكمةٍ للشأن العام. كانت الأدوات موجودةً: النص، الأصول، القواعد، المقاصد، العرف، الضرر، الضرورة، الحسبة، القضاء، الوقف، الخراج، المال العام، الشورىٰ،

الطاعة، المصلحة، سد الذرائع، رفع الحرج. لكن هذه الأدوات عملت غالبًا داخل أبوابٍ مخصوصة أو مدارسَ معينة أو سياقاتٍ محددة، ولم تندمج دائمًا في نظريةٍ شاملةٍ للدولة والأمة والعمران. وهذا هو الفرق بين امتلاك العناصر وامتلاك النسق. فالتراث امتلك عناصر عظيمة، والمطلوب هو بناء النسق الذي يربطها في ضوء الواقع المعاصر.

ولا يجوز أن يُفهم هذا الربط بوصفه إسقاطًا حديثًا علىٰ التراث، بل بوصفه استكمالًا لإمكاناته الداخلية. فالقواعد الكبرىٰ في الفقه تحمل قابليةً كلية، والمقاصد تحمل قابليةً نظامية، والحسبة تحمل قابليةً للمجال العام، والوقف يحمل قابليةً مؤسسية، والخراج والأموال يحملان قابليةً ماليةً للدولة، والقضاء يحمل قابليةً للعدالة المؤسسية، والعرف يحمل قابليةً لقراءة الواقع، والمآلات حاضرةٌ في الذرائع والضرر والسياسة الشرعية. هذه القابليات ليست غريبةً عن الفقه، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة ترتيب. ومن هنا فالبناء الكلي لا يبدأ من فراغ، بل من طاقاتٍ كامنةٍ في التراث ذاته.

والنضج المقاصدي الجزئي يمكن أن يتحول إلىٰ حاكميةٍ كلية إذا أُعيد تعريف المقاصد بوصفها معاييرَ لفاعلية النظام، لا مجرد علٍل للأحكام. حفظ النفس يصبح معيارًا للصحة والغذاء والأمن والسكن. حفظ العقل يصبح معيارًا للتعليم والمعرفة والحرية الفكرية. حفظ المال يصبح معيارًا للملكية والمال العام والسوق والعدالة التوزيعية. حفظ النسل يصبح معيارًا للأسرة والبيئة والأجيال القادمة. حفظ الدين يصبح معيارًا للصدق والعدل ومنع التوظيف السياسي للقيم. والكرامة، بوصفها معنىً جامعًا، تصبح معيارًا في الإدارة والقضاء والعمل والخدمات. بهذا لا تبقىٰ المقاصد عناوينَ عالية، بل تتحول إلىٰ أدواتٍ لقياس الدولة.

والنضج الأصولي يمكن أن يتحول إلىٰ أصولٍ لبناء النظام إذا توسع من سؤال الدلالة إلىٰ سؤال العلاقة. فكما يسأل الأصولي: ما دلالة الأمر؟ يمكن أن يسأل الفقه الكلي: ما وظيفة الدولة في تنزيل هذا المقصد؟ وكما يسأل: ما العلة؟ يمكن أن يسأل: ما البنية التي تنتج هذه العلة أو تمنعها؟ وكما يسأل: ما المانع والشرط؟ يمكن أن يسأل: ما الشروط المؤسسية التي تجعل الحكم قابلًا للتحقق؟ وكما يسأل: ما التعارض والترجيح؟ يمكن أن يسأل: كيف نوازن بين الأمن والحرية، والكفاية والموارد، والحاضر والمستقبل؟ وكما يسأل عن المآل في الذرائع، يمكن أن يجعل المآل جزءًا من تقدير كل سياسةٍ عامة. هكذا لا يُستبدل علم الأصول، بل يُستكمل.

والنضج الفروعي يمكن أن يتحول إلىٰ بناءٍ كلي إذا كُشفت العلاقات بين الأبواب. ففقه الزكاة لا يكتمل بمعزلٍ عن فقه الفقر والمال العام. وفقه البيع لا يكتمل بمعزلٍ عن الاحتكار والأسواق. وفقه القضاء لا يكتمل بمعزلٍ عن استقلال المؤسسة ومحاسبة الدولة. وفقه الوقف لا يكتمل بمعزلٍ عن التعليم والصحة والكفاية. وفقه الأسرة لا يكتمل بمعزلٍ عن السكن والعمل والسياسة الاجتماعية. وفقه الجنايات لا يكتمل بمعزلٍ عن الوقاية والتربية والعدالة. هذه العلاقات لا تلغي الفروع، بل تمنحها أفقها. والباب الذي يبدو جزئيًا قد يحمل داخله قانونًا كليًا إذا قُرئ ضمن شبكة النظام.

والنضج المؤسسي الجزئي يمكن أن يتحول إلىٰ نظريةٍ للدولة إذا رُبطت المؤسسات بوظائفها المقاصدية. القضاء ليس مجرد منصب، بل ضمانة للحق. الحسبة ليست مجرد رقابة سوقية، بل حماية للمجال العام. الوقف ليس مجرد مالٍ محبوس، بل مؤسسةٌ اجتماعيةٌ للعمران. بيت المال ليس خزانة، بل أداة عدالة وكفاية. الشورىٰ ليست نصيحة عارضة، بل آلية مشاركة وتصحيح. فإذا فُهمت المؤسسات بهذه الطريقة، أمكن تطوير صورها بما يناسب العصر مع حفظ

مقصدها. أما إذا جُمدت على صورها التاريخية، عجزت عن مواجهة الواقع الجديد. وإذا قُطعت عن أصلها، فقدت معناها الشرعي.

والنضج الأخلاقي يمكن أن يتحول إلىٰ ثقافةٍ عامة إذا وصل بين ضمير الفرد وبنية الدولة. فلا يكفي أن يقال للإنسان: لا تغش، إذا كانت السوق تكافئ الغشاش. ولا يكفي أن يقال للموظف: كن أمينًا، إذا كانت الإدارة لا تحاسب. ولا يكفي أن يقال للتاجر: لا تحتكر، إذا كانت الدولة لا تراقب. ولا يكفي أن يقال للمواطن: احترم المال العام، إذا رأىٰ الكبار يستبيحونه. الأخلاق تحتاج إلىٰ بنية، والبنية تحتاج إلىٰ أخلاق. والنضج الفقهي في الورع والنية والأمانة يمكن أن يصبح قوةً عمرانيةً إذا ترجم إلىٰ مؤسساتٍ شفافةٍ وقضاءٍ عادلٍ وتعليمٍ يربي المسؤولية.

وبهذا يظهر أن مواضع النضج الفقهي ليست مجرد ماضٍ يُذكر، بل مواردُ لإعادة البناء. والقراءة العلمية لا تقف عند وصف هذه الموارد، بل تسأل عن قابليتها للتحويل: كيف يتحول النص إلىٰ نظامٍ عادل؟ كيف تتحول القاعدة إلىٰ سياسة؟ كيف يتحول المقصد إلىٰ مؤشرٍ ومؤسسة؟ كيف تتحول الحسبة إلىٰ حمايةٍ حديثةٍ للمجال العام؟ كيف يتحول الوقف إلىٰ شريكٍ في الكفاية والتنمية؟ كيف يتحول القضاء إلىٰ ضمانةٍ للإنسان في مواجهة القوي والدولة؟ كيف يتحول العرف إلىٰ قراءةٍ للواقع المركب؟ كيف يتحول الخلاف العلمي إلىٰ ثقافةٍ مؤسسيةٍ لإدارة الاختلاف؟ هذه الأسئلة هي الجسر بين النضج التراثي والنظرية القادمة.

والنتيجة أن الفقه نضج حيث امتلك ثلاثة أمور: معيارًا، ومنهجًا، وتراكمًا. المعيار تمثل في النص والمقصد والقاعدة. والمنهج تمثل في الأصول والتخريج والترجيح. والتراكم تمثل في المدارس والفروع والمؤسسات. وحين اجتمعت هذه العناصر في بابٍ من الأبواب بلغ الباب درجةً عاليةً من الإحكام. وحين غاب أحدها أو ضعف ارتباطها بالشأن العام بقي النضج جزئيًا. فالأبواب التي وجدت حاجةً

عمليةً متكررة، وتراكمًا مدرسيًا، وأداةً أصوليةً، ومؤسسةً حاملة، نضجت أكثر. والأبواب التي تعلقت ببنىٰ كبرىٰ متغيرةٍ تحت ضغط الدولة والسلطة والمال والتاريخ احتاجت إلىٰ مزيدٍ من التركيب.

وهذا التحليل يمهد للفصل بين النقص والفراغ. فليس كل ما لم يكتمل فراغًا مطلقًا، وليس كل ما تأخر قصورًا ذاتيًا في الشريعة أو النص، بل قد يكون نتيجةً لتاريخ الدولة، أو لطبيعة التخصص، أو لغلبة الفتوىٰ الفردية، أو لضغط السلطة، أو لعدم تشكل العلوم المساندة، أو لكون الوقائع المركبة لم تبلغ في ذلك الزمان صورتها الحديثة. ومن هنا فإن نقد البنية لا يعني نقد النص، ولا نقد الشريعة، ولا إدانة الفقهاء، بل يعني فهم الشروط التي جعلت النضج يتوزع بطريقةٍ غير متساوية. وهذا الفهم وحده يسمح بإعادة البناء من داخل الأصول لا من خارجها.

إن أعظم ما يقدمه التراث الفقهي ليس أنه أجاب عن كل أسئلة الحاضر، بل أنه أعطىٰ عقلًا قادرًا علىٰ السؤال المنضبط. أعطىٰ علوية النص حتىٰ لا نذوب في الواقع، وأعطىٰ الأصول حتىٰ لا نسترسل في الهوىٰ، وأعطىٰ القواعد حتىٰ لا نضيع في الجزئيات، وأعطىٰ المقاصد حتىٰ لا نجمّد المعنىٰ، وأعطىٰ الفروع حتىٰ لا نبقىٰ في التجريد، وأعطىٰ المؤسسات حتىٰ لا ننكر الشأن العام، وأعطىٰ الخلاف حتىٰ لا نخاف التعدد، وأعطىٰ العرف والضرورة والضرر حتىٰ لا ننفصل عن الحياة. وهذه العطايا ليست نهاية الطريق، بل بدايته الجديدة. فمن خلالها يمكن أن ينتقل الفقه من نضجه الجزئي العظيم إلىٰ نضجٍ كليٍّ أوسع، يواجه الدولة الحديثة والاقتصاد المركب والمجال العام والمآلات التاريخية بعقلٍ موصولٍ بالأصل وقادرٍ علىٰ البناء.

وبهذا المعنىٰ لا يكون السؤال: أين نضج الفقه؟ سؤالًا وصفيًا فقط، بل سؤالًا تأسيسيًا. فقد نضج الفقه في مواضع تمنحنا الثقة بقدرته، ونضج في مستويات تمنحنا الأدوات، ونضج في مؤسسات تمنحنا نماذج أولية، ونضج في قواعد تمنحنا لغةً

كلية، ونضج في أصول تمنحنا المنهج. لكن هذا النضج، لكي يتحول إلىٰ نظريةٍ عامةٍ في البنية الفقهية الإسلامية، لا بد أن يُعاد تركيبه في مصفوفةٍ تشمل النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآلات والعلاقات الوظيفية والاجتهاد المؤسسي والشأن العام. هنا فقط يصبح النضج الماضي قوةً للمستقبل، لا مجرد ذاكرةٍ علميةٍ جليلة.

الفصل الثاني
أين تباطأ نمو الفقه الكلي؟

لم يتباطأ نمو الفقه الكلي لأن الشريعة ضاقت عن الشأن العام، ولا لأن النص عجز عن بناء رؤيةٍ جامعةٍ للدولة والأمة والعمران، ولا لأن الفقهاء فقدوا القدرة علىٰ النظر، بل لأن شروطًا تاريخيةً ومعرفيةً ومؤسسيةً تضافرت فجعلت بعض الأبواب تنضج نضجًا عميقًا في الفروع والأحكام والإجراءات، بينما بقيت أبوابٌ أخرىٰ حاضرةً في صورة بذورٍ ومفاهيمَ وإشاراتٍ ومؤسساتٍ جزئية، من غير أن تكتمل دائمًا في نظريةٍ كليةٍ حاكمة. والتباطؤ هنا لا يعني الغياب المطلق، بل يعني أن النمو لم يبلغ الدرجة نفسها من التركيب والاتساق والحاكمية التي بلغتها أبوابٌ أخرىٰ. فالفقه عرف الدولة، والمال العام، والحسبة، والقضاء، والخراج، والسياسة الشرعية، والمصلحة، والمقاصد، والضرر، والذرائع، لكنه لم يحول هذه العناصر دائمًا إلىٰ مصفوفةٍ واحدةٍ تقيس فاعلية الدولة، وتربط الحكم بالمآل، وتقرأ الاقتصاد بوصفه نظامًا، وتفهم المجال العام بوصفه بنيةً مشتركة، وتنتقل من فتوىٰ الفرد إلىٰ قرار المؤسسة.

وأول مواضع التباطؤ ظهر في الانتقال من الفقه الجزئي إلىٰ الفقه النظامي. فقد أبدع الفقه في ضبط الأفعال المفردة، وفي تحديد شروط العقد، وصحة العبادة، وأحكام الخصومة، وآثار الضمان، وأبواب الأسرة والمواريث والبيوع، لكنه لم ينتقل دائمًا بالدرجة نفسها إلىٰ تحليل الأنظمة التي تنتج الوقائع. فالبيع نضج في شروطه، لكن السوق بوصفه بنية احتكارٍ وأسعارٍ وتوزيعٍ وقوةٍ تفاوضيةٍ لم ينضج بالقدر نفسه. والزكاة نضجت في أنصبتها ومصارفها، لكن الفقر بوصفه بنيةً اجتماعيةً

واقتصاديةً مركبة لم يتحول دائمًا إلىٰ موضوعٍ لنظريةٍ عامةٍ في الكفاية. والقضاء نضج في آدابه وبيناته، لكن العدالة بوصفها منظومةً مؤسسيةً تواجه الدولة والقوي والبيروقراطية لم تبلغ دائمًا نظريةً مكتملة. وهذا التفاوت بين الفعل والنظام هو أحد المفاتيح الكبرىٰ لفهم موضع التباطؤ.

وتباطأ نمو الفقه الكلي كذلك حين غلبت قابلية التقنين الجزئي علىٰ قابلية البناء الكلي. فالواقعة الجزئية تمنح الفقيه حدودًا واضحة: بائع ومشترٍ، زوج وزوجة، خصمان، مالٌ معين، عبادةٌ محددة، شرطٌ ظاهر، مانعٌ معروف. أما الشأن العام فيتحرك في شبكةٍ واسعةٍ من العوامل: مالٌ عام، دولة، سوق، طبقات، مصالح، موارد، مآلات، أمن، تعليم، صحة، عادات، سلطة، فساد، قدرة، زمن. وكلما اتسعت الشبكة احتاج الفقه إلىٰ أدواتٍ أوسع من أدوات الفتوىٰ الفردية المعتادة. وقد كان العقل الفقهي قادرًا علىٰ إدراك بعض هذه الشبكات، لكنه لم يمتلك دائمًا المؤسسة المعرفية التي تجمع الخبرات وتحوّل الإدراك الجزئي إلىٰ نظريةٍ بنيوية. ومن هنا بقيت بعض المسائل الكبرىٰ موزعةً بين أبواب متعددة: شيءٌ منها في الخراج، وشيءٌ في الأموال، وشيءٌ في الحسبة، وشيءٌ في السياسة الشرعية، وشيءٌ في القضاء، وشيءٌ في المقاصد، من غير أن تنصهر دائمًا في بناءٍ واحد.

ومن أهم أسباب التباطؤ أن الدولة التاريخية بعد التجربة الراشدة لم تكن دائمًا بيئةً مثاليةً لنمو فقهٍ كليٍّ حرٍّ للدولة نفسها. فالفقه الذي يدرس العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية يستطيع أن ينمو في فضاءاتٍ أوسع نسبيًا، لأنه لا يواجه السلطة في مركز وجودها إلا نادرًا. أما الفقه الذي يدرس الشرعية، والمال العام، وحدود الحاكم، والرقابة، والعدالة التوزيعية، وحق الأمة في الشأن العام، فإنه يقترب من مركز القوة، وكلما اقترب العلم من مركز القوة اشتد ضغط التاريخ عليه. ولذلك أمكن للفقه أن يتوسع في تفصيلاتٍ دقيقةٍ في أبواب كثيرة، بينما ظل فقه الدولة، في

بعض مراحله، محكومًا بحساسية الطاعة والفتنة وحفظ الجماعة، وبضرورة التعامل مع سلطانٍ قائمٍ لا يطابق دائمًا المثال التأسيسي.

ولم يكن ضغط الدولة ضغطًا واحدًا مباشرًا في كل الأحوال، بل كان أحيانًا ضغطًا بنيويًا غير معلن. فقد لا تمنع السلطة الفقيه من الكلام في كل شيء، لكنها تخلق أفقًا معينًا للسؤال؛ فتتقدم أسئلة الاستقرار والطاعة، وتتراجع أسئلة المحاسبة والمشاركة والرقابة، وتتضخم مخاوف الفتنة، وتضيق مساحة التفكير في إعادة بناء السلطة. وهذا لا يعني أن الفقهاء خضعوا دائمًا أو تنازلوا عن المعيار، فقد حفظ كثيرٌ منهم استقلال العلم وكرامة الفتوى، لكن المناخ التاريخي العام جعل بعض الأسئلة الكبرى أصعب من غيرها. ومن هنا لا يُفهم تباطؤ فقه الدولة بوصفه عجزًا فقهيًا خالصًا، بل بوصفه نتيجةً لتفاعل العلم مع بنية السلطة والتاريخ والخوف من الانهيار.

وتباطأ نمو الفقه الكلي في باب الدولة لأن مفهوم الدولة نفسه ظل في كثيرٍ من الكتابات متداخلًا مع الإمامة والولاية والسلطان والحراسة، أكثر من تداخله مع الكفاية والتنمية والحرية والمجال العام والمآلات. فقد نضجت فكرة ضرورة الإمامة، وضرورة حفظ النظام، وخطر الفوضى، ووجوب القضاء، وجمع المال، وحماية الثغور، وتنفيذ الأحكام، لكن الدولة بوصفها بنيةً مسؤولةً عن بناء القدرة الاجتماعية، وتحقيق الكفاية، وتنظيم التنمية، وحماية المجال العام، وتوزيع الفرص، وصيانة المستقبل، لم تتبلور دائمًا بالصورة الكلية التي تقتضيها المصفوفة الأصولية. كانت وظائف كثيرة حاضرةً في التجربة وفي النصوص المتفرقة، لكنها لم تجتمع دائمًا في تعريفٍ شاملٍ للدولة بوصفها ولايةً عمرانيةً على الإنسان والأمة.

ومن مواضع التباطؤ كذلك أن المقاصد، على حضورها العميق، لم تتحول دائمًا إلى حاكميةٍ كليةٍ على المجال السياسي والاقتصادي. فقد استُعملت المقاصد

في التعليل، والترجيح، وبيان مراتب المصالح، وحفظ الضروريات، ورفع الحرج، لكنها بقيت في كثيرٍ من الأحيان أداةً داخل الفقه، لا إطارًا شاملًا لتقويم الدولة. فحفظ النفس لم يتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ لسياسات الصحة والغذاء والأمن الاجتماعي. وحفظ العقل لم يتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ لسياسات التعليم والمعرفة والحرية العلمية. وحفظ المال لم يتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ شاملٍ للمال العام والضرائب والاحتكار والتضخم والعدالة التوزيعية. وحفظ النسل لم يتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ للبيئة والأجيال والسكن والسياسة الاجتماعية. وهذا لا يعني غياب المقاصد، بل يعني أن حضورها كان أقوىٰ في الفقه الجزئي منه في فقه النظام.

وتباطأ النمو الكلي حين بقيت المصلحة أحيانًا أقرب إلىٰ أداةٍ مرنةٍ في يد السياسة الشرعية منها إلىٰ معيارٍ مضبوطٍ لمحاسبة السياسة نفسها. فالمصلحة إذا لم تضبط بالنص والمقصد والواقع والمآل والعدالة يمكن أن تتحول إلىٰ لفظٍ واسعٍ بحيث تتضح مواضع التباطؤ حين يُنظر إلىٰ الفقه الكلي بوصفه فقه العلاقات الكبرىٰ لا فقه الأحكام المنفردة؛ ذلك أن المشكلة لم تكن في غياب العناصر، بل في عدم انتظامها دائمًا داخل نسقٍ جامعٍ قادرٍ علىٰ تحويلها إلىٰ نظريةٍ عامة. فالمصلحة حضرت، لكنها احتاجت إلىٰ معيارٍ يحميها من التوظيف السلطوي أو التقدير الجزئي. والمقاصد حضرت، لكنها احتاجت إلىٰ حاكميةٍ تتجاوز التعليل إلىٰ بناء النظام. والمال العام حضر، لكنه احتاج إلىٰ نظريةٍ كليةٍ في الموارد والإنفاق والعدالة بين الأجيال. والحسبة حضرت، لكنها احتاجت إلىٰ توسعٍ يحولها من مراقبةٍ قطاعيةٍ للسوق والمرافق إلىٰ فقهٍ شاملٍ للمجال العام. والقضاء حضر، لكنه احتاج إلىٰ استكمالٍ مؤسسيٍّ يضمن العدالة في مواجهة السلطة والمال والنفوذ. والولاية حضرت، لكنها احتاجت إلىٰ إعادة تعريفٍ يجعلها رعايةً للإنسان والكفاية والعمران، لا مجرد حراسةٍ للنظام وتنفيذٍ للأحكام.

ومن أعمق صور التباطؤ أن الحكم الشرعي ظل في كثيرٍ من المسارات يُقرأ من جهة الفعل المفرد أكثر مما يُقرأ من جهة الشبكة التي يتحرك فيها الفعل. فالفقه حين ينظر إلىٰ عقدٍ معينٍ يستطيع أن يحدد شروطه وآثاره وموانعه، لكنه حين يواجه سوقًا واسعةً تحكمها سلاسل احتكارٍ وتمويلٍ وأسعارٍ وتفاوتٍ في القوة، يحتاج إلىٰ عقلٍ مختلفٍ لا يلغي فقه العقد، بل يضعه داخل فقه السوق. وحين ينظر إلىٰ زكاة مالٍ معينٍ يستطيع أن يحدد نصابه وحوله وقدره، لكنه حين يواجه فقرًا عامًا متوارثًا، وبطالةً واسعة، وتضخمًا يأكل القيمة، يحتاج إلىٰ فقهٍ يتجاوز إخراج القدر إلىٰ بناء سياسةٍ عامةٍ للكفاية. وحين ينظر إلىٰ جريمةٍ معينةٍ يستطيع أن يحدد حكمها وشروط إثباتها، لكنه حين يواجه بيئةً اجتماعيةً تنتج الجريمة عبر الفقر والجهل والعنف والفساد، يحتاج إلىٰ فقهٍ يرىٰ الوقاية قبل العقوبة، والبنية قبل الواقعة.

وتباطأ نمو الفقه الكلي كذلك في تحويل الحكم الوضعي إلىٰ أداةٍ بنيويةٍ واسعة. فقد نضج الفقه في معرفة السبب والشرط والمانع والصحة والفساد والبطلان، لكن هذه المفاهيم بقيت غالبًا مرتبطةً بالفعل الجزئي. أما في الشأن العام، فإن الحكم الوضعي يمكن أن يتحول إلىٰ أداةٍ لتحليل المؤسسات: ما شروط عدالة السياسة العامة؟ ما موانع صحة القرار العام؟ ما أسباب فساد الإنفاق؟ ما شروط فاعلية الدولة؟ ما موانع تحقق الكفاية؟ ما أسباب انحراف السوق؟ ما شروط تحقق الحرية المسؤولة؟ حين يُنقل الحكم الوضعي إلىٰ مستوىٰ النظام، يصبح قادرًا علىٰ بناء فقهٍ مؤسسيٍّ يقرأ أسباب الصلاح والفساد في البنية، لا في الفعل المنفرد فقط. وهذا الانتقال لم ينضج دائمًا بالقدر الذي نضج به الحكم الوضعي في أبواب العبادات والعقود.

وتباطأ النمو الكلي كذلك في باب المآلات. فقد عرف الفقه سد الذرائع وفتحها، واعتبار الضرر، ومراعاة نتائج الأفعال، لكنه لم يحول المآلات دائمًا إلىٰ

علمٍ منهجيٍّ في تقدير آثار السياسات العامة. فمآل الفعل الفردي قد يكون قريبًا ومحدودًا، أما مآل السياسة العامة فيمتد إلىٰ التعليم، والصحة، والمال، والثقة، والحرية، والبيئة، والأجيال. وقرار الدولة ليس كتصرف الفرد؛ لأنه يحمل قوةً عامةً ومآلًا عامًا وأثرًا متراكمًا. فإذا لم تُبنَ أدواتٌ مؤسسيةٌ لتقدير المآل، بقيت المآلات حاضرةً بوصفها مبدأً فقهيًا مهمًا، لكنها غير كافيةٍ لبناء سياسةٍ عامةٍ رشيدة. ومن هنا يحتاج الفقه الكلي إلىٰ أن يجعل المآل جزءًا من صناعة القرار، لا مجرد اعتبارٍ لاحقٍ عند ظهور الضرر.

ومن أسباب التباطؤ غلبة الفتوىٰ الفردية علىٰ القضايا التي تحتاج إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي. فقد كان الفقيه الفرد قادرًا علىٰ النظر في كثيرٍ من الوقائع ضمن علمه وخبرته وبيئته، وكانت مسائل كثيرةٌ قابلةً للمعالجة عبر سؤالٍ وجواب. أما قضايا الدولة والاقتصاد والصحة والتعليم والبيئة والمال العام، فتحتاج إلىٰ معرفةٍ مركبةٍ لا يملكها فردٌ واحد مهما بلغ علمه. ولما لم تتشكل، في كثيرٍ من المراحل، مؤسساتٌ اجتهاديةٌ تجمع الفقهاء وأهل الخبرة بصورةٍ منهجيةٍ دائمة، بقيت بعض القضايا العامة موزعةً بين الفتوىٰ، والسياسة، والإدارة، والعرف، والسلطة، من غير أن تنتظم في عقلٍ اجتهاديٍّ جماعيٍّ يضبط النص والمقصد والواقع والمآل. وهذا من أهم الفروق بين نضج الفقه الفردي والجزئي وتباطؤ الفقه الكلي والمؤسسي.

وتباطأ كذلك نمو فقه الدولة حين لم تتحول الأمة دائمًا إلىٰ عنصرٍ تحليليٍّ كاملٍ داخل نظرية الحكم. فقد حضرت الأمة بوصفها جماعة المسلمين، وحضرت الجماعة بوصفها موضع حفظ الوحدة، وحضر أهل الحل والعقد في بعض التصورات، وحضرت الشورىٰ بوصفها مبدأً جليلًا، لكن الأمة بوصفها فاعلًا مؤسسيًا في الرقابة والمحاسبة والمشاركة وبناء المجال العام لم تتبلور دائمًا في نظريةٍ مكتملة. وغالبًا ما كانت الدولة أو الإمام هي مركز التحليل السياسي، بينما بقيت

الأمة في موقعٍ أخلاقيٍّ أو شرعيٍّ عام، لا في موقعٍ مؤسسيٍّ قادرٍ علىٰ تنظيم العلاقة مع السلطة. وهذا لا يعني غياب الأمة من الوعي الفقهي، بل يعني أن حضورها لم يتحول دائمًا إلىٰ بناءٍ عمليٍّ يضمن فاعليتها في الشأن العام.

ومن مواضع التباطؤ أيضًا أن مفهوم الحرية لم يتطور في الفقه السياسي بالدرجة نفسها التي تطورت بها مفاهيم الطاعة والنظام والجماعة. فالفقه عرف الاختيار والتكليف ورفع الإكراه وحفظ الكرامة وحرمة العدوان والخصوصية، وهي كلها بذورٌ عميقةٌ لفقه الحرية، لكنه لم يصغ دائمًا نظريةً سياسيةً كاملةً للحرية بوصفها شرطًا للنصح والمحاسبة والمشاركة وبناء العقل العام. وقد يكون السبب أن التجربة التاريخية جعلت الخوف من الفوضىٰ حاضرًا بقوة، وأن حفظ الجماعة بدا أحيانًا أولويةً ملحةً أمام الانقسامات والحروب، فتقدمت لغة الطاعة والفتنة علىٰ لغة الحرية المسؤولة. والمطلوب في الفقه الكلي ليس إلغاء الطاعة، بل ردها إلىٰ شبكة العدل والحرية والمحاسبة حتىٰ لا تتحول إلىٰ غطاءٍ لحراسة الخلل.

وتباطأ نمو الفقه الكلي في باب العدالة التوزيعية بالمعنىٰ النظامي، رغم حضور الزكاة، والصدقات، والنفقات، والوقف، والخراج، والفيء، وبيت المال. فقد وُجدت أدواتٌ مهمةٌ لتوزيع المال وحفظ الفقراء وتنظيم الموارد، لكنها لم تتجمع دائمًا في نظريةٍ واسعةٍ تسأل عن إنتاج الفقر، وتوزيع الفرص، وعدالة المكان، وسياسة الأجور، والاحتكار، والتضخم، والدين العام، والضرائب العادلة، والحق في التعليم والصحة والسكن. فالفقه المالي التراثي كان غنيًا في أدواته، لكنه بقي محتاجًا إلىٰ تركيبٍ يجعل المال العام والكفاية والتنمية والعدالة الاجتماعية أجزاءً من بنيةٍ واحدة. وهذا هو الفرق بين وجود الأحكام المالية ووجود نظريةٍ اقتصاديةٍ كليةٍ مقاصدية.

وتباطأ كذلك فقه التنمية؛ لأن التنمية، بوصفها مفهومًا حديثًا مركبًا، لم تكن مطروحةً في صورتها المعاصرة داخل التجربة التراثية، وإن كانت عناصرها حاضرةً في العمران، والزراعة، والخراج، والوقف، والصناعة، والحسبة، والأسواق، وحفظ المال. فقد عرف الفقه حفظ الموارد، ومنع الضرر، وتنظيم السوق، وتشجيع العمل، لكنه لم يحتج في سياقه التاريخي إلىٰ بناء نظريةٍ شاملةٍ في التعليم والإنتاج والتقنية والتخطيط والتمويل والديون والبحث العلمي والاستدامة البيئية. ومن الخطأ أن نطلب من التراث أن يقدم جوابًا كاملًا عن مسائل لم تتشكل بعد بصورتها الحديثة، لكن من الخطأ كذلك أن نترك هذه المسائل خارج الفقه بحجة حداثتها. الفقه الكلي هو الذي يستخرج من الأصول والقواعد والمقاصد ما يسمح ببناء فقه التنمية بوصفها حفظًا للإنسان والعمران في الزمن.

ومن مواضع التباطؤ أن العلاقة بين الفقه والعلوم المساندة لم تتحول دائمًا إلىٰ بنيةٍ دائمةٍ في إنتاج الحكم العام. فالفقيه احتاج دائمًا إلىٰ معرفة الواقع، لكن معرفة الواقع في العصور السابقة كانت غالبًا أقرب إلىٰ الخبرة الاجتماعية المباشرة أو العرف أو شهادة أهل الاختصاص في مسائل محددة. أما الدولة الحديثة فتحتاج إلىٰ اقتصاد، وإحصاء، وطب، وتعليم، وإدارة، وبيئة، وتقنية، وعمران، وعلم اجتماع، وسياسات عامة. فإذا لم تدخل هذه المعارف في بنية الاجتهاد، صار الحكم في المجال العام معرضًا للتجريد أو التقدير الناقص. وهذا التباطؤ ليس عيبًا في الفقه، بل نتيجة تغير الواقع؛ غير أن استمرار الفقه في أدواتٍ فرديةٍ أمام واقعٍ مؤسسيٍّ مركب يجعل التباطؤ يتحول من ظرفٍ تاريخي إلىٰ خللٍ معاصر.

وتباطأ نمو فقه المجال العام حين لم تُصَغْ نظريةٌ كليةٌ للحق العام تشمل المال والبيئة والطريق والإعلام والمعرفة والمرافق والشفافية والمحاسبة. صحيح أن الفقه تحدث عن الطريق، والمرافق، والغش، والاحتكار، والحسبة، والضرر العام، لكنه لم

يجمع ذلك كله دائمًا في مفهومٍ شاملٍ للمجال العام بوصفه الفضاء الذي تتلاقىٰ فيه الدولة والأمة والحقوق والواجبات. ومن هنا بقيت بعض صور الاعتداء علىٰ المشترك تُفهم من خلال أبوابٍ منفصلة، لا من خلال نظريةٍ جامعةٍ في الحق العام. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يجعل المجال العام أصلًا من أصول الدولة؛ لأن فساد المشترك هو فسادٌ في علاقة الإنسان بالجماعة والدولة والمقاصد.

ومن أسباب التباطؤ أيضًا أن التخصص الفقهي، علىٰ عظم فائدته، قد يؤدي إلىٰ تجزئة النظر. فالعبادات لها كتبها، والمعاملات لها كتبها، والقضاء له كتبه، والسياسة الشرعية لها كتبها، والخراج له كتبه، والحسبة لها كتبها، والأصول لها كتبه. وهذا التخصص أنتج عمقًا في كل باب، لكنه جعل الربط بين الأبواب محتاجًا إلىٰ عقلٍ تركيبيٍّ دائم. فإذا غاب هذا العقل، ظلت المسائل متجاورةً لا متكاملة. والفقه الكلي لا يعادي التخصص، بل يحتاج إليه، لكنه يمنع التخصص من أن يتحول إلىٰ جدرانٍ تفصل المال عن الدولة، والدولة عن المقاصد، والمقاصد عن الواقع، والواقع عن المآلات. فالتباطؤ هنا ليس في وجود التخصص، بل في ضعف الجسر بين التخصصات.

وتباطأ النمو الكلي حين غلب علىٰ بعض مراحل الفقه الاشتغال بالتخريج داخل المذهب علىٰ الاشتغال بإنتاج أطرٍ كليةٍ جديدة. فالمذهب، في أصله، مدرسةٌ في النظر، لكنه إذا تحول إلىٰ حدودٍ مغلقةٍ للخيال الاجتهادي، يمكن أن يوجه الطاقة العلمية إلىٰ شرح المتون، وتحرير الأقوال، وترجيح الروايات، وتخريج الفروع، أكثر من توسيع السؤال البنيوي. وهذا التراكم خدم حفظ العلم وضبطه، لكنه قد يبطئ الاجتهاد الكلي إذا لم يرافقه وعيٌ بالمقاصد والواقع الجديد. فلا يكون الخلل في المذهب بما هو مذهب، بل في تحوله أحيانًا من منهجٍ إلىٰ إطارٍ نهائيٍّ يضيق عن الوقائع الكبرىٰ المتجددة.

ومن مواضع التباطؤ أن الفقه السياسي ظل في بعض أبوابه شديد الحساسية تجاه مفهوم الفتنة، حتىٰ صار الخوف من التفكك حاضرًا بقوةٍ في ترتيب المفاهيم. وهذا الخوف مفهومٌ تاريخيًا في ظل الحروب الداخلية والانقسامات والصراعات علىٰ السلطة، لكنه حين يتضخم قد يضعف قدرة الفقه علىٰ بناء نظريةٍ في المحاسبة والحرية والشورىٰ والتداول السلمي للنصح والإصلاح. فالخوف من الفتنة ضروريٌّ إذا منع الفوضىٰ والدماء، لكنه يصبح إشكاليًا إذا منع تشخيص الظلم أو أغلق أبواب التصحيح. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ تحرير مفهوم الفتنة من الاستعمال المانع لكل إصلاح، كما يحتاج إلىٰ تحرير مفهوم الحرية من الاستعمال المفضي إلىٰ الفوضىٰ. التوازن بينهما هو موضع النضج المطلوب.

وتباطأ نمو فقه الرقابة علىٰ السلطة لأن السلطة التاريخية غالبًا ما سبقت النظرية المؤسسية التي تضبطها. نشأت دولٌ واسعة، وورثت الخلافة أشكالًا من الملك والإدارة والقوة، وتعامل الفقه معها أحيانًا بمنطق تقليل الضرر وحفظ الجماعة أكثر من منطق إعادة التأسيس. وهذا أنتج فقهًا واقعيًا في بعض الجوانب، لكنه جعل نظرية الرقابة والمحاسبة والمؤسسات المقيدة للسلطة أقل نضجًا من نظرية وجوب الإمامة والطاعة وحفظ النظام. وقد وُجد النصح، ووجد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجدت مواقف العلماء في مواجهة الظلم، لكن تحويل ذلك إلىٰ بنيةٍ مؤسسيةٍ دائمةٍ لم يكتمل دائمًا. وهذا موضعٌ أساسي من مواضع التباطؤ.

وتباطأ كذلك فقه المال العام حين لم يصبح دائمًا مركزًا في الوعي الشعبي والفقهي بالدرجة التي يستحقها. فقد عرف الفقه بيت المال وحرمة الغلول والتعدي، لكن المال العام يحتاج إلىٰ نظريةٍ أوسع في الشفافية والموازنة والإنفاق والأولويات والرقابة والفساد والهدر والعدالة بين الأجيال. والفرق كبير بين تحريم سرقة المال العام وبين بناء نظامٍ يمنع هدره، وبين الوعظ بالأمانة وبين إنشاء

مؤسساتٍ تكشف الخلل وتحاسب عليه. والفقه الكلي لا يكتفي بإدانة الخيانة، بل يسأل عن البنية التي تمنعها، وعن الثقافة التي ترفضها، وعن المؤسسة التي تكشفها، وعن المآل الذي ينتج من تركها.

ومن مظاهر التباطؤ أن مفهوم الكفاية، على حضوره في التراث بأشكالٍ متعددة، لم يصبح دائمًا معيارًا حاكمًا لفاعلية الدولة. الكفاف والضرورات والحاجات والنفقات والزكاة كلها تشير إلى وجوب حفظ الإنسان من السقوط، لكن الدولة بوصفها مسؤولةً عن بلوغ الناس حد الكفاية في الغذاء والصحة والتعليم والسكن والعمل تحتاج إلى نظريةٍ أوسع. فإذا بقيت الكفاية موزعةً بين أبواب النفقات والزكاة والصدقات والوقف، من غير أن تصبح معيارًا للسياسة العامة، فإن الفقه الكلي يتباطأ. والمطلوب أن تنتقل الكفاية من كونها معنىً أخلاقيًا أو حكمًا في بابٍ معين إلى كونها معيارًا لنجاح الدولة.

وتباطأ كذلك فقه التعليم والمعرفة بوصفهما شأنًا عامًا. فقد عظم الفقه العلم وطلبه وفضله، وبنى حضارةً علميةً واسعة، لكن التعليم بوصفه سياسة دولةٍ لحفظ العقل العام، وبناء القدرة، وتحقيق العدالة المعرفية، لم يتطور دائمًا في الفقه السياسي والمالي بوصفه وظيفةً مركزيةً للدولة. وقد تولت الأوقاف والمجتمعات والعلماء عبر التاريخ أدوارًا عظيمة، لكن الدولة الحديثة تجعل التعليم العام مسؤوليةً لا يمكن تركها للجهد الأهلي وحده. ومن هنا يحتاج حفظ العقل إلى انتقالٍ من فضل العلم الفردي إلى فقه النظام التعليمي، ومن تكريم العلماء إلى بناء مؤسسات المعرفة، ومن حلقات العلم إلى سياسةٍ عامةٍ للعدالة المعرفية.

وتباطأ فقه الصحة بالمعنى نفسه. فقد حفظ الفقه النفس، وتحدث عن العلاج والضرر والطهارة والوقاية في صورٍ كثيرة، لكن الصحة العامة بوصفها نظامًا للوقاية والعلاج والماء والغذاء والبيئة والمستشفيات والضمان الصحي تحتاج إلى بناءٍ كليٍّ

حـديث. ولا يصـح أن تُتـرك الصـحة خـارج الفقـه بحجـة أنهـا شـأنٌ تقنـي، لأن حفـظ الـنفس مقصـدٌ كلـي. والتبـاطؤ هنـا نـتج مـن أن البنىٰ الصـحية الحديثـة لـم تكـن قائمـةً بصـورتها الحاليـة، لكـن المصـفوفة الأصـولية تجعـل الصـحة العامـة جـزءًا مـن فقـه الدولـة لا مجرد خدمةٍ إدارية.

ومـن مواضـع التبـاطؤ أن علاقـة الفقـه بالتقنيـة والواقـع المتغيـر لـم تُصـغَ دائمًـا في نظريـةٍ اسـتباقية. فقـد عـالج الفقـه النـوازل حـين تقـع، وهـذه قـوةٌ مهمـة، لكنـه يحتـاج في الدولـة الحديثـة إلـىٰ فقـهٍ يستشـرف قبـل أن تقـع النازلـة، لأن التقنيـة والاقتصـاد والبيئـة والسياسـة تتحـرك بسـرعةٍ وتنـتج آثـارًا عامـة. الفقـه الـذي ينتظـر وقـوع الضـرر الكبيـر ثـم يفتـي فيـه قـد يكـون متـأخرًا في المجـال العـام. ومـن هنـا يحتـاج الفقـه الكلـي إلـىٰ الانتقـال من فقه النوازل بعد الوقوع إلىٰ فقه الاستشراف والوقاية قبل وقوع المآل.

وتباطـأ نمـو الفقـه الكلـي عنـدما لـم تُـربط بعـض المفـاهيم الكبـرىٰ بعضـها بـبعض ربطًـا بنيويًـا. فالطاعـة بـلا عـدل تُنـتج خضـوعًا، والحريـة بـلا نظـام تُنـتج فوضـىٰ، والتنميـة بـلا كفايـة تُنـتج تفاوتًـا، والسـوق بـلا حسـبةٍ واسـعة تُنـتج احتكـارًا، والقضـاء بـلا اسـتقلالٍ وظيفـي يُضـعف الثقـة، والمصـلحة بـلا شـفافية تُسـتعمل ذريعـة، والمقاصـد بـلا مؤشـراتٍ ومؤسسـات تبقـىٰ عنـاوين. كـان كـل مفهـومٍ مـن هـذه المفـاهيم حاضـرًا بـدرجاتٍ مختلفـة، لكـن الـربط بينهـا هـو الـذي يصـنع الفقـه الكلـي. وحـين يضـعف الـربط، تنمـو المفاهيم علىٰ نحوٍ متوازٍ لا متكامل.

ومـن الأسـباب المعرفيـة للتبـاطؤ أن الفقـه، بحكـم طبيعتـه المدرسـية، كـان يميـل إلـىٰ البيـان المعيـاري أكثـر مـن التحليـل الاجتمـاعي البنيـوي. فهـو يقـرر الحكـم، ويبـين الـدليل، ويضـبط الشـروط، لكنـه لا يشـتغل دائمًـا بتحليـل البنيـة التـي تجعـل النـاس يخـالفون أو يعجـزون أو يضـطرون. وهـذا لـيس نقصًـا في الفقـه مـن حيـث أصـله، بـل حـدودٌ لوظيفـةٍ علميـةٍ تاريخيـة. أمـا الفقـه الكلـي فيحتـاج إلـىٰ أن يضـيف إلـىٰ البيـان

المعياري تحليلًا للواقع المنتج للوقائع: لماذا يتسع الفقر؟ لماذا ينتشر الغش؟ لماذا يضعف القضاء؟ لماذا يغيب التعليم؟ لماذا تتراكم الديون؟ لماذا ينفصل الناس عن الدولة؟ هذه الأسئلة ليست خارج الفقه إذا كان أثرها يمس المقاصد.

وتباطأ النمو الكلي كذلك حين بقيت بعض المفاهيم الأخلاقية بلا ترجمةٍ مؤسسية. الأمانة قيمةٌ عظيمة، لكنها تحتاج إلىٰ نظام رقابة. والعدل قيمةٌ عليا، لكنه يحتاج إلىٰ قضاءٍ مستقل وإجراءاتٍ عادلة. والشورىٰ قيمةٌ رفيعة، لكنها تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تسمع وتؤثر. والنصح قيمةٌ واجبة، لكنه يحتاج إلىٰ قنواتٍ آمنة. والشفافية، وإن لم ترد دائمًا باسمها الحديث، تنتمي إلىٰ أمانة المال والحق العام، لكنها تحتاج إلىٰ أدواتٍ إداريةٍ وقانونية. فإذا بقيت القيم عاليةً في الخطاب وضعيفةً في المؤسسة، تباطأ الفقه الكلي لأنه لم يحول المعنىٰ إلىٰ ضمان.

ومن هنا فإن التباطؤ لا يدل علىٰ أن التراث خالٍ من الشأن العام، بل يدل علىٰ أن الشأن العام حضر في صورٍ متفرقةٍ وغير مكتملة النسق. حضر في الخراج والأموال، وفي الحسبة، وفي القضاء، وفي السياسة الشرعية، وفي الإمامة، وفي الوقف، وفي القواعد، وفي المقاصد، وفي مواقف العلماء، لكنه لم يتحول دائمًا إلىٰ نظريةٍ عامةٍ تربط هذه الصور كلها. وهذا التوصيف مهمٌ جدًا؛ لأنه يمنع المبالغة في النفي كما يمنع المبالغة في الإثبات. فليست المشكلة أن الفقه لم يعرف الدولة، بل أنه لم يبلور دائمًا فقه الدولة بمعناها الكلي. وليست المشكلة أنه لم يعرف المال العام، بل أنه لم يبلور دائمًا نظريةً اقتصاديةً كلية. وليست المشكلة أنه لم يعرف الحرية، بل أنه لم يصغها دائمًا في بنيةٍ سياسيةٍ ومؤسسيةٍ متكاملة.

والتاريخ هنا ليس عذرًا لإبقاء التباطؤ، بل تفسيرٌ لحدوثه. فالفقيه القديم لم يكن يعيش دولةً حديثةً بموازناتٍ ضخمة، واقتصادًا عالميًا، وتقنيةً رقمية، وأنظمة تعليمٍ عام، وصحةٍ عامة، وإعلامٍ جماهيري، وبيئةٍ مهددة، وديونٍ سيادية، ومؤسساتٍ

معقدة. لذلك لا يصح أن نطالبه بجوابٍ تفصيليٍّ عن كل هذه المسائل. لكننا، في الحاضر، لا يجوز أن نبقىٰ عند حدود الأدوات التي كانت كافيةً لواقعٍ أبسط. الوفاء للفقه يقتضي توسيع أدواته علىٰ مقتضىٰ أصوله، لا تجميده عند أشكالٍ تاريخيةٍ لم تعد تكفي. فالتباطؤ الذي كان مفهومًا تاريخيًا يصبح مشكلةً إذا تحول إلىٰ موقفٍ معاصرٍ يرفض بناء الفقه الكلي.

وهذا يفرض أن نفرق بين الشريعة والفقه والبنية التاريخية. الشريعة في أصلها تملك السعة المعيارية والمقاصدية. والفقه هو الجهد البشري لفهمها وتنزيلها. والبنية التاريخية هي السياق الذي تشكل فيه هذا الجهد. فإذا وجدنا تباطؤًا في نمو الفقه الكلي، فلا يجوز أن ننسبه إلىٰ قصور النص أو ضيق الشريعة، ولا أن نجعله عيبًا أخلاقيًا في الفقهاء، بل نفهمه بوصفه نتيجةً لشروط الإنتاج العلمي والسياسي والاجتماعي. وهذا التفريق يحمي النص من الاتهام، ويحمي الفقهاء من الظلم، ويفتح الباب لإعادة البناء من غير خوفٍ ولا قطيعة.

والتباطؤ البنيوي يعلّمنا أن النضج الجزئي لا يكفي وحده لبناء النظرية. فالأمة قد تمتلك فقهًا عظيمًا في العبادات والمعاملات، لكنها تحتاج إلىٰ فقهٍ موازٍ في الدولة والمال العام والتنمية والحرية. وقد تمتلك قواعد عظيمة، لكنها تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تطبقها. وقد تمتلك مقاصدَ جليلة، لكنها تحتاج إلىٰ مؤشراتٍ تقيسها. وقد تمتلك وعظًا أخلاقيًا، لكنها تحتاج إلىٰ بنيةٍ تمنع الفساد. وقد تمتلك تاريخًا غنيًا، لكنها تحتاج إلىٰ عقلٍ يستخرج منه القوانين لا أن يكتفي باستحضاره. وهذا هو معنىٰ الانتقال من الفقه المتراكم إلىٰ الفقه الكلي.

ولا ينبغي أن يُفهم تباطؤ الفقه الكلي بوصفه دعوةً إلىٰ التقليل من شأن الفروع أو الأصول أو المذاهب، بل بوصفه دعوةً إلىٰ رد هذه الكنوز إلىٰ أفقها الأوسع. الفروع تمنح مادة، والأصول تمنح منهجًا، والقواعد تمنح قوانين، والمقاصد تمنح

اتجاهًا، والتراث المؤسسي يمنح نماذج، والتاريخ يمنح دروسًا. لكن كل ذلك يحتاج إلىٰ تركيبٍ جديدٍ يربط بين النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآلات والاجتهاد المؤسسي والشأن العام. ومن غير هذا التركيب تبقىٰ العناصر قويةً في ذاتها، لكنها عاجزةٌ عن مواجهة سؤال النظام المركب.

ومن هنا فإن التباطؤ يكشف المهمة أكثر مما يكشف العجز. فهو يقول إن علىٰ الفقه الكلي أن يستكمل ما لم تكتمل شروطه تاريخيًا: أن يبني نظريةً في الدولة بوصفها ولايةً علىٰ الإنسان والكفاية والعمران، ونظريةً في المال العام بوصفه أمانةً للجيل الحاضر والقادم، ونظريةً في العدالة التوزيعية بوصفها شرطًا للاستقرار والمقصد، ونظريةً في الحرية بوصفها شرطًا للتكليف والنصح، ونظريةً في المجال العام بوصفه فضاء الأمة والدولة، ونظريةً في المآلات بوصفها جزءًا من الحكم. وهذه النظريات ليست دخيلةً علىٰ الفقه، بل هي امتدادٌ لمبادئه حين تُقرأ في أفقٍ كلي.

إن أخطر ما في التباطؤ أنه إذا لم يُشخَّص بدقةٍ قد يُنتج أحد موقفين متطرفين: موقفًا يظن أن التراث مكتملٌ في كل شيء، فيغلق باب البناء، وموقفًا يظن أن التراث عاجزٌ في أصله، فيقطع الصلة به. وكلا الموقفين يحجب الحقيقة. الحقيقة أن التراث غنيٌّ وعظيم، لكنه ليس نهايةَ الاجتهاد؛ وأن الفقه نضج في مواضع كثيرة، لكنه تباطأ في بعض مجالات التركيب الكلي؛ وأن الشريعة أوسع من صورها التاريخية؛ وأن الوفاء للفقه لا يكون بتجميده، بل بإطلاق طاقته الكلية. بهذا الفهم يصبح النقد البنيوي فعلًا من أفعال الوفاء، لا خروجًا عليه.

وفي المعنىٰ العميق، تباطؤ نمو الفقه الكلي هو دعوةٌ إلىٰ استعادة السؤال المؤسس: كيف تتحول الشريعة من أحكامٍ تضبط الأفعال إلىٰ نظامٍ يبني الحياة؟ كيف يتحول النص من دليلٍ علىٰ حكمٍ جزئي إلىٰ أفقٍ يحكم الدولة والأمة والعمران؟ كيف تتحول المقاصد من عناوينَ تفسيرية إلىٰ معاييرَ لقياس المؤسسات

والسياسات؟ كيف يتحول الفقيه من مجيبٍ عن واقعةٍ إلىٰ شريكٍ في بناء عقلٍ مؤسسيٍّ يقرأ الواقع والمآل؟ كيف تتحول الأمة من موضوعٍ للطاعة إلىٰ فاعلٍ في المجال العام؟ وكيف تتحول الدولة من حارسةٍ للنظام إلىٰ ضامنةٍ للكفاية والعدل والحرية والتنمية؟ هذه الأسئلة هي التي تكشف أن التباطؤ ليس نهاية، بل بدايةٌ لمنهجٍ جديدٍ في إعادة البناء.

إن الفقه الكلي المطلوب لا يبدأ من فراغ، بل من مواضع النضج السابقة ومواضع التباطؤ المشخصة. فهو يأخذ من النضج النصي علوية المرجع، ومن النضج الأصولي دقة المنهج، ومن النضج الفروعي معرفة الواقع الجزئي، ومن النضج القاعدي قوانين النظر، ومن النضج المقاصدي الغاية، ومن النضج المؤسسي بذور الدولة والمجتمع، ثم يضيف إليها ما تباطأ نموه: القراءة البنيوية، والاجتهاد المؤسسي، وفقه النظام، ومحاسبة السياسات بالمآلات، وحاكمية الكفاية، ومركزية المجال العام، وحضور الأمة. هكذا يصبح التباطؤ مادةً للبناء لا سببًا للقطيعة، ويصبح الاختبار البنيوي طريقًا إلىٰ نظريةٍ عامةٍ في البنية الفقهية الإسلامية.

الفصل الثالث
هل المشكلة في النص أم في آلية إنتاج الحكم؟

ليست المشكلة البنيوية التي يكشفها اختبار المصفوفة مشكلةً في النص، ولا في قدرة الوحي علىٰ الهداية، ولا في سعة الشريعة لمعالجة الحياة، بل في المسافة التي قد تنشأ أحيانًا بين علوية النص وآلية إنتاج الحكم، بين المرجعية العليا وطريقة تنزيلها، بين المقصد الكامن في الخطاب الشرعي والأدوات التي تحول هذا المقصد إلىٰ حكمٍ ومؤسسةٍ وسياسةٍ ونظام. فالنص، في بنيته الهادية، يمنح الاتجاه والمعيار والغاية، لكنه لا يعمل في التاريخ من غير عقلٍ يفهم، ولا من غير واقعٍ يُقرأ، ولا من غير أدواتٍ تميز بين الدلالة ومحلها، ولا من غير مؤسساتٍ تحمل الحكم إلىٰ المجال العام، ولا من غير تقديرٍ للمآلات التي تترتب علىٰ الفعل. وكل خللٍ يقع في هذه الوسائط لا يصح أن يُحمَّل للنص في ذاته، كما لا يصح أن يُنكر باسم قداسة النص؛ لأن القداسة تتعلق بالوحي، أما الفهم والتنزيل والإنتاج الفقهي فهي أفعالٌ بشريةٌ عظيمة القدر، لكنها قابلةٌ للإصابة والخطأ، والنضج والتباطؤ، والاتساع والضيق.

وهنا تظهر ضرورة التمييز بين النص بوصفه أصلًا، والحكم بوصفه ثمرةً لعمليةٍ اجتهاديةٍ مركبة. فليس كل ما يُسمىٰ حكمًا في التاريخ هو النص نفسه، بل هو نتيجة تفاعلٍ بين النص واللغة والعرف والواقع والمذهب والأصول والمصلحة والقدرة والمآل وسؤال العصر. وقد يكون هذا التفاعل في أعلىٰ درجات الضبط، فينتج حكمًا قريبًا من مقصد النص، وقد يضيق بأحد عناصره، فيحمل النص علىٰ واقعٍ لم يُفهم، أو يفصل الحكم عن مآله، أو يغلب ظاهرًا علىٰ مقصدٍ حاكم، أو يجعل المصلحة

دعـوىٰ غيـر منضـبطة، أو يكتفـي بفتـوىٰ فرديـةٍ في موضـعٍ يحتـاج إلـىٰ اجتهـادٍ مؤسسـي. ومـن هنـا لا يكـون نقـد آليـة إنتـاج الحكـم نقـدًا للـنص، بـل صـيانةً للـنص مـن أن يُنسـب إليـه ما نشأ من قصورٍ في القراءة أو التنزيل أو تقدير الواقع.

إن علويـة الـنص تعنـي أن الـوحي هـو المرجعيـة التـي تعلـو علـىٰ السـلطة والهـوىٰ والمصـلحة العـابرة والعـرف الفاسـد والضـغط الاجتمـاعي. وهـذه العلويـة هـي إحـدىٰ أعظـم نقـاط القـوة في البنيـة الفقهيـة الإسـلامية؛ لأنهـا تمنـع الحكـم مـن أن يصـبح تابعًـا لإرادة الحـاكم أو رغبـة السـوق أو تقلـب الجمهـور. لكنهـا لا تعنـي أن تنزيـل الـنص يـتم بـلا مـنهج، ولا أن مجـرد الاستشـهاد بـه يغنـي عـن فهـم الواقـع، ولا أن حضـور الـنص في الخطـاب كـافٍ لإثبـات صـحة السياسـة أو الحكـم. فكـم مـن سياسـةٍ ترفـع عنوانًـا شـرعيًا وهـي تفتقـر إلـىٰ شـروط العـدل، وكـم مـن فتـوىٰ تسـتند إلـىٰ دليـلٍ صـحيح لكنهـا لا تـرىٰ تغيـر المنـاط، وكـم مـن إجـراءٍ يـدعي المصـلحة وهـو يغفـل المـآل. علويـة الـنص لا تلغـي الحاجـة إلـىٰ آليـةٍ ناضـجةٍ لإنتـاج الحكـم، بـل تجعـل هـذه الحاجـة أشـد؛ لأن الـنص العالي ينبغي أن يُنزَّل بعقلٍ مسؤولٍ لا بعجلةٍ أو تجزئةٍ أو توظيف.

وإذا كـان الـنص قطعـي الثبـوت والدلالـة في بعـض المواضـع، فـإن كثيـرًا مـن مجـالات الشـأن العـام لا تُحسـم بمجـرد دلالـةٍ جزئيـةٍ مباشـرة، بـل تحتـاج إلـىٰ جمـع نصـوص، وفهـم مقاصـد، وقـراءة واقـع، وترتيـب مصـالح، وتقـدير مـآلات، وتمييـز بـين حكـم الفـرد وحكـم الدولـة، وبـين الفتـوىٰ والقضـاء والسياسـة، وبـين الحـق الخـاص والحـق العـام. فالدولـة لا تتعامـل مـع فعـلٍ مفـردٍ فقـط، بـل مـع نظـمٍ واسـعة. والاقتصـاد لا يتكـون مـن عقـدٍ واحـد، بـل مـن شـبكةٍ مـن الإنتـاج والتبـادل والمـال والأسـعار والضـرائب والاحتكـار. والتعلـيم لـيس مسـألة فضـل العلـم فقـط، بـل نظـامٌ لحفـظ العقـل العـام. والصـحة ليسـت عـلاج فـردٍ فقـط، بـل سياسـةٌ لحفـظ الـنفس. فـإذا اختزلـت آليـة إنتـاج

الحكم هذه الشبكات في مسألةٍ جزئيةٍ واحدة، بدت النصوص كأنها لا تقدم إلا حلولًا متناثرة، مع أن الخلل في الأداة التي لم ترتفع من الجزئي إلىٰ الكلي.

ومن هنا فإن السؤال: هل المشكلة في النص أم في آلية إنتاج الحكم؟ هو سؤالٌ حاسمٌ لأنه يمنع قراءتين متطرفتين. القراءة الأولىٰ تجعل كل خللٍ تاريخيٍّ أو فقهيٍّ أو مؤسسيٍّ دليلًا علىٰ قصور النص، فتخلط بين الوحي والتاريخ، وبين الشريعة واجتهادات البشر، وبين المقصد والتنزيل. والقراءة الثانية تجعل كل نقدٍ لآليات الإنتاج طعنًا في النص، فتغلق باب المراجعة، وتقدس ما هو بشريٌّ بحجة حماية ما هو رباني. وكلاهما يفسد النظر. فالمنهج الصحيح يثبت علو النص، ويثبت في الوقت نفسه بشرية الفهم، ويجعل النقد موجهًا إلىٰ آليات القراءة والتنزيل والبناء المؤسسي، لا إلىٰ الوحي في ذاته.

والحكم لا يولد من النص وحده بمعزلٍ عن محل الحكم. فالنص يمنح القاعدة والمعيار، لكن الواقع هو موضع التنزيل. ومن لم يعرف الواقع لم يعرف علىٰ ماذا ينزل الحكم. وهذا المعنىٰ، وإن كان معروفًا في باب تحقيق المناط، يحتاج إلىٰ توسيعٍ كبيرٍ في الشأن العام. فالمناط في بعض الوقائع بسيطٌ ظاهر: خمرٌ تسكر، مالٌ بلغ نصابًا، بيعٌ تضمن شرطًا معينًا، ضررٌ مباشرٌ بين شخصين. أما في قضايا الدولة، فالمناط مركب: فقرٌ له أسباب اقتصادية وتعليمية ومكانية، احتكارٌ له سلاسل توريد وتمويل ونفوذ، تضخمٌ يغير قيمة المال، سياسةٌ صحيةٌ تتداخل فيها الوقاية والتمويل والعلاج، إجراءٌ أمنيٌّ يوازن بين حفظ النفس وحفظ الكرامة والثقة. فإذا عومل المناط المركب كما لو كان مناطًا بسيطًا، اختلت آلية إنتاج الحكم، لا لأن النص قاصر، بل لأن محل الحكم لم يُفهم علىٰ قدر تركيبه.

وتحقيق المناط، في الفقه الكلي، لا يمكن أن يبقىٰ عملًا فرديًا ذهنيًا في القضايا العامة. فمعرفة واقع التضخم، أو أثر الضرائب، أو بنية الفقر، أو مآلات الدعم، أو

ضـرر التلـوث، أو أثـر سياسـة التعلـيم، لا تحصـل بمجـرد الفراسـة الفقهيـة، بـل تحتـاج إلـىٰ خبـرةٍ وإحصـاءٍ وعلـومٍ مسـاندةٍ ومؤسسـات. ومـن هنـا يصـبح الاجتهـاد المؤسسـي امتـدادًا طبيعيًـا لتحقيـق المنـاط، لا بدعـةً خارجيـةً علـىٰ الفقـه. فالفقيـه يحفـظ الـنص والمقصـد والمـنهج، لكـن أهـل الخبـرة يسـاعدون علـىٰ معرفـة محـل الحكـم وشـروطه وآثـاره. وإذا غـاب هـذا التكامـل، أمكـن أن يصـدر الحكـم صـحيحًا في صـورته النظريـة، لكنـه قاصـرٌ في تنزيلـه العملـي. وهـذا القصـور لا يعـود إلـىٰ الـنص، بـل إلـىٰ آليـة إنتـاج الحكم التي لم تستكمل عناصرها.

ومـن مظـاهر الخلـل في الآليـة أن يُغلـب الحكـم التكليفـي علـىٰ الحكـم الوضـعي والمقاصـدي في المجـال العـام. فـالحكم التكليفـي يبـين مـا يجـب ومـا يحـرم ومـا يـندب ومـا يكـره ومـا يبـاح، وهـو أسـاسٌ لا غنـىٰ عنـه. لكـن الشـأن العـام يحتـاج كـذلك إلـىٰ الحكـم الوضـعي: الأسـباب والشـروط والموانـع والصـحة والفسـاد والقـدرة والمؤسسـية. ويحتـاج إلـىٰ المقصـد: لمـاذا يشـرع هـذا؟ ومـا الغايـة التـي يحفظهـا؟ ويحتـاج إلـىٰ المـآل: مـاذا ينـتج عنـد تطبيقـه؟ فـإذا قيـل مـثلًا إن الدولـة يجـب أن تحفـظ الـنفس، فهـذا حكـمٌ كليٌّ عظـيم، لكنـه لا يتحقـق مـن غيـر شـروطٍ مؤسسـية: نظـام صـحة، مـاء، غـذاء، أمـن، وقايـة، تمويـل، إدارة، رقابـة. وإذا قيـل إن الاحتكـار محـرمٌ أو ممنـوعٌ عنـد الضـرر، فهـذا لا يكفـي مـن غيـر معرفـة أسـباب الاحتكـار وشـروطه وآليـات منعـه ومـآلات التـدخل. فـالحكم التكليفـي إذا انفصـل عـن الحكـم الوضـعي والمقصـد والمـآل بقي صحيح المعنىٰ ناقص الفاعلية.

وتظهـر هـذه المسـألة بوضـوح في بـاب الزكـاة. النصـوص والأحكـام التـي تقـرر وجـوب الزكـاة ومصـارفها وأنصـبتها تمثـل أصـلًا محكمًـا. لكـن تحويـل الزكـاة إلـىٰ أداةٍ للكفايـة في واقـعٍ معقـد يحتـاج إلـىٰ آليـةٍ أوسـع: مـا قيمـة المـال في ظـل التضـخم؟ مـا أثـر إخـراج الزكـاة عينًـا أو نقـدًا؟ كيـف تُقـرأ حاجـات الفقـراء؟ كيـف تُـربط الزكـاة بالضـمان

الاجتماعي؟ كيف تمنع ازدواجية الموارد أو سوء التوزيع؟ كيف تُدار الزكاة مؤسسيًا بحيث تحفظ كرامة المستحق؟ فإذا ضعفت الإجابة عن هذه الأسئلة، فليست المشكلة في النص الذي أوجب الزكاة وجعل للفقراء حقًا، بل في آلية تنزيل هذا الحق داخل بنيةٍ اقتصاديةٍ متغيرة. ومن هنا يكون تطوير آلية الإنتاج وفاءً للزكاة لا خروجًا عنها.

وتظهر المسألة كذلك في باب الطاعة والفتنة. النصوص والمعاني التي تحفظ الجماعة وتحذر من سفك الدماء والانقسام تمثل أصلًا عظيمًا؛ إذ لا تقوم أمةٌ علىٰ فوضىٰ دائمة. لكن آلية إنتاج الحكم قد تختل إذا استعملت هذه المعاني لعزلها عن العدل والنصح والمحاسبة. فإذا صار كل اعتراضٍ فتنة، وكل نقدٍ خروجًا، وكل مطالبةٍ بالحق تهديدًا للجماعة، فقد انتقلت الآلية من حفظ مقصد الجماعة إلىٰ حماية الواقع المختل. أما إذا فهمت الطاعة داخل شبكة العدل والشورىٰ والحق العام، فإنها تحفظ الجماعة من الفوضىٰ وتحفظ الدولة من الاستبداد. فالمشكلة ليست في النصوص التي تحفظ الجماعة، بل في آليةٍ قد تفصلها عن بقية المقاصد.

وتظهر أيضًا في باب الحسبة. فالأصل في الحسبة حماية المعروف العام ومنع المنكر الظاهر والضرر المتعدي، وحفظ السوق والطريق والمعيار. لكن آلية التنزيل قد تضيق الحسبة إلىٰ بعض المظاهر السلوكية وتغفل الاحتكار الكبير، والغش الصناعي، والضرر البيئي، وسلامة الغذاء، وحماية المستهلك، وجودة الدواء، وفساد المرافق، والتلاعب بالمعايير. فإذا ضاقت الحسبة بهذا الشكل، لم يكن الخلل في أصلها الشرعي، بل في الآلية التي لم تلتقط تطور المجال العام. فالحسبة تمتلك طاقةً كبيرةً لبناء رقابةٍ مؤسسيةٍ حديثة، لكن ذلك يحتاج إلىٰ فهم المقصد والواقع والمآل لا مجرد استعادة الصورة التاريخية.

والـنص في ذاتـه لا يفـرض دائمًـا شـكل المؤسسـة، بـل يفـرض المقصـد والمعيـار والحـق والواجـب. أمـا شـكل المؤسسـة فيتغيـر بحسـب القـدرة والزمـان والمعرفـة. فـالنص يـأمر بالعـدل، لكـن صـورة القضـاء وإجراءاتـه وضـماناته تتطـور. والـنص يـأمر بالشـورىٰ، لكـن صـور تمثيـل الـرأي ومؤسسـاته تختلـف. والـنص يحـرم الظلـم والفسـاد، لكـن أدوات الرقابـة والشـفافية تتغيـر. والـنص يحفـظ المـال، لكـن نظـم الميزانيـة والمحاسـبة والضـرائب الحديثـة تحتـاج إلـىٰ بنـاءٍ فنـيٍّ ومؤسسـي. فـإذا جُمّـدت الوسـائل التاريخيـة باسـم الـنص، ضـاقت الشـريعة بمـا لـم تضـق بـه في حقيقتهـا. وإذا أُلغيـت المعـايير باسـم تطـور الوسـائل، انحـرف الواقـع عـن الـنص. والفقـه الكلـي هـو الـذي يميـز بين ثبات المعيار ومرونة الوسيلة.

ومـن الخلـل في آليـة إنتـاج الحكـم أن يُخلـط بـين التـاريخ والمعيـار. فـبعض الصـور التـي عرفهـا الفقـه في الإمامـة، أو القضـاء، أو بيـت المـال، أو الحسـبة، أو الوقـف، كانـت صـورًا تاريخيـةً لتنزيـل مقاصـد معينـة في سـياقاتها. فـإذا حُولـت هـذه الصـور إلـىٰ معيـارٍ نهـائيٍّ لا يتغيـر، ضـاقت إمكانيـة التجديـد. وفي المقابـل، إذا أُلغيـت لأنهـا تاريخيـةٌ فقـط، ضـاع مـا تحملـه مـن مقصـد. فـالمطلوب قـراءةٌ تفكيكيـةٌ بنـاءة: مـا المقصـد الـذي أدتـه هـذه الصـورة؟ ومـا الشـروط التـي كانـت تحكمهـا؟ ومـا الـذي تغيـر في الواقـع؟ ومـا الصـورة المؤسسـية المعاصـرة التـي تحفـظ المقصـد نفسـه أو توسـعه؟ بهـذا لا نقـع في تقـديس التاريخ ولا في القطيعة معه.

ومـن مظـاهر الخلـل أيضًـا أن يُختـزل المقصـد في معنـىً عـامٍّ مـن غيـر أدواتٍ تقيسـه. فقـد يقـال إن مقصـد الدولـة حفـظ العـدل، أو حفـظ الـنفس، أو حفـظ المـال، لكـن مـن غيـر تحويـل ذلـك إلـىٰ سياسـات ومؤشـرات ومؤسسـات. والنتيجـة أن المقصـد يبقـىٰ لفظًـا جليـلًا، بينمـا قـد تعمـل الدولـة في الواقـع بعكسـه. حفـظ الـنفس يحتـاج إلـىٰ قيـاس وفيـاتٍ وأمـراضٍ ووصـولٍ إلـىٰ العـلاج وغـذاءٍ ومـاء. حفـظ العقـل يحتـاج إلـىٰ جـودة تعلـيمٍ

وحرية معرفةٍ وبحث. حفظ المال يحتاج إلىٰ شفافيةٍ وضرائبَ عادلةٍ ومحاربة احتكارٍ وفساد. حفظ الكرامة يحتاج إلىٰ إدارةٍ محترمةٍ وقضاءٍ منصفٍ وحريةٍ مسؤولة. فإذا لم تتحول المقاصد إلىٰ أدواتٍ عملية، فالمشكلة في آلية الإنتاج التي أبقت المقصد في مستوىٰ الخطاب.

وكذلك إذا تحولت المصلحة إلىٰ تقديرٍ سلطويٍّ غير قابلٍ للمراجعة، فإن آلية إنتاج الحكم تختل. فالمصلحة الشرعية ليست ما تراه السلطة نافعًا لها، ولا ما يحقق الهدوء العاجل، ولا ما يجلب المال من غير نظرٍ إلىٰ العدل، بل ما اتصل بحفظ المقاصد في الواقع والمآل. ولذلك تحتاج المصلحة إلىٰ برهان: ما وجهها؟ من ينتفع؟ من يتضرر؟ ما كلفتها؟ ما بدائلها؟ هل تحفظ الضعيف؟ هل تراعي المستقبل؟ هل يمكن قياس أثرها؟ ومن يملك حق مراجعتها؟ فإذا غابت هذه الأسئلة، أصبحت المصلحة لفظًا يمكن أن يبرر الاستبداد أو الفساد أو التفاوت. والنص لا يبرر ذلك، بل آليةٌ قاصرةٌ هي التي تستعمل المصلحة من غير ضابط.

والفرق بين النص وآلية الحكم يظهر بوضوح في قضايا الدولة الحديثة. فالشريعة تأمر بالعدل، لكن بناء نظامٍ قضائيٍّ حديثٍ يحتاج إلىٰ إجراءاتٍ وضماناتٍ واستقلالٍ وظيفيٍّ وتوزيع اختصاصات. والشريعة تحفظ المال، لكن إدارة ميزانية دولةٍ معاصرة تحتاج إلىٰ مؤسسات رقابةٍ ومحاسبةٍ وشفافيةٍ وضرائبَ عادلة. والشريعة تحفظ النفس، لكن الصحة العامة تحتاج إلىٰ مستشفياتٍ وتمويلٍ ووقايةٍ وبياناتٍ وخطط. والشريعة تحفظ العقل، لكن التعليم يحتاج إلىٰ مناهجَ ومؤسساتٍ وبحثٍ وتدريبٍ وعدالة وصول. فإذا لم تبنَ هذه الأدوات، فإن الشريعة لا تكون هي العاجزة، بل آلية الدولة والفقه والمؤسسة هي التي لم تحول المعيار إلىٰ نظام.

ومن هنا فإن نقد آلية إنتاج الحكم هو نقدٌ متعدد المستويات. فهو نقدٌ للقراءة حين تختزل النص في جزءٍ وتغفل كليته. ونقدٌ للمنهج حين يقف عند الدلالة ولا

يحقق المناط. ونقدٌ للواقع حين يُفهم فهمًا سطحيًا. ونقدٌ للفتوىٰ حين تتصدىٰ لما يحتاج إلىٰ مؤسسة. ونقدٌ للسياسة حين تتذرع بالمصلحة بلا محاسبة. ونقدٌ للمقاصد حين تبقىٰ بلا أدوات. ونقدٌ للتراث حين تُستعاد صوره بلا تمييزٍ بين الصورة والروح. هذا النقد لا يهدم المرجعية، بل يحميها من سوء الاستعمال، ويعيد الفقه إلىٰ وظيفته الأصلية: وصل النص بالحياة وصلًا يحقق الهداية والعدل.

وقد تكون آلية إنتاج الحكم فرديةً أو مذهبيةً أو مؤسسيةً أو سلطويةً أو اجتماعية. فالفتوىٰ الفردية تنتج حكمًا بحسب علم المفتي وسؤاله ومعطياته. والمذهب ينتج الحكم داخل نسقه وقواعده وتخريجاته. والمؤسسة تنتج الحكم من خلال تعاون خبراتٍ ومعايير. والسلطة قد تنتج سياسةً باسم المصلحة أو الضرورة. والمجتمع قد يضغط بعرفه وعاداته. فإذا لم يُفهم مصدر الحكم وآلية إنتاجه، اختلطت المراتب. فقد تُقدَّم سياسةٌ سلطويةٌ بوصفها حكمًا شرعيًا مطلقًا، أو فتوىٰ فرديةٌ بوصفها نظامًا عامًا، أو عرفٌ محليٌّ بوصفه معيارًا كليًا، أو تخريجٌ مذهبيٌّ بوصفه نهاية الشريعة. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ تحرير هذه المراتب بدقة.

ومن أعظم ما يجب تحريره الفرق بين الحكم والفتوىٰ والسياسة والقضاء. الحكم الشرعي من حيث أصله معيارٌ مستمدٌ من الأدلة. والفتوىٰ تنزيلٌ علىٰ سؤالٍ وحال. والقضاء إلزامٌ في خصومةٍ ببينةٍ وإجراء. والسياسة العامة تنظيمٌ للشأن العام علىٰ مقتضىٰ المصلحة المنضبطة. فإذا خلطنا هذه المستويات، وقع الخلل. ليست كل فتوىٰ تصلح سياسةً عامة، لأن السياسة تحتاج إلىٰ مآلاتٍ عامةٍ وقدرةٍ ومؤسسات. وليس كل سياسةٍ عامةٍ يجوز تقديمها بوصفها حكمًا نهائيًا لا يراجع، لأنها اجتهادٌ في التنزيل. وليس كل حكمٍ عامٍّ ينفذ قضائيًا إلا بشروط الإثبات والإجراء. وهذا التمييز من صميم إصلاح آلية إنتاج الحكم.

وتظهر أهمية هذا التمييز في الاقتصاد. قد يفتي الفقيه بجواز صورة عقدٍ معينة، لكن السياسة العامة قد تقيدها إذا أدت في مجموعها إلىٰ ضررٍ عام أو احتكارٍ أو استغلال. وقد يكون تصرفٌ مباحًا للأفراد في صورته، لكنه إذا تحول إلىٰ ظاهرةٍ تضر الكفاية جاز للدولة تنظيمه. وهذا لا يعني أن الدولة تحرم ما أحل الله بإطلاق، بل يعني أن المباح الفردي قد يقيد لمصلحةٍ عامةٍ معتبرةٍ إذا تحقق الضرر أو المآل الفاسد. ومن هنا لا بد من آليةٍ تميز بين حكم الفعل في ذاته وحكمه داخل النظام العام. والفقه القديم عرف هذا من خلال الضرر والحسبة والتسعير عند الحاجة، لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ توسيعه في ضوء الاقتصاد المركب.

وتظهر أهمية التمييز في الحريات كذلك. فقد يكون القول في ذاته داخل دائرة الإباحة أو الخلاف، لكن إذا تحول إلىٰ تحريضٍ علىٰ العنف أو كراهيةٍ أو ضررٍ عام دخل في مجال التنظيم. وفي المقابل، لا يجوز للدولة أن تقيد كل قولٍ ناقدٍ باسم المصلحة أو الأمن. فالآلية الناضجة تسأل عن الضرر، والمآل، والحق، والكرامة، والبدائل، والتناسب، والضرورة. أما الآلية القاصرة فتتوسع في المنع أو تتوسع في الإطلاق بلا ميزان. النص لا يأمر بالقمع ولا بالفوضىٰ، بل يأمر بالعدل وحفظ الحق. الخلل يقع حين تعجز آلية الحكم عن الموازنة.

ومن وجوه الخلل أن تُستعمل القواعد الكبرىٰ استعمالًا جزئيًا لا كليًا. قاعدة الضرر يزال قد تطبق علىٰ جارٍ يؤذي جاره، لكنها ينبغي كذلك أن تطبق علىٰ مصنعٍ يلوث مدينة، أو احتكارٍ يرفع سعر الدواء، أو سياسةٍ تضعف التعليم، أو فسادٍ يهدر المال العام. وقاعدة المشقة تجلب التيسير قد تطبق علىٰ مريضٍ في عبادته، لكنها ينبغي كذلك أن تلهم تبسيط الإدارة وتقليل الإذلال البيروقراطي. وقاعدة العادة محكمة قد تطبق علىٰ ألفاظ العقود، لكنها ينبغي أن تساعد في فهم تحولات المجتمع والعمل والأسرة. وقاعدة الأمور بمقاصدها قد تطبق علىٰ النيات الفردية،

لكنها ينبغي أن توسع السؤال عن مقاصد السياسات وآثارها. فإذا بقيت القواعد في نطاقٍ ضيق، تباطأت آلية إنتاج الحكم الكلي.

وتحتاج آلية الحكم إلىٰ وعيٍ بأن النصوص لا تتعارض في مقاصدها، لكن تنزيلها الجزئي قد يبدو متوترًا إذا عُزل بعضها عن بعض. نصوص الطاعة ينبغي أن تُقرأ مع نصوص العدل والنصح والأمانة. ونصوص حفظ المال ينبغي أن تُقرأ مع نصوص الكفاية ومنع الظلم. ونصوص حفظ الجماعة ينبغي أن تُقرأ مع نصوص الشورىٰ ورفع الظلم. ونصوص الأمر بالمعروف ينبغي أن تُقرأ مع نصوص الستر والرحمة والكرامة. ونصوص العقوبة ينبغي أن تُقرأ مع نصوص الدرء والإصلاح والعدل. فإذا انتُزع مسارٌ نصيٌّ واحدٌ من الشبكة الكلية، أمكن أن تنتج أحكامٌ ضيقةٌ وإن استندت إلىٰ دليلٍ صحيح. والمشكلة هنا ليست في الدليل، بل في عزل الدليل عن كليته.

وهذا هو معنىٰ حاكمية المقصد. المقصد لا يلغي النص، بل يمنع تجزئة النص. فهو يكشف الاتجاه العام للشريعة، ويربط الأدلة بعضها ببعض، ويمنع استعمال نصٍ جزئيٍّ بما يهدم مقصده الكلي. لكن المقصد نفسه يحتاج إلىٰ ضبطٍ حتىٰ لا يتحول إلىٰ ذريعةٍ لتجاوز النص. فالمقصد الصحيح هو الذي ينشأ من مجموع النصوص وقواعد الشريعة، ثم يعود ليهدي التنزيل. أما المقصد المدعىٰ بلا أصلٍ ولا ضابط، فهو مصلحةٌ مرسلةٌ إلىٰ الهوىٰ. ومن هنا فإن آلية إنتاج الحكم الناضجة تجمع بين علوية النص وحاكمية المقصد، لا تضعهما في تضاد.

ومن الخلل كذلك أن تُفهم علوية النص بمعنىٰ كفاية النص عن الواقع. النص يهدي الواقع، لكنه لا يعفي المجتهد من معرفته. فالطبيب لا يستغني بالنص عن معرفة المرض، والاقتصادي لا يستغني بالنص عن معرفة السوق، والقاضي لا يستغني بالنص عن معرفة البينة، والسياسي لا يستغني بالنص عن معرفة مآلات

القرار. النص يعطي المعيار، لكن الواقع يعطي محل التطبيق. ومن استغنىٰ عن الواقع باسم النص قد ينسب إلىٰ النص ما لا يقتضيه. ومن استغنىٰ عن النص باسم الواقع قد يبرر الواقع كما هو. والفقه الكلي هو الموازنة الدقيقة بينهما.

إن آلية إنتاج الحكم تتكون من حلقاتٍ متتابعة: فهم النص، فهم المقصد، فهم الواقع، تحقيق المناط، تقدير القدرة، اعتبار الشروط والموانع، قراءة المآل، اختيار الوسيلة، بناء المؤسسة، مراقبة الأثر، وتصحيح المسار. فإذا انقطعت حلقةٌ من هذه الحلقات، اختل الحكم في المجال العام. قد يفهم الفقيه النص ولا يفهم الواقع، فيخطئ التنزيل. وقد يفهم الواقع ولا يضبط النص، فينحرف المعيار. وقد يعرف المقصد ولا يبني المؤسسة، فيبقىٰ المعنىٰ بلا فاعلية. وقد يبني السياسة ولا يراقب مآلها، فتفسد مع الزمن. ومن هنا فإن إصلاح الآلية هو إصلاحٌ لهذه السلسلة كلها، لا لإحدىٰ حلقاتها فقط.

وتظهر خطورة الآلية حين تنتقل من الفرد إلىٰ الدولة. فخطأ الفرد محدودٌ غالبًا، أما خطأ الدولة فيصير سياسةً عامةً تمس الملايين. لذلك لا يكفي في الدولة أن يكون الحكم جائزًا في أصله، بل يجب أن يكون تنزيله عادلًا، ومآله صالحًا، وكلفته موزعةً بعدل، ومؤسساته قادرةً علىٰ التنفيذ، وقابلًا للمحاسبة. الدولة لا تفتي فقط، بل تلزم. والإلزام يضاعف مسؤولية الآلية. فإذا ألزم الحاكم الناس بسياسةٍ باسم الشرع من غير تحقيقٍ للمناط ولا تقديرٍ للمآل ولا محاسبة، فقد عرّض الشرع نفسه في وعي الناس لتحمل نتائج قصور السياسة. وهذا من أخطر ما ينبغي أن يتجنبه الفقه الكلي.

ومن هنا فإن حماية النص تقتضي حماية الناس من سوء تنزيل النص. فإذا ربط الناس بين الشريعة وبين ظلمٍ وقع باسمها، أو فسادٍ احتمىٰ بخطابها، أو قهرٍ استعمل مفاهيمها، فإن الخلل لا يقف عند السياسة، بل يمتد إلىٰ الوعي الديني. ولذلك فالنقد البنيوي لآلية الحكم ليس ترفًا فكريًا، بل ضرورةٌ لحفظ الدين نفسه في المجال

العام. فالدين لا يُحفظ بمجرد رفع شعاره، بل بحمايته من التوظيف الذي يناقض عدله ورحمته ومقاصده. وكلما كانت آلية الحكم أكثر انضباطًا وشفافيةً ومحاسبةً، كان حضور النص في الدولة أكثر صدقًا وأقل عرضةً للتشويه.

والفصل بين النص والآلية لا يعني إقامة حاجزٍ بينهما، بل يعني معرفة مقام كل منهما. النص أصلٌ ومعيارٌ وهدىٰ، والآلية جهدٌ بشريٌّ في الفهم والتنزيل. النص يُتلقىٰ بالتسليم، والآلية تُختبر بالعلم والعدل والمآل. النص لا يتغير، لكن فهم مناطاته وتنزيلاته يتجدد بحسب الواقع. النص يعلو علىٰ التاريخ، والآلية تعمل داخل التاريخ. ومن يخلط بينهما يجعل التاريخ مقدسًا أو يجعل النص متهمًا. أما من يميزهما فيستطيع أن يحفظ قداسة النص ويفتح باب الاجتهاد في الوقت نفسه.

وتتطلب آلية إنتاج الحكم في المجال العام عقلًا يتجاوز ثنائية الجمود والانفلات. الجمود يقول: يكفي أن نكرر الصياغات السابقة. والانفلات يقول: يكفي أن نتمسك بالمقاصد العامة ولو تجاوزنا الضوابط. وكلاهما قاصر. فالتكرار قد يعجز عن الواقع، والانفلات قد يضيع المعيار. الطريق الثالث هو طريق الفقه الكلي: نصٌّ حاكم، مقصدٌ موجه، واقعٌ مقروء، مؤسسةٌ مجتهدة، مآلٌ محسوب، وعدلٌ قابلٌ للقياس. بهذا لا يصبح التجديد قطيعة، ولا يصبح الاتباع جمودًا. فالوفاء للنص ليس في تكرار كل صورةٍ تاريخية، بل في تحقيق هدايته في واقعٍ جديدٍ من غير إخلالٍ بمعياره.

والسؤال عن آلية إنتاج الحكم يقود أيضًا إلىٰ نقد علاقة الفقه بالدولة. فإذا كانت الدولة هي التي تختار من المعاني ما يخدم استقرارها وتؤخر ما يضبطها، فإن آلية الحكم تصبح منتقاة. وإذا كان الفقيه منفصلًا عن الواقع المؤسسي، فإن الحكم يصبح مجردًا. وإذا كان الواقع يُقرأ عبر تقارير السلطة وحدها، فإن المناط يصبح منحازًا. وإذا غابت الأمة عن المجال العام، ضعفت المحاسبة. ولذلك لا بد أن

تكون آلية إنتاج الحكم مستقلةً نسبيًا عن ضغط السلطة، ومتصلةً بالواقع عبر المعرفة والخبرة، ومفتوحةً على المحاسبة، ومحكومةً بالمقاصد. وإلا صار الحكم العام معرضًا للتوظيف، ولو استند في لغته إلى نصوصٍ صحيحة.

وهنا تبرز أهمية التفريق بين الشرعية النصية والشرعية التنزيلية. الشرعية النصية هي اتصال الحكم بأصلٍ معتبر. أما الشرعية التنزيلية فهي صحة تنزيله في الواقع بما يحقق المقصد ويدفع المفسدة. قد يدعي قرارٌ ما اتصالًا بأصلٍ شرعي، لكنه يفشل في الشرعية التنزيلية إذا طبق بظلم، أو أضر بالمآل، أو خالف القدرة، أو أهدر الكرامة، أو فشل في تحقيق مقصده. ومن هنا لا يكفي أن تسأل الدولة: ما الدليل؟ بل يجب أن تسأل: هل تحقق المقصد؟ وهل صلح الأثر؟ وهل حفظ الحق؟ وهل وُزعت الكلفة بعدل؟ وهل بقيت الوسيلة ضمن حدودها؟ بهذا يصبح النص حاضرًا في النتيجة لا في الشعار فقط.

وتتضح أهمية هذا في أبواب السياسة الشرعية. فالسياسة الشرعية لا تعني فتح بابٍ واسعٍ للتصرف باسم المصلحة، ولا تعني قصر الدولة على تنفيذ أحكامٍ جزئيةٍ بلا تقديرٍ للواقع، بل تعني تنظيم الشأن العام على مقتضى النص والمقصد والمصلحة المنضبطة. فإذا كانت السياسة الشرعية بلا مقاييسَ للمصلحة، صارت بابًا للاستبداد. وإذا كانت بلا فاعليةٍ للدولة، صارت وعظًا بلا قدرة. وإذا كانت بلا مآلات، صارت قراراتٍ عمياء. وإذا كانت بلا محاسبة، صارت سلطةً مطلقة. ومن هنا فإن آلية إنتاج الحكم في السياسة الشرعية تحتاج إلى ضبطٍ أشد من الفتوى الفردية، لأنها تتصرف في الناس والمال والزمن.

إن المشكلة في آلية إنتاج الحكم تظهر حين تنفصل الأسئلة بعضها عن بعض. سؤال الدليل لا يكفي بلا سؤال الواقع. وسؤال الواقع لا يكفي بلا سؤال المقصد. وسؤال المقصد لا يكفي بلا سؤال المؤسسة. وسؤال المؤسسة لا يكفي بلا سؤال

المـآل. وسـؤال المـآل لا يكفـي بـلا سـؤال المحاسـبة. والـنص لا يطلـب منـا أن نجـزئ هـذه الأسـئلة، بـل أن نجمعهـا في فعـلٍ رشـيد. الفقـه الكلـي هـو جمـع هـذه الأسـئلة في مصـفوفةٍ واحـدة، بحيـث لا يصـدر الحكـم في المجـال العـام إلا بعـد أن يمـر علـىٰ الـنص والمقصد والواقع والقدرة والوسيلة والمآل والحق العام.

وهـذا الجمـع هـو الـذي يفسـر لمـاذا نضـجت بعـض أبـواب الفقـه أكثـر مـن غيرهـا. فحـين يكـون الواقـع أبسـط، والمنـاط أقـرب، والأثـر محـدودًا، تكـون آليـة إنتـاج الحكـم الجزئـي كافيـةً غالبًـا. أمـا حـين يكـون الواقـع مركبًـا، والمنـاط متـداخلًا، والأثـر ممتـدًا، فـإن الآليـة نفسـها تحتـاج إلـىٰ تطـوير. فـإذا لـم تتطـور، ظهـر التبـاطؤ. ولـذلك ليسـت المشـكلة أن الـنص لا يقـدم هدايـةً في الدولـة والاقتصـاد والعمـران، بـل أن آليـة الإنتـاج التـي نجحـت في الفـروع لا تكفـي وحـدها لإنتـاج فقـهٍ كلـيٍّ للدولـة الحديثـة مـن غيـر توسعةٍ مؤسسيةٍ ومعرفيةٍ ومقاصدية.

وفي هـذا المعنـىٰ يكـون النقـد الحقيقـي موجّهًـا إلـىٰ كفايـة الأداة لا إلـىٰ كفايـة الـنص. الـنص كـافٍ في هدايتـه ومعيـاره ومقاصـده، لكـن الأداة البشـرية قـد لا تكـون كافيـةً إذا بقيـت فرديـةً أو جزئيـةً أو تاريخيـةً في مواجهـة وقـائع مركبـة. ومـن واجـب الفقـه أن يطـور أداتـه كمـا طورهـا في الماضـي. فقـد نشـأ علـم الأصـول نفسـه لحاجـةٍ إلـىٰ ضـبط الاسـتدلال، ونشـأت القواعـد لحاجـةٍ إلـىٰ ضـبط الفـروع، ونشـأت المـذاهب لحاجـةٍ إلـىٰ التـراكم والتعلـيم، ونشـأت الحسـبة والقضـاء والوقـف لحاجـاتٍ مؤسسـية. وبـالمنطق نفسـه، يحتـاج العصـر إلـىٰ توسـيع آليـة الحكـم نحـو الاجتهـاد المؤسسـي وفقـه المـآلات وفقه المجال العام وفقه الكفاية وفقه الدولة.

إن الإصـرار علـىٰ أن المشـكلة في الـنص يفـتح بـاب القطيعـة، والإصـرار علـىٰ أن لا مشـكلة في الآليـة يغلـق بـاب الإصـلاح. أمـا الموقـف العلمـي فهـو أن الـنص أعلـىٰ مـن الخلـل، وأن الآليـة قابلـة للمراجعـة. وهـذا الموقـف هـو الـذي يسـمح ببنـاء نظريـةٍ عامـةٍ في

البنية الفقهية الإسلامية: نظريةٍ تحفظ النص من الاتهام، وتحفظ الفقه من الجمود، وتحفظ الواقع من الانفلات، وتحفظ الإنسان من أن يكون ضحية سوء التنزيل. فكل إعادة بناءٍ جادة لا بد أن تبدأ من هذه القاعدة: الوحي معيارٌ معصوم، أما إنتاج الحكم في التاريخ ففعلٌ اجتهاديٌّ ينبغي أن يُختبر بالمصفوفة، وأن يُصحح حين يضيق عن المقصد أو الواقع أو المآل.

وبذلك يصبح سؤال النص والآلية سؤالًا عن مستقبل الفقه الكلي نفسه. فإذا ظلت الآلية تقرأ النص في حدود الواقعة المفردة فقط، بقي الفقه عاجزًا عن بناء النظام. وإذا قفزت إلىٰ النظام من غير نصٍ وضابط، فقدت شرعيتها. وإذا أدخلت النص والمقصد والواقع والدولة والمآلات في شبكةٍ واحدة، أمكن أن ينتقل الفقه من الاستجابة الجزئية إلىٰ البناء الكلي. وهذا الانتقال لا يغير الشريعة، بل يغير طريقة حملها في التاريخ؛ من حكمٍ يجيب عن مسألة، إلىٰ عقلٍ يبني حياةً عامةً تحفظ الإنسان والأمة والعمران.

لا يكتمل التمييز بين النص وآلية إنتاج الحكم ما لم يتحول هذا التمييز إلىٰ منهجٍ تصحيحيٍّ يعيد بناء الطريق بين الوحي والواقع، وبين المقصد والسياسة، وبين الحكم والمؤسسة، وبين الفتوىٰ الفردية والقرار العام. فالإقرار بأن الخلل ليس في النص لا يكفي إذا بقيت الآلية التي تنتج الحكم علىٰ حالها؛ لأن النص قد يظل عاليًا في المبدأ، بينما يتكرر الخلل في التنزيل. ولا يكون تصحيح الآلية بمجرد الدعوة إلىٰ التجديد، ولا بمجرد توسيع اللغة المقاصدية، ولا بمجرد استدعاء مفاهيم عامة عن المصلحة والعدل، بل بإعادة بناء سلسلة إنتاج الحكم نفسها: كيف يُفهم النص؟ كيف يُحدد المقصد؟ كيف يُقرأ الواقع؟ كيف يُحقق المناط؟ كيف تُقدر القدرة؟ كيف تُبنىٰ المؤسسة؟ كيف تُحسب المآلات؟ كيف تُراجع النتائج؟ وكيف يُمنع

القرار العام من أن يتحول إلىٰ سلطةٍ باسم الحكم الشرعي من غير أن يمر علىٰ هذه المراحل كلها؟

وأول عناصر التصحيح هو الانتقال من تحقيق المناط البسيط إلىٰ تحقيق المناط المركب. فالمناط البسيط يتعلق بواقعةٍ محدودة العناصر، يستطيع الفقيه أن يحدد وصفها المؤثر بأدواته المعتادة: هل هذا الشراب مسكر؟ هل هذا المال بلغ نصابًا؟ هل هذا العقد اشتمل علىٰ غررٍ فاحش؟ هل هذا الفعل وقع عن عمدٍ أو خطأ؟ أما المناط المركب فيتعلق بظاهرةٍ لا تُفهم من خلال وصفٍ واحد: الفقر، والبطالة، والتضخم، والاحتكار، والفساد الإداري، وخلل التعليم، وتدهور الصحة العامة، وتلوث البيئة، وانسداد المجال العام، وضعف الثقة. هذه ليست وقائعَ مفردة، بل شبكاتٌ من الأسباب والآثار. فإذا عوملت بمنطق المناط البسيط، اختزل الحكم بنيتها، وأمكن أن يعالج عرضًا ويترك المرض.

وتحقيق المناط المركب يقتضي أن يدخل العلم بالواقع في أصل الاجتهاد، لا في هامشه. فالواقع ليس تفصيلًا بعد اكتمال الحكم، بل جزءٌ من معرفة محل الحكم. ولا يمكن معرفة الفقر اليوم من غير بياناتٍ عن الدخل والأسعار والتعليم والعمل والسكن والصحة والمناطق. ولا يمكن معرفة الاحتكار من غير فهمٍ لسلاسل التوريد والتمويل والقوة السوقية والعلاقات الإدارية. ولا يمكن تقدير أثر سياسةٍ ماليةٍ من غير علمٍ بالاقتصاد والطبقات والدين العام والتضخم. ولا يمكن الحكم علىٰ سياسةٍ تعليميةٍ من غير معرفةٍ بمخرجات التعليم وسوق العمل وبناء العقل. ومن هنا يصبح إدخال الخبرة في الاجتهاد واجبًا منهجيًا في القضايا العامة، لأن الحكم علىٰ ما لا يُعرف حكمٌ علىٰ صورةٍ متخيلةٍ لا علىٰ واقعٍ قائم.

والاجتهاد المؤسسي هو الصيغة الطبيعية لتحقيق المناط المركب. فليس المقصود به أن يُستبدل الفقيه بالخبير، ولا أن تُختزل الشريعة في تقديرٍ تقني، بل أن

يجتمع ضبط الفقيه للنص والمقصد مع معرفة الخبير بالواقع وآثاره. الفقيه يحفظ معيار الحلال والحرام والعدل والكرامة والمقصد، والاقتصادي يقرأ حركة المال والأسعار، والطبيب يقرأ أثر السياسات الصحية، والمربي يقرأ التعليم، والمهندس يقرأ العمران، والبيئي يقرأ الضرر الممتد، والاجتماعي يقرأ تفكك الروابط أو تماسكها، والقانوني يقرأ الضمانات والإجراءات. فإذا اجتمعت هذه المعارف تحت حاكمية النص والمقصد، صار الاجتهاد أقرب إلىٰ الواقع وأبعد عن التجريد. وإذا انفصلت، صار الفقه معرضًا للقصور، وصارت الخبرة معرضةً للانفلات القيمي.

ولا يقتصر الاجتهاد المؤسسي علىٰ جمع الخبراء في لحظة القرار، بل يحتاج إلىٰ بنيةٍ مستمرةٍ للمعرفة والمراجعة. فالواقع يتغير، والمآلات تظهر بعد زمن، والسياسات تحتاج إلىٰ تقويم. ولذلك يجب أن تكون المؤسسة الاجتهادية قادرةً علىٰ الاستماع، والقياس، واستقبال البيانات، ومراجعة الفتوىٰ أو السياسة حين يتغير الواقع أو يظهر أثرٌ لم يكن محسوبًا. والاجتهاد في الشأن العام لا ينتهي عند إصدار الحكم، بل يستمر في مراقبة تنزيله. فالسياسة التي صيغت لحفظ الكفاية قد تفشل في الوصول إلىٰ مستحقيها، والإجراء الذي قصد منع الاحتكار قد يخلق سوقًا سوداء، والتنظيم الذي أراد حماية الأخلاق قد يفضي إلىٰ تضييع الخصوصية. ومن هنا فتصحيح المسار جزءٌ من آلية الحكم، لا اعتذارٌ بعد الخطأ.

وثاني عناصر التصحيح هو إعادة ربط الحكم التكليفي بالحكم الوضعي والمقاصدي. فالحكم التكليفي يعطي اتجاه الفعل: وجوبًا أو حرمةً أو ندبًا أو كراهةً أو إباحة. لكن الدولة لا تستطيع أن تبني سياسةً عامةً بالاتجاه وحده. لا بد من معرفة الشروط التي تجعل الفعل ممكنًا، والموانع التي تعطل أثره، والأسباب التي تولده، والمؤسسات التي تحمله، والمقاصد التي يقصدها، والمآلات التي تنتج عنه. فإذا قيل إن إقامة العدل واجبة، فلا بد أن يُسأل: ما شروطها المؤسسية؟ هل القضاء

قادر؟ هل الإجراءات عادلة؟ هل الضعيف يصل إلىٰ حقه؟ هل المال العام مصون؟ هل السلطة قابلة للمحاسبة؟ وإذا قيل إن حفظ النفس واجب، فلا بد أن يُسأل عن الصحة والغذاء والماء والبيئة والأمن والعمل. وبهذا يتحول الحكم من خطابٍ عامٍّ إلىٰ بناءٍ قابلٍ للتحقق.

والحكم الوضعي في المجال العام ينبغي أن يتحول إلىٰ أداةٍ لتحليل صلاح السياسات. فالسياسة العامة قد تكون فاسدةً لا لأنها تخالف حكمًا تكليفيًا مباشرًا في ظاهرها، بل لأنها فقدت شرطًا من شروط العدالة أو أنتجت مانعًا من موانع الكفاية أو أهدرت سببًا من أسباب الثقة. وقد تكون صحيحةً في مقصدها لكنها باطلة الأثر بسبب وسيلةٍ غير مناسبة. ومن هنا يمكن الحديث عن شروط صحة القرار العام: وضوح المقصد، معرفة الواقع، عدالة الكلفة، قابلية التنفيذ، حفظ الكرامة، تقدير المآل، وجود رقابة، وإمكان المراجعة. ويمكن الحديث عن موانع صحة القرار: الجهل بالمناط، تضارب المصالح، غياب الشفافية، انتقائية التطبيق، ظلم الضعفاء، إهدار المستقبل، واستعمال المصلحة بلا برهان. هذه لغةٌ وضعيةٌ موسعةٌ يحتاجها الفقه الكلي.

وثالث عناصر التصحيح هو تحويل المقاصد إلىٰ مؤسسات. فالمقاصد إذا بقيت عناوينَ أخلاقيةً عالية لا تحمي الناس بالضرورة. حفظ النفس يحتاج إلىٰ وزارةٍ وسياساتٍ وتمويلٍ ووقايةٍ ورقابةٍ وجودة. وحفظ العقل يحتاج إلىٰ تعليمٍ وبحثٍ وحرية معرفةٍ ومناهجَ ومؤسسات. وحفظ المال يحتاج إلىٰ قضاءٍ وشفافيةٍ ومحاسبةٍ وتنظيم سوقٍ وحماية مالٍ عام. وحفظ الكرامة يحتاج إلىٰ إدارةٍ تحترم الإنسان، وقانونٍ يحمي الخصوصية، ومجالٍ عامٍّ يسمح بالنصح. وحفظ النسل يحتاج إلىٰ أسرةٍ وسكنٍ وعملٍ وبيئةٍ وسياسةٍ اجتماعية. فإذا لم تُبنَ المؤسسات، بقي

المقصد في مستوىٰ النية أو الخطاب. والمؤسسة هنا ليست بديلًا عن المقصد، بل جسده التاريخي.

وتحويل المقاصد إلىٰ مؤسسات يستلزم تحويلها كذلك إلىٰ معايير قياس. فلا يكفي أن تقول الدولة إنها تحفظ النفس، بل ينبغي أن يُرىٰ ذلك في انخفاض المرض، وعدالة الوصول إلىٰ العلاج، وجودة الغذاء والماء، وسلامة البيئة. ولا يكفي أن تقول إنها تحفظ العقل، بل ينبغي أن يظهر ذلك في جودة التعليم، ومهارات المتعلمين، وحرية البحث، وقوة المعرفة. ولا يكفي أن تقول إنها تحفظ المال، بل ينبغي أن يظهر ذلك في انخفاض الفساد، وحماية المال العام، وعدالة الضرائب، ومنع الاحتكار. ولا يكفي أن تقول إنها تحفظ الكرامة، بل ينبغي أن يشعر بها الإنسان في القضاء والإدارة والعمل واللغة العامة. فالمقصد الذي لا يُقاس أثره يمكن أن يتحول إلىٰ شعارٍ لا يُحاسب عليه أحد.

ورابع عناصر التصحيح هو ضبط المصلحة. فالمصلحة في المجال العام من أخطر المفاهيم؛ لأنها ضروريةٌ ولا يجوز الاستغناء عنها، لكنها قابلةٌ للتوسع والتوظيف إذا لم تضبط. وضبطها يقتضي أن تُسأل خمسة أسئلة: ما أصلها النصي أو المقاصدي؟ ما واقعها الفعلي؟ من ينتفع بها ومن يتحمل كلفتها؟ ما بدائلها الأقل ضررًا؟ وما مآلها في الزمن؟ فإذا عجزت المصلحة عن الإجابة عن هذه الأسئلة، بقيت دعوىٰ لا تصلح لإلزام الناس. والمصلحة العامة لا تتحقق لمجرد أن الدولة أعلنتها، ولا لمجرد أن الأغلبية قبلتها، ولا لمجرد أنها نافعة ماليًا، بل لأنها تحفظ المقاصد بعدلٍ وصدقٍ وشفافيةٍ ومآلٍ صالح.

والتمييز بين المصلحة العامة ومصلحة السلطة شرطٌ في تصحيح آلية الحكم. فقد تختلط المصلحة العامة بصورة الدولة، أو براحة الإدارة، أو باستقرار السلطة، أو بمصالح الفئات النافذة. وكلما غابت الشفافية والمحاسبة، سهل هذا الخلط.

فالمصلحة العامة قد تقتضي أحيانًا نقد السلطة، أو تقليل امتيازاتها، أو كشف فسادها، أو مراجعة سياساتها، بينما مصلحة السلطة قد تميل إلىٰ الستر والتبرير. ولذلك لا يجوز أن تكون السلطة وحدها هي المعرّفة النهائية للمصلحة. لا بد من علمٍ مستقل، ومؤسسات رقابة، وقضاءٍ عادل، ومجالٍ عامٍّ قادرٍ علىٰ السؤال. بهذه الضمانات تصبح المصلحة أداةً للعدل لا غطاءً للقوة.

وخامس عناصر التصحيح هو إدخال المآل في أصل الحكم لا في نهايته. فالمآل ليس احتمالًا ثانويًا بعد تقرير الحكم، بل عنصرٌ في فهم صلاح التنزيل. وقد يكون الفعل جائزًا في ذاته، لكنه يؤدي في سياقٍ معينٍ إلىٰ ضررٍ عام. وقد يكون التقييد مشروعًا في حالةٍ معينة، لكنه إذا اتسع بلا حدٍّ أنتج استبدادًا. وقد تكون سياسةٌ ماليةٌ نافعةً في الإيراد، لكنها تضر الكفاية والثقة. وقد يكون إجراءٌ أمنيٌّ مبررًا في لحظة، لكنه إذا طال هدم الحرية. ومن هنا فإن الحكم في المجال العام لا بد أن يسأل: ماذا سيحدث بعد التطبيق؟ وكيف سيتغير سلوك الناس؟ وهل توجد آثارٌ غير مقصودة؟ وهل يمكن مراجعة القرار إذا فسد مآله؟ هذا السؤال يحفظ الفقه من أن يكون صحيحًا في التجريد وخاطئًا في التاريخ.

وسادس عناصر التصحيح هو التمييز بين الفتوىٰ والقضاء والسياسة العامة. فالفتوىٰ بيانٌ لحكم الله في نازلةٍ بحسب سؤالٍ ومعطيات، وهي غير ملزمةٍ إلزام القضاء. والقضاء حكمٌ في خصومةٍ بأدلةٍ وإجراءاتٍ وولاية. والسياسة العامة تنظيمٌ للشأن العام علىٰ مقتضىٰ المصلحة المنضبطة والمقصد. والخلط بينها ينتج اضطرابًا. فتوىٰ في شأن فردٍ قد لا تصلح سياسةً لملايين الناس. وحكمٌ قضائيٌّ في خصومةٍ لا يساوي دائمًا نظريةً عامة. وسياسةٌ عامةٌ لا يجوز أن تُقدَّم بوصفها حكمًا شرعيًا نهائيًا غير قابلٍ للمراجعة، لأنها اجتهادٌ في تنزيل المقاصد علىٰ واقعٍ متغير.

وهـذا التمييـز يحمـي الـنص مـن توظيـف السياسـة، ويحمـي السياسـة مـن التباسـها بالقداسة.

والفتـوىٰ الفرديـة، مهمـا عظمـت، لا تكفـي في الوقـائع العامـة المركبـة إذا لـم تُـبنَ علـىٰ معطيـاتٍ دقيقـة. فقـد يُسـأل المفتـي عـن مسـألةٍ اقتصـاديةٍ فيعطـي جوابًـا بنـاءً علـىٰ صـورةٍ مبسـطة، بينمـا الواقـع يتضـمن شـروطًا ومخـاطر وآثـارًا لا تظهـر في السـؤال. ومـن هنـا يصـبح سـؤال المسـتفتي نفسـه جـزءًا مـن المشـكلة؛ لأنـه قـد يصـوغ الواقعـة علـىٰ نحـوٍ يخفـي بنيتهـا. والاجتهـاد المؤسسـي يعـالج هـذا الخطـر بـأن لا يكتفـي بصـورة السـؤال، بـل يحقـق الواقـع مـن مصـادر متعـددة. فـالحكم علـىٰ السـوق لا يؤخـذ مـن التـاجر وحـده، والحكـم علـىٰ السياسـة الماليـة لا يؤخـذ مـن الجهـة المنفـذة وحـدها، والحكـم علـىٰ الضـرر البيئـي لا يؤخـذ مـن المسـتثمر وحـده. لا بـد مـن تعـدد مصـادر المعرفـة حتـىٰ لا يكون المناط منحازًا من البداية.

وسـابع عناصـر التصـحيح هـو بنـاء فقـهٍ للوسـائل. فـالنص يقـرر مقاصـد وحقوقًـا وواجبـات، لكـن الوسـائل التـي تحققهـا قـد تختلـف. ومـن لـم يميـز بـين المقصـد والوسـيلة جمـد علـىٰ وسـيلةٍ تاريخيـةٍ أو تلاعـب بالمقصـد بـلا وسـيلةٍ منضـبطة. فالشـورىٰ مقصـدها المشـاركة في الـرأي ومنـع الانفـراد، وقـد تختلـف مؤسسـاتها. والحسـبة مقصـدها حمايـة المجـال العـام مـن الضـرر، وقـد تختلـف أدواتهـا. والوقـف مقصـدُه تحويـل المـال إلـىٰ منفعـةٍ عامـة، وقـد تختلـف حوكمتـه واسـتثماره. والقضـاء مقصـدُه إنصـاف النـاس، وقـد تختلـف إجراءاتـه وضـماناته. والمـال العـام مقصـدُه حفـظ المصـلحة، وقـد تختلـف أدوات الموازنـة والرقابـة. فالوسـائل لهـا أحكـام المقاصـد مـن جهة خدمتها لها، لكنها ليست مساويةً للمقصد في الثبات التاريخي.

وثـامن عناصـر التصـحيح هـو ضـبط علاقـة الدولـة بـالحكم الشـرعي. فالدولـة تحتـاج إلـىٰ الفقـه لتضـبط فعلهـا، لكنهـا قـد تسـتعمل الفقـه لتبريـر سـلطتها إذا لـم توجـد

ضمانات. ولذلك يجب أن لا تكون الدولة هي المنتج الوحيد للحكم في الشأن العام، ولا أن تنفرد بتعريف المصلحة، ولا أن تختار من الفقه ما يخدمها وتترك ما يقيدها. الفقه الكلي يحتاج إلىٰ استقلالٍ علميٍّ ومؤسسيٍّ نسبي، وإلىٰ مجالٍ عامٍّ يسمح بالنقاش، وإلىٰ قضاءٍ قادرٍ علىٰ إنصاف الناس، وإلىٰ مؤسساتٍ تراجع السياسات. فإذا استولت الدولة علىٰ آلية إنتاج الحكم، تحول النص إلىٰ لغةٍ للسلطة. وإذا انفصلت آلية الحكم عن الدولة تمامًا، عجزت عن التأثير. والميزان أن يكون الفقه حاكمًا علىٰ الدولة من حيث المعيار، وشريكًا لها في البناء من حيث المؤسسة، لا تابعًا لها ولا معزولًا عنها.

وتاسع عناصر التصحيح هو إدخال الأمة في آلية الحكم العام. فالأمة ليست مصدرًا تشريعيًا أعلىٰ من النص، لكنها صاحبة مصلحةٍ في الشأن العام، وحاملةٌ للخبرة الاجتماعية، ومجالٌ لظهور آثار السياسات. فإذا غابت الأمة عن آلية إنتاج الحكم، صار الحكم أقرب إلىٰ التصور الفوقي. حضور الأمة يكون بالنصح، والشورىٰ، والمشاركة، وحرية التعبير المسؤول، والمؤسسات الأهلية، والرقابة، وإيصال صوت الأطراف والضعفاء. وهذا الحضور لا يلغي علم الفقيه ولا خبرة المختص، لكنه يمنع انفصال الحكم عن حياة الناس. فالواقع لا يُقرأ كله من المكاتب، والمآلات لا تظهر كلها في التقارير، والألم الصامت يحتاج إلىٰ قناةٍ ليصير جزءًا من المعرفة.

وعاشر عناصر التصحيح هو إعادة الاعتبار للحق العام بوصفه موضوعًا مستقلًا في آلية الحكم. فالفقه إذا ركز علىٰ الحق الخاص وحده، عالج الخصومات الفردية ولم يرَ دائمًا الضرر الذي يقع علىٰ المشترك. المال العام، الطريق، البيئة، الثقة، المعرفة، الصحة العامة، السوق، الإعلام، كلها حقوقٌ عامةٌ تحتاج إلىٰ فقهٍ يحميها. والاعتداء علىٰ الحق العام قد لا يكون له خصمٌ فرديٌّ ظاهر، ولذلك يحتاج

إلىٰ دولةٍ ومؤسساتٍ ورقابةٍ وحسبةٍ حديثة. فإذا لم تدخل هذه المجالات في آلية الحكم، بقيت بعض أشد صور الضرر بلا معالجةٍ كافية. والنصوص والقواعد تملك القدرة علىٰ حمايتها، لكن الآلية يجب أن توسع موضوعها لتراها.

والحق العام يحتاج إلىٰ معيارٍ يمنع تذويبه في المصلحة العامة الغامضة. فليس كل ما تسميه الدولة حقًا عامًا يكون كذلك، ولا كل ما تطلبه الجماعة يكون عدلًا. الحق العام هو ما اتصل بالمقاصد المشتركة، وحفظ الإنسان، ومنع الضرر، وصيانة الموارد، وضمان العدالة، وحماية المجال العام. وهو حقٌ لا يجوز للدولة أن تستعمله ضد الأفراد بلا ضابط، ولا يجوز للأفراد أن يعتدوا عليه باسم الحرية. ومن هنا يحتاج إلىٰ فقهٍ يحدد حدوده، ومؤسساتٍ تحميه، ومحاسبةٍ تمنع استغلاله. بهذا يتوازن الفرد والجماعة والدولة.

ومن أهم آليات التصحيح كذلك بناء مفهومٍ للقرار العام بوصفه اجتهادًا قابلًا للمراجعة. فالقرار العام ليس وحيًا، ولو استند إلىٰ مقاصد شرعية. إنه فعلٌ بشريٌّ في تنزيل المعايير، ولذلك يجب أن يبقىٰ قابلًا للمساءلة والتقويم والتعديل. والاعتراف بهذه القابلية لا يضعف الدولة، بل يحميها من المكابرة. وإذا ثبت أن سياسةً ما لم تحقق مقصدها، وجب تعديلها. وإذا ظهر مآلٌ فاسد، وجب تداركه. وإذا تغير الواقع، تغير التنزيل. أما تحويل السياسة إلىٰ قداسة، فيجعل الخطأ متراكمًا باسم الهيبة. والفقه الكلي يفرق بين قداسة النص وقابلية السياسة للمراجعة.

ويجب أن تتضمن آلية إنتاج الحكم حمايةً من الانتقائية. فقد تُستدعىٰ النصوص والقواعد في موضعٍ وتُهمل في موضعٍ آخر بحسب المصلحة السياسية أو الاجتماعية. قد يُشدد في الطاعة ويُضعف في العدل، أو يُذكر حفظ المال عند أموال الأفراد ويُهمل عند المال العام، أو يُذكر منع الفتنة عند النصح ويُغفل عند الظلم، أو تُذكر الأخلاق في سلوك الفقراء وتُغفل في فساد الأقوياء. هذه الانتقائية تفسد آلية

الحكم لأنها تجعل النصوص أدواتٍ لا منظومة. والتصحيح يقتضي قراءةً كليةً لا تسمح بتجزئة الشريعة وفق مواقع القوة والضعف. فالعدل معيارٌ عام، والمال العام أمانةٌ عامة، والكرامة حقٌّ عام، والنصح وظيفةٌ عامة، والطاعة محكومةٌ بالمعروف والمصلحة.

ومن آليات التصحيح ربط الحكم بمراتبه الزمنية. فهناك حكمٌ للضرورة العاجلة، وحكمٌ للسياسة الانتقالية، وحكمٌ للبناء المستقر. ولا يجوز أن تتحول أحكام الضرورة إلىٰ نظامٍ دائم، ولا أن تعامل الدولة كل أزمةٍ كأنها حالةٌ عادية، ولا أن تؤجل البناء الدائم لأنها اعتادت الاستثناء. فالضرورة تقدر بقدرها، لكنها كذلك يجب أن تنتهي بزوال سببها. والمرحلة الانتقالية تحتاج إلىٰ خطةٍ للخروج منها. والسياسة المستقرة تحتاج إلىٰ مؤسساتٍ لا إلىٰ أوامرَ استثنائية. وهذا التمييز يحفظ الدولة من أن يحكمها الاستثناء الدائم، ويحفظ الحرية والعدل من التآكل باسم الخطر.

وتصحيح الآلية يحتاج إلىٰ فقهٍ للتناسب. فالوسيلة لا بد أن تتناسب مع المقصد والضرر والقدرة. قد يكون الهدف مشروعًا، لكن الوسيلة أوسع من الحاجة. وقد يكون الضرر قائمًا، لكن المعالجة تلحق ضررًا أعظم. وقد يكون التقييد لازمًا، لكن مدته أو مجاله يتجاوز الضرورة. والتناسب يمنع التضخم السلطوي باسم المقاصد، كما يمنع التساهل الذي يترك الضرر. وفي الدولة، يصبح التناسب أصلًا حاكمًا في الأمن، والضرائب، والتنظيم، والعقوبات، والحسبة، والإدارة، والصحة العامة. ومن غير التناسب تتحول المقاصد إلىٰ قوةٍ عمياء.

ومن عناصر التصحيح بناء فقهٍ للشفافية. فالشفافية ليست قيمةً إداريةً حديثةً خارجةً عن الفقه، بل هي امتدادٌ لأمانة المال، وحق الأمة في معرفة ما يمسها، ومحاسبة من يتصرف في الشأن العام. الحكم في المجال العام إذا صُنع في الظلام ضعف اطمئنان الناس إليه، وصعبت مراجعته، وسهل اختطافه. ولا تعني الشفافية كشف كل سرٍ ولا

إلغاء ما تقتضيه المصلحة المعتبرة من حفظ، لكنها تجعل الأصل في المال والسياسات العامة البيان لا الكتمان. والشفافية تصحح آلية الحكم لأنها تكشف المعطيات التي بُني عليها القرار، وتمكن الأمة والاختصاص من مراجعته.

ومن عناصر التصحيح كذلك أن تنتقل المقاصد من الاستدعاء عند الأزمات إلىٰ الحضور في التصميم الأول للسياسات. فليس الصواب أن تصمم الدولة سياسةً ماليةً أو تعليميةً أو صحيةً ثم تبحث لاحقًا عن مقصدٍ يبررها، بل يجب أن يبدأ التصميم من المقصد: ما الذي نريد حفظه؟ أي إنسانٍ نريد بناءه؟ أي ضررٍ نريد منعه؟ أي كفايةٍ نريد تحقيقها؟ أي مآلٍ نريد تجنبه؟ هذا التحول يجعل المقصد أصلًا في البناء لا زينةً في الخطاب. وإذا صار المقصد حاضرًا في التصميم، قلت الحاجة إلىٰ التبرير اللاحق، وصارت السياسة أقرب إلىٰ العدل من بدايتها.

ولا بد كذلك من تصحيح علاقة الفقه بالعرف. فالعرف معتبرٌ حيث لا يخالف النص والمقصد، لكنه قد يكون حاملًا للظلم إذا استقر في المجتمع تمييزٌ أو فسادٌ أو استباحةٌ للواسطة أو إهانةٌ للضعيف. ولذلك لا يكفي أن يقال العادة محكمة، بل يجب أن تُختبر العادة بالعدل والكرامة والمصلحة والمآل. والعرف في الدولة الحديثة لا يعني فقط عادات الناس في الألفاظ والمعاملات، بل يشمل أعراف الإدارة والسوق والمؤسسات. وهذه الأعراف قد تكون صالحةً أو فاسدة. فتصحيح الآلية يقتضي اعتبار العرف حين يكون كاشفًا للواقع، لا حين يكون مبررًا للظلم.

ومن آليات التصحيح إعادة بناء علاقة الفقه بالواقع السياسي من غير خوفٍ ولا تبرير. فالفقه الذي يخاف من السياسة يتركها بلا معيار، والفقه الذي يخضع لها يفقد معيارها. المطلوب فقهٌ قادرٌ علىٰ النظر في الدولة بوصفها موضوعًا للاجتهاد والمحاسبة، لا بوصفها قوةً فوق السؤال ولا بوصفها شرًا مطلقًا. الدولة ضرورةٌ للعدل والكفاية، لكنها خطرٌ إذا لم تُضبط. والفقه الكلي لا يكتفي بنصح الحاكم أخلاقيًا، بل يبني معاييرَ

ومؤسساتٍ تحدد كيف يكون تصرفه علىٰ الرعية منوطًا بالمصلحة، وكيف تُعرف هذه المصلحة، وكيف تُحاسب، وكيف تُمنع من الانحراف.

ويتطلب التصحيح كذلك تحرير العلاقة بين النص واللغة المعاصرة. فمفاهيم مثل الدولة، والمجال العام، والسياسات العامة، والتنمية، والشفافية، والمواطنة، والحوكمة، ليست نصوصًا شرعية، لكنها أوعيةٌ تحليليةٌ قد تحمل معاني صحيحةً أو فاسدة. فلا يجوز رفضها لأنها حديثة، ولا قبولها لأنها شائعة، بل ينبغي اختبارها بالمصفوفة. فإذا دل مفهوم الشفافية علىٰ صيانة المال العام والمحاسبة، فهو قريبٌ من الأمانة والعدل. وإذا دل مفهوم الحرية علىٰ حفظ الكرامة والمسؤولية، فهو قابلٌ للتأصيل. وإذا دل مفهوم التنمية علىٰ بناء القدرة والكفاية، فهو داخل العمران. أما إذا حملت مفاهيمٌ ما معاني تفكك الإنسان أو تلغي النص أو تطلق السوق بلا عدل، وجب نقدها. بهذه الآلية لا يصبح الفقه أسيرًا للغة الماضي ولا تابعًا للغة الحاضر.

ومن الضروري أن تُبنىٰ آلية الحكم علىٰ التفريق بين القطعي والظني، والثابت والمتغير، والمقصد والوسيلة، والأصل والصورة التاريخية. فالقطعي لا يُعامل كالظني، والوسيلة لا تُعامل كالمقصد، والصورة التاريخية لا تُعامل كالأصل الشرعي، والمتغير لا يُجمد باسم الثابت. كثيرٌ من الاضطراب ينشأ من خلط هذه المراتب. فإذا عوملت وسيلةٌ تاريخيةٌ كأنها مقصدٌ ثابت، ضاق الاجتهاد. وإذا عومل مقصدٌ ثابتٌ كأنه مجرد وسيلةٍ قابلةٍ للتجاوز، ضاع المعيار. والفقه الكلي هو فقه المراتب بامتياز؛ لأنه يعرف أين يكون الثبات وأين تكون المرونة.

ومن آليات التصحيح بناء القدرة علىٰ الاعتراف بالخطأ الاجتهادي. فإذا كان الاجتهاد فعلًا بشريًا، فالخطأ فيه ممكن. والاعتراف بالخطأ في الفتوىٰ أو السياسة أو القضاء أو المؤسسة لا يطعن في الشريعة، بل يدل علىٰ صدق المنهج. أما إنكار الخطأ خوفًا من أن يُنسب إلىٰ الدين، فيؤدي إلىٰ نتيجةٍ أعظم خطرًا: استمرار الخطأ

باسم الدين. ولذلك يجب أن تُبنىٰ ثقافةٌ فقهيةٌ تفرق بين الوحي المعصوم والاجتهاد المراجع، وبين هيبة العلم ومراجعة القول، وبين احترام التراث واختبار آثاره. بهذه الثقافة يصبح التصحيح جزءًا من الوفاء لا من الهدم.

وتحتاج آلية إنتاج الحكم إلىٰ تصورٍ واضحٍ للمسؤولية. في المجال الفردي، المسؤولية تتعلق بالفعل والنية والقدرة. وفي المجال العام، المسؤولية تتعلق كذلك بالمعرفة الواجبة، وبالتحقق من الواقع، وبمراجعة الأثر، وبمنع الضرر المتوقع. المسؤول العام لا يكفيه حسن القصد إذا كان يستطيع أن يعرف أثر قراره ولم يفعل. والمؤسسة لا يكفيها إعلان المقصد إذا أهملت شروطه. والفقيه لا يكفيه ضبط النص إذا تصدىٰ لواقعٍ لا يعرفه ولم يستعن بمن يعرفه. هذه المسؤولية الموسعة جزءٌ من الفقه الكلي؛ لأن أثر الخطأ العام واسع، ومن ثم فإن واجب التحري فيه أوسع.

ولا بد في النهاية من أن تصبح آلية إنتاج الحكم نفسها موضوعًا للاختبار بالمصفوفة. هل تحترم علوية النص؟ هل تجعل المقصد حاكمًا؟ هل تقرأ الواقع قراءةً مركبة؟ هل تفعل الدولة بوصفها مؤسسةً لا بوصفها هوىٰ؟ هل تراعي الكفاف والكفاية؟ هل تحسب المآلات؟ هل ترىٰ العلاقات الوظيفية بين الأبواب؟ هل تعتمد اجتهادًا مؤسسيًا؟ هل تجعل الشأن العام حاضرًا؟ فإذا أجابت الآلية عن هذه الأسئلة، اقتربت من إنتاج حكمٍ كليٍّ راشد. وإذا قصرت عنها، بقي الخلل ممكنًا مهما كان الخطاب الشرعي عاليًا.

إن موضع الخلل في التاريخ الفقهي، حين يظهر، لا يكون في النص الذي يحمل الهداية، بل في آليةٍ قد تضيق عن حمل الهداية إلىٰ واقعٍ معقد. وهذا التفريق يمنح الفقه شجاعة المراجعة من غير خوفٍ علىٰ النص، كما يمنح النص حمايةً من أن يتحمل آثار آلياتٍ ناقصة. فالطريق إلىٰ الفقه الكلي ليس أن نغير المرجعية، بل أن

نوسع أدوات حملها؛ أن ننتقل من فهم الحكم إلىٰ بناء شروطه، ومن معرفة الدليل إلىٰ معرفة محله، ومن تقرير المقصد إلىٰ مؤسسةٍ تحققه، ومن فتوىٰ الفرد إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي، ومن مصلحةٍ معلنةٍ إلىٰ مصلحةٍ مقاسةٍ محاسبة، ومن حكمٍ في اللحظة إلىٰ مآلٍ في الزمن.

وبهذا تتضح القاعدة الكبرىٰ: النص أصلٌ لا يُتَّهَم، والآلية جهدٌ لا يُقدَّس. فإذا صلحت الآلية ظهر من النص عدله وسعته ورحمته وفاعليته في العمران، وإذا اختلت ضاق النص في أعين الناس بما ليس منه. ومن هنا فإن إصلاح آلية إنتاج الحكم هو الشرط المعرفي لبناء النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنه يحرر النص من عبء التاريخ، ويحرر الفقه من أسر الجزئية، ويحرر الدولة من التوظيف، ويحرر الإنسان من سوء التنزيل.

الفصل الرابع
هل كانت الدولة عامل بناء أم عامل انتقاء؟

إن دراسة العلاقة بين الفقه والدولة في التجربة الإسلامية لا يمكن أن تُختزل في سؤالٍ بسيط حول مدىٰ تدخل السلطة السياسية في الفقه، أو مدىٰ استقلال الفقهاء عن الدولة؛ لأن هذا السؤال، علىٰ أهميته، يبقىٰ محصورًا في مستوىٰ العلاقة الخارجية بين المؤسستين، بينما يكشف الاختبار البنيوي للمصفوفة الأصولية عن سؤالٍ أعمق: هل كانت الدولة عبر التاريخ الإسلامي عاملًا مساعدًا علىٰ اكتمال البناء الفقهي الكلي، أم أنها ساهمت — بفعل حاجاتها ووظائفها التاريخية — في انتقاء بعض مسارات الفقه وتعزيز نموها أكثر من غيرها؟

وهذا السؤال لا ينطلق من تصورٍ صراعي بين الدولة والفقه، ولا من فرضية أن السلطة كانت بالضرورة عامل تعطيل أو انحراف، وإنما من تحليل طبيعة العلاقة بين الحاجة التاريخية وإنتاج المعرفة؛ فكل منظومة معرفية لا تنمو في فراغ، بل تنمو داخل مجال اجتماعي وسياسي واقتصادي يحدد طبيعة الأسئلة المطروحة عليها. والفقه الإسلامي، بوصفه علمًا حيًا مرتبطًا بتنظيم حياة الإنسان والجماعة، لم يكن استثناءً من هذه القاعدة.

لقد كشفت المصفوفة الأصولية، عند اختبارها علىٰ مراحل التأسيس وأنواع المصنفات والمدارس الفقهية، أن النص ظل محتفظًا بمركزيته العليا، وأن المقصد ظل حاضرًا بدرجات مختلفة، وأن الاجتهاد ظل قادرًا علىٰ إنتاج استجابات واسعة؛ غير أن موضع التحول لم يكن في وجود هذه العناصر أو غيابها، وإنما في ترتيب العلاقة بينها، وفي تحديد أيّ المجالات حصل علىٰ قوة دفع تاريخية أكبر.

فالدولة ليست مجرد مؤسسة تنفيذية تطبق الأحكام بعد إنتاجها، بل هي أحد العوامل الكبرىٰ التي تحدد طبيعة الأسئلة التي تحتاج الأمة إلىٰ الإجابة عنها. وحين تكون الدولة منشغلة ببناء العمران، وتنظيم الموارد، وتحقيق الكفاية، وإدارة المجال العام، فإن الفقه يجد نفسه أمام أسئلة كلية كبرىٰ تتعلق بالمال العام، والسلطة، والعدالة، والتنمية، وتوازن المصالح. أما حين تضيق وظيفة الدولة أو تتغير أولوياتها، فإن نوع الأسئلة التي تطلب الإجابة يتغير أيضًا، فتتقدم أبواب وتتراجع أخرىٰ.

ومن هنا تظهر أهمية التجربة الراشدة؛ لأنها لم تقدم فقط نماذج أحكام، وإنما قدمت نماذج في طبيعة السؤال الفقهي نفسه. ففي تلك المرحلة لم يكن السؤال محصورًا في حكم الفرد المنعزل، بل كان سؤال الأمة والدولة حاضرًا بقوة: كيف تحفظ الجماعة؟ كيف توزع الثروة؟ كيف تدار الأرض؟ كيف تتحقق العدالة؟ كيف تصان وحدة الأمة دون إلغاء الاختلاف؟

كانت قرارات أبي بكر في مواجهة الردة، وسياسات عمر في الأرض المفتوحة والخراج والعطاء، ومواقف علي في قضايا البغي والنزاع الداخلي، تعبيرًا عن فقه يتحرك داخل المجال العام، حيث لا ينفصل الحكم الجزئي عن النظام الذي ينتجه، ولا تنفصل الواقعة عن مآلاتها التاريخية.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الدولة بوصفها حاضنة للسؤال الكلي، والدولة بوصفها طالبة لأجوبة جزئية. ففي الحالة الأولىٰ تدفع الدولة الفقه نحو بناء النظريات الكبرىٰ؛ لأنها تواجه مشكلات كبرىٰ. أما في الحالة الثانية فإنها قد لا تلغي الفقه ولا تعارضه، لكنها تساهم بصورة غير مباشرة في تضييق مساحة الأسئلة التي تتحرك داخلها العملية الاجتهادية.

وهـذه الظـاهرة ليسـت خاصـة بالتـاريخ الإسـلامي، بـل هـي قـانون في علاقـة المعرفـة بالمؤسسـات. فـالعلوم تنمـو عـادة حـول الأسـئلة التـي تحتاجهـا المجتمعـات والـدول. فـإذا احتـاج المجتمـع إلـىٰ الطـب توسـعت مدارسـه، وإذا احتـاج إلـىٰ الهندسـة تقـدمت أدواتهـا، وإذا احتـاج إلـىٰ الإدارة والقـانون تطـورت نظرياتهمـا. وكـذلك الفقـه، فـإن المجـالات التـي بقـي الطلـب التـاريخي عليهـا مسـتمرًا نضـجت أدواتهـا بصـورة أكبـر، بينمـا المجـالات التـي ضـعف حضـورها المؤسسـي لـم تختـفِ، لكنهـا لـم تحصـل دائمًـا علىٰ فرص النمو نفسها.

ولـذلك فـإن القـول بـأن بعـض جوانـب الفقـه الكلـي لـم تبلـغ مسـتوىٰ الاكتمـال النظـري لا يعنـي غيـاب بـذورها، ولا يعنـي قصـور الـنص أو عجـز المـنهج، وإنمـا يعنـي أن الظروف التاريخية لم تدفع دائمًا جميع الاتجاهات الفقهية إلىٰ النمو المتوازن.

فالفقـه الفـردي، وفقـه العبـادات، وفقـه المعـاملات المباشـرة، وفقـه الأسـرة، وجـد بيئـة اجتماعيـة مسـتمرة تطلبـه في كـل زمـان ومكـان؛ لأن الإنسـان لا يتوقـف عـن الصـلاة والبيـع والـزواج والتعامـل. أمـا فقـه الدولـة والعمـران والاقتصـاد الكلـي والسياسـات العامة، فهو يحتاج إلىٰ مجال مؤسسي واسع يحتضن أسئلته ويستدعي أدواته.

وهنـا تبـدأ الإشـكالية البنيويـة: عنـدما تنفصـل بعـض مجـالات الفقـه عـن المجـال المؤسسـي المنـتج لهـا، فإنهـا تتحـول تـدريجيًا مـن فقـه ممارسـة وإدارة إلـىٰ فقـه تصـور وتأصيل. وهذا التحول لا يلغي قيمتها العلمية، لكنه يغير طبيعة تطورها.

لقـد بقيـت كتـب السياسـة الشـرعية والأحكـام السـلطانية والخـراج والأمـوال والحسـبة والقضـاء شـاهدة علـىٰ وجـود وعـي فقهـي بالدولـة والمجـال العـام، لكنهـا تكشـف في الوقـت ذاتـه أن هـذا الـوعي لـم يتحـول دائمًـا إلـىٰ نظريـة كليـة متكاملـة للدولـة بوصـفها مؤسسـة لتحقيـق الكفايـة والعمـران، كمـا تحولـت بعـض المجـالات الأخـرىٰ إلىٰ أنظمة تفصيلية دقيقة.

فالخلل إذن لم يكن في قدرة الفقه على التفكير بالدولة، بل في استمرار البيئة التاريخية التي تسمح لهذا التفكير بأن يتحول إلى بناء نظري مكتمل.

ومن هنا يمكن القول إن الدولة عبر التاريخ الإسلامي كانت في بعض مراحلها عامل بناء، وفي مراحل أخرى عامل انتقاء. كانت عامل بناء عندما دفعت الفقه إلى مواجهة قضايا الأمة الكبرى، وكانت عامل انتقاء عندما جعلت بعض الأسئلة أكثر حضورًا من غيرها، لا بفعل قرارٍ معرفي مباشر، وإنما بفعل طبيعة السلطة وحاجاتها وتحولاتها.

وهذه النتيجة تقود إلى إعادة صياغة السؤال: ليست القضية هل امتلك الفقه الإسلامي نظرية للدولة أم لم يمتلكها، بل: هل اكتملت العناصر المتفرقة الموجودة في التراث لتصبح بنية نظرية كلية للدولة والأمة والعمران؟

وهذا هو المجال الذي تكشف فيه المصفوفة الأصولية وظيفتها الأساسية؛ فهي لا تبحث عن النقص لإدانة الماضي، وإنما تبحث عن العلاقات التي لم تكتمل لكي تستأنف عملية البناء.

إن الدولة، حين تُقرأ في علاقتها بالبنية الفقهية الإسلامية، لا ينبغي أن تُفهم بوصفها جهازًا خارجيًا يقف خارج حركة الفقه، ثم يتدخل فيها من بعيد أو يتركها تعمل باستقلالٍ كامل؛ فهذه الصورة التبسيطية لا تكشف طبيعة العلاقة العميقة بين السلطة والمعرفة، وبين المؤسسة والسؤال، وبين الحاجة التاريخية والإنتاج الفقهي. فالدولة ليست مجرد موضوع من موضوعات الفقه، وإنما هي إحدى البيئات الكبرى التي تتشكل داخلها الأسئلة التي يواجهها الفقه، وتتحدد من خلالها المجالات التي تحتاج إلى مزيد من التفصيل والبناء والتنظيم.

ومن هنا فإن أثر الدولة في مسار الفقه لم يكن دائمًا أثرًا مباشرًا أو ظاهرًا، بل كان في كثير من الأحيان أثرًا بنيويًا غير مباشر، يتمثل في طبيعة الأسئلة التي يفرضها

الواقع السياسي والاجتماعي. فالفقه لا ينتج أحكامه خارج التاريخ، ولا يتحرك بمعزل عن حاجات الإنسان والجماعة، وإنما يتفاعل مع الوقائع التي تستدعي الاجتهاد والتنزيل.

وهذا لا يعني أن الواقع يصنع الحكم أو يتحكم بالنص، فالنص يبقىٰ المصدر الأعلىٰ والمرجعية المؤسسة، وإنما يعني أن الواقع يحدد مجال ظهور السؤال، وأن المقصد يكشف اتجاه الحركة، وأن الاجتهاد يقوم بعملية الربط بين النص والواقع لتحقيق الحكم في صورته الفاعلة.

ومن هنا يظهر أحد أهم الفروق بين وجود الحكم الشرعي ووجود النظرية الفقهية المتكاملة. فقد توجد القواعد والأصول والمبادئ، ولكن انتقالها إلىٰ نظرية واسعة يحتاج إلىٰ تراكم الأسئلة، واستمرار التطبيق، وتعدد التجارب، ووجود المؤسسات التي تجعل هذه القواعد تتحرك في الواقع.

لقد امتلك الفقه الإسلامي منذ مراحله الأولىٰ عناصر واسعة لبناء فقه الدولة والمجال العام؛ فقد وجد مفهوم الإمامة، والولاية، وبيت المال، والقضاء، والحسبة، والخراج، والفيء، والمصلحة، والسياسة الشرعية، ولكن هذه المفاهيم لم تتحرك جميعها بالدرجة نفسها، ولم تحصل جميعها علىٰ القدر ذاته من التوسع والتنظير.

والسبب في ذلك لا يرجع إلىٰ ضعفٍ داخلي في هذه المفاهيم، وإنما إلىٰ اختلاف مستوىٰ الحاجة التاريخية إليها. فالمجالات التي ظل المجتمع يطلبها باستمرار نمت بصورة متواصلة، أما المجالات التي ارتبطت بالدولة ومؤسساتها فقد تأثرت بقوة حضور الدولة وطبيعة علاقتها بالفقه.

فالعبادات مثلًا ظلت مجالًا دائم الحضور؛ لأن الحاجة إليها مرتبطة بكل مسلم في كل زمان ومكان. والمعاملات الخاصة بقيت حية لأن الناس لا يتوقفون عن البيع والشراء والتعامل. وأحكام الأسرة بقيت متطورة لأنها متصلة ببنية المجتمع اليومية.

أما القضايا الكبرىٰ المتعلقة بإدارة المال العام، وتوزيع الثروة، والتنمية، والعمران، وتقدير السياسات العامة، فقد احتاجت إلىٰ دولة تستدعيها بصورة مستمرة لكي تتحول إلىٰ بناء نظري كامل.

ولهذا فإن الدولة لا تؤثر في الفقه فقط بما تفعله، بل تؤثر كذلك بما لا تطلبه. فغياب السؤال أحيانًا يكون له أثر لا يقل عن حضور القرار. وعندما لا تتحول بعض القضايا إلىٰ مشكلات يومية تواجه المؤسسة السياسية والاجتماعية، فإن نموها النظري يصبح أبطأ.

ومن هنا يمكن فهم لماذا وصلت بعض الأبواب الفقهية إلىٰ مستويات عالية من التفصيل، بينما بقيت أبواب أخرىٰ تحمل إمكانات كبرىٰ لكنها أقل اكتمالًا من حيث البناء النظري الشامل.

لقد أنتج الفقهاء عبر القرون ثروة هائلة في مجال الدولة والسياسة والمال العام، ولكن هذه الثروة بقيت موزعة بين علوم متعددة: في كتب الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والخراج، والأموال، والحسبة، والقضاء، والمقاصد. وكان التحدي الأكبر ليس في غياب المادة العلمية، وإنما في جمع هذه العناصر داخل نظرية كلية واحدة.

وهنا تكشف المصفوفة الأصولية عن وظيفتها المنهجية؛ فهي لا تأتي لكي تبحث عن الفراغ فقط، بل لكي تكشف عن العلاقات بين العناصر الموجودة. فربما يكون العنصر حاضرًا، ولكن العلاقة بينه وبين غيره لم تكتمل. وربما تكون القاعدة موجودة، ولكن موقعها داخل النظام العام لم يتحدد بصورة نهائية.

ومن أعظم الإشكالات التي واجهت تطور فقه الدولة أن السلطة السياسية بعد المرحلة الراشدة أصبحت في كثير من الأحيان منشغلة بسؤال الاستقرار أكثر من

سؤال البناء. وهذا التحول نقل مركز الاهتمام من سؤال: كيف نبني الدولة العادلة؟ إلىٰ سؤال: كيف نحافظ علىٰ وحدة الدولة القائمة؟

وليس معنىٰ ذلك أن مفهوم العدالة اختفىٰ، أو أن فقهاء الإسلام تخلوا عن المثال الأعلىٰ، فقد ظل صوت العدل حاضرًا بقوة في التراث، ولكن ترتيب الأولويات التاريخية تغير بفعل الظروف السياسية والصراعات الداخلية والخوف من الانقسام.

ومن هنا توسعت مفاهيم مثل الطاعة والفتنة والجماعة والاستقرار، بينما لم تحصل مفاهيم أخرىٰ مثل المشاركة، والكفاية العامة، والتنمية، والرقابة المؤسسية، وتوازن وظائف الدولة علىٰ الدرجة نفسها من البناء النظري.

وهذا التحول يمثل مثالًا واضحًا علىٰ الدولة بوصفها عامل انتقاء؛ فهي لم تلغِ الفقه الكلي، لكنها ساهمت في توجيه الطاقة الاجتهادية نحو أسئلة معينة أكثر من غيرها.

والقراءة العادلة لهذه المرحلة لا ينبغي أن تحاكم الماضي بأسئلة الحاضر وحدها، كما لا ينبغي أن تحول التاريخ إلىٰ نموذج مكتمل لا يحتاج إلىٰ مراجعة. فالمنهج العلمي يقتضي أن نفهم أن كل تجربة تاريخية تنتج إجاباتها ضمن شروطها، وأن مهمة العقل الفقهي المعاصر ليست هدم هذه الإجابات، وإنما استكمال البناء من خلال إعادة وصل العناصر التي فرقتها حركة التاريخ.

فالمشكلة الكبرىٰ لم تكن أن الفقه لم يعرف الدولة، بل أنه لم يُمنح دائمًا الظروف التاريخية التي تسمح بتحويل فقه الدولة إلىٰ علم كلي جامع يربط النص بالمقصد، والحكم بالمآل، والسلطة بالعمران، والفرد بالأمة.

وبذلك يصبح السؤال الحقيقي: كيف نستعيد الطاقة الكامنة في التراث الفقهي ونحولها من عناصر متناثرة إلىٰ بنية كلية قادرة علىٰ التعامل مع الدولة الحديثة وتعقيدات الواقع المعاصر؟

لـم تكـن العلاقـة بـين الفقهـاء والدولـة في التـاريخ الإسـلامي علاقـةً ذات وجـهٍ واحـد، ولا يمكـن ردّهـا إلـىٰ معادلـةٍ بسـيطة تقـوم علـىٰ الخضـوع أو المعارضـة، أو علـىٰ الاسـتقلال الكامـل أو التبعيـة المطلقـة؛ فهـذه الثنائيـات الحـادة، وإن كانـت تصـلح أحيانًـا لوصـف بعـض الوقـائع الجزئيـة، فإنهـا تعجـز عـن فهـم البنيـة العميقـة التـي حكمـت العلاقـة بـين المعرفـة الفقهيـة والمؤسسـة السياسـية. فالفقـه الإسـلامي نشـأ في أصـله متصـلًا بـالوحي، ثـم نمـا داخـل الأمـة، واسـتند إلـىٰ سـلطة علميـة لـم تسـتمد مشـروعيتها مـن الدولـة وحـدها، بـل مـن الـنص، ومـن العلـم، ومـن القبـول الاجتمـاعي، ومـن قـدرة الفقيـه علـىٰ تمثيـل الضـمير الشـرعي للجماعـة. غيـر أن هـذا الاسـتقلال المعـرفي لـم يكـن يعنـي أن الفقـه عـاش خـارج المجـال السياسـي، أو أنـه لـم يتـأثر بمـا أنتجتـه الدولـة مـن حاجاتٍ وأسئلةٍ ومخاوفَ وأولويات.

وهنـا تبـرز إحـدىٰ أدق النتـائج التـي يكشـفها اختبـار المصـفوفة: أن اسـتقلال الفقهـاء مـن جهـة المرجعيـة لا يلغـي تـأثر الفقـه مـن جهـة المجـال. فقـد ظـل الـنص هـو الحـاكم الأعلـىٰ، وظلـت الأصـول الكبـرىٰ تضـبط مسـار الاسـتنباط، وظـل الفقيـه قـادرًا علـىٰ مقاومـة السـلطة حـين يـرىٰ أنهـا تجـاوزت حـدود الشـرع؛ ولكـن نـوع الأسـئلة التـي كانـت تُطـرح، وكثافـة المجـالات التـي كانـت تحتـاج إلـىٰ جـواب، واتجاهـات النمـو التـي حظيـت بتـراكمٍ تـاريخي، كـل ذلـك لـم يكـن منفصـلًا عـن الدولـة بوصـفها مركـزًا لإنتـاج الوقائع العامة.

ومـن ثـم ينبغـي التفريـق بـين اسـتقلال الحكـم الشـرعي في مصـدره، وبـين اسـتقلال السـؤال الفقهـي في مجالـه. فـالحكم لا يسـتمد حجيتـه مـن رغبـة السـلطان، ولا مـن ضـغط الحاجـة السياسـية، وإنمـا يسـتمدها مـن الـنص والمقصـد والأصـل الشـرعي. أمـا السـؤال الـذي يسـتدعي الحكـم، فإنـه يظهـر غالبًـا داخـل واقـعٍ متحـرك، قـد تكـون الدولـة إحـدىٰ قـواه الكبـرىٰ. ولـذلك فـإن الفقهـاء لـم يكونـوا أسـرىٰ الدولـة بـالمعنىٰ المعـرفي، لكـن

الفقه كان يتحرك، في كثير من أبوابه، داخل فضاءٍ تاريخي شكلته الدولة بدرجات متفاوتة.

وقد تجلىٰ هذا التداخل بوضوح في أبواب السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، والقضاء، والحسبة، والخراج، والأموال. فهذه الأبواب لا يمكن أن تنمو إلا حيث توجد دولة، ولا يمكن أن تتوسع إلا حيث توجد مؤسسات، ولا يمكن أن تتحول إلىٰ نظرية كلية إلا حيث توجد ممارسة تاريخية مستمرة تسمح بتحويل الأحكام إلىٰ نظام، وتحويل النظام إلىٰ علم، وتحويل العلم إلىٰ رؤية شاملة لوظيفة الدولة في حفظ الإنسان والعمران.

لكن الذي وقع تاريخيًا أن الدولة لم تكن دائمًا في موقعٍ واحد من الفقه. ففي بعض المراحل كانت الدولة سؤالًا بنائيًا مفتوحًا، يستدعي من الفقه أن يشارك في تأسيس المجال العام، كما رأينا في التجربة الراشدة، حيث كان الاجتهاد جزءًا من عملية بناء الأمة والدولة معًا. وفي مراحل أخرىٰ صارت الدولة كيانًا قائمًا، منشغلًا بالحفاظ علىٰ استقراره، وإدارة توسعه، وضبط أطرافه، وتسكين صراعاته؛ وهنا تغيرت طبيعة السؤال، وانتقل مركز الثقل من فقه البناء إلىٰ فقه الضبط، ومن فقه التأسيس إلىٰ فقه الإدارة، ومن سؤال الكفاية والعمران إلىٰ سؤال الطاعة والنظام والخوف من الفتنة.

وهذا التحول لا يعني أن الفقهاء تبنوا دائمًا أولويات الدولة، ولا أنهم تخلوا عن قيم العدل والشورىٰ والمصلحة، وإنما يعني أن البيئة التاريخية التي أحاطت بهم جعلت بعض المفاهيم أكثر حضورًا في التداول الفقهي من غيرها. فحين يصبح الانقسام السياسي خطرًا دائمًا، تتقدم مفاهيم الجماعة والطاعة والفتنة. وحين تصبح الأسواق مجالًا يوميًا للتنازع، تتقدم الحسبة والتسعير ومنع الاحتكار. وحين تصبح الأموال العامة أساسًا لإدارة الدولة، تتقدم كتب الخراج والأموال. وحين تصبح

السلطة بحاجة إلىٰ ترتيب ولاياتها ومناصبها، تتقدم كتب الأحكام السلطانية. غير أن هذه الحركة لم تكن دائمًا متوازنة بحيث تنتهي إلىٰ بناء نظرية عامة للدولة، بل بقيت في كثير من الأحيان موزعة علىٰ أبواب متعددة، لكل باب منطقه ومجاله وحدوده.

ومن هنا فإن الدولة كانت عامل بناء بقدر ما فتحت للفقه أبوابًا واسعة في المال والقضاء والحسبة والسياسة، وكانت عامل انتقاء بقدر ما جعلت بعض الأسئلة أكثر إلحاحًا من غيرها. فهي لم تصنع الفقه من خارج مرجعيته، لكنها أثرت في اتجاهات نموه من داخل حاجات التاريخ. وهذه النتيجة بالغة الأهمية؛ لأنها تحررنا من قراءتين متقابلتين: قراءةٍ تجعل الفقه مجرد انعكاس للسلطة، وقراءةٍ تجعله كيانًا مجردًا لا علاقة له بالواقع التاريخي. وكلا القراءتين قاصرة؛ لأن الفقه كان مستقلًا في مرجعيته، متفاعلًا في تنزيله، راسخًا في أصوله، متأثرًا في مسارات نموه بوقائع الأمة والدولة.

والفقيه في هذه البنية لم يكن موظفًا معرفيًا عند الدولة، وإن كان بعض الفقهاء قد تولوا مناصب القضاء والإفتاء والتدريس برعاية السلطة. فقد بقيت للأمة سلطة معنوية في إنتاج مكانة الفقيه، وبقي للعلم منطقه الداخلي، وبقيت للمدارس الفقهية قدرتها علىٰ الاستمرار خارج إرادة الحاكم. بل إن كثيرًا من كبار الفقهاء اكتسبوا مكانتهم لا من قربهم من السلطة، بل من قدرتهم علىٰ حفظ المسافة بينها وبين الشرع، وعلىٰ تأكيد أن الحكم الفقهي لا يولد من رغبة الحاكم، بل من مقتضىٰ الدليل والمقصد والعدل.

غير أن هذه الاستقلالية لا ينبغي أن تحجب أثر الدولة في تشكيل أفق البحث الفقهي. فالفقيه قد يكون مستقلًا في جوابه، لكنه لا يختار دائمًا نوع السؤال الذي يفرضه التاريخ. وقد يكون حرًا في تقرير القاعدة، لكنه يعمل داخل واقعٍ يحدد له مجال التطبيق. وهذا هو الفرق الدقيق بين استقلال الفتوىٰ واستقلال المجال.

فالفتوىٰ قد تبقىٰ مستقلة، لكن المجال الذي تستدعىٰ فيه الفتوىٰ قد يكون قد تشكل بفعل السلطة، أو السوق، أو العمران، أو الصراع، أو الحاجة الاجتماعية.

ومن هنا نفهم لماذا احتاجت بعض القضايا إلىٰ زمن طويل لكي تتحول إلىٰ موضوعات كبرىٰ داخل الفقه. فمسألة الكفاية، مثلًا، كانت حاضرة في النصوص والمقاصد والتجربة الراشدة، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ حاكم في بناء نظرية اقتصادية للدولة. ومسألة المال العام كانت حاضرة في بيت المال والخراج والفيء والوقف والضرائب، لكنها بقيت أحيانًا موزعة بين أحكام متفرقة أكثر من كونها نظرية متكاملة في توزيع الموارد وتحقيق العدالة الاجتماعية. ومسألة العمران كانت حاضرة في مقاصد الشرع وحفظ مصالح الناس وتنظيم المدن والأسواق والطرق والمرافق، لكنها لم تُصغ دائمًا باعتبارها وظيفة شرعية مركزية للدولة.

والسبب في ذلك أن الدولة، حين لا تجعل هذه المسائل محورًا دائمًا من محاور طلبها التاريخي، لا تمنحها قوة الدفع التي تحولها من مبادئ إلىٰ أنظمة، ومن أنظمة إلىٰ نظرية. وهذه ليست إدانةً للتاريخ، بل قراءةٌ لطبيعته. فالتاريخ لا يوزع أسئلته بعدالة كاملة، ولا يمنح كل مفهوم فرصته المتكافئة في النمو. ولهذا تأتي وظيفة العقل الفقهي الكلي في العصر الحديث لا لكي يبدأ من الصفر، بل لكي يعيد فتح الأسئلة التي بقيت كامنة، ويعيد وصل العناصر التي بقيت متفرقة، ويكشف أن كثيرًا مما يبدو غائبًا لم يكن غائبًا في أصله، بل لم يكتمل في بنائه.

إن اختبار المصفوفة يثبت أن الفقه الإسلامي كان يملك من داخله قابلية واسعة لبناء فقه الدولة، غير أن هذه القابلية لم تتحول في كل المجالات إلىٰ اكتمال نظري شامل. والفرق بين القابلية والاكتمال فرق جوهري؛ فالقابلية تعني وجود الأصول والبذور والاتجاهات، أما الاكتمال فيحتاج إلىٰ تراكم مؤسسي، وممارسة تاريخية، ووعي منهجي قادر علىٰ تحويل الجزئيات إلىٰ نظام.

ومن هنا يظهر أن الدولة لم تكن مجرد موضوعٍ محكوم بالفقه، بل كانت أيضًا شرطًا تاريخيًا من شروط نمو بعض أبوابه. فإذا كانت الدولة عادلة، واسعة الأفق، منشغلة بالكفاية والعمران، دفعت الفقه إلىٰ الاتساع. وإذا كانت الدولة مشغولة بالخوف والضبط والاستقرار، دفعت الفقه إلىٰ الإجابة عن أسئلة الخطر والنظام. وإذا ضعفت الدولة أو تفتت المجال السياسي، مال الفقه إلىٰ حماية المجتمع في دوائره الصغرىٰ: الأسرة، العبادة، المعاملة، الوقف، القضاء المحلي، والأعراف الضابطة للحياة اليومية.

ولهذا فإن واحدة من أعمق وظائف الفقه في التاريخ الإسلامي كانت أنه بقي حاملًا لاستمرارية الأمة حتىٰ عندما اختلت الدولة أو ضعفت أو تغيرت. فقد استطاع الفقه أن يحفظ للناس نظامًا في العبادات والمعاملات والأسرة والأموال والخصومات، وأن يمنح المجتمع قدرة علىٰ الاستمرار حتىٰ في لحظات الاضطراب السياسي. وهذه قوة كبرىٰ في التراث لا يجوز تجاهلها. غير أن هذه القوة نفسها قد تكشف جانبًا آخر من المسألة: فحين يتحول الفقه إلىٰ حارسٍ للمجتمع في غياب اكتمال الدولة، فإنه ينجح في حفظ البنية الاجتماعية، لكنه لا ينجح دائمًا في بناء نظرية الدولة الكاملة؛ لأن هذه النظرية تحتاج إلىٰ دولة حاضرة، وإلىٰ مجال عام مستقر، وإلىٰ سؤال عمراني طويل النفس.

وبذلك تتضح طبيعة العلاقة المركبة: الفقه حفظ الأمة من التفكك، والدولة منحت الفقه بعض مجالات النمو، لكنها في الوقت نفسه انتقت، بوعي أو بغير وعي، المجالات الأكثر التصاقًا بحاجاتها التاريخية. ومن هنا لا يجوز أن نقول إن الدولة كانت عامل بناء فقط، ولا إنها كانت عامل انتقاء فقط، بل كانت كلا الأمرين معًا، بحسب المرحلة، وبحسب الوظيفة، وبحسب طبيعة الحاجة السياسية والاجتماعية.

وهـذه النتيجـة تمثـل منعطفًـا مهمًـا في بنـاء النظريـة العامـة لهـذا الكتـاب؛ لأنهـا تنقلنـا مـن الحكـم علىٰ التـراث إلىٰ فهـم آليـة نمـوه. فـنحن لا نسـأل: هـل أخفـق الفقـه؟ بـل نسـأل: مـا الشـروط التـي سـمحت لـبعض أبوابـه بالنضـج، ومـا الشـروط التـي أبطـأت نمـو أبوابـه الكليـة؟ ولا نسـأل: هـل تـدخلت الدولـة في الفقـه؟ بـل نسـأل: كيـف أثـرت الدولـة في ترتيـب الأسـئلة، وفي توزيع الطاقة الاجتهادية، وفي توجيه مسارات التدوين والتنظير؟

وعنـد هـذا المسـتوىٰ يصـبح التجديـد الفقهـي الكلـي لـيس انقلابًـا علىٰ التـراث، بـل اسـتئنافًا لمـا كـان ممكنًـا فيـه. إنـه انتقـال مـن القـراءة المتفرقـة إلىٰ القـراءة النسـقية، ومـن جمـع الأحكـام إلىٰ بنـاء العلاقـات، ومـن اسـتدعاء الجزئيـات إلىٰ تركيـب النظريـة. والدولـة، في هـذه الرؤيـة، لا تعـود مجـرد سـلطة تُطـاع أو تُعـارض، بـل تصـبح مجـالًا شـرعيًا مركبًـا تُختبـر فيـه قـدرة الفقـه علىٰ حفـظ الإنسـان، وتحقيـق الكفايـة، وتنظـيم الموارد، وصيانة الحرية، وبناء العمران، وضبط المآلات.

وهـذا هـو المعنىٰ الأعمـق لسـؤال هـذا الفصـل: هـل كانـت الدولـة عامـل بنـاء أم عامـل انتقـاء؟ لقـد كانـت الدولـة عامـل بنـاء حـين اسـتدعت الفقـه إلىٰ المجـال العـام، وحـين جعلـت قضـايا المـال والقضـاء والحسـبة والسياسـة والعمـران جـزءًا مـن حركـة الاجتهـاد. وكانـت عامـل انتقـاء حـين حصـرت الحاجـة التاريخيـة في بعـض الأسـئلة، أو جعلـت الاسـتقرار مقـدمًا علىٰ البنـاء، أو جعلـت الطاعـة أكثـر حضـورًا مـن المشـاركة، أو جعلـت ضـبط السـوق أكثـر ظهـورًا مـن فقـه الاقتصـاد الكلـي، أو جعلـت القضـاء وظيفـةً داخل بنية الحكم أكثر من كونه سلطةً مستقلة مكتملة النظرية.

ومـن هنـا فـإن مهمـة الفقـه الكلـي المعاصـر ليسـت أن يتبـرأ مـن هـذا التـاريخ، بـل أن يقـرأه قـراءةً بنيويـة عادلـة، فيسـتخرج منـه عناصـر القـوة، ويكشـف مواضـع التباطؤ، ويعيـد بنـاء العلاقـة بـين الـنص والمقصـد والواقـع والدولـة، بحيـث لا تبقـىٰ الدولـة خـارج الفقـه،

ولا يذوب الفقه في الدولة، بل تقوم بينهما علاقة معيارية تجعل الدولة موضوعًا للحكم، وأداةً لتحقيق المقصد، ومجالًا لاختبار فاعلية الشريعة في العمران الإنساني.

لم يكن أثر الدولة في البنية الفقهية الإسلامية أثرًا محصورًا في توليد أبوابٍ معينة، أو في دفع بعض المصنفات إلىٰ الظهور، أو في توفير المجال العملي لنمو مسائل القضاء والحسبة والخراج والسياسة الشرعية؛ بل كان لها أثرٌ أعمق يتصل بطريقة ترتيب المفاهيم داخل الوعي الفقهي نفسه. فالمفاهيم الشرعية لا تعيش في الفراغ، ولا تتحرك داخل النصوص بوصفها ألفاظًا ساكنة، وإنما تدخل التاريخ فتأخذ مواقع متفاوتة بحسب طبيعة الأسئلة التي تواجه الأمة، وبحسب الأخطار التي يراها الفقهاء، وبحسب الوظائف التي تطلبها الدولة، وبحسب المآلات التي يخشاها المجتمع.

ومن هنا فإن المفهوم الواحد قد يبقىٰ ثابتًا في أصله الشرعي، لكنه يتغير في موقعه الوظيفي داخل البنية الفقهية. فالطاعة، مثلًا، ليست مفهومًا طارئًا علىٰ الإسلام، ولا هي قيمة دخيلة علىٰ بنية الجماعة؛ إذ لا تقوم جماعة بلا نظام، ولا تستقر دولة بلا التزام، ولا تحفظ المصالح العامة إذا تحول كل فرد إلىٰ مرجعية مستقلة في الفعل السياسي. غير أن الطاعة حين تدخل فضاء الاضطراب السياسي والحروب الداخلية والخوف من تمزق الأمة، قد تنتقل من كونها قيمةً ضابطةً للنظام العام إلىٰ مفهومٍ مركزي يتقدم علىٰ غيره من مفاهيم المشاركة والمحاسبة والعدل العام. وهذا الانتقال لا يعني أن الفقه ألغىٰ تلك المفاهيم، بل يعني أن ترتيب الهرم القيمي تغير تحت ضغط الخوف من الفتنة والانقسام.

وهنا تظهر دقة المصفوفة الأصولية؛ لأنها لا تكتفي بالسؤال: هل المفهوم موجود أم غائب؟ بل تسأل: أين يقع هذا المفهوم داخل شبكة العلاقات؟ وهل هو حاكم أم محكوم؟ وهل يعمل بوصفه جزءًا من نظام متوازن، أم تحول إلىٰ محورٍ

يعاد ترتيب غيره حوله؟ فالمشكلة البنيوية لا تظهر دائمًا في غياب المفهوم، بل قد تظهر في تضخم مفهومٍ على حساب مفاهيم أخرىٰ، أو في انتقال مفهومٍ من موقعه الوظيفي المحدود إلىٰ موقعٍ كلي يختزل المجال العام.

لقد أدت تحولات الدولة بعد المرحلة الراشدة إلىٰ صعود مفاهيم الأمن، والجماعة، والطاعة، وتجنب الفتنة، بوصفها مفاهيم ضامنة للاستقرار. وكان لهذا الصعود سياقه التاريخي المفهوم؛ فقد واجهت الأمة انقساماتٍ سياسية، وصراعاتٍ مسلحة، وتبدلاتٍ في الشرعية، واتساعًا جغرافيًا هائلًا، وتعددًا في المصالح والقوىٰ. وفي مثل هذا السياق، يصبح الخوف من انهيار الجماعة حاضرًا بقوة، ويصبح حفظ النظام العام مقصدًا ملحًا. غير أن الإشكال يبدأ حين يتحول مقصد حفظ الجماعة إلىٰ غلبةٍ مستمرة لمفهوم الضبط علىٰ مفهوم البناء، ولمفهوم الاستقرار علىٰ مفهوم العدل المؤسسي، ولمفهوم منع الفتنة علىٰ مفهوم إصلاح أسبابها.

فالفتنة، في أصلها، ليست مجرد خروجٍ علىٰ السكون السياسي، بل هي اختلالٌ عميق في نظام الجماعة، واضطرابٌ في ميزان الحق والسلطة، والتباسٌ في وجهة الولاء، وانفجارٌ في علاقات الثقة بين الأمة ومؤسساتها. غير أن الفتنة حين تُختزل في الخوف من الحركة، أو في منع كل مراجعةٍ للسلطة، فإنها تفقد معناها المركب وتتحول إلىٰ أداةٍ لإسكات السؤال بدل أن تكون مدخلًا لتحليل أسباب الانفجار. وهنا لا يكون الخلل في المفهوم الشرعي نفسه، بل في ضيق المجال الذي وُضع فيه المفهوم، وفي انتقاله من التحذير من الخراب إلىٰ تعطيل آليات الإصلاح.

وقد كان الفقهاء، في كثير من الأحيان، يدركون خطورة هذا التوازن الدقيق. فهم لم يكونوا دعاة فوضىٰ، ولم يكونوا في الوقت ذاته مجرد حراسٍ للسلطة. كانوا يرون أن الأمة إذا انزلقت إلىٰ الاحتراب الداخلي فقد تفقد دينها ودنياها، وأن الدماء إذا فُتحت أبوابها صعب إغلاقها، وأن انهيار النظام قد يفضي إلىٰ شرورٍ أعظم من بعض مظالم

السلطة. لكن هذا الإدراك، علىٰ وجاهته التاريخية، حين لا يقابله بناءٌ نظري متكامل لآليات الإصلاح والمحاسبة والعدل والكفاية، قد يؤدي إلىٰ رجحان كفة السكون علىٰ كفة التقويم، وكفة حفظ الموجود علىٰ كفة بناء الممكن.

وهذا هو معنىٰ الدولة بوصفها عامل انتقاء: إنها لا تلغي مفهوم العدل، لكنها تجعل مفهوم الاستقرار أكثر طلبًا؛ ولا تنفي قيمة الشورىٰ، لكنها تجعل الخوف من الانقسام أكثر حضورًا؛ ولا تنكر وظيفة الكفاية، لكنها تجعل حفظ السلطة القائمة أسبق من بناء وظيفة الدولة العمرانية؛ ولا ترفض المصلحة، لكنها قد تحصرها في مصلحة النظام لا في مصلحة الأمة بمعناها الكلي.

ومن هنا فإن الهرم الفقهي للمفاهيم لم يبقَ دائمًا علىٰ صورته التأسيسية الأولىٰ. ففي المرحلة الراشدة، كان العدل والشورىٰ والكفاية وحفظ الجماعة وبناء الدولة عناصر متداخلة في حركة واحدة؛ لم تكن الطاعة منفصلة عن العدل، ولا الجماعة منفصلة عن المقصد، ولا الدولة منفصلة عن الأمة. أما في المراحل اللاحقة، فقد أخذت هذه المفاهيم تتوزع في مسارات أكثر تعقيدًا، فتقدمت بعض المعاني التي تخدم حفظ الكيان، وتباطأ نمو بعض المعاني التي تخدم بناء النظرية الكلية للدولة العادلة.

ولذلك ينبغي أن نفرق بين حضور المفهوم وحاكميته. فقد يكون العدل حاضرًا في النصوص والوعظ والفقه والقضاء، لكنه لا يتحول دائمًا إلىٰ معيارٍ بنيوي حاكم لتقويم شرعية الدولة ووظائفها. وقد تكون الكفاية حاضرة في مقاصد الشريعة وفي أبواب النفقة والزكاة والمال، لكنها لا تتحول دائمًا إلىٰ نظرية عامة في مسؤولية الدولة عن الصحة والتعليم والسكن والأمن والعيش الكريم. وقد تكون الشورىٰ حاضرة في الوعي السياسي الإسلامي، لكنها لا تتحول دائمًا إلىٰ نظام مؤسسي مستقر

يضبط العلاقة بين الأمة والسلطة. وهذه الفجوة بين الحضور والحاكمية هي إحدىٰ أخطر الفجوات التي تكشفها المصفوفة الأصولية.

إن الدولة حين تصبح منشغلة بالبقاء أكثر من البناء، فإنها تميل إلىٰ طلب الفقه الذي يحمي انتظامها، أكثر من طلب الفقه الذي يعيد تعريف وظائفها. وحين يصبح الاضطراب السياسي هو الخطر الأكبر، يتقدم فقه الطوارئ علىٰ فقه العمران. وحين يصبح تماسك الجماعة مهددًا، يتقدم خطاب وحدة الصف علىٰ خطاب العدالة التوزيعية. وحين تصبح السلطة مركز المجال العام، تتراجع الأمة بوصفها جماعة مقصدية لصالح الدولة بوصفها جهازًا ضابطًا. وهنا لا تختفي الأمة من الفقه، لكنها قد تتراجع من كونها الأصل الذي تُقاس الدولة عليه إلىٰ كونها جماعةً مطالبةً بحفظ النظام القائم.

وهذا التحول له نتائجه العميقة في بناء العقل الفقهي. فإذا صار السؤال المركزي هو كيف نمنع الانهيار، فإن الفقه سيبني أدوات قوية في التحذير من الفوضىٰ. أما إذا صار السؤال المركزي هو كيف نبني الكفاية والعدل والعمران، فإن الفقه سيبني أدوات قوية في توزيع الموارد، ومراقبة السلطة، وتنظيم السوق، وإدارة المصالح العامة، وتقدير المآلات الطويلة. وليس في أحد السؤالين إلغاء للآخر، لكن الإشكال يقع حين يبتلع أحدهما الآخر، فيصبح حفظ الدولة مقدمًا بإطلاق علىٰ إصلاحها، أو يصبح طلب الإصلاح منفصلًا عن مآلاته الواقعية.

والفقه الكلي الذي يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ بنائه لا يريد أن يقلب الهرم بصورةٍ انفعالية، فيجعل كل استقرارٍ جمودًا، أو كل طاعةٍ خضوعًا، أو كل تحذيرٍ من الفتنة حمايةً للاستبداد؛ فهذه قراءةٌ ناقصة لا تفهم ثقل التاريخ ولا خطورة الدماء ولا هشاشة الجماعات. لكنه في الوقت نفسه لا يقبل أن تتحول مفاهيم الاستقرار والطاعة والجماعة إلىٰ بدائل عن العدل والكفاية والحرية والمصلحة العامة.

فالمطلوب ليس إلغاء أحد الطرفين، بل إعادة تركيب العلاقة بينهما داخل نظام مقاصدي متوازن.

فالطاعة، في الفقه الكلي، ليست قيمةً مستقلة بذاتها، بل هي وظيفة داخل نظام العدل. والجماعة ليست مجرد تجمعٍ ساكن حول السلطة، بل هي كيانٌ مقصدي يتحقق بالحق والعدل والتكافل. والفتنة ليست كل حركةٍ إصلاحية، بل هي كل اضطرابٍ يبدد مقاصد الأمة ويمزق نظامها الأخلاقي والسياسي. والشرعية ليست مجرد غلبةٍ أو استقرار، بل هي توازن بين أصل التولية، ووظيفة العدل، وتحقيق المصالح، وصيانة الإنسان، ومنع العدوان علىٰ المجال العام. والدولة ليست غايةً في ذاتها، بل أداةٌ لحفظ الدين والإنسان والمال والعقل والكرامة والعمران.

ومن هنا فإن إعادة قراءة أثر الدولة في ترتيب المفاهيم لا تعني محاكمة الفقهاء، بل تعني تحرير المفاهيم من الانحصار التاريخي الذي أصاب بعض مواقعها. فالفقيه الذي خاف من الفتنة كان يتحرك في سياقٍ يرىٰ فيه الدماء واقعًا قريبًا لا احتمالًا نظريًا. والفقيه الذي أكد الطاعة كان يرىٰ في انهيار النظام بابًا واسعًا للشر. والفقيه الذي قبل ببعض صور التغلب كان يوازن بين مثال الشرعية ومآل الاحتراب. غير أن هذه الموازنات التاريخية لا يجوز أن تتحول إلىٰ نظرية نهائية مغلقة، لأن الموازنة التي تنشأ في ظرفٍ استثنائي لا ينبغي أن تصير أصلًا حاكمًا لكل الأزمنة.

وهنا يتجلىٰ الفرق بين فقه الضرورة وفقه البنية. ففقه الضرورة يتعامل مع واقعٍ مضغوط، يحاول تقليل الخسائر ومنع الانهيار. أما فقه البنية فيسأل عن النظام الذي ينبغي أن يمنع إنتاج الضرورات أصلًا. فإذا اكتفينا بفقه الضرورة، سنظل ندور في معالجة الأزمات بعد وقوعها. أما إذا انتقلنا إلىٰ فقه البنية، فإننا نسأل: كيف تُبنىٰ الدولة بحيث لا تتحول الطاعة إلىٰ تعطيل، ولا الحرية إلىٰ فوضىٰ، ولا الشورىٰ إلىٰ نزاع، ولا السلطة إلىٰ احتكار، ولا الجماعة إلىٰ صمت، ولا الاستقرار إلىٰ جمود؟

وهـذا الانتقـال هـو جـوهر الفقـه الكلـي؛ لأنـه لا يكتفـي بضـبط الواقعـة المنفـردة، بـل يبحـث في النظـام الـذي أنتجهـا. ولا يكتفـي بإصـدار الحكـم علىٰ السـلوك، بـل يسـأل عـن الشـروط التـي جعلـت هـذا السـلوك ممكنًـا. ولا يكتفـي بتسـكين الفتنـة، بـل يسـأل عـن أسـبابها الاجتماعيـة والاقتصـادية والسياسـية. ولا يكتفـي بالـدعوة إلـىٰ الطاعـة، بـل يسـأل عـن العدالـة التـي تجعـل الطاعـة جـزءًا مـن الثقـة لا صـورةً مـن القهـر. ولا يكتفـي بحمايـة الدولة، بل يسأل عن الإنسان الذي من أجله وجدت الدولة.

لقـد أدىٰ تضـخم بعـض المفـاهيم تحـت ضـغط التـاريخ إلـىٰ نـوعٍ مـن التحـول في وظيفـة الفقـه السياسـي. فبـدل أن يكـون الفقـه السياسـي علمًـا لبنـاء المجـال العـام، صـار في بعـض مراحلـه علمًـا لمنـع انهيـاره. وبـدل أن تكـون السياسـة الشـرعية مجـالًا لصـياغة نظريـة الدولـة العادلـة، صـارت في كثيـر مـن الاسـتعمالات مجـالًا لتـدبير الضـرورات وحفـظ النظـام. وبـدل أن تكـون الأحكـام السـلطانية مـدخلًا إلـىٰ فلسـفة السـلطة ووظائفهـا، غلـب عليهـا أحيانًـا ترتيـب الولايـات والصـلاحيات وشـروط الانعقـاد. وهـذه كلهـا علـوم جليلـة ومهمـة، لكنهـا لا تكفي وحدها لبناء فقه الدولة بمعناه الكلي.

ومـن ثـم فـإن السـؤال لا يكـون: لمـاذا تحـدث الفقهـاء عـن الطاعـة؟ بـل: لمـاذا لـم تُـبنَ الطاعـة دائمًـا داخـل نظريـة متكاملـة للعـدل والمحاسـبة والكفايـة؟ ولا يكـون السـؤال: لمـاذا حـذروا مـن الفتنـة؟ بـل: لمـاذا لـم يتحـول تحليـل الفتنـة إلـىٰ علـمٍ يبحـث في أسـباب الظلـم، واخـتلال توزيـع الثـروة، وانسـداد المجـال العـام، وانفصـال السـلطة عـن الأمـة؟ ولا يكـون السـؤال: لمـاذا اعتنـوا بالجماعـة؟ بـل: لمـاذا لـم تتطـور الجماعـة دائمًـا بوصفها كيانًا فاعلًا في إنتاج الشرعية لا مجرد محلٍّ لحفظ النظام؟

إن المفـاهيم الكبـرىٰ في الفقـه الإسـلامي تحتـاج اليـوم إلـىٰ إعـادة وصـلٍ لا إلـىٰ إعـادة اختـراع. فالعـدل موجـود، والمصـلحة موجـودة، والمقصـد موجـود، والشـورىٰ موجـودة، والطاعـة موجـودة، والجماعـة موجـودة، والكفايـة موجـودة، والمـال العـام موجـود، والحسـبة

موجودة، والقضاء موجود. لكن التحدي هو في ترتيب هذه المفاهيم داخل بنية واحدة، بحيث لا يطغىٰ مفهوم علىٰ آخر، ولا يتحول الاستثناء إلىٰ أصل، ولا تصير الضرورة قاعدة، ولا يصبح حفظ الموجود بديلًا عن بناء الواجب.

وهنا تصبح المصفوفة الأصولية أداة لإعادة ترتيب الهرم المفهومي. فهي تضع النص في مقام العلوية، حتىٰ لا يبتلع الواقع الحكم. وتضع المقصد في مقام الحاكمية، حتىٰ لا يتحول النص إلىٰ جزئيات منفصلة عن غاياته. وتضع الواقع في مقام المركزية، حتىٰ لا ينفصل الحكم عن شروط التنزيل. وتضع الدولة في مقام الفاعلية، حتىٰ لا تبقىٰ الأحكام العامة بلا مؤسسة. وتضع الكفاف والكفاية في قلب النظرية، حتىٰ لا تختزل الشريعة في حفظ الحد الأدنىٰ من البقاء. وتضع المآلات في بنية الحكم، حتىٰ لا يكون الاجتهاد صحيحًا في صورته ومفسدًا في نتيجته. وتضع الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة، حتىٰ لا يواجه المفتي الفرد وقائع مركبة تفوق أدواته وحده.

وبهذا المعنىٰ، فإن إعادة ترتيب المفاهيم الكبرىٰ ليست عملًا لغويًا ولا تنظيرًا مجردًا، بل هي إعادة بناء للعقل الفقهي نفسه. فالفقه الذي يجعل الطاعة داخل العدل يختلف عن الفقه الذي يجعل العدل تابعًا للطاعة. والفقه الذي يجعل الدولة وسيلة للكفاية يختلف عن الفقه الذي يجعل الكفاية إحسانًا جزئيًا داخل دولة محايدة. والفقه الذي يجعل الأمة أصلًا مقصديًا يختلف عن الفقه الذي يجعلها موضوعًا للإدارة فقط. والفقه الذي يجعل المآلات جزءًا من الحكم يختلف عن الفقه الذي يكتفي بصحة الصورة دون تحقق الغاية.

ومن هنا نستطيع القول إن الدولة كانت عامل بناء حين منحت المفاهيم الكبرىٰ مجالًا عمليًا للتحقق، وكانت عامل انتقاء حين دفعت بعضها إلىٰ مركز الهرم وأبقت بعضها الآخر في الأطراف. وقد لا يكون هذا الانتقاء مقصودًا دائمًا، لكنه وقع بفعل طبيعة التاريخ، وبفعل حاجات السلطة، وبفعل خوف الأمة من

الانقسام، وبفعل غياب المؤسسة الاجتهادية القادرة على حفظ التوازن بين المفاهيم. ولذلك فإن مهمة هذا الكتاب لا تقف عند وصف هذا الانتقاء، بل تتجه إلىٰ تجاوزه من خلال بناء فقه كلي يعيد المفاهيم إلىٰ شبكة العلاقات التي تمنح كل مفهوم موقعه الصحيح.

إن الفقه الإسلامي لا يحتاج إلىٰ أن يُعاد بناؤه من خارج ذاته، بل يحتاج إلىٰ أن تُستأنف إمكاناته الكامنة من داخل أصوله الكبرىٰ. وهذه الإمكانات لا تظهر إلا حين نكف عن قراءة التراث بوصفه أحكامًا متفرقة، ونقرأه بوصفه بنيةً ذات مسارات نمو متفاوتة. عندئذٍ نكتشف أن ما تباطأ ليس غيابًا، وأن ما تضخم ليس أصلًا مطلقًا، وأن ما تفرق يمكن أن يعاد وصله، وأن ما أنتجته الدولة من انتقاء يمكن أن تصححه المصفوفة الأصولية من خلال إعادة التوازن بين النص والمقصد والواقع والدولة والإنسان.

إذا كانت الدفعات السابقة قد كشفت الوجه الانتقائي للدولة، حين تسهم حاجاتها التاريخية في تقديم بعض المفاهيم والأبواب علىٰ غيرها، فإن القراءة البنيوية لا تكتمل إلا بإبراز الوجه الآخر، وهو قدرة الدولة علىٰ أن تكون عامل بناء حين تتحول من مجرد سلطة ضبطٍ وحراسةٍ واستقرار إلىٰ مؤسسةٍ كبرىٰ لتحقيق الكفاية والعمران. فالدولة في التصور الفقهي الكلي ليست جهازًا قائمًا فوق المجتمع، ولا قوةً مهمتها الأولىٰ حفظ النظام بمعناه الأمني الضيق، بل هي بنية وظيفية مقصودة لتمكين الإنسان من شروط الحياة الكريمة، وصيانة الجماعة من التفكك، وتحويل القيم الشرعية من مبادئ مجردة إلىٰ نظم فاعلة في المال، والقضاء، والسوق، والتعليم، والصحة، والأمن، والتوزيع، والتنمية، والعلاقات العامة.

ومن هنا فإن السؤال عن الدولة لا ينبغي أن يقف عند حدود الشرعية السياسية، مع أهمية هذا السؤال، بل يجب أن يتجاوزه إلىٰ سؤال الوظيفة: ماذا تفعل الدولة؟

وما الغاية التي من أجلها وجدت؟ وهل تكتفي بمنع الفوضىٰ، أم تتقدم إلىٰ بناء الكفاية؟ وهل تحرس الموجود، أم تنشئ الممكن؟ وهل تدير الناس من خارجهم، أم تعمل بوصفها أداةً لتحقيق مقاصد الأمة في العمران والعدل وحفظ الإنسان؟

إن الدولة حين تُختزل في وظيفة الضبط، فإن الفقه المرتبط بها يميل إلىٰ التركيز علىٰ الطاعة، والنظام، ومنع الفتنة، وترتيب الولايات، وتحديد الصلاحيات. وهذه كلها وظائف ضرورية لا غنىٰ عنها، لأن العمران لا يقوم في الفوضىٰ، والحقوق لا تحفظ في الانهيار، والأمة لا تستقر إذا فقدت مركزها الجامع. غير أن الضرورة لا تكفي لبناء النظرية؛ إذ إن الدولة التي تمنع الانهيار فقط قد تنجح في حفظ الحد الأدنىٰ من الوجود، لكنها لا تحقق بالضرورة مقصود الشريعة في الكفاية والكرامة والعدل والنماء.

أما الدولة حين تُفهم بوصفها مؤسسة كفاية وعمران، فإنها تستدعي من الفقه أسئلةً أوسع وأعمق: كيف تُدار الموارد؟ كيف يُمنع الاحتكار البنيوي لا الاحتكار الجزئي فقط؟ كيف يُصان المال العام من التبديد؟ كيف تتحول الزكاة من عبادة مالية فردية إلىٰ جزء من سياسة اجتماعية عادلة؟ كيف يُفهم التسعير في ضوء حماية الإنسان لا في ضوء حركة السوق وحدها؟ كيف يصبح القضاء ضمانةً للعدل لا مجرد وظيفة للفصل في الخصومات؟ كيف تتحول الحسبة من مراقبة المخالفات الظاهرة إلىٰ تنظيم المجال العام وحماية المصلحة المشتركة؟ وكيف تدخل المآلات في قلب القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي؟

في هذا المستوىٰ يصبح الفقه الكلي قادرًا علىٰ استعادة الأبواب التي بقيت موزعة في التراث، لا ليلغي خصوصيتها، بل ليدخلها في شبكة واحدة. فالخراج لا يعود مجرد باب في موارد الدولة، بل يصبح سؤالًا عن علاقة الأرض بالثروة والعدالة. وبيت المال لا يعود مخزنًا للأموال، بل يتحول إلىٰ رمزٍ لمركزية المال

العام في تحقيق المقاصد. والزكاة لا تبقىٰ محصورة في إخراج مقدارٍ معين، بل تتصل بسؤال الفقر والكفاية وإعادة التوازن الاجتماعي. والحسبة لا تظل مراقبةً للأسواق بمعناها الضيق، بل تنفتح علىٰ حماية الجودة، ومنع الغش، وصيانة المستهلك، وتنظيم الفضاء العمراني، وضبط العلاقة بين الحرية الاقتصادية والمصلحة العامة. والقضاء لا يبقىٰ وظيفةً تابعةً في الجهاز السياسي، بل يصبح مؤسسةً لازمة لحفظ العدل وتقييد السلطة وحماية المجتمع من تغول القوة.

وهنا تظهر الدولة بوصفها عامل بناء، لأنها تمنح هذه الأبواب مجالًا عمليًا يجعلها تتجاوز التفريع الجزئي إلىٰ النظرية الكلية. فالفقه لا يستطيع أن ينتج فقهًا اقتصاديًا كليًا كاملًا إذا بقيت الدولة غائبة عن سؤال التوزيع والتنمية. ولا يستطيع أن يبني فقهًا عمرانيًا واسعًا إذا ظلت المدينة مجرد مكان للسكن لا مجالًا لتنظيم الحياة. ولا يستطيع أن يطور فقهًا مؤسسيًا للقضاء إذا بقي القضاء وظيفةً إجرائية لا سلطةً معيارية لحفظ التوازن. ولا يستطيع أن يجعل الكفاية معيارًا حاكمًا إذا بقيت مسؤولية الفقر موزعة بين الإحسان الفردي والصدقة العارضة.

إن الكفاية في هذا السياق ليست ترفًا اجتماعيًا، ولا مفهومًا أخلاقيًا عامًا، بل هي معيارٌ بنيوي لقياس فاعلية الدولة. فالدولة التي لا تسعىٰ إلىٰ تحقيق كفاية الإنسان في حاجاته الأساسية تبقىٰ ناقصة الوظيفة، حتىٰ لو نجحت في حفظ الأمن الظاهر. والكفاية هنا لا تعني مجرد النجاة من الهلاك، بل تعني الحد الذي يصون كرامة الإنسان، ويحفظ قدرته علىٰ المشاركة، ويمنعه من السقوط في العجز، والتبعية، والإذلال، والحرمان. ومن ثم فإن الصحة، والتعليم، والسكن، والأمن، والعمل، والعيش الكريم، ليست مسائل إدارية محايدة، بل تدخل في صميم الوظيفة الشرعية للدولة حين تُقرأ الشريعة قراءةً كلية مقاصدية.

وهـذا هـو الفـارق بـين دولـة الحراسـة ودولـة العمـران. فدولـة الحراسـة تسـأل: كيـف نمنـع الفوضـىٰ؟ أمـا دولـة العمـران فتسـأل: كيـف نبنـي الحيـاة؟ دولـة الحراسـة تحمـي الحـدود الـدنيا للنظـام، أمـا دولـة العمـران فتسـعىٰ إلـىٰ بنـاء الشـروط العليـا للإنسـان. دولـة الحراسـة تنظـر إلـىٰ النـاس بوصـفهم موضـوعًا للضـبط، أمـا دولـة العمـران فتنظـر إلـيهم بوصـفهم أمانـةً مقصـديةً في عنـق السـلطة. دولـة الحراسـة قـد تكتفـي بسـكون المجتمـع، أمـا دولـة العمـران فـلا ترضـىٰ بالسـكون إذا كـان يخفـي فقـرًا، أو ظلمًـا، أو تعطـيلًا للطاقات، أو انكسارًا في معنىٰ المشاركة.

ومـن هنـا فـإن إعـادة بنـاء فقـه الدولـة لا تعنـي زيـادة فصـلٍ جديـد في السياسـة الشـرعية، بـل تعنـي إعـادة ترتيـب العلاقـة بـين جميـع الأبـواب التـي تمـس الشـأن العـام. ففقـه المـال لا ينفصـل عـن فقـه العـدل، وفقـه السـوق لا ينفصـل عـن فقـه الكفايـة، وفقـه القضـاء لا ينفصـل عـن فقـه السـلطة، وفقـه الحسـبة لا ينفصـل عـن فقـه العمـران، وفقـه الطاعـة لا ينفصـل عـن فقـه الشـرعية، وفقـه المـآلات لا ينفصـل عـن فقـه القـرار. وكلمـا انفصـل بـاب عـن شـبكة علاقاتـه، تحـول إلـىٰ حكـمٍ محـدود الأثـر، وكلمـا عـاد إلـىٰ موضعه داخل البنية، انكشف معناه الكلي.

ولهـذا فـإن الدولـة حـين تكـون عامـل بنـاء لا تطلـب مـن الفقـه مجـرد أجوبـة لتثبيـت واقعهـا، بـل تفـتح أمامـه أسـئلةً جديـدة تتصـل بمصـير الأمـة. إنهـا لا تسـأل فقـط عـن جـواز هـذا الفعـل أو منعـه، بـل عـن النظـام الـذي ينبغـي أن ينـتج الفعـل الصـحيح. ولا تسـأل فقـط عـن حكـم المعاملـة المنفـردة، بـل عـن عدالـة السـوق كلـه. ولا تسـأل فقـط عـن عقوبـة الغـاش، بـل عـن البنيـة الاقتصـادية التـي تسـمح بـالغش والاحتكـار والاسـتغلال. ولا تسـأل فقـط عـن نفقـة الفـرد، بـل عـن مسـؤولية الدولـة في منـع الفقـر البنيـوي. ولا تسـأل فقط عن ولاية القاضي، بل عن استقلال العدالة من ضغط السلطة والمال والنفوذ.

عند هذا الحد يتجاوز الفقه الكلي منطق المعالجة الجزئية إلىٰ منطق البناء المؤسسي. فالحكم الشرعي لا يبقىٰ جوابًا معزولًا عن واقعةٍ محدودة، بل يدخل في هندسة النظام الذي يحقق المقصد. وهذه النقلة هي التي يحتاجها العقل الفقهي المعاصر: أن ينتقل من سؤال صحة الجزئية إلىٰ سؤال عدالة البنية، ومن سؤال امتثال الفرد إلىٰ سؤال مسؤولية المؤسسة، ومن سؤال الحكم في صورته الظاهرة إلىٰ سؤال أثره في الحياة العامة.

والدولة التي تستدعي هذا النوع من الفقه تصبح حاضنةً للنمو لا أداةً للانتقاء. فهي تدفع الفقه إلىٰ تطوير أدوات تقدير الواقع، وإلىٰ الاستعانة بالمعرفة الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والطبية والعمرانية، وإلىٰ تحويل الاجتهاد من جهد فردي محدود إلىٰ عملية مؤسسية مركبة. ذلك أن تقدير الكفاية لا يقوم علىٰ الوعظ وحده، بل يحتاج إلىٰ معرفة بحاجات الناس، وتفاوت الطبقات، وكلفة المعيشة، ومستوىٰ الخدمات، وأثر السياسات المالية، ومآلات القرارات الاقتصادية. وتقدير المصلحة العامة لا ينهض بالتأمل المجرد وحده، بل يحتاج إلىٰ فهمٍ دقيق لشبكة العلاقات التي تتحرك داخلها الدولة والمجتمع والسوق.

وهنا يتضح أن الاجتهاد المؤسسي ليس إضافةً إداريةً إلىٰ الفقه، بل ضرورةٌ بنيوية حين يصبح موضوع الحكم مركبًا. فإذا كانت الواقعة بسيطة، أمكن للمفتي الفرد أن يقدرها ضمن أدواته المعروفة. أما إذا تعلقت الواقعة بالتضخم، أو توزيع الموارد، أو الصحة العامة، أو التعليم، أو الأمن الغذائي، أو سياسات الضرائب، أو تنظيم الأسواق، أو استقلال القضاء، فإن الحكم لا يكتمل إلا بمعرفةٍ متعددة المصادر. وفي هذا المستوىٰ تصبح الدولة نفسها جزءًا من عملية التنزيل، لا لأنها مصدر الحكم، بل لأنها المؤسسة التي تجمع المعطيات وتنفذ المقاصد وتحمل مسؤولية المآلات.

إن الدولة في الفقه الكلي لا تستمد قيمتها من القوة، بل من الوظيفة. ولا تكتسب مشروعيتها الكاملة من مجرد قيامها، بل من قدرتها على تحقيق المقاصد العامة. ومن ثم فإن الدولة التي تحفظ الأمن وتترك الإنسان في العوز لم تكتمل وظيفتها، والدولة التي تنظم السوق وتترك الاحتكار البنيوي يتحكم في الضروريات لم تفهم الحسبة فهمًا كليًا، والدولة التي تقيم المحاكم ولا تصون استقلال العدل لم تحقق معنى القضاء، والدولة التي تجمع المال العام ولا تحوله إلى كفايةٍ وعدالةٍ وعمران لم تؤدِّ أمانة بيت المال.

وهذا لا يعني أن الفقه الكلي يحمّل الدولة ما لا تطيق، أو يجعلها مسؤولة عن كل تفصيل في حياة الناس، بل يعني أنه يضعها في موضعها الصحيح: مؤسسةً ضامنةً للشروط العامة التي لا يستطيع الأفراد وحدهم تحقيقها. فالأفراد يمكنهم الإحسان، لكنهم لا يستطيعون وحدهم بناء نظام عادل للتوزيع. ويمكنهم التعاون، لكنهم لا يستطيعون وحدهم ضبط السوق الكبرى. ويمكنهم التراحم، لكنهم لا يستطيعون وحدهم تأسيس منظومة صحية وتعليمية وأمنية شاملة. ومن هنا تظهر الدولة بوصفها أداة المقصد حين يتجاوز المقصد قدرة الفرد إلى قدرة المؤسسة.

وبذلك فإن الفقه الذي يربط الدولة بالكفاية والعمران لا يصادر المجتمع، بل يحميه من العجز. ولا يلغي دور الفرد، بل يمنع أن يتحمل الفرد وحده نتائج اختلال البنية. ولا يذيب الأمة في الدولة، بل يجعل الدولة خادمةً للأمة، مسؤولةً أمام مقاصدها، مقيدةً بكرامة الإنسان، ومحكومةً بمنطق النص والمصلحة والمآل.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان عصر التأسيس، وبخاصة التجربة الراشدة، حاملًا لإمكانٍ بنائي كبير؛ لأنه لم يفصل بين الحكم والإدارة، ولا بين الفتوى والقرار، ولا بين النص والمصلحة العامة، ولا بين المال والعمران. فقد كان السؤال عن الأرض المفتوحة سؤالًا عن الثروة والأجيال والعدل، وكان السؤال عن العطاء

سؤالًا عن التوزيع والانتماء، وكان السؤال عن الردة سؤالًا عن وحدة الأمة وبقاء الدولة، وكان السؤال عن البغي سؤالًا عن الدماء والشرعية والجماعة. هذه الأسئلة الكبرىٰ هي التي جعلت الفقه في تلك المرحلة يتحرك في مجال الدولة بوصفها بناءً لا مجرد سلطة.

غير أن استعادة هذا النموذج لا تعني نسخه تاريخيًا، بل تعني استئناف منطقه الكلي. فالزمن تغير، والدولة الحديثة أكثر تعقيدًا، والاقتصاد أكثر تشابكًا، والمجتمع أكثر تنوعًا، والمؤسسات أكثر اتساعًا. ولذلك فإن الوفاء للتجربة التأسيسية لا يكون بتكرار صورتها، بل بإحياء قدرتها علىٰ ربط النص بالمقصد والواقع والمآل. وهذا هو جوهر المصفوفة الأصولية: أن تجعل الفقه قادرًا علىٰ النظر في البنية لا في الواقعة وحدها.

إن الدولة، حين تدخل المصفوفة بوصفها عنصرًا فاعلًا، لا تدخل لكي تزاحم النص، ولا لكي تعلو علىٰ المقصد، بل لكي تمنح الحكم مجال تحققه. فالنص يرسم المرجعية، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يكشف موضوع الحكم، والدولة تنقل الحكم من الإمكان إلىٰ الفعل، والمآلات تختبر صحة التنزيل، والكفاية تقيس نجاح الوظيفة، والاجتهاد المؤسسي يضمن أن لا يكون القرار العام ثمرة إدراكٍ ناقص لواقعٍ مركب.

وبهذا المعنىٰ فإن الدولة ليست خطرًا علىٰ الفقه إذا ظلت محكومةً بالمصفوفة، لكنها تصبح خطرًا حين تتحول إلىٰ مركزٍ يعيد ترتيب الفقه حول حاجاتها الخاصة. وليست الدولة مجرد أداة تنفيذية إذا أدركت وظيفتها المقاصدية، بل تصبح شريكًا في تحقيق الحكم من جهة التنزيل لا من جهة التشريع. وهذا الفرق بالغ الدقة؛ فالدولة لا تشرّع من خارج النص، لكنها تنظم الواقع بما يحقق مقصود النص. ولا تخلق

المقصد، لكنها تقيم الوسائل التي تجعله ممكنًا. ولا تملك الحقيقة الشرعية، لكنها تتحمل مسؤولية تحويلها إلىٰ نظام عادل في حياة الناس.

ومن هنا تتضح النتيجة الكبرىٰ: أن الدولة كانت عامل انتقاء حين ضاقت وظيفتها، وكانت عامل بناء حين اتسعت إلىٰ الكفاية والعمران. وحين نفهم هذا القانون، ندرك أن مستقبل الفقه الكلي مرتبط إلىٰ حد بعيد بإعادة تعريف وظيفة الدولة نفسها. فإذا بقيت الدولة في الوعي الفقهي مجرد سلطةٍ تحفظ الأمن وتمنع الفوضىٰ، فإن الفقه سيبقىٰ يدور حول أبواب الضبط. أما إذا صارت الدولة مؤسسةً لتحقيق الكفاية والعدل والعمران، فإن الفقه سيعيد تنشيط أبواب المال العام، والتنمية، والتوزيع، والحسبة، والقضاء، والمآلات، والاجتهاد المؤسسي، وسيقترب من بناء نظرية عامة للدولة والأمة.

وهذه النظرية لا تنشأ من فراغ، بل من إعادة وصل ما تفرق في التراث: وصل الخراج بالعدالة التوزيعية، والزكاة بالكفاية، والحسبة بحماية المجال العام، والقضاء باستقلال العدل، والسياسة الشرعية بالمقاصد، والأحكام السلطانية بوظيفة الدولة، والمصلحة ببناء النظام، والمآلات بمسؤولية القرار. وعندما تتم هذه الوصلات، لا يعود الفقه مجموعة أبواب متجاورة، بل يصبح بنيةً حية تتكامل فيها الأحكام والوظائف والغايات.

إن السؤال: هل كانت الدولة عامل بناء أم عامل انتقاء؟ ينتهي هنا إلىٰ نتيجةٍ مركبة: الدولة ليست بطبيعتها بناءً محضًا ولا انتقاءً محضًا؛ إنها تكون ما تكونه وظيفتها التاريخية. فإذا ضاقت وظيفتها ضاق أثرها في الفقه، وإذا اتسعت اتسع الفقه بها، وإذا خافت من الأمة قدمت الطاعة علىٰ المشاركة، وإذا حملت أمانة الأمة جعلت الطاعة جزءًا من العدل، وإذا انشغلت بالبقاء أضعفت فقه العمران، وإذا انشغلت بالكفاية أيقظت في الفقه طاقته الكلية.

ومن ثم فإن مهمة الفقه المعاصر ليست فقط أن ينتج أجوبة جديدة، بل أن يطالب بسؤالٍ جديد عن الدولة نفسها: الدولة لماذا؟ الدولة لمن؟ الدولة بأي وظيفة؟ الدولة بأي معيار؟ فإذا كان الجواب أنها لحفظ الإنسان، وبناء الكفاية، وصيانة العدل، وتنظيم الموارد، وتحقيق العمران، فإن الفقه سيكون قادرًا على أن يستعيد دوره الكلي. أما إذا بقي الجواب أنها لضبط الجماعة وحماية السلطة، فإن الفقه سيظل معرضًا لأن يُستدعىٰ في حدود الانتقاء لا في أفق البناء.

وبذلك تكتمل إحدىٰ النتائج البنيوية المهمة لهذا الفصل: إن اكتمال فقه الدولة لا يتوقف علىٰ وجود نصوص وأحكام ومبادئ فحسب، بل يتوقف كذلك علىٰ وجود وعيٍ بوظيفة الدولة يسمح لهذه النصوص والأحكام والمبادئ بأن تتحول إلىٰ نظام. فحيث تكون الدولة أفقًا للعمران، ينمو الفقه الكلي. وحيث تكون الدولة جهازًا للضبط وحده، تتقدم أحكام الاستقرار وتتأخر نظرية البناء. وبين هذين الحدين تتحرك التجربة التاريخية، وتظهر الحاجة إلىٰ مصفوفة أصولية تعيد التوازن إلىٰ العقل الفقهي، وتمنع الدولة من أن تكون عامل انتقاء، وتدفعها إلىٰ أن تكون عامل بناء.

إن أثر الدولة في البنية الفقهية لا يظهر في مستوىٰ الوقائع السياسية وحدها، ولا في طبيعة العلاقة بين الحاكم والفقيه فحسب، بل يظهر كذلك في مسار التدوين ذاته؛ أي في كيفية تشكل المصنفات، وتوزع الاهتمام بين الأبواب، واتساع بعض المجالات، وتباطؤ بعضها الآخر. فالتدوين الفقهي لم يكن مجرد عملية جمعٍ محايدة للأحكام، بل كان فعلًا معرفيًا يتأثر بطبيعة الأسئلة التي احتاجت الأمة إلىٰ ضبطها، وبالمجالات التي تكرر وقوعها، وبالحاجات التي فرضتها الدولة والمجتمع والسوق والقضاء والعمران. ومن هنا فإن دراسة

التدوين لا تكشف فقط ماذا قال الفقهاء، بل تكشف كذلك ماذا كان التاريخ يطلب منهم أن يقولوا فيه أكثر من غيره.

لقد أفرزت التجربة الإسلامية تراثًا فقهيًا واسعًا على درجةٍ عاليةٍ من الدقة والتفصيل، ولا يمكن لأي قراءةٍ علمية منصفة أن تتجاهل ما بلغته كتب الفروع من قدرةٍ مدهشة على تتبع صور الوقائع، وضبط الاحتمالات، وتحرير الفروق، وبناء القواعد، وتمييز المناطات. غير أن السؤال البنيوي لا يقف عند مقدار الثراء، بل يتجه إلى توزيع هذا الثراء: لماذا نضجت بعض الأبواب بصورةٍ واسعة، بينما بقيت أبواب أخرى محتاجةً إلى مزيدٍ من التركيب الكلي؟ ولماذا اتسعت المعالجة التفصيلية في بعض مجالات العبادات والمعاملات والأسرة والقضاء الجزئي، بينما بقي فقه الدولة والمال العام والعمران والتنمية موزعًا بين كتبٍ متعددة، لا يجمعها دائمًا بناءٌ نظري واحد؟

إن الجواب لا يكمن في أن الفقه كان عاجزًا عن التفكير الكلي، ولا في أن النص لم يمنح العقل الفقهي طاقةً كافية لبناء النظرية، بل في أن التدوين يتبع غالبًا قوة السؤال التاريخي. فكلما كانت الواقعة متكررةً في حياة الناس، وكلما كان الطلب الاجتماعي عليها دائمًا، وكلما كانت الحاجة القضائية أو التعليمية أو الإفتائية تستدعيها، نمت أبوابها وتكاثرت تفريعاتها. أما المجالات التي تحتاج إلى دولة واعية بوظيفتها الكلية، وإلى مؤسساتٍ مستمرة تطلب التنظير العام، فقد بقي نموها متصلًا بقوة تلك المؤسسات وضعفها، وباتساع تصور الدولة لوظيفتها أو ضيقه.

ومن هنا نفهم لماذا كان الفقه المتعلق بحياة الفرد اليومية واسعًا ومتينًا؛ لأن الفرد لا يتوقف عن العبادة، ولا عن المعاملة، ولا عن الزواج والطلاق والنفقة والوصية والبيع والشراء. هذه المجالات كانت حاضرةً دائمًا في المسجد، والسوق،

والبيت، ومجلس القضاء، ومجالس الفتوىٰ. أما فقه السياسات العامة، وتوزيع الموارد، والتنمية، والكفاية، وإدارة المال العام، فهو لا ينمو بالمقدار نفسه إلا إذا كان السؤال المؤسسي حاضرًا باستمرار، وإذا كانت الدولة نفسها تطلب من الفقه أن يمدها لا بمجرد حكمٍ منفرد، بل برؤيةٍ كلية لإدارة المجتمع.

ولهذا فإن التدوين الفقهي يكشف قانونًا بالغ الدقة: ما يتكرر اجتماعيًا يتفصل فقهيًا، وما يستدعىٰ مؤسسيًا يتنظّر كليًا. فإذا تكرر السؤال في حياة الأفراد، نشأت له تفريعات واسعة. وإذا تبنته المؤسسة بوصفه جزءًا من وظيفتها، نشأت حوله نظرية. أما إذا بقي السؤال حاضرًا في النصوص والمبادئ، لكنه لم يتحول إلىٰ طلبٍ مؤسسي طويل النفس، فقد يبقىٰ موزعًا بين الأبواب، حاضرًا في القواعد، لكنه غير مكتمل من حيث البناء النسقي.

ومن هنا لا يصح أن نقول إن فقه المال العام غائب؛ فقد وجدت كتب الخراج والأموال، ووجدت أبواب الزكاة والفيء والغنائم والوقف والنفقات والضمانات. ولا يصح أن نقول إن فقه الدولة غائب؛ فقد وجدت كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية والقضاء والحسبة. ولا يصح أن نقول إن فقه المقاصد غائب؛ فقد حضرت المصلحة ورفع الحرج وسد الذرائع واعتبار المآلات وحفظ الضروريات. لكن السؤال هو: هل اجتمعت هذه العناصر كلها في نظريةٍ كلية تجعل الدولة أداةً لتحقيق الكفاية والعمران، وتجعل المال العام نظامًا للتوزيع والعدل، وتجعل القضاء والحسبة مؤسستين داخل بنيةٍ متكاملة للمجال العام؟

إن الدولة، من هذه الجهة، لم تكن فقط موضوعًا للتدوين، بل كانت عاملًا في توجيهه. فالكتب التي نشأت حول حاجات السلطة والإدارة عالجت ما كان مطروحًا في المجال السياسي من قضايا الإمامة، والولايات، والقضاء، والجباية، وتنظيم السوق، وحفظ النظام. غير أن هذه المعالجة اتجهت كثيرًا إلىٰ ترتيب الوظائف

والصلاحيات والضوابط، أكثر مما اتجهت إلىٰ بناء فلسفةٍ كلية للدولة بوصفها مؤسسة كفاية وعدل وعمران. وهذا لا ينقص من قيمة تلك المصنفات، بل يحدد طبيعة سؤالها التاريخي.

فكتب الأحكام السلطانية، مثلًا، لم تكن كتبًا في فلسفة الدولة بالمعنىٰ النظري الشامل، بقدر ما كانت كتبًا في ترتيب الولايات والوظائف السلطانية وشروطها وأحكامها. وكتب الحسبة لم تكن دائمًا نظريةً عامةً في المجال العام، بل كانت في الغالب أقرب إلىٰ فقه مراقبة السوق والأخلاق الظاهرة والنظام الحضري. وكتب القضاء لم تتحول دائمًا إلىٰ نظرية في استقلال العدالة وتوازن السلطة، بل عالجت شروط القاضي وآداب القضاء وإجراءات الخصومة والبينات. وكتب الخراج والأموال عالجت موارد الدولة وحقوق المال، لكنها لم تتطور دائمًا إلىٰ اقتصادٍ كلي في توزيع الثروة وتحقيق الكفاية والتنمية.

إن هذا التفاوت في التدوين لا يدل علىٰ ضعف التراث، بل يدل علىٰ طبيعة تطوره. فالتراث لم يكن ناقص المادة، لكنه كان في حاجة إلىٰ تركيب. كان يمتلك العناصر، لكنه لم يجمعها دائمًا داخل بنية واحدة. كان يملك الأحجار الكبرىٰ، لكنه لم يشيد منها في كل المجالات بناءً نظريًا مكتملًا. ومن هنا فإن وظيفة المصفوفة الأصولية ليست أن تأتي بعناصر من خارج الفقه، بل أن تعيد ترتيب العناصر الموجودة في مواضعها الكلية.

وهنا تظهر مرة أخرىٰ فكرة الدولة بوصفها عامل انتقاء. فهي حين تحتاج إلىٰ القضاء تطلب فقه القضاء، وحين تحتاج إلىٰ السوق تطلب الحسبة، وحين تحتاج إلىٰ الجباية تطلب الخراج، وحين تحتاج إلىٰ الاستقرار تطلب أحكام الطاعة والجماعة، لكنها قد لا تطلب دائمًا نظريةً كلية تسأل عن علاقة هذه الأبواب بعضها ببعض. وقد يكون السبب أن الدولة التاريخية نفسها لم تكن ترىٰ ذاتها دائمًا بوصفها مشروعًا

مقاصديًا شاملًا، بل بوصفها جهازًا لإدارة السلطة والموارد والنظام. وحين تضيق رؤية الدولة لوظيفتها، يضيق معها السؤال الذي توجهه إلىٰ الفقه.

لكن هذا الانتقاء لا يلغي أن التدوين الفقهي حمل في داخله إمكانًا بنائيًا واسعًا. فالفقهاء، حتىٰ وهم يجيبون عن أسئلة جزئية أو مؤسسية محددة، كانوا يودعون في إجاباتهم قواعد ومقاصد وملاحظات يمكن إعادة تركيبها. ففي فقه الحسبة إشارات إلىٰ حماية المستهلك، وضبط الجودة، ومنع الغش، وتنظيم السوق، وهي كلها عناصر يمكن أن تدخل في فقهٍ اقتصادي وعمراني أوسع. وفي فقه الخراج والأموال إشارات إلىٰ العدالة بين الأجيال، وحفظ المال العام، وحق الأمة في الموارد، وهي عناصر تصلح لبناء نظرية في التوزيع والملكية العامة. وفي فقه القضاء إشارات إلىٰ العدل، والنزاهة، والاستقلال الأخلاقي للقاضي، وحرمة الجور، وهي عناصر يمكن أن تتطور إلىٰ نظرية في السلطة القضائية. وفي السياسة الشرعية إشارات إلىٰ المصلحة، وتغير الأحكام بتغير المصالح، ومنع الضرر العام، وهي عناصر مركزية في فقه الدولة الحديثة.

وعليه فإن المسألة ليست أن التراث لم يقل، بل أنه قال في مواضع متفرقة، وبأدوات متعددة، وتحت ضغط أسئلة مختلفة. والمطلوب اليوم ليس اختراع فقه الدولة من خارج الموروث، بل استخراج فقه الدولة من داخل هذا التوزع، وردّ الأبواب إلىٰ شبكة علاقاتها، وجعل ما كان متفرقًا في الخراج والأموال والحسبة والقضاء والسياسة الشرعية والمقاصد جزءًا من بناءٍ كلي واحد.

إن التدوين الفقهي، حين يُقرأ قراءةً جزئية، يبدو وكأنه مجموعة كتب متجاورة: هذا كتاب في العبادات، وهذا في البيوع، وهذا في القضاء، وهذا في الخراج، وهذا في الإمامة، وهذا في الحسبة. أما حين يُقرأ بمنهج المصفوفة، فإنه يكشف عن خريطةٍ أعمق: خريطة الوظائف التي احتاجتها الأمة، والأسئلة التي طرحتها الدولة،

والمجالات التي ألحّ عليها الاجتماع، والمواضع التي بقيت تنتظر تركيبًا أعلىٰ. وهنا يتحول التدوين من مادةٍ محفوظة إلىٰ دليلٍ علىٰ حركة البنية.

ومن أخطر ما تكشفه هذه القراءة أن وفرة التفريع لا تعني دائمًا اكتمال النظرية، كما أن قلة التفريع لا تعني غياب الأصل. فقد تكون بعض الأبواب شديدة التفصيل، لكنها تظل محصورة في مستوىٰ الجزئيات. وقد تكون بعض المفاهيم قليلة التفريع، لكنها تحمل طاقةً كلية عظيمة إذا أُعيد وصلها بغيرها. فالكفاية، مثلًا، قد لا تكون بابًا ضخمًا مستقلًا في كثير من المصنفات، لكنها إذا وُصلت بالزكاة، والنفقة، وبيت المال، والوقف، والخراج، والمصلحة، وحفظ النفس، وحفظ الكرامة، ومسؤولية الإمام، تحولت إلىٰ معيارٍ مركزي في فقه الدولة. وكذلك المآلات قد تبدو قاعدةً أصولية أو مقصدية، لكنها إذا دخلت في القرار العام صارت جزءًا من بنية الحكم والسياسة والاقتصاد.

وهذا هو معنىٰ الانتقال من التدوين إلىٰ النظرية. فالتدوين يحفظ المادة، أما النظرية فتكشف العلاقات. التدوين يثبت الأحكام، أما النظرية فتسأل عن النظام الذي تنتظم فيه. التدوين يجمع الفروع، أما النظرية فتبحث عن الأصل الجامع. ولا يمكن للفقه الكلي أن يكتفي بمجرد الرجوع إلىٰ المصنفات، بل يجب أن يقرأها بوصفها طبقاتٍ تاريخية ومعرفية تكشف عن نموٍ متفاوت، وعن أسئلةٍ حضرت بقوة، وأخرىٰ بقيت كامنة، وعن إمكاناتٍ تحتاج إلىٰ استئناف.

ومن هنا فإن الدولة، حين توجه التدوين، لا تفعل ذلك دائمًا بقرارٍ مباشر، بل من خلال الحاجات التي تجعل بعض الأسئلة أكثر إلحاحًا. فإذا احتاجت الدولة إلىٰ ضبط السوق، برزت الحسبة. وإذا احتاجت إلىٰ جمع المال، برز الخراج. وإذا احتاجت إلىٰ الفصل في الخصومات، برز القضاء. وإذا احتاجت إلىٰ تأمين الطاعة، برز فقه الجماعة والاستقرار. أما إذا لم تحتج بالقدر نفسه إلىٰ نظرية الكفاية والتنمية

والعدالة التوزيعية، فإن هذه المفاهيم قد تبقىٰ حاضرةً في مواضع متعددة دون أن تتحول إلىٰ علمٍ مستقل أو نظرية جامعة.

غير أن الدولة العادلة الواسعة الأفق يمكنها أن تفعل العكس تمامًا؛ إذ تستطيع أن تكون عامل بناء للتدوين حين تفتح أمام الفقه أسئلةً كبرىٰ: كيف نقيس الفقر؟ كيف نقدر الكفاية؟ كيف نوزع الموارد؟ كيف نمنع الاحتكار المنظومي؟ كيف ننظم العلاقة بين المال العام والملكية الخاصة؟ كيف نربط التعليم والصحة والأمن بمقاصد الشريعة؟ كيف نحمي الأجيال القادمة؟ كيف نجعل المآلات جزءًا من السياسات لا مجرد تحذير أخلاقي؟ حينئذٍ ينتقل التدوين من فقه المسألة إلىٰ فقه النظام، ومن فقه الجواب إلىٰ فقه التخطيط، ومن فقه الواقعة إلىٰ فقه البنية.

وهذا ما تحتاجه البنية الفقهية المعاصرة: لا أن تتخلىٰ عن تراثها التفصيلي، بل أن ترفعه إلىٰ مستوىٰ التركيب. فالتراث التفصيلي هو القوة الصلبة التي تمنح الفقه امتداده، لكن التركيب الكلي هو الذي يمنحه القدرة علىٰ التعامل مع الدولة الحديثة. وإذا بقي الفقه محصورًا في التفصيل دون تركيب، فإنه سيملك إجابات كثيرة لكنه قد يفتقد الخريطة الجامعة. وإذا اتجه إلىٰ التركيب دون وفاء للتفصيل، فإنه قد يتحول إلىٰ تنظيرٍ مجرد فاقدٍ للجذور. والمطلوب هو الجمع بين الأمرين: دقة الفروع وسعة النظرية.

إن المصفوفة الأصولية تقترح هذا الجمع؛ لأنها لا تلغي علوم الفقه، ولا تعيد ترتيبها بصورةٍ تعسفية، بل تسأل كل باب عن موقعه داخل الكل. تسأل كتب الخراج عن علاقتها بالعدالة والكفاية. وتسأل كتب الأموال عن علاقتها بالمال العام والتنمية. وتسأل كتب الحسبة عن علاقتها بالسوق والعمران وحماية الإنسان. وتسأل كتب القضاء عن علاقتها بالسلطة والعدل واستقلال الحكم. وتسأل كتب المقاصد عن قدرتها علىٰ الانتقال من التعليل الجزئي إلىٰ بناء النظام. وتسأل كتب

الفروع عن صلتها بالمآلات والشأن العام. وبذلك لا يعود التراث مجرد ذاكرة، بل يصبح مادةً لإعادة البناء.

ومن هنا فإن تفاوت نمو الأبواب لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه عيبًا فقط، بل بوصفه دليلًا منهجيًا. إنه يدلنا على أين اشتغل التاريخ بقوة، وأين اشتغل بدرجة أقل. يدلنا على أين كان السؤال الاجتماعي يوميًا، وأين كان السؤال المؤسسي متقطعًا. يدلنا على أين تراكمت الفتوى، وأين بقيت الحاجة إلى نظرية. وبهذا المعنى فإن الفراغ البنيوي ليس منطقةً مظلمة، بل منطقةُ إمكان؛ لأنه يكشف ما يمكن للعقل الفقهي أن يستأنفه اليوم.

إن الدولة في مسار التدوين كانت حاضرةً بوصفها حاجةً وسؤالًا وسياقًا. لكنها لم تكن دائمًا حاضرةً بوصفها مشروعًا كليًا. ولذلك جاءت مصنفات الدولة في التراث أحيانًا أقرب إلى فقه الوظائف منها إلى فقه النظرية. وهذا لا يقلل من أهميتها، بل يحدد ما ينبغي استكماله. فالوظائف تحتاج إلى نظرية تجمعها، والنظرية تحتاج إلى وظائف تحققها. فإذا انفصلت الوظائف عن النظرية، صارت أحكامًا إجرائية. وإذا انفصلت النظرية عن الوظائف، صارت تصورًا مجردًا. والفقه الكلي يريد أن يعيد الربط بينهما.

وبذلك يصل هذا الفصل إلى نتيجةٍ أكثر تحديدًا: الدولة أثرت في التدوين لأنها أثرت في السؤال. وأثرت في السؤال لأنها حددت، بدرجات مختلفة، مجالات الحاجة. وأثرت في الحاجة لأنها كانت المؤسسة الكبرى التي تدير المال والقضاء والسوق والأمن والعمران. فإذا اتسعت وظيفتها اتسع معها الفقه، وإذا ضاقت وظيفتها ضاق المجال الذي تطلبه من الفقه. ومن هنا فإن مستقبل التدوين الفقهي الكلي مرهونٌ بإعادة فتح الأسئلة التي لم تكتمل، وبإعادة بناء الدولة في الوعي الفقهي بوصفها مؤسسةً للمقاصد لا مجرد سلطةٍ للإدارة.

إن التدوين الفقهي القديم أدىٰ مهمته التاريخية الكبرىٰ في حفظ الدين وتنظيم حياة الأمة وضبط أحكامها وتوريث علومها. أما المهمة المعاصرة فليست تكرار ذلك التدوين، بل استكمال مساره في ضوء المصفوفة الأصولية: أي تحويل العناصر المتفرقة إلىٰ نظرية، وتحويل الأبواب المتجاورة إلىٰ شبكة، وتحويل الدولة من سؤالٍ سلطاني إلىٰ سؤالٍ عمراني، وتحويل الكفاية من قيمةٍ أخلاقية إلىٰ معيارٍ بنيوي، وتحويل المآلات من ملحقٍ اجتهادي إلىٰ جزءٍ من بنية الحكم.

وعندئذٍ لا يكون الفقه الكلي مشروعًا منفصلًا عن التراث، بل يكون المرحلة التالية في نموه. فالتراث لم يكن خاتمة الإمكان، بل كان مستودع الإمكان. وما لم يكتمل فيه ليس دليلًا علىٰ عجزه، بل دعوةٌ إلىٰ استئنافه. والدولة، التي كانت أحيانًا عامل انتقاء في التدوين، يمكن أن تتحول اليوم إلىٰ عامل بناء إذا أعيد تعريفها في ضوء النص والمقصد والواقع والكفاية والمآل. وهذا هو الشرط الذي يسمح للفقه الإسلامي أن ينتقل من حفظ الذاكرة إلىٰ بناء المستقبل

إن الدولة، حين تدخل مجال الفقه، لا تدخل بوصفها فاعلًا عاديًا محدود الأثر، بل تدخل بوصفها الفاعل الأوسع قدرةً علىٰ تحويل الحكم من دائرة الفرد إلىٰ دائرة الأمة، ومن أثر الواقعة الجزئية إلىٰ أثر البنية العامة. ولذلك فإن قرارات الدولة لا تُقرأ بالميزان نفسه الذي تُقرأ به تصرفات الأفراد؛ لأن خطأ الفرد قد يبقىٰ محصورًا في نطاقه المحدود، أما خطأ الدولة فقد يتحول إلىٰ اختلالٍ في المال، واضطرابٍ في العمران، وانحرافٍ في توزيع الموارد، وتبدلٍ في معنىٰ العدالة، وخللٍ في علاقة الأمة بالسلطة، وربما إلىٰ تشويهٍ طويل الأمد في ترتيب المفاهيم داخل الوعي الفقهي والاجتماعي.

ومن هنا فإن المآلات ليست عنصرًا زائدًا في فقه الدولة، ولا ملحقًا أخلاقيًا يُذكر بعد استكمال الحكم، بل هي جزءٌ من بنية الحكم العام نفسه. فالقرار السياسي

والاقتصادي والقضائي والإداري لا ينتهي أثره عند لحظة صدوره، بل يمتد في الزمن، ويتحول إلىٰ عاداتٍ مؤسسية، ويؤثر في الثقة العامة، ويعيد تشكيل علاقة الناس بالمال والحق والسلطة والقانون. ولهذا فإن الدولة التي لا تُدخل المآلات في صميم قرارها قد تصيب في الصورة وتخطئ في النتيجة، وقد تحفظ نظامًا ظاهرًا وتنتج خللًا كامنًا، وقد تمنع اضطرابًا قريبًا وتفتح بابًا لاختلالٍ أعمق في المستقبل.

وهنا تظهر خطورة الدولة بوصفها عامل انتقاء؛ لأنها حين تنتقي بعض الأسئلة وتؤخر غيرها، فإنها لا تؤثر في حاضر الفقه وحده، بل تؤثر في مستقبله. فإذا تقدمت أسئلة الطاعة والاستقرار علىٰ أسئلة الكفاية والعدل والعمران، فإن هذا التقديم لا يبقىٰ مجرد ترتيبٍ مؤقت، بل قد يتحول مع الزمن إلىٰ بنيةٍ ذهنية تجعل الفقه السياسي أقرب إلىٰ فقه حفظ الموجود منه إلىٰ فقه بناء الممكن. وإذا تقدمت أسئلة ضبط السوق علىٰ أسئلة الاقتصاد الكلي، فإن الحسبة قد تبقىٰ قوية في منع الغش الجزئي، لكنها لا تبلغ دائمًا مستوىٰ تحليل البنية الاقتصادية التي تنتج الاحتكار والاستغلال. وإذا تقدم القضاء بوصفه وظيفةً داخل الدولة علىٰ القضاء بوصفه ضمانةً للعدل فوق نزعات السلطة، فإن المؤسسة القضائية قد تنضج إجرائيًا دون أن تكتمل نظريًا بوصفها ميزانًا عامًا يحمي الأمة من تغول القوة.

إن المآلات تكشف أن الانتقاء لا يكون بريئًا من النتائج حتىٰ إذا لم يكن مقصودًا في بدايته. فقد تختار الدولة تاريخيًا أن تعطي الأولوية للاستقرار لأنها تخاف الانقسام، وهذا مفهومٌ في سياقه، لكن استمرار هذا الاختيار دون بناء موازٍ للعدل والمحاسبة والكفاية قد يجعل الاستقرار نفسه هشًا؛ لأن الاستقرار الذي لا تحمله العدالة يتحول إلىٰ سكونٍ مؤقت، والسكون المؤقت إذا طال من غير إصلاح قد يصبح مقدمةً لانفجارٍ أشد. وقد تختار الدولة توسيع مواردها المالية، لكن إذا لم يُربط المال العام بمقصد الكفاية والعدالة التوزيعية، فإن الجباية قد تنفصل عن معناها الشرعي وتتحول إلىٰ عبءٍ

علىٰ الأمة. وقد تختار الدولة ضبط المجال العام باسم الجماعة، لكن الجماعة إذا لم تُصن ككرامةٍ وحقوقٍ ومشاركة، تحولت من معنىٰ مقصدي إلىٰ إطارٍ ساكنٍ تُطلب منه الطاعة أكثر مما يُطلب له العدل.

ولهذا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا إذا جرىٰ النظر إلىٰ الدولة باعتبارها مؤسسة مآلية؛ أي مؤسسةً تُقاس أفعالها بما تنتجه في الزمن، لا بما تعلنه في اللحظة. فليس كل قرارٍ يحفظ النظام اليوم يحقق المقصد غدًا، وليس كل توسعٍ في السلطة يحقق المصلحة، وليس كل ضبطٍ للسوق يحقق العدالة، وليس كل منعٍ للخلاف يمنع الفتنة. فقد يكون منع الخلاف الظاهر سببًا في تراكم فتنةٍ أعمق، وقد يكون التسعير إذا جاء بلا معرفةٍ بالواقع سببًا في نقص السلع، وقد يكون ترك التسعير عند الاحتكار سببًا في ظلم الناس، وقد يكون التشدد في الطاعة سببًا في موت النصيحة، وقد يكون الانفلات في المعارضة سببًا في ضياع الجماعة. ومن هنا لا يكفي أن يكون الحكم صحيحًا في أصله، بل لا بد أن يكون صحيحًا في موقعه، وزمانه، ومآله، وشبكة علاقاته.

إن الدولة حين تكون عامل بناء هي الدولة التي تُخضع قوتها للمقصد، وتُدخل المآلات في تقديرها، وتفهم أن الوظيفة الشرعية ليست في امتلاك السلطة، بل في تحويل السلطة إلىٰ عدلٍ وكفايةٍ وعمران. أما الدولة حين تكون عامل انتقاء فهي التي تطلب من الفقه ما يحفظ صورتها، ولا تطلب منه بالقدر نفسه ما يقوم وظيفتها، فتستدعي من التراث ما يعزز الضبط، وتؤخر ما يوسع المحاسبة، وتُبرز ما يحمي الاستقرار، وتُضعف ما يربطه بالعدل. وبذلك لا يكون الخلل في النص، ولا في أصل الفقه، بل في المسار الذي تتحرك فيه العلاقة بين الدولة والسؤال الفقهي.

لقد أظهر اختبار المصفوفة أن الفقه الإسلامي امتلك عناصر عميقة لبناء فقه الدولة، غير أن هذه العناصر لم تجتمع دائمًا في نظرية واحدة. فقد كان النص

حاضـرًا، والمقصـد حاضـرًا، والواقـع حاضـرًا بـدرجات، والدولـة حاضـرة بوظـائف متعـددة، والمـال العـام حاضـرًا، والحسـبة حاضـرة، والقضـاء حاضـرًا، والمصـلحة والمـآلات حاضـرتين، لكـن الحضـور شـيء والحاكميـة البنيويـة شـيء آخـر. فالعنصـر قـد يوجـد دون أن يصـبح مركـزًا منظمًـا، والمفهـوم قـد يُـذكر دون أن يتحـول إلـىٰ معيـارٍ حاكم، والباب قد يُكتب فيه دون أن يُوصل بغيره داخل نظريةٍ كلية.

ومـن هنـا فـإن نتيجـة هـذا الفصـل لا يمكـن أن تكـون حكمًـا واحـدًا بسـيطًا. فالدولـة لـم تكـن عامـل بنـاء بـإطلاق، ولـم تكـن عامـل انتقـاء بـإطلاق. كانـت عامـل بنـاء حـين فتحـت أمـام الفقـه مجـال المـال والقضـاء والحسـبة والسياسـة والعمـران، وحـين جعلـت الوقـائع العامـة موضـوعًا للاجتهـاد، وحـين فرضـت علـىٰ العقـل الفقهـي أن يتجـاوز حـدود الفـرد إلـىٰ الأمـة. وكانـت عامـل انتقـاء حـين ضـيّقت السـؤال، أو رتبـت المفـاهيم تحـت ضـغط الخـوف، أو طلبـت مـن الفقـه أجوبـةً لحفـظ الاسـتقرار أكثـر ممـا طلبـت منـه نظريـةً لبنـاء العـدل والكفايـة. وقـد اجتمـع الوجهـان في التـاريخ بـدرجات مختلفـة، فكـان التراث ثريًا في مواضع، محتاجًا إلىٰ تركيبٍ في مواضع أخرىٰ.

وهـذه النتيجـة هـي التـي تمنـع القـراءة مـن الوقـوع في الظلـم المـزدوج: ظلـم التـراث حـين نتهمـه بالغيـاب المطلـق، وظلـم الحاضـر حـين نكتفـي بتكـرار مـا أنتجـه التـاريخ مـن غيـر اسـتئنافٍ أو تركيـب. فـالتراث لـم يكـن فراغًـا، بـل كـان امـتلاءً غيـر مكتمـل النسـق في بعـض المجـالات. ولـم يكـن الفقـه عـاجزًا، بـل كانـت بعـض شـروط نمـوه الكلـي غيـر متاحـة دائمًـا. ولـم تكـن الدولـة مجـرد خصـمٍ للفقـه، بـل كانـت أحيانًـا شـرطًا مـن شـروط نموه، كما كانت أحيانًا سببًا في توجيهه وانتقاء مساراته.

وبهـذا يتضـح أن المطلـوب اليـوم لـيس إعـادة إنتـاج الدولـة التاريخيـة، ولا محاكمـة الفقـه القـديم بأسـئلة الدولـة الحديثـة وحـدها، بـل بنـاء عقـلٍ فقهـي كلـي قـادر علـىٰ وصـل مـا انقطـع، وتركيـب مـا تفـرق، وإعـادة ترتيـب المفـاهيم الكبـرىٰ داخـل مصـفوفةٍ حاكمـة

تجعل النص أعلىٰ من السلطة، والمقصد أوسع من المصلحة العارضة، والواقع حاضرًا من غير أن يبتلع الحكم، والدولة فاعلةً من غير أن تتحول إلىٰ مصدرٍ للمعيار، والكفاية مقياسًا لا هامشًا، والمآلات جزءًا من الحكم لا تعليقًا عليه.

إن الدولة في النظرية الفقهية التي يسعىٰ إليها هذا الكتاب ليست غايةً قائمة بذاتها، وليست مجرد سلطةٍ تطلب الطاعة، وليست جهازًا إداريًا محايدًا، بل هي أمانةٌ مقاصدية كبرىٰ. فإذا أدت هذه الأمانة صارت عامل بناء، وإذا اختزلت ذاتها في القوة والضبط صارت عامل انتقاء. وإذا وُصلت بالكفاية والعمران أعادت تنشيط أبواب الفقه الكلي، وإذا انفصلت عنهما دفعت الفقه إلىٰ الدوران حول الطوارئ والاستقرار. ومن هنا فإن مستقبل الفقه الكلي مرتبط بإعادة تعريف الدولة في الوعي الشرعي: دولةٌ تحفظ الإنسان لا السلطة وحدها، وتبني الأمة لا النظام وحده، وتدير المال العام بوصفه حقًا للأمة لا موردًا للجهاز، وتجعل القضاء ميزانًا للعدل لا وظيفةً تابعة، وتجعل الحسبة حمايةً للمجال العام لا مراقبةً جزئية فقط، وتجعل التنمية وظيفةً شرعية لا خيارًا إداريًا.

وبذلك ينتهي هذا الفصل إلىٰ قاعدةٍ بنيوية جامعة: الفقه لا ينضج كليًا إلا حين يجد دولةً تسأل أسئلةً كلية، والدولة لا تكون شرعية الوظيفة إلا حين تقبل أن تُقاس بمقاصد الفقه الكلي. فإذا سألت الدولة عن الضبط فقط، أعطاها الفقه فقه الضبط. وإذا سألت عن العمران، أيقظت في الفقه فقه العمران. وإذا سألت عن الكفاية، استدعت فقه المال العام والتوزيع. وإذا سألت عن العدل، استدعت فقه القضاء والمحاسبة والشرعية. وإذا سألت عن المآلات، انتقل الفقه من الحكم علىٰ الواقعة إلىٰ بناء النظام.

وهنا تظهر أهمية المصفوفة الأصولية بوصفها أداةً لاختبار الماضي وبناء المستقبل معًا. فهي تكشف أين أثمرت الدولة بناءً، وأين مارست انتقاءً، وأين نضج

الفقه، وأين تباطأ نموه الكلي، وأين تحتاج الأمة اليوم إلىٰ استئناف لا إلىٰ قطيعة، وإلىٰ تركيب لا إلىٰ تكرار، وإلىٰ نظرية لا إلىٰ أحكام متجاورة. ومن خلال هذه المصفوفة يمكن أن نعيد قراءة الدولة لا بوصفها ظلًا للسلطة، بل بوصفها مجالًا لاختبار فاعلية الشريعة في الحياة العامة.

وهكذا يتبين أن السؤال الذي حمله هذا الفصل لم يكن سؤالًا تاريخيًا فحسب، بل سؤالًا تأسيسيًا في بناء النظرية العامة: هل نريد دولةً تطلب من الفقه أن يبرر وجودها، أم دولةً تقبل من الفقه أن يقوم وظيفتها؟ هل نريد فقهًا يُستدعىٰ عند الأزمات، أم فقهًا يبني شروط عدم إنتاج الأزمة؟ هل نريد أحكامًا تحفظ الحد الأدنىٰ من النظام، أم نظريةً تصنع العدل والكفاية والعمران؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يحدد ما إذا كانت الدولة في المستقبل ستكون عامل انتقاء جديد، أم عامل بناء لفقهٍ كلي يستعيد طاقة الشريعة في حفظ الإنسان وبناء الأمة وصناعة العمران.

وبهذا تختم هذه الدفعة الفصل الرابع من القسم التاسع، وقد انتهىٰ إلىٰ أن الدولة كانت في التاريخ الإسلامي قوةً مزدوجة الأثر: أسهمت في بناء أبواب واسعة من الفقه، لكنها أسهمت كذلك، بفعل حاجاتها وتحولاتها ومخاوفها، في انتقاء مساراتٍ دون أخرىٰ. ومن ثم فإن المهمة المعاصرة ليست إلغاء أثر الدولة ولا إطلاقه، بل ضبطه داخل مصفوفةٍ أصولية تجعل الدولة خادمةً للمقصد، محكومةً بالنص، متصلةً بالواقع، مسؤولةً عن الكفاية، مقيدةً بالمآلات، وفاعلةً في بناء فقه الدولة والأمة والعمران.

الفصل الخامس
هل غلب الفقه الجزئي على الفقه الكلي؟

ليس السؤال عن غلبة الفقه الجزئي على الفقه الكلي سؤالًا عدديًا يُقاس بكثرة الأبواب أو اتساع المصنفات أو وفرة الفروع، بل هو سؤال بنيوي يتعلق بموقع الجزئي داخل النظام العام، وبمدى قدرة الحكم المفرد على أن يبقى متصلًا بالأصل الذي ينتجه، والمقصد الذي يوجهه، والواقع الذي ينزّل فيه، والمآل الذي يختبر أثره. فالفقه الجزئي في ذاته ليس نقصًا، بل هو من أعظم مظاهر عبقرية العقل الفقهي الإسلامي؛ لأنه يدل على قدرة هذا العقل على ملاحقة الوقائع، وتفكيك الصور، وتمييز الفروق، وضبط الشروط، وتحرير المناطات، وتنزيل النصوص والقواعد على تفاصيل الحياة المتغيرة. غير أن الإشكال لا ينشأ من وجود الجزئي، ولا من كثرة التفريع، وإنما ينشأ حين يضعف اتصال الجزئي بالكلي، أو حين تتحول الفروع إلى عالم واسع قائم بذاته، لا تظهر فيه دائمًا شبكة العلاقات الكبرى التي تربط الحكم بالنظام، والواقعة بالمقصد، والفرد بالأمة، والسلوك بالبنية، والفتوى بمآلاتها العامة.

إن الفقه الجزئي هو الوجه التطبيقي للفقه، وهو المجال الذي يظهر فيه الحكم في صورته القريبة من حياة الناس. فلا يمكن للفقه أن يكون علمًا عمليًا من غير أن ينزل إلى تفاصيل الطهارة والصلاة والزكاة والبيع والنكاح والطلاق والضمان والجناية والقضاء والخصومة والشهادة والوقف والوصية وسائر الوقائع التي لا تنفك عنها حياة الإنسان. ولو بقي الفقه في مستوى الكليات وحدها لفقد قدرته على الإرشاد العملي، ولتحول إلى فلسفة أخلاقية عامة لا تضبط الوقائع ولا تنظم

الأفعال. ولذلك فإن التفريع في التراث الفقهي ليس هامشًا، بل هو ضرورة اقتضاها كون الشريعة هدايةً للحياة لا تأملًا مجردًا في القيم. وقد بلغت المدارس الفقهية في هذا الباب مستوىٰ عاليًا من الدقة، حتىٰ صار الفقه قادرًا علىٰ استيعاب احتمالات دقيقة في التصرفات والعقود والعبادات والمعاملات، وعلىٰ بناء تمايزات رفيعة بين صورٍ قد تبدو للنظر العابر متشابهة، لكنها تختلف في مناطها وأثرها وحكمها.

غير أن عظمة الفقه الجزئي لا تمنع السؤال عن حدوده. فكل علم إذا اتسع في جزئياته احتاج إلىٰ وعيٍ كلي يحفظ عليه اتجاهه، وإلا تحولت الدقة إلىٰ تراكم، والتفريع إلىٰ تشعب، والاستنباط إلىٰ حركة داخلية لا تكشف دائمًا عن الغاية الكبرىٰ. وليس المقصود أن الفقهاء غفلوا عن الكليات، فذلك حكم غير منصف ولا يليق بتاريخ هذا العلم؛ فقد كانت القواعد، والأصول، والمقاصد، والمصالح، واعتبار العرف، وسد الذرائع، وفتحها، ورفع الحرج، ودفع الضرر، وتحقيق العدل، حاضرة في الوعي الفقهي بدرجات متفاوتة. ولكن السؤال الأعمق هو: هل بقي هذا الحضور قادرًا دائمًا علىٰ تنظيم الفروع داخل رؤية كلية للدين والإنسان والأمة والدولة والعمران؟ أم أن ظروف التاريخ والتدوين والتعليم والقضاء والإفتاء دفعت الفقه، في كثير من مساراته، إلىٰ التوسع في الجزئيات أكثر من بناء النظرية الكلية الجامعة؟

إن الفرق بين الفقه الجزئي والفقه الكلي لا يقوم علىٰ التعارض، بل علىٰ العلاقة. فالجزئي هو محل التنزيل، والكلي هو أفق التوجيه. الجزئي يجيب عن الواقعة، والكلي يحدد موضع الواقعة داخل شبكة المقاصد والعلاقات. الجزئي يضبط الفعل، والكلي يضبط النظام الذي ينتج الأفعال. الجزئي يسأل: ما حكم هذا العقد؟ أما الكلي فيسأل: ما أثر نظام العقود في العدالة الاقتصادية؟ الجزئي يسأل: ما مقدار الزكاة؟ أما الكلي فيسأل: كيف تتحول الزكاة إلىٰ جزء من بنية الكفاية

الاجتماعية؟ الجزئي يسأل: متىٰ يجوز التسعير؟ أما الكلي فيسأل: كيف تُصان الضروريات من الاحتكار، وكيف تُمنع السوق من أن تتحول إلىٰ مجالٍ لإذلال الضعفاء؟ الجزئي يسأل: ما شروط القاضي؟ أما الكلي فيسأل: كيف تُبنىٰ مؤسسة العدالة بحيث لا تخضع للسلطة أو المال أو العصبية؟ الجزئي يسأل عن الواقعة في صورتها، والكلي يسأل عنها في معناها ومآلها وموقعها داخل العمران.

ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يلغي الفقه الجزئي، بل يمنحه اتساقه ووجهته. وليس الكلي مرتبة فوق الفروع بمعنىٰ الاستغناء عنها، بل هو الروح الناظمة التي تجعل الفروع لا تتبعثر في كثرتها. والفقه الذي يفقد الجزئي يصبح عاجزًا عن التطبيق، كما أن الفقه الذي يفقد الكلي يصبح عاجزًا عن الرؤية. الأول يتحول إلىٰ خطاب عام لا يلامس الوقائع، والثاني يتحول إلىٰ تفصيل واسع قد يضيق عن فهم التحولات الكبرىٰ. ولهذا فإن المطلوب ليس الانتصار لأحدهما علىٰ الآخر، بل إعادة بناء العلاقة بينهما بحيث يكون الجزئي طريقًا إلىٰ الكلي، ويكون الكلي حاكمًا علىٰ الجزئي، لا بمعنىٰ إبطال دلالته، بل بمعنىٰ وصلها بغايتها.

لقد نشأ الفقه الإسلامي في لحظة تأسيسية كان فيها الجزئي والكلي متداخلين بصورة عميقة؛ فالنص القرآني لم يكن ينزل أحكامًا منفصلة عن بناء الإنسان والأمة، والسنة لم تكن ممارسةً جزئية معزولة عن تأسيس المجال العام، والتجربة الراشدة لم تكن إدارة وقائع متفرقة، بل كانت تنزيلًا كليًا لقيم الشريعة علىٰ الدولة والمال والجماعة والعلاقات. كانت الواقعة تُفهم في ضوء بناء الأمة، وكان الحكم يُقرأ في ضوء أثره علىٰ وحدة الجماعة وعدالة التوزيع وصيانة الإنسان. وحين ظهر سؤال الأرض المفتوحة لم يكن سؤالًا عقاريًا محدودًا، بل كان سؤالًا عن الثروة والأجيال والعدل ومآلات الفتح. وحين ظهر سؤال الردة لم يكن سؤالًا فرديًا عن موقف شخص من الاعتقاد فقط، بل كان سؤالًا عن بقاء الأمة والدولة والنظام الجامع.

وحين ظهر سؤال البغي لم يكن سؤالًا جنائيًا محضًا، بل كان سؤالًا عن الدماء والشرعية والجماعة وحدود القوة. في تلك المرحلة كان الحكم الجزئي يولد داخل أفق كلي واضح، وكان الاجتهاد لا يفصل بين الواقعة والنظام.

ثم جاءت مراحل التدوين، فاحتاج الفقه إلىٰ ترتيب العلوم، وضبط المسائل، وبناء المذاهب، وتوثيق الأقوال، وتحرير الخلاف، وتكوين أدوات التعليم والقضاء والإفتاء. وهذه الحاجة كانت ضرورية؛ لأنها حفظت الفقه من الذوبان في الذاكرة الشفوية، ومنعته من التشتت، ومكّنت الأمة من نقل العلم عبر الأجيال. غير أن كل تدوين، بطبيعته، يميل إلىٰ التصنيف، وكل تصنيف يميل إلىٰ فصل الأبواب، وكل فصل للأبواب قد يضعف أحيانًا الإحساس بالعلاقات الكلية بينها إذا لم تصاحبه مصفوفة حاكمة. وهنا بدأ الفقه يتحول تدريجيًا إلىٰ علوم متخصصة، لكل باب مصطلحاته ومسائله وأدواته، فازدادت الدقة من جهة، وظهر خطر الانفصال النسبي بين الأبواب من جهة أخرىٰ.

هذا لا يعني أن الكلي غاب، بل يعني أن موقعه تغير. فقد بقي الكلي في علم الأصول، وفي القواعد الفقهية، وفي المقاصد، وفي التعليلات، وفي فقه المصالح والمفاسد، وفي مراعاة الأعراف والمآلات. لكنه لم يكن دائمًا هو البنية الظاهرة التي تنتظم حولها جميع الفروع. فكتب الفروع، بحكم طبيعتها التعليمية والقضائية والإفتائية، كانت مطالبة بإجابة الوقائع وتحرير الأحكام، لا ببناء نظرية عامة للدولة أو الاقتصاد أو العمران. ومن هنا اتسعت المادة الجزئية اتساعًا كبيرًا، بينما بقيت النظرية الكلية في كثير من المجالات محتاجة إلىٰ وصل وتجميع وتركيب.

ومن أهم أسباب اتساع الفقه الجزئي أن الحاجة الاجتماعية اليومية كانت تضغط عليه ضغطًا دائمًا. فالناس يسألون عن عباداتهم، وعقودهم، وأنكحتهم، وخصوماتهم، وأموالهم، وأيمانهم، ونذورهم، وبيوعهم، ومواريثهم. والقاضي يحتاج إلىٰ أحكام

مفصلة للفصل في النزاعات. والمفتي يحتاج إلىٰ أجوبة عملية للوقائع. والمتعلم يحتاج إلىٰ متنٍ يضبط المسائل، ثم شرحٍ يبين الخلاف، ثم حاشيةٍ تحرر التفريعات. هكذا يتراكم الفقه الجزئي بفعل الحاجة المتكررة. أما الفقه الكلي، ولا سيما فقه الدولة والاقتصاد العام والكفاية والعمران، فإنه يحتاج إلىٰ سؤال مؤسسي لا يتوقف عند الواقعة الفردية، بل يطلب بناء النظام. فإذا ضعف هذا السؤال المؤسسي، بقيت عناصر الكلي موجودة لكنها أقل ظهورًا في البناء العام.

ومن هنا تظهر علاقة هذا السؤال بما سبق من أثر الدولة. فحين لا تطلب الدولة نظرية كلية للكفاية، يتوسع فقه الزكاة من جهة المقادير والأنصبة والأصناف، لكنه لا يتحول دائمًا إلىٰ سياسة اجتماعية شاملة. وحين لا تطلب الدولة نظرية للمال العام، تتوزع أحكام الخراج والفيء والوقف والضرائب في أبواب متعددة من غير أن تجتمع في اقتصاد كلي. وحين لا تطلب الدولة نظرية للعمران، تبقىٰ الحسبة قادرة علىٰ مراقبة السوق والطرق والآداب العامة، لكنها لا تتحول دائمًا إلىٰ فقه شامل للتخطيط الحضري وحماية المرافق وجودة الحياة. وحين لا تطلب الدولة نظرية لاستقلال العدالة، يتسع فقه القضاء في شروط القاضي وآداب الحكم والبينات، لكنه لا يبلغ دائمًا صورة مؤسسة قضائية مستقلة مكتملة النظرية. فالجزئي ينمو حيث تتكرر الواقعة، والكلي ينمو حيث يلح السؤال المؤسسي.

ومع ذلك فإن الفقه الجزئي يحمل في داخله بذور الكلي، إذا أُحسن قراءته. فكل تفريع ليس مجرد صورة منفردة، بل هو أثر لمنطق أعمق. وكل فرق فقهي دقيق يكشف عن حسٍ بالمناط. وكل قاعدة صغرىٰ يمكن أن تشير إلىٰ أصل أعلىٰ. وكل باب من أبواب الفروع يحتوي علىٰ تصور ضمني للإنسان والمال والحق والواجب والمسؤولية. ففقه البيوع، مثلًا، لا يضبط تبادل السلع فقط، بل يحمل تصورًا عن الرضا، والغرر، والظلم، والاستغلال، وحماية المال. وفقه النفقات لا ينظم علاقة

الأسرة فقط، بل يحمل تصورًا عن الكفاية والمسؤولية والتكافل. وفقه الجنايات لا يحدد العقوبة فقط، بل يكشف عن قيمة النفس والأمن والردع والعدل. وفقه القضاء لا يعالج الخصومة فقط، بل يكشف عن مركزية الحق وضرورة الميزان. ولذلك فإن الفقه الكلي ليس غريبًا عن الفروع، بل هو كامن فيها، يحتاج إلىٰ عقلٍ تركيبي يخرجه من حالة الانتشار إلىٰ حالة النظام.

وهذا يقتضي الحذر من نزعتين متقابلتين: نزعة تحتقر الفقه الجزئي لأنها لا ترىٰ فيه إلا تفريعات كثيرة، ونزعة تكتفي بالفقه الجزئي لأنها لا ترىٰ الحاجة إلىٰ بناء كلي جديد. الأولىٰ تفقد الاتصال بعبقرية التراث العملية، والثانية تفقد القدرة علىٰ التعامل مع تعقيد الواقع المعاصر. فالعالم الحديث لم يعد يطرح الوقائع في صورة مسائل فردية فقط، بل يطرحها في صورة أنظمة كبرىٰ: نظام مالي، نظام صحي، نظام تعليمي، نظام قضائي، نظام إداري، نظام إعلامي، نظام عمراني، نظام بيئي، نظام دولي. وإذا ظل الفقه يجيب عن مفردات هذه الأنظمة من غير أن يبني رؤيته للنظام نفسه، فإنه سيظل قادرًا علىٰ إصدار أحكام كثيرة، لكنه قد يعجز عن توجيه البنية التي تنتج الوقائع.

إن غلبة الفقه الجزئي، بهذا المعنىٰ، ليست اتهامًا للفقه بغياب الكلي، بل وصفٌ لاختلالٍ محتمل في نسبة الحضور بين التفريع والتركيب. فقد تكون الكليات موجودة لكنها غير حاكمة، والمقاصد حاضرة لكنها غير منظمة، والقواعد مذكورة لكنها غير كافية وحدها لبناء النظام، والدولة موضوعًا للفقه لكنها غير مقروءة بوصفها مجالًا شاملًا للمقاصد، والمال العام معلومًا لكنه غير مدمج في نظرية الكفاية، والمآلات معتبرة لكنها غير داخلة دائمًا في بنية القرار المؤسسي. ومن هنا فإن السؤال لا يكون: هل عرف الفقه الكليات؟ بل: هل ظلت الكليات في جميع المجالات قادرة علىٰ تنظيم الجزئيات داخل رؤية شاملة؟

إن إحدىٰ المشكلات التي قد تنشأ عن تضخم الجزئي هي أن الحكم يصبح صحيحًا في صورته المحدودة، لكنه لا يكشف دائمًا عن أثره داخل النظام. فقد يكون عقدٌ ما صحيحًا من جهة الشروط الظاهرة، لكنه ضمن بنية اقتصادية واسعة يؤدي إلىٰ احتكار أو إفقار أو تركيزٍ للثروة. وقد تكون معاملة ما جائزة في صورتها الفردية، لكنها إذا تحولت إلىٰ ممارسة عامة أنتجت مآلات تضر بالمصلحة المشتركة. وقد يكون قرار إداري جائزًا من حيث الأصل، لكنه إذا تكرر صار عرفًا مؤسسيًا يفتح باب الظلم. وهذا الفرق بين صحة الصورة وصحة البنية هو الذي يجعل الفقه الكلي ضرورة لا ترفًا. فالجزئي يرىٰ الفعل في حدوده، والكلي يرىٰ الفعل في أثره المتراكم. الجزئي يضبط شروط الصحة، والكلي يسأل عن العدالة والمآل والتوازن.

ومن هنا تتضح أهمية المآلات في إعادة وصل الجزئي بالكلي. فالمآل هو الجسر الذي يمنع الحكم من الانغلاق علىٰ صورته الأولىٰ. وإذا كان الفقهاء قد اعتبروا المآلات في مواضع كثيرة، فإن الحاجة المعاصرة تقتضي إدخالها في صميم فقه الأنظمة، لا الاكتفاء بها في وقائع محدودة. لأن مآلات الدولة والسوق والمؤسسات ليست كمآلات الفرد؛ إنها مآلات واسعة تتراكم عبر الزمن، وتعيد تشكيل المجتمع. ولذلك لا يكفي أن نقول إن حكمًا معينًا صحيح في أصله، بل يجب أن نسأل: ماذا ينتج إذا صار سياسة عامة؟ ماذا يحدث إذا طبق علىٰ ملايين الناس؟ كيف يؤثر في توزيع الثروة؟ كيف يغير علاقة الإنسان بالدولة؟ كيف يمس الثقة العامة؟ كيف يعيد ترتيب القوة داخل المجتمع؟ هذه الأسئلة لا تنقض الفقه الجزئي، لكنها تمنعه من أن ينفصل عن الفقه الكلي.

إن الفقه الجزئي حين يفقد صلته بالكلي قد يميل إلىٰ معالجة النتائج بدل معالجة الأسباب. يعالج الفقر بالصدقة، لكنه لا يسأل بما يكفي عن بنية إنتاج الفقر. يعالج الغش بعقوبة الغاش، لكنه لا يسأل عن السوق التي تجعل الغش نمطًا

مستمرًا. يعالج الخصومة بحكم قضائي، لكنه لا يسأل عن اختلالات العدالة التي تكثر الخصومات. يعالج الاحتكار بمنع المحتكر، لكنه لا يسأل عن البنية التي تسمح بتجدد الاحتكار. أما الفقه الكلي فينتقل من الواقعة إلىٰ أصلها البنيوي، ومن العلاج الجزئي إلىٰ إصلاح النظام، ومن الحكم علىٰ الفعل إلىٰ بناء شروط الفعل الصحيح.

غير أن هذا الانتقال لا يجوز أن يكون قفزًا فوق النصوص والفروع. فالفقه الكلي لا يتأسس علىٰ خطاب عام في العدالة والمصلحة، بل يحتاج إلىٰ دقة الفقه الجزئي وإلىٰ صرامة الأصول. وكل نظرية كلية لا تملك القدرة علىٰ النزول إلىٰ الفروع تبقىٰ ناقصة. فالعدل لا يتحقق بالشعار، بل بالتفصيل. والكفاية لا تتحقق بالمبدأ وحده، بل بتحديد الحقوق والموارد والمسؤوليات. والمصلحة لا تتحقق بالنية، بل بضبط الوسائل والمآلات. ولذلك فإن الكلي الصحيح هو الذي يستوعب الجزئي ولا يلغيه، كما أن الجزئي الصحيح هو الذي يخضع للكلي ولا ينغلق دونه.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية تقدم معيارًا لفحص هذا التوازن. فهي تسأل في كل حكم: أين علوية النص؟ وأين حاكمية المقصد؟ وأين مركزية الواقع؟ وأين فاعلية الدولة حين يكون الحكم متعلقًا بالشأن العام؟ وأين موقع الكفاف والكفاية؟ وأين المآلات؟ وأين العلاقات الوظيفية بين الأبواب؟ وأين الاجتهاد المؤسسي إذا كانت الواقعة مركبة؟ وأين موقع الشأن العام داخل الحكم؟ بهذه الأسئلة لا يعود الحكم الجزئي معزولًا، بل يدخل في شبكة تكشف عن معناه الكلي. ولا يعود الكلي مجرد شعار، بل يصبح معيارًا عمليًا لاختبار الحكم.

ولعل من أعظم ما يحتاجه العقل الفقهي المعاصر هو الانتقال من الفقه بوصفه جوابًا إلىٰ الفقه بوصفه بناءً. فالجواب ضروري، لكنه ليس كافيًا. الجواب يعالج الواقعة، أما البناء فينشئ النظام الذي يقلل اختلال الوقائع. الجواب يحدد الحكم

بعد ظهور السؤال، أما البناء فيصنع الشروط التي تمنع السؤال من التحول إلىٰ أزمة. الجواب قد يصدر عن مفتي فرد، أما البناء فيحتاج إلىٰ مؤسسة اجتهادية ومعرفة تخصصية ووعي بالمجتمع والدولة والاقتصاد. وهنا يصبح الفقه الكلي ضرورةً أصولية لا مجرد رغبة إصلاحية.

إن غلبة الفقه الجزئي، إذا فهمت فهمًا سطحيًا، قد تتحول إلىٰ اتهامٍ غير عادل للتراث. أما إذا فهمت فهمًا بنيويًا، فإنها تكشف قانونًا مهمًا: الفقه نضج حيث تكرر السؤال، وتباطأ كليًا حيث ضعف السؤال المؤسسي أو تفرق بين الأبواب. وهذه النتيجة لا تذم الماضي، بل تفتح طريق الاستئناف. فليس المطلوب أن ننقض التفريع، بل أن نعيد وصله بالكليات. وليس المطلوب أن نترك الفروع إلىٰ العموميات، بل أن نكشف النظام الذي تسكن فيه الفروع. وليس المطلوب أن نختزل الشريعة في مقاصد عامة، بل أن نجعل المقاصد حاكمة علىٰ الفروع من داخل الأصول لا من خارجها.

إن الفقه الإسلامي، في طاقته العميقة، ليس فقه جزئيات فقط، ولا فقه كليات مجردة فقط، بل هو علم الربط بين الوحي والحياة. فإذا انحاز إلىٰ الجزئي وحده ضاق عن الأمة والدولة والعمران، وإذا انحاز إلىٰ الكلي المجرد وحده ضاق عن الإنسان في عبادته ومعاملته وواقعه اليومي. وإنما كماله في أن يجعل الحكم الجزئي خليةً داخل جسدٍ كلي، وأن يجعل الكلي روحًا تسري في الفروع كلها. وعندئذٍ يصبح فقه الطهارة جزءًا من بناء الإنسان، وفقه المال جزءًا من بناء العدالة، وفقه الأسرة جزءًا من بناء المجتمع، وفقه السوق جزءًا من بناء الاقتصاد، وفقه القضاء جزءًا من بناء الدولة، وفقه المآلات جزءًا من بناء المستقبل.

لقد كان الفقه الجزئي قادرًا علىٰ حفظ حياة الأمة في أزمنة الاضطراب؛ لأنه منح الناس نظامًا عمليًا يستمر حتىٰ حين تضعف الدولة أو تختل السياسة. وهذه من

أعظم قوىٰ التراث؛ إذ لم يترك المجتمع بلا معيار، ولم يترك الفرد بلا هداية، ولم يترك المعاملات بلا ضوابط. لكنه، في الوقت ذاته، حين تحمل وحده عبء حفظ المجتمع، قد اتسع في الدوائر الصغرىٰ أكثر مما اتسع في بناء النظرية الكبرىٰ للدولة. وهنا تظهر المفارقة: قوة الفقه الجزئي حفظت الأمة، لكنها ربما ساهمت، بفعل نجاحها العملي، في تأجيل الحاجة إلىٰ بناء كلي لبعض المجالات. فحين يستطيع المجتمع أن ينتظم بالفتوىٰ والقضاء والعرف والوقف والتكافل، قد لا يشعر دائمًا بضرورة نظرية الدولة الكاملة، إلا حين تواجهه الدولة الحديثة بأنظمتها الشاملة وتعقيداتها الواسعة.

إن الدولة الحديثة لا تترك للفقه مجالًا أن يبقىٰ في حدود الفتوىٰ الفردية، لأنها تمس التعليم والصحة والمال والضرائب والسوق والعمل والإعلام والقانون والعلاقات الدولية والبيئة والتقنية والحياة الخاصة. وكل مجال من هذه المجالات لا ينتج واقعة منفردة، بل ينتج منظومة. ومن ثم فإن الفقه الجزئي، مهما بلغت دقته، يحتاج إلىٰ أن يدخل في أفق فقهي كلي قادر علىٰ فهم المنظومات. وهذا لا يعني أن الفقه القديم كان قاصرًا في ذاته، بل يعني أن الواقع الجديد كشف الحاجة إلىٰ استئناف البعد الكلي الكامن في أصوله.

ومن هنا فإن السؤال عن غلبة الفقه الجزئي علىٰ الفقه الكلي يتحول إلىٰ سؤال عن طريقة القراءة. فإذا قرأنا التراث من داخل أبوابه المتفرقة فقط، ظهر الفقه الجزئي غالبًا. وإذا قرأناه من خلال قواعده ومقاصده وتجاربه المؤسسة ومآلات أحكامه، ظهر الفقه الكلي كطاقةٍ كامنة تحتاج إلىٰ تركيب. فالاختلاف ليس في المادة وحدها، بل في زاوية النظر. والقراءة الكلية لا تخترع ما لا وجود له، بل تكتشف العلاقات التي لا تظهر لمن يقرأ كل باب منفصلًا عن غيره.

وهـذا يضـع أمـام العقـل الفقهـي مهمـة دقيقـة: أن يسـتخرج الكلـي مـن داخـل الجزئـي، وأن يعيـد الجزئـي إلـىٰ موضـعه داخـل الكلـي. فـإذا قـرأ الزكـاة قـرأ معهـا الفقـر والكفايـة والتوزيـع والمـال العـام. وإذا قـرأ البيـع قـرأ معـه السـوق والاحتكـار والغـرر والاسـتغلال والعدالـة الاقتصـادية. وإذا قـرأ القضـاء قـرأ معـه السـلطة واسـتقلال العدالـة وحـق الأمـة في الإنصـاف. وإذا قـرأ الحسـبة قـرأ معهـا المجـال العـام وجـودة الحيـاة وحمايـة المسـتهلك والعمـران. وإذا قـرأ الطاعـة قـرأ معهـا العـدل والمحاسـبة والشـرعية والمـآلات. وإذا قـرأ الفتنـة قـرأ معهـا أسـبابها لا نتائجهـا فقـط. وعندئـذٍ لا يبقـىٰ الفقـه الجزئي جزرًا متفرقة، بل يتحول إلىٰ شبكةٍ تؤسس فقهًا كليًا.

إن غلبـة الجزئـي ليسـت قـدرًا لازمًـا، بـل هـي نتيجـة قابلـة لإعـادة التـوازن. فحـين تتغيـر أداة القـراءة يتغيـر معنـىٰ المـادة المقـروءة. والأحكـام نفسـها التـي بـدت جزئيـة يمكـن أن تكشـف عـن نظـام، والقواعـد التـي بـدت متنـاثرة يمكـن أن تتحـول إلـىٰ مصـفوفة، والأبـواب التـي بـدت مسـتقلة يمكـن أن تظهـر بوصـفها وظـائف داخـل بنيـة واحـدة. وهـذا هـو المعنـىٰ العميـق للاختبـار البنيـوي: أنـه لا يقـف عنـد سـؤال الوجـود والعدم، بل يسأل عن العلاقات والترتيب والوظيفة والحاكمية.

وفي هـذا الأفـق، لا يعـود الفقـه الكلـي مشـروعًا بـديلًا عـن الفقـه المـوروث، بـل يصـبح قـراءةً أعلـىٰ لـه، تسـتوعب دقتـه ولا تتوقـف عنـد حـدوده، وتحتـرم تفريعاتـه ولا تسـمح لهـا بالانفصـال عـن المقاصـد الكبـرىٰ. فـالتراث الفقهـي لـم يكـن مجـرد أحكـام، بـل كـان تجربـة عقليـة ضـخمة في فهـم الـنص وتنزيلـه. وهـذه التجربـة تحتـاج اليـوم إلـىٰ إعـادة تركيـب لا إلـىٰ إلغـاء. وتحتـاج إلـىٰ معيـار لا إلـىٰ انطبـاع. وتحتـاج إلـىٰ مصـفوفة تضـبط العلاقـة بـين الـنص والمقصـد والواقـع والدولـة والمـآل، حتـىٰ يسـتعيد الحكـم الجزئي مكانه داخل أفقه الكلي.

إن أخطر ما يطرحه سؤال غلبة الفقه الجزئي على الفقه الكلي لا يتعلق بكثرة الفروع في ذاتها، بل بما يمكن أن يحدث حين تتحول الفروع، مع طول التراكم وكثافة التدوين، إلى مجالٍ معرفي واسعٍ يكتسب منطقه الداخلي الخاص، فيغدو الحكم قادرًا على ضبط صورته الجزئية، لكنه لا يكشف دائمًا عن موضعه داخل النظام العام الذي ينبغي أن ينتظم فيه. فالتفريع الفقهي، حين يبقى متصلًا بأصوله ومقاصده ومآلاته، يكون علامة حياة وخصوبة ودقة؛ أما حين يضعف هذا الاتصال، فإن الفقه لا يفقد شرعيته ولا دقته، لكنه قد يفقد شيئًا من قدرته على رؤية الكل، وعلى إدراك أن الحكم المفرد ليس ذرةً مستقلة، بل خليةٌ داخل جسدٍ واسع، وأن الواقعة ليست مجرد صورةٍ عابرة، بل قد تكون أثرًا لبنيةٍ اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية تحتاج إلى فقهٍ يتجاوز حدود المعالجة الموضعية.

والفقه الإسلامي لم يكن في تاريخه علمًا ساذجًا يطارد الجزئيات بلا أصول، بل كان علمًا عميقًا تحكمه قواعد الاستدلال، ومناهج الترجيح، وضوابط اللغة، ومقاصد التكليف، ومراعاة الضرر والحرج والعرف والمصلحة. غير أن الإشكال البنيوي لا يظهر في غياب هذه الأدوات، بل في تفاوت قدرتها على التحول إلى مصفوفةٍ حاكمة على جميع أبواب الشأن العام. فقد تعمل القاعدة داخل بابٍ معين بكفاءة عالية، لكنها لا تنتقل دائمًا إلى مستوى بناء النظام. وقد يُذكر المقصد في التعليل، لكنه لا يصير دائمًا معيارًا لإعادة تركيب المجال كله. وقد تُراعى المصلحة في واقعة، لكنها لا تتحول بالضرورة إلى نظريةٍ في إدارة المصالح العامة. وقد يُعتبر المآل في فتوى، لكنه لا يدخل دائمًا في بنية القرار السياسي أو الاقتصادي أو العمراني.

ومن هنا ينبغي أن يُفهم التفريق بين الفقه الجزئي والفقه الكلي بوصفه تفريقًا في مستوى النظر لا في مستوى القيمة. فالجزئي ضروري لأنه يضبط الفعل، والكلي ضروري لأنه يضبط المعنى والوظيفة والاتجاه. والجزئي يحمي الحكم من الذوبان

في العموميات، والكلي يحمي الحكم من الانغلاق في الصورة. وإذا ضعف الجزئي صار الكلي خطابًا عامًا لا يمسك بالواقع، وإذا ضعف الكلي صار الجزئي تفصيلًا متراكمًا لا يرىٰ دائمًا أثره في البنية. وليس أحدهما بديلًا عن الآخر، وإنما العلاقة بينهما هي التي تحدد سلامة العقل الفقهي وقدرته علىٰ الجمع بين الدقة والرؤية، وبين النص والحياة، وبين الفعل والنظام.

وقد أدىٰ اتساع التفريع في بعض المجالات إلىٰ قوة هائلة في ضبط حياة الأفراد والمجتمعات الصغرىٰ، فاستطاع الفقه أن ينظم العبادة، والأسرة، والمعاملة، والخصومة، والوقف، والوصية، والبيع، والإجارة، والضمان، وسائر العلاقات اليومية. وهذه القوة ليست أمرًا ثانويًا؛ لأنها حفظت للأمة نظامها الداخلي في أزمنةٍ كثيرة ضعف فيها السلطان، أو تفرقت فيها السلطة، أو اضطرب فيها المجال السياسي. فالفقه الجزئي كان، في جانبٍ كبير منه، شبكة أمان حضارية، حافظت علىٰ تماسك المجتمع حين لم تكن الدولة دائمًا قادرةً علىٰ حمل جميع وظائفها. غير أن هذه القوة نفسها تكشف حدودها حين ينتقل السؤال من دائرة الفرد والمجتمع المحلي إلىٰ دائرة الدولة والاقتصاد الكلي والعمران والمؤسسات العامة؛ لأن هذه الدوائر لا تكفيها الفتوىٰ الجزئية مهما بلغت دقتها، بل تحتاج إلىٰ نظريةٍ تضبط العلاقات بين الأحكام والموارد والسلطات والمآلات.

فحين يُنظر إلىٰ الفقر بوصفه حالة فردية، يتقدم فقه الصدقة والزكاة والنفقة والإحسان. أما حين يُنظر إليه بوصفه ظاهرة بنيوية، فإن السؤال يتغير: ما السياسات التي تنتج الفقر؟ وكيف توزع الثروة؟ وما مسؤولية بيت المال؟ وكيف تُقاس الكفاية؟ وما أثر الضرائب والجبايات والأسعار والأجور والاحتكار في حياة الناس؟ وحين يُنظر إلىٰ السوق بوصفه معاملات منفردة، يتقدم فقه البيع والربا والغرر والعيوب والخيار. أما حين يُنظر إليه بوصفه نظامًا اقتصاديًا، فإن السؤال يتسع إلىٰ

بنيــة الأســعار، وقــوة المحتكــرين، وشــروط المنافســة، وحمايــة المســتهلك، والأمــن الغـذائي، وعدالـة الأجـور، وموقـع الدولـة في منـع الضـرر العـام. وحـين يُنظـر إلىٰ القضـاء بوصـفه مجلسًـا للفصـل في الخصـومات، يتقـدم فقـه البينـات والـدعاوىٰ وآداب القاضـي. أمـا حـين يُنظـر إليـه بوصـفه مؤسسـةً لحفـظ العـدل داخـل الدولـة، فـإن السـؤال يتجـه إلىٰ اسـتقلال القضـاء، وتـوازن السـلطات، وضـمان النفـاذ إلىٰ العدالـة، وحمايـة الضـعيف مـن القوة السياسية والمالية والاجتماعية.

وهـذا التحـول مـن الواقعـة إلىٰ البنيـة هـو جـوهر الفقـه الكلـي. فالفقـه الجزئـي يسـأل عـن الحكـم في صـورةٍ محـددة، أمـا الفقـه الكلـي فيسـأل عـن النظـام الـذي يجعـل تلـك الصـورة عادلـة أو ظالمـة، منتجـة للمقصـد أو معطلـة لـه، محققـة للمصـلحة أو مولـدة لمفسـدةٍ متراكمـة. ومـن هنـا فـإن غلبـة الفقـه الجزئـي قـد تـؤدي إلىٰ معالجـة مظـاهر الاخـتلال أكثـر مـن معالجـة أصـوله. فقـد يعاقـب الغـاش، لكنـه لا يفكـك بنيـة السـوق التـي تجعـل الغـش وسـيلةً للبقـاء أو الـربح. وقـد يعـين مقـدار النفقـة، لكنـه لا يسـأل عـن الاقتصـاد الـذي يجعـل النفقـة عـاجزة عـن تحقيـق الكفايـة. وقـد يقـرر وجـوب الزكـاة، لكنـه لا يبنـي سياسـةً اجتماعيـة تمنـع الفقـر مـن أن يتوارثـه النـاس. وقـد يقـرر حرمـة الظلم، لكنه لا يبني منطقًا مؤسسيًا يحد من قدرة السلطة علىٰ إنتاجه.

إن الشـأن العـام لا يحتمـل أن يُقـرأ بمنطـق المسـألة المنفـردة وحـدها، لأنـه يتكـون مـن علاقـاتٍ متداخلـة، فـإذا عـولج جـزءٌ منـه بمعـزل عـن غيـره ربمـا أنـتج الحكـم أثـرًا مغـايرًا لمقصـوده. فالمـال العـام لا ينفصـل عـن العدالـة التوزيعيـة، والعدالـة لا تنفصـل عـن الدولـة، والدولـة لا تنفصـل عـن الشـرعية، والشـرعية لا تنفصـل عـن المصـلحة والمـآلات، والمـآلات لا تنفصـل عـن الواقـع، والواقـع لا ينفصـل عـن معرفـةٍ تخصصـية تكشـف تعقيـده. ومـن ثـم فـإن كـل حكـمٍ يتعلـق بالشـأن العـام يحتـاج إلىٰ إدراكٍ شـبكي،

لا يكتفي بالنظر إلىٰ الدليل مجردًا من موضع التنزيل، ولا إلىٰ الواقعة مجردةً من تاريخها وآثارها، ولا إلىٰ المصلحة مجردةً من ميزانها الشرعي.

ولذلك فإن الفقه الكلي ليس توسعًا لفظيًا في المقاصد، بل هو علم العلاقات. إنه ينظر إلىٰ الحكم داخل شبكة من العلل والغايات والوظائف والآثار. ولا يكتفي بسؤال: هل هذا جائز؟ بل يسأل: ماذا يصنع هذا الجائز إذا تحول إلىٰ نظام؟ ولا يكتفي بسؤال: هل هذا ممنوع؟ بل يسأل: ما البنية التي تدفع الناس إليه؟ ولا يكتفي بسؤال: ما حكم الفعل؟ بل يسأل: ما شروط المجتمع العادل الذي يقلل الحاجة إلىٰ الفعل الضار؟ وهذه الأسئلة لا تضعف الحكم الشرعي، بل تمنحه عمقه؛ لأنها تمنع الحكم من أن يبقىٰ في مستوىٰ الصورة، وتعيده إلىٰ مقصده ومآله ووظيفته.

ومن هنا يظهر أن المشكلة ليست في التفريع، بل في انفصال التفريع عن الحاكمية الكلية. فالتفريع حين يكون محكومًا بالنص والمقصد والواقع والمآل يصبح أداةً لبناء الحياة. أما التفريع حين يستقل بمنطقه عن شبكة العلاقات، فإنه قد يتحول إلىٰ تكرارٍ داخل الأبواب لا إلىٰ تأسيسٍ للنظام. وهذا لا يعني أن الفقهاء قصدوا ذلك أو غفلوا عنه، بل يعني أن طبيعة التدوين والتعليم والفتوىٰ والقضاء قد تدفع، مع الزمن، إلىٰ تقديم ما هو قابل للضبط الجزئي علىٰ ما يحتاج إلىٰ تركيبٍ واسع. فالجزئي أسهل في التحديد، وأقرب إلىٰ مجال السؤال اليومي، وأيسر في التعليم والحفظ والفتوىٰ. أما الكلي فيحتاج إلىٰ تركيبٍ بين علوم متعددة، وإلىٰ نظرٍ في الواقع، وإلىٰ تقديرٍ للمآلات، وإلىٰ مؤسسةٍ قادرة علىٰ حمل التعقيد.

وقد كان من آثار غلبة التفريع أن بعض المفاهيم الكبرىٰ بقيت مبثوثة في أبواب كثيرة، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ مراكز حاكمة. فالكفاية، مثلًا، حاضرة في النفقة والزكاة وبيت المال والوقف والولاية والمصلحة، لكنها قد لا تظهر دائمًا بوصفها معيارًا عامًا لقياس وظيفة الدولة. والعدالة حاضرة في القضاء والمعاملات والسياسة

والمال، لكنها قد لا تتحول دائمًا إلىٰ بنيةٍ مؤسسية تقيد السلطة وتضبط توزيع الموارد. والمصلحة حاضرة في التعليل والاجتهاد، لكنها قد تبقىٰ أحيانًا معالجةً لمصلحةٍ موضعية لا بناءً لنظام مصالح الأمة. والمآلات حاضرة في أصولٍ وممارسات، لكنها لا تدخل دائمًا في صلب هندسة القرار العام. وهذا يعني أن المادة الكلية موجودة، لكنها تحتاج إلىٰ استجماع وترتيب وحاكمية.

والفقه الكلي الذي تستدعيه هذه القراءة لا يبدأ من فرضية أن التراث خلا من الكليات، بل من أن الكليات فيه تحتاج إلىٰ إعادة تفعيل في مستوىٰ النظام. فالمقاصد لا تكفي إذا بقيت عناوين عامة، ولا القواعد تكفي إذا بقيت أدوات ترجيحٍ موضعية، ولا الفروع تكفي إذا بقيت أحكامًا متجاورة. إنما تكتمل البنية حين تعمل هذه المستويات معًا: النص يمنح المرجعية، والمقصد يمنح الاتجاه، والواقع يمنح موضوع الحكم، والمآل يمنح اختبار التنزيل، والدولة تمنح مجال الفعل المؤسسي، والكفاية تمنح معيار الوظيفة، والاجتهاد المؤسسي يمنح القدرة علىٰ إدراك المركب.

وهذا يقتضي إعادة تعريف علاقة الفقه بالدولة. فحين يغلب الفقه الجزئي، قد تبدو الدولة مجرد موضوعٍ من موضوعات الأحكام: إمام، وقاضٍ، ومحتسب، ووالٍ، وبيت مال، وجباية، وعقوبة. أما في الفقه الكلي فالدولة ليست مجرد مجموعة من الولايات، بل هي مؤسسةٌ جامعة للوظائف التي لا يستطيع الفرد ولا المجتمع المحلي حملها وحدهما. إنها أداة لتحقيق المقاصد في المجال العام، ومن ثم لا بد أن تُقرأ بوصفها بنيةً مسؤولة عن الكفاية والعدل والعمران والمآلات. فإذا بقيت الدولة داخل الفقه مجرد بابٍ من أبواب السلطة، ضاق فقه الدولة. وإذا عادت الدولة إلىٰ موقعها المقاصدي، اتسع الفقه من أحكام الولاية إلىٰ نظرية العمران.

ومن هنا يتبين أن غلبة الجزئي ليست مسألةً تراثية فقط، بل هي مشكلة تتجدد في كل عصر إذا عجز العقل الفقهي عن رؤية الأنظمة. فقد يتكرر الأمر في القضايا الحديثة حين تُقرأ المسائل الاقتصادية أو الطبية أو التقنية أو البيئية بوصفها أفعالًا منفردة، مع أنها في حقيقتها منظومات واسعة. فالسؤال عن المال لم يعد سؤال بيعٍ وربا فقط، بل صار سؤال مصارف وأسواق نقدية وتضخم وديون عامة وسياسات مالية وتفاوت طبقي. والسؤال عن الطب لم يعد سؤال علاجٍ فردي فقط، بل صار سؤال صحة عامة وتأمين وأولويات علاجية وعدالة في توزيع الخدمات. والسؤال عن التقنية لم يعد سؤال استعمال جهازٍ أو وسيلة فقط، بل صار سؤال وعي وخصوصية ومراقبة وتشكيل سلوك الإنسان. وهذا كله يحتاج إلىٰ فقه كلي لا يكتفي بالحكم علىٰ الأداة، بل يفهم النظام الذي تنتجه الأداة.

إن إعادة بناء العلاقة بين الجزئي والكلي تبدأ من الاعتراف بأن الفروع ليست عبئًا علىٰ الكليات، بل مادتها الحية. فالكلي الذي لا يستخرج من الفروع قد يتحول إلىٰ تنظيرٍ منفصل عن التراث والواقع. والجزئي الذي لا ينتظم في الكلي قد يتحول إلىٰ مادةٍ ضخمة قليلة القدرة علىٰ توجيه التحولات الكبرىٰ. ولذلك فإن العمل المطلوب هو تركيبٌ مزدوج: استخراج الكليات من الفروع، وإعادة قراءة الفروع في ضوء الكليات. وهذا التركيب لا يتم بمجرد جمع النصوص، بل يحتاج إلىٰ منهجٍ يميز بين الحكم بوصفه جوابًا عن واقعة، والحكم بوصفه جزءًا من نظام.

ففي فقه الزكاة، مثلًا، لا يكفي الوقوف عند الأنصبة والمقادير والأصناف، مع أن ذلك لا غنىٰ عنه، بل ينبغي وصلها بسؤال الفقر والكفاية والعدالة الاجتماعية والسياسة المالية للدولة. وفي فقه الحسبة لا يكفي الوقوف عند منع الغش والاحتكار والمخالفات الظاهرة، بل ينبغي وصلها بسؤال تنظيم السوق وحماية الضروريات وجودة السلع وموقع الضعفاء في الدورة الاقتصادية. وفي فقه القضاء لا يكفي

الوقوف عند شروط القاضي وأحكام البينات، بل ينبغي وصلها بسؤال استقلال العدالة وضمانات التقاضي ومحاسبة السلطة. وفي فقه السياسة الشرعية لا يكفي الوقوف عند صلاحية الإمام في تدبير المصالح، بل ينبغي وصلها بحدود السلطة ومقاصد الأمة ومآلات القرار العام. وفي فقه الطاعة لا يكفي إثبات وجوب النظام، بل لا بد من وصل الطاعة بالعدل والنصيحة والمحاسبة وكرامة الإنسان.

وبهذا المعنىٰ تصبح المصفوفة الأصولية أداةً لإعادة التوازن لا أداةً لنفي التراث. فهي لا تقول إن الفقه الجزئي خطأ، بل تقول إن الجزئي يحتاج إلىٰ موضعه داخل الكلي. ولا تقول إن التفريع عجز، بل تقول إن التفريع بلا تركيب لا يكفي. ولا تقول إن المقاصد بديل عن الأحكام، بل تقول إن الأحكام لا تبلغ تمام معناها إلا حين تُقرأ في ضوء مقاصدها. ولا تقول إن الدولة تعلو علىٰ الفقه، بل تقول إن الدولة مجالٌ لاختبار الفقه في الشأن العام. ولا تقول إن الواقع مصدر الحكم، بل تقول إن الواقع موضوع الحكم ومجال تنزيله. ولا تقول إن المآلات تلغي النص، بل تقول إن النص لا يُنزَّل تنزيلًا صحيحًا إذا غاب النظر في مآلاته.

ومن الدقة أن يقال إن الفقه الجزئي غلب من جهة التدوين والتعليم والفتوىٰ اليومية، لا من جهة أصل البنية الشرعية. فالشريعة في أصلها كلية، والقرآن في خطابه يبني الإنسان والأمة والعمران، والسنة في ممارستها تؤسس المجال العام، والتجربة الراشدة في اجتهادها تكشف عن حضور الكلي في القرار. لكن مسار العلوم، بحكم التخصص والحاجة والتكرار، جعل الجزئي أكثر حضورًا في المصنفات الفقهية العملية. وهذه الغلبة ليست نفيًا للكلي، بل حجبٌ نسبي له خلف كثافة التفريع. ومن ثم فإن مهمة القراءة الكلية ليست اختراعًا، بل كشفٌ وإعادة ترتيب.

والحجب النسبي للكلي يظهر بوضوح حين تُقرأ بعض المسائل بمعزل عن شبكتها. فالردة، إذا قُرئت فقط بوصفها حكمًا علىٰ فرد، ضاق معناها عن الواقعة

المؤسسة التي ارتبطت ببقاء الأمة والدولة. والبغي، إذا قُرئ فقط بوصفه خروجًا مسلحًا، ضاق عن سؤال النزاع السياسي والدماء والشرعية. والطاعة، إذا قُرئت فقط بوصفها امتثالًا، ضاقت عن كونها وظيفة داخل نظام العدل. والفتنة، إذا قُرئت فقط بوصفها اضطرابًا يجب منعه، ضاقت عن كونها علامة على اختلالات أعمق في بنية السلطة والمجتمع. وهذه الأمثلة تكشف أن الجزئي قد يكون صحيحًا في حدوده، لكنه يحتاج إلى الكلي لكي يستعيد سعته.

ومن آثار غلبة الجزئي كذلك أن الفقه قد يميل إلى النظر في المسؤولية الفردية أكثر من المسؤولية البنيوية. فهو يسأل عن فعل المكلف، وهذا أصل جوهري في التكليف، لكنه يحتاج في الشأن العام إلى أن يسأل أيضًا عن فعل المؤسسة، وعن النظام الذي يوزع القدرة والعجز، وعن البنية التي تجعل بعض الناس قادرين على الامتثال وبعضهم محاصرين بشروطٍ قاهرة. فالفقير ليس دائمًا فردًا قصّر في الكسب، بل قد يكون نتيجة نظام اقتصادي مختل. والمستهلك المغبون ليس دائمًا جاهلًا بالسوق، بل قد يكون ضحية احتكارٍ منظم. والمظلوم في القضاء ليس دائمًا عاجزًا عن إقامة البينة، بل قد يكون واقعًا تحت ضغط سلطة أو مال أو نفوذ. ومن ثم فإن الفقه الذي يكتفي بمسؤولية الفرد دون مسؤولية البنية يبقى ناقص النظر في الشأن العام.

وهنا يتقدم مفهوم الحكم الوضعي بوصفه جسرًا مهمًا بين الجزئي والكلي. فالحكم التكليفي يسأل عن الطلب والمنع والإباحة، أما الحكم الوضعي فيكشف عن الشروط والأسباب والموانع والصحة والفساد والعزائم والرخص. وعندما يتسع النظر في الحكم الوضعي إلى المجال المؤسسي، يظهر أن كثيرًا من أحكام الشأن العام لا تتعلق بالفعل المباشر وحده، بل بالشروط التي تجعله صحيحًا أو فاسدًا في النظام. فالدولة قد لا تكون مطالبة فقط بأن تأمر أو تنهى، بل بأن تنشئ الأسباب التي

تحقق الكفاية، وتزيل الموانع التي تمنع العدل، وتضبط الشروط التي تجعل السوق نزيهة، وتبني المؤسسات التي تجعل القضاء مستقلًا، وتوفر الوسائل التي تجعل التعليم والصحة والأمن حقوقًا لا امتيازات. وهذا هو الانتقال من فقه التكليف المنفرد إلىٰ فقه البنية.

والفقه الكلي لا يخرج بهذا عن أصول الفقه، بل يعيد توسيع مجالها. فأصول الفقه ليست فقط أدوات لاستخراج حكم الواقعة المفردة، بل يمكن أن تكون أدوات لبناء النظام إذا أُعيد تفعيلها في مستوىٰ العلاقات الكبرىٰ. فالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والعلة، والمناط، والمصلحة، والذريعة، والعرف، والاستصحاب، والمآل، كلها أدوات يمكن أن تعمل في بناء الفقه الكلي إذا انتقل السؤال من المفرد إلىٰ المركب. غير أن هذا الانتقال يحتاج إلىٰ وعي بأن المناط في قضايا الدولة والاقتصاد والعمران ليس بسيطًا دائمًا، بل قد يكون مركبًا من عوامل متعددة لا يدركها الفقيه وحده دون معرفة تخصصية.

ولذلك فإن الاجتهاد المؤسسي يمثل شرطًا من شروط إعادة التوازن بين الجزئي والكلي. فالفقه الجزئي التقليدي كان في كثير من صوره قادرًا علىٰ أن يحمله الفقيه الفرد؛ لأن الواقعة كانت محددة، ومجالها مألوفًا، ومعطياتها قريبة. أما الوقائع المركبة التي تتعلق بالاقتصاد الكلي والصحة العامة والسياسة المالية والإدارة الحديثة والبيئة والتقنية، فإنها لا تكتفي بفقيهٍ يستحضر النص والقواعد فقط، بل تحتاج إلىٰ فقيهٍ داخل مؤسسة تجمع المعرفة الشرعية بالمعرفة الواقعية. وليس هذا انتقاصًا من الفقيه، بل حماية للحكم من أن يصدر عن تصور ناقص للواقع. فالحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، وإذا كان الشيء نظامًا مركبًا، كان تصوره عملًا مؤسسيًا لا فرديًا.

ومن هنا فإن إعادة بناء الفقه الكلي تقتضي أيضًا إعادة بناء العلاقة بين العلم الشرعي والعلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والإدارية. فالاقتصاد لا يُفهم بالمصطلح الفقهي وحده، والطب لا يُفهم بالقاعدة العامة وحدها، والعمران لا يُفهم بالحكم الجزئي وحده، والدولة لا تُفهم من خلال نصوص الولاية وحدها، بل تحتاج إلىٰ إدراك مؤسساتها ووظائفها ومآلات قراراتها. وهذا لا يعني خضوع الفقه لهذه العلوم، بل يعني استخدامها في تحقيق المناط وفهم الواقع. فالفقه يبقىٰ هو العلم المعياري الذي يزن، لكن الوزن لا يصح إذا جهل الموزون.

وإذا أُعيد وصل الجزئي بالكلي، تغيرت طريقة النظر إلىٰ كثير من الأبواب. فالزكاة لا تعود مجرد عبادة مالية فردية، بل تصبح جزءًا من نظامٍ يواجه الفقر ويحقق الكفاية. والوقف لا يعود تبرعًا خيريًا فقط، بل يصبح مؤسسةً اجتماعية قادرة علىٰ دعم التعليم والصحة والعمران. والخراج والفيء لا يعودان موارد تاريخية، بل يكشفان عن منطق المال العام وحق الأمة في الثروة. والحسبة لا تعود مراقبةً للسوق فقط، بل تصبح وظيفةً لحماية المجال العام. والقضاء لا يعود فصلًا في الخصومات فقط، بل يصبح ميزانًا لتقييد السلطة وحفظ الحقوق. والسياسة الشرعية لا تعود تدبيرًا مرنًا للسلطان فقط، بل تصبح علمًا في تنزيل المقاصد علىٰ المجال العام ضمن حدود النص والعدل والمآلات.

وهذا كله يفضي إلىٰ نتيجة مركزية: الفقه الجزئي إذا أُعيد وصله بالكلي يصبح أكثر قوة، لا أقل. لأن الكلي لا يذيب الفروع، بل يمنحها معنىٰ أوسع. وحين يقال إن الزكاة جزء من سياسة الكفاية، لا يُلغىٰ مقدارها ولا شرطها، بل يتسع أثرها. وحين يقال إن القضاء مؤسسة عدل، لا تلغىٰ أحكام البينات، بل توضع في نظامٍ يحميها. وحين يقال إن الحسبة فقه المجال العام، لا تلغىٰ أحكام السوق، بل تدخل في رؤية تحمي الإنسان من الاستغلال. وحين يقال إن الطاعة داخل العدل، لا يلغىٰ

النظام، بل يُحمىٰ من التحول إلىٰ قهر. فالكلي الصحيح يرفع الجزئي إلىٰ غايته، ولا يهدمه.

إن السؤال: هل غلب الفقه الجزئي علىٰ الفقه الكلي؟ لا ينبغي أن ينتهي إلىٰ جوابٍ حادٍ يقول نعم أو لا بصورة مطلقة. فالفقه الإسلامي حمل الكلي في أصوله ومقاصده وتجربته المؤسسة، وحمل الجزئي في تفريعاته ومصنفاته العملية. غير أن مسار التاريخ جعل الجزئي أكثر حضورًا في التدوين والفتوىٰ والتعليم، وجعل الكلي في بعض المجالات أقل اكتمالًا من حيث النظرية الجامعة. ومن ثم فالغلبة ليست غلبة إلغاء، بل غلبة ظهور. الكلي لم يسقط، لكنه لم يكن دائمًا هو الصورة المنظمة الظاهرة. والجزئي لم ينحرف، لكنه اتسع أحيانًا أكثر مما اتسع الإطار الذي يضبطه. وهذه الدقة ضرورية حتىٰ لا يتحول النقد إلىٰ ظلم، ولا يتحول الدفاع إلىٰ تعطيل.

ومن هنا فإن المهمة المعاصرة هي الانتقال من غلبة الظهور الجزئي إلىٰ حاكمية البناء الكلي. وهذا لا يتم بمجرد الدعوة إلىٰ المقاصد، ولا بمجرد انتقاد الفروع، ولا بمجرد استحضار الدولة، بل يتم ببناء مصفوفةٍ عملية تعيد ترتيب العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة والكفاية والمآلات والاجتهاد المؤسسي. فإذا دخل الحكم الجزئي هذه المصفوفة انكشف موضعه، وإذا دخلت المسألة الفردية هذه الشبكة ظهر أثرها العام، وإذا دخلت الدولة هذا الميزان تحولت من سلطة ضبط إلىٰ مؤسسة مقصدية، وإذا دخل المال العام هذا التصور تحول من مورد إداري إلىٰ أمانة للأمة، وإذا دخلت المآلات صلب الحكم خرج الفقه من ضيق اللحظة إلىٰ مسؤولية الزمن.

وهكذا يصبح الفقه الكلي استئنافًا للطاقة الأولىٰ التي ظهرت في عصر التأسيس، حين لم تكن الأحكام منفصلة عن بناء الأمة والدولة والإنسان. وليس المقصود استعادة صورة الماضي، بل استعادة منطقه: أن يكون النص حاكمًا،

والمقصد موجهًا، والواقع مفهومًا، والدولة فاعلة، والمآل معتبرًا، والكفاية معيارًا، والإنسان غايةً في حفظ كرامته ودينه وعقله وماله ونفسه وعمرانه. فإذا تحقق هذا، لم تعد كثرة الفروع علامة غلبةٍ تعوق الكلي، بل صارت ثروةً معرفية هائلة يمكن أن تُعاد قراءتها داخل بناءٍ أوسع.

إن الفقه الجزئي كان ضرورةً لحفظ التفاصيل، والفقه الكلي ضرورةٌ لحفظ الاتجاه. والأمة التي تفقد التفاصيل تقع في الفوضىٰ العملية، والأمة التي تفقد الاتجاه تقع في العجز الحضاري. ومن ثم فإن الجمع بينهما هو شرط النهوض الفقهي. فلا يكفي أن يعرف الفقيه حكم المسألة إذا لم يدرك أثرها في النظام، ولا يكفي أن يتحدث عن النظام إذا لم يضبط أحكام مسائله. والميزان الصحيح أن تكون الجزئيات منضبطة بالأدلة، وأن تكون الكليات منضبطة بالمقاصد، وأن يجمعهما عقلٌ أصولي قادر علىٰ رؤية العلاقة بين الحكم والبنية.

وبهذا يظهر أن الغلبة التي ينبغي تجاوزها ليست غلبة الفروع بما هي فروع، بل غلبة القراءة المجزأة للفروع. فالفرع حين يُقرأ وحده قد يبدو محدودًا، وحين يُقرأ في شبكته يكشف عن أصل. والحكم حين يُقرأ في صورته قد يبدو جوابًا، وحين يُقرأ في مآله يكشف عن سياسة. والباب حين يُقرأ منفصلًا قد يبدو علمًا مستقلًا، وحين يُقرأ مع غيره يظهر بوصفه وظيفة داخل العمران. ومن هنا فإن إعادة بناء الفقه الكلي تبدأ بتغيير طريقة القراءة قبل تغيير مادة الفقه.

إن المصفوفة الأصولية لا تسعىٰ إلىٰ اختزال التراث في نظرية حديثة مفروضة عليه، بل تسعىٰ إلىٰ تحرير طاقته الكلية من داخل مادته. فهي تقرأ الفروع بوصفها آثارًا لأصول، وتقرأ الأصول بوصفها أدوات بناء لا أدوات استنباطٍ جزئي فقط، وتقرأ المقاصد بوصفها حاكمة لا لاحقة، وتقرأ الدولة بوصفها مجالًا للمقصد لا مركزًا للسلطة فقط، وتقرأ الواقع بوصفه موضوعًا مركبًا لا حادثةً منعزلة، وتقرأ

المـآلات بوصـفها اختبـارًا للحكـم لا ترفًـا بعـديًّا. وبهـذا يمكـن للفقـه أن يسـتعيد اتسـاعه من غير أن يفقد دقته.

فـالجواب النهـائي عـن سـؤال غلبـة الفقـه الجزئـي علـىٰ الفقـه الكلـي أن الفقـه الجزئـي غلـب مـن حيـث الامتـداد والتـدوين وكثـرة الاسـتعمال، أمـا الفقـه الكلـي فظـل حاضـرًا مـن حيـث الأصـل والـروح والإمكـان، لكنـه احتـاج في كثيـر مـن المجـالات إلـىٰ تركيـبٍ بنيـوي أوسـع. وهـذه النتيجـة لا تنـتقص مـن التـراث، بـل تكشـف طريـق الإفـادة منـه. فمـن أراد أن يهـدم التفريـع فقـد هـدم ذاكـرة الفقـه العمليـة، ومـن أراد أن يكتفـي بـه فقـد عطـل قدرتـه علـىٰ مواجهـة الأنظمـة الحديثـة. أمـا الطريـق الأعـدل فهـو أن تُقـرأ الفـروع بمنطـق الكليـات، وأن تُبنـىٰ الكليـات مـن مـادة الفـروع، وأن تُعـاد صـياغة العلاقـة بـين الحكـم والنظـام، وبـين الفـرد والأمـة، وبـين الدولـة والمقصـد، وبـين صـحة الصـورة وعدالة البنية.

وبـذلك يتحـول السـؤال مـن ملاحظـة تاريخيـة إلـىٰ قاعـدة منهجيـة: كـل فقـهٍ جزئـي لا يُوصـل بـالكلي يضـيق أثـره، وكـل فقـهٍ كلـي لا يتجسـد في الجزئـي يضـعف ضـبطه. والفقـه الإسـلامي في أفقـه الأعلـىٰ هـو الجمـع بـين الأمـرين؛ فـروعٌ دقيقـة لا تنفصـل عـن مقاصـدها، وكليـاتٌ حاكمـة لا تنفصـل عـن تفصـيلاتها، ودولـةٌ فاعلـة لا تبتلـع المعيـار، وواقـعٌ حاضـر لا يبتلـع الـنص، ومـآلاتٌ معتبـرة لا تلغـي الـدليل، واجتهـادٌ مؤسسـي يواجـه المركـب بمـا يناسـب تركيبـه. وفي هـذا الجمـع تتجـاوز البنيـة الفقهيـة اخـتلال الغلبة، وتستعيد قدرتها علىٰ بناء الإنسان والأمة والدولة والعمران.

الفصل السادس
هل تغير الهرم القيمي للمفاهيم؟

إن السؤال عن تغير الهرم القيمي للمفاهيم داخل البنية الفقهية الإسلامية لا يتجه إلىٰ أصل المفاهيم من حيث ثبوتها الشرعي، ولا إلىٰ مدىٰ حضورها في النصوص والأحكام والمصنفات، بل يتجه إلىٰ موقعها داخل نظام الوعي الفقهي، وإلىٰ الطريقة التي ترتبت بها في سياق التاريخ، وإلىٰ ما إذا كانت بعض المفاهيم قد تقدمت وظيفيًا علىٰ غيرها بفعل الحاجة السياسية والاجتماعية، لا بفعل دلالتها الأصلية وحدها. فالمفهوم الشرعي قد يبقىٰ ثابتًا في أصله، حاضرًا في النص، معتبرًا في الفقه، لكنه لا يبقىٰ بالضرورة في الموقع نفسه من الهرم العملي الذي تُدار به الأحكام وتُفهم به الوقائع وتُرتب به الأولويات. ومن هنا فإن الخلل البنيوي لا يكون دائمًا في غياب المفهوم، بل قد يكون في تغير موقعه، أو في انتقاله من كونه مفهومًا خادمًا لمقصد أعلىٰ إلىٰ كونه مفهومًا حاكمًا علىٰ مفاهيم كان ينبغي أن تبقىٰ معه في توازنٍ وظيفي دقيق.

إن المفاهيم الكبرىٰ في الشريعة ليست ألفاظًا منفصلة، بل هي شبكة قيمية متداخلة؛ فالعدل لا ينفصل عن الرحمة، والرحمة لا تنفصل عن الحكمة، والحكمة لا تنفصل عن المصلحة، والمصلحة لا تنفصل عن المآل، والطاعة لا تنفصل عن الشرعية، والشرعية لا تنفصل عن العدل، والجماعة لا تنفصل عن الحق، والاستقرار لا ينفصل عن الكفاية، والكفاية لا تنفصل عن المال العام، والمال العام لا ينفصل عن مسؤولية الدولة، والدولة لا تنفصل عن الأمة، والأمة لا تنفصل عن المقصد. فإذا قُرئ كل مفهوم منعزلًا عن هذه الشبكة أمكن أن يبدو صحيحًا في ذاته،

لكنه قد ينتج اختلالًا إذا أُعطي موقعًا لا يناسب وظيفته، أو إذا تقدم على غيره في غير موضع التقديم، أو إذا تحولت ضرورته الظرفية إلى قاعدة دائمة في ترتيب الوعي.

وهذا المعنى بالغ الأهمية؛ لأن كثيرًا من القراءات التي تناولت التراث الفقهي والسياسي وقعت في تبسيطين متقابلين: تبسيط يرى أن المفاهيم الكبرى غابت، وتبسيط يرى أنها كانت حاضرة حضورًا كاملًا لا إشكال فيه. أما القراءة البنيوية فتتجاوز هذا التضاد؛ لأنها لا تسأل فقط: هل العدل موجود؟ وهل المصلحة موجودة؟ وهل الكفاية موجودة؟ وهل الطاعة موجودة؟ وهل الجماعة موجودة؟ وإنما تسأل: أي هذه المفاهيم أصبح حاكمًا في لحظات معينة؟ وأيها بقي حاضرًا لكنه غير منظم؟ وأيها تقدم بفعل الخوف من الفتنة؟ وأيها تأخر بفعل ضعف السؤال المؤسسي؟ وأيها احتفظ بمكانته في النص لكنه لم يتحول دائمًا إلى معيار حاكم في النظام؟

إن الهرم القيمي للمفاهيم يعني ترتيب القيم من حيث الحاكمية والوظيفة لا من حيث الوجود المجرد. فقد توجد قيمة في الوعي، لكنها لا تكون في مركز القرار. وقد تُذكر في التعليل، لكنها لا تكون معيارًا لإعادة بناء الحكم. وقد تُحترم في الخطب والآداب، لكنها لا تتحول إلى مؤسسة أو قاعدة كلية. فالعدل مثلًا قيمة مؤسسة في الشريعة، بل هو من أوسع المفاهيم التي يتصل بها الحكم والسلطة والقضاء والمال والعلاقات الإنسانية، غير أن حضوره اللفظي لا يكفي إذا لم يتحول إلى ميزانٍ حاكم في شرعية الدولة، وفي توزيع الموارد، وفي استقلال القضاء، وفي ضبط السوق، وفي منع تغول القوة. والكفاية مفهوم عميق يتصل بحفظ الإنسان من العوز والإذلال والعجز، غير أن وجودها في أبواب النفقة والزكاة والمال لا يكفي إذا لم تتحول إلى معيارٍ عام لقياس فاعلية الدولة. والشورى قيمة متصلة بمنطق الجماعة والمشاركة والرشد العام،

غير أن الاعتراف بها لا يكفي إذا لم تتجسد في بنية تحد من احتكار القرار وتمنع انفصال السلطة عن الأمة.

ومن هنا يظهر أن المشكلة لا تكمن في أن الفقه الإسلامي لم يعرف هذه المفاهيم، بل في أن التاريخ لم يسمح دائمًا بتوازنها داخل هرم واحد. فقد تقدمت مفاهيم في بعض المراحل لأنها كانت أكثر إلحاحًا في الواقع، وتراجعت أخرىٰ لأنها احتاجت إلىٰ بنية مؤسسية لم تكن مكتملة أو مستقرة. فالطاعة، مثلًا، حين تُقرأ داخل نظام العدل والجماعة والمقصد، تكون وظيفة ضرورية لحفظ النظام ومنع التفكك. ولكن حين تُقرأ في سياق الخوف الطويل من الاحتراب، قد تتحول إلىٰ محورٍ يتقدم علىٰ المحاسبة والمشاركة، لا لأنها في أصلها أعلىٰ من العدل، بل لأن التاريخ جعل الخوف من الفتنة أكثر حضورًا من بناء آليات الإصلاح. والاستقرار قيمة لازمة للعمران، لكن إذا انفصل عن العدالة صار سكونًا لا عمرانًا، وإذا انفصل عن الكفاية صار ضبطًا للحرمان لا بناءً للحياة، وإذا انفصل عن الحرية المسؤولة صار حمايةً للسلطة لا صيانةً للأمة.

إن المفاهيم لا تتغير في نصوصها، ولكنها قد تتغير في أوزانها العملية. وهذه الظاهرة ليست خاصة بالفقه، بل هي قانون في تاريخ الأفكار؛ فالأمم في أزمنة الخطر تقدم مفاهيم البقاء، وفي أزمنة البناء تقدم مفاهيم العمران، وفي أزمنة الانقسام تقدم مفاهيم الجماعة، وفي أزمنة الوفرة تقدم مفاهيم التوزيع والعدالة الاجتماعية، وفي أزمنة الاستبداد قد تضعف مفاهيم المحاسبة، وفي أزمنة الفوضىٰ قد تضعف مفاهيم الحرية المنظمة. غير أن البنية الفقهية لا ينبغي أن تستسلم لهذه الحركة التاريخية، بل ينبغي أن تملك معيارًا يعيد ترتيب المفاهيم بحسب مقاصدها العليا، لا بحسب ضغط اللحظة وحده. فإذا صار التاريخ هو الذي يعيد ترتيب المفاهيم من غير مصفوفة حاكمة، تحولت الضرورات إلىٰ أصول، والاستثناءات إلىٰ قواعد،

والخوف إلىٰ مصدر ضمني للترتيب، وانكمشت المفاهيم الكبرىٰ في حدود ما تطيقه السلطة أو ما يطلبه الاستقرار الظاهر.

لقد كشفت التجربة التأسيسية عن هرم قيمي متوازن، لا لأن التاريخ كان خاليًا من الصراع، بل لأن الحكم كان يتحرك داخل أفقٍ تتصل فيه القيم بعضها ببعض. فالطاعة لم تكن منفصلة عن العدل، والجماعة لم تكن منفصلة عن الحق، والدولة لم تكن منفصلة عن الأمة، والمال لم يكن منفصلًا عن الكفاية، والقضاء لم يكن منفصلًا عن ميزان الإنصاف، والقرار السياسي لم يكن منفصلًا عن المآل. وحين وُوجهت الدولة الناشئة بأسئلة الردة، والأرض المفتوحة، والعطاء، والخراج، والبغي، لم تكن الإجابات مجرد أحكامٍ مفردة، بل كانت تعبيرًا عن ترتيب قيمي يوازن بين بقاء الجماعة وعدالة التوزيع وحرمة الدماء ومصلحة الأجيال وفاعلية الدولة. كان الهرم القيمي يعمل بوصفه شبكة لا بوصفه سلسلة من الألفاظ المتجاورة.

ومع تحولات الدولة وتبدل شروط السياسة واتساع المجال الجغرافي وتراكم الصراعات الداخلية، أخذت بعض القيم العملية تتقدم في الوعي الفقهي، لا لأنها أعلىٰ في أصلها، بل لأنها صارت أكثر التصاقًا بسؤال البقاء. فالخوف من الفتنة، بعد أن كانت الفتنة تعني اختلالًا عميقًا في نظام الحق والسلطة والجماعة، أخذ يميل في بعض السياقات إلىٰ معنىٰ منع الانقسام وحفظ السكون. والطاعة، بعد أن كانت جزءًا من نظام الجماعة العادلة، أخذت في بعض الاستعمالات موقعًا أكبر من موقعها الأصلي، حتىٰ كادت تُقرأ أحيانًا بوصفها مركز العلاقة السياسية. والجماعة، بعد أن كانت جماعة الحق والمقصد والعدل، أخذت تميل في بعض القراءات إلىٰ معنىٰ وحدة الكيان القائم، ولو كان محتاجًا إلىٰ إصلاحٍ عميق. وهذا التحول لا يعني

أن الفقهاء أرادوا تعطيل العدل أو إلغاء المحاسبة، بل يعني أن الهرم العملي للمفاهيم تأثر بثقل التاريخ ومخاوفه ومآلاته القريبة.

ومن العدل العلمي أن يُفهم هذا التحول في سياقه، لا أن يُدان بمنطقٍ مجرد من أهوال التاريخ. فالفتن والحروب الداخلية وسفك الدماء وتمزق الجماعة ليست أمورًا هينة في نظر الفقه، ولا يجوز لعقلٍ جاد أن يستخف بالخوف منها. فالفقهاء الذين شددوا في التحذير من الفتنة لم يكونوا يتحركون غالبًا من فراغ، بل من ذاكرةٍ تاريخية دامية، ومن إدراكٍ أن انهيار النظام قد يفتح أبوابًا من الشر لا تنغلق بسهولة. لكن الإنصاف نفسه يقتضي أن نميز بين التحذير من الفتنة بوصفه ضرورة لحفظ الجماعة، وبين تحوله إلىٰ ترتيب دائم يجعل الإصلاح مشبوهًا، والمحاسبة مصدرًا للاضطراب، والعدل مؤجلًا باسم الاستقرار. فالمفهوم الصحيح قد ينتج أثرًا غير صحيح إذا خرج من موضعه في الهرم.

إن الخوف من الفتنة حين يحتل مركز الهرم قد يعيد تأويل كثير من المفاهيم حوله. فالشرعية تُقرأ من جهة حفظ الكيان أكثر مما تُقرأ من جهة تحقيق العدل. والطاعة تُقرأ من جهة منع الانقسام أكثر مما تُقرأ من جهة كونها التزامًا داخل نظامٍ عادل. والنصيحة تُقرأ من جهة حدودها التي لا تثير اضطرابًا أكثر مما تُقرأ من جهة كونها آليةً لحفظ الدولة من الانحراف. والمصلحة تُقرأ من جهة دفع المفسدة القريبة أكثر مما تُقرأ من جهة بناء المصلحة الطويلة. والمآل يُقرأ من جهة الخوف مما قد يقع إذا تحرك المجتمع، أكثر مما يُقرأ من جهة ما يقع إذا طال الظلم أو استمر الخلل أو تراكم الفقر أو انسدت طرق الإصلاح. وهنا لا يكون الخلل في اعتبار المآلات، بل في حصر المآلات في اتجاه واحد؛ إذ إن مآل الفوضىٰ خطير، ومآل الاستبداد كذلك خطير، ومآل الانقسام مخيف، ومآل الجمود أيضًا مخيف. والفقه الكلي لا

يختار مآلًا واحدًا ليجعل منه معيارًا مطلقًا، بل يوازن بين المآلات ضمن رؤيةٍ شاملة للإنسان والأمة والدولة.

وهنا تتجلىٰ الحاجة إلىٰ التمييز بين القيم الحاكمة والقيم الخادمة. فالطاعة قيمة خادمة للنظام العام، لكنها لا تكون قيمة حاكمة علىٰ العدل. والاستقرار قيمة خادمة للعمران، لكنه لا يكون بديلًا عن العمران. والجماعة قيمة كبرىٰ، لكنها لا تختزل في وجود السلطة، بل تتحقق بالحق والعدل والتكافل والمشاركة. والدولة ضرورة، لكنها ليست غايةً في ذاتها، بل أداة لتحقيق المقاصد. والمال العام مورد، لكنه ليس ملكًا للجهاز، بل أمانة للأمة. والقضاء وظيفة، لكنه في معناه الكلي ميزان للعدل. فإذا اختلطت القيم الحاكمة بالقيم الخادمة، اختل الهرم. وإذا صعدت الأداة إلىٰ موضع الغاية، ضاق الفقه عن مقصده. وإذا صارت الوسيلة معيارًا، انقلبت العلاقة بين الحكم والغاية.

إن من أعظم نتائج الاختبار البنيوي أن بعض المفاهيم التي كان ينبغي أن تبقىٰ في مركز الهرم لم تغب، لكنها لم تحظ دائمًا بالحاكمية الكافية. فالعدل حاضر في الفقه حضورًا واسعًا، لكنه لم يتحول في كل المراحل إلىٰ نظرية كاملة في تقييد الدولة ومحاسبتها وضمان حقوق الأمة. والكفاية حاضرة في أبواب المال والنفقة والزكاة، لكنها لم تصبح دائمًا معيارًا عامًا في تعريف وظيفة الدولة. والعمران حاضر في المعنىٰ القرآني والسنني والتجربة التاريخية، لكنه لم يتبلور دائمًا بوصفه مقصدًا تنظيميًا مستقلًا يحكم السياسة والاقتصاد والمدينة والعمل والمعرفة. والحرية المسؤولة حاضرة في معنىٰ التكليف والاختيار وكرامة الإنسان، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ مفهومٍ سياسي وفقهي قادر علىٰ تقييد السلطة وتنظيم المشاركة. والشورىٰ حاضرة في أصلها، لكنها بقيت في كثير من المراحل أقل انتظامًا من مفاهيم الطاعة والجماعة.

ومن جهة أخرىٰ، فإن بعض المفاهيم التي تقدمت تاريخيًا لم تكن باطلة ولا دخيلة، بل كانت صحيحة في أصلها، ولكنها اتسعت وظيفيًا حتىٰ أصبحت أكثر حضورًا من مقتضىٰ التوازن. فالطاعة ليست مشكلة في ذاتها؛ بل هي ضرورة كل نظام. والفتنة ليست وهمًا؛ بل هي خطر حقيقي علىٰ الدماء والمعاني والمؤسسات. والاستقرار ليس قيمة ثانوية؛ بل هو شرط العمران. والجماعة ليست مجرد شعار؛ بل هي حاضنة الدين والاجتماع. غير أن هذه المفاهيم حين لا تُضبط بالعدل والكفاية والمقصد والمآل الشامل، قد تتحول من شروط للحياة إلىٰ قيودٍ علىٰ نمو الحياة. والفرق بين الشرط والقيد فرق دقيق: فالشرط يمكّن المقصد، أما القيد فيحبسه؛ والشرط يحفظ النظام لكي ينمو العدل، أما القيد فيحفظ النظام ولو تعطلت بعض وظائف العدل.

ولهذا فإن إعادة ترتيب الهرم القيمي لا تعني إسقاط المفاهيم التي تقدمت تاريخيًا، بل تعني ردها إلىٰ مواضعها الصحيحة داخل الشبكة. فالطاعة تُرد إلىٰ العدل، والاستقرار يُرد إلىٰ العمران، والجماعة تُرد إلىٰ الحق، والدولة تُرد إلىٰ الأمة، والسلطة تُرد إلىٰ الأمانة، والمال يُرد إلىٰ الكفاية، والقضاء يُرد إلىٰ استقلال الميزان، والحسبة تُرد إلىٰ حماية المجال العام، والسياسة تُرد إلىٰ المقصد، والمآلات تُرد إلىٰ النظر الشامل لا إلىٰ الخوف الأحادي. بهذا لا تُلغىٰ المفاهيم، بل تُشفىٰ من تضخمها أو انكماشها، وتعود إلىٰ نظامها الوظيفي الذي يمنحها المعنىٰ الصحيح.

إن الهرم القيمي في الفقه لا يُبنىٰ من خلال ترتيبٍ نظري مجرد، بل من خلال النظر في ما يحكم الفتوىٰ والقضاء والسياسة والاقتصاد والتدوين. فإذا كان الفقه حين يتحدث عن الدولة يبدأ غالبًا بسؤال الطاعة والخروج والفتنة، فإن هذا يدل علىٰ موقع الخوف السياسي في الوعي التاريخي. وإذا كان حين يتحدث عن المال يكثر من أحكام الملكية الخاصة والعقود، ويقل فيه بناء النظرية العامة للتوزيع والكفاية،

فـإن هـذا يـدل علـىٰ موقـع الفـردي والسـوقي في مقابـل المجـال العـام. وإذا كـان حـين يتحـدث عـن القضـاء يركـز علـىٰ آداب القاضـي وشـروطه وإجراءاتـه أكثـر مـن اسـتقلال المؤسسـة القضـائية، فـإن هـذا يـدل علـىٰ موقـع الوظيفـة في مقابـل السـلطة المعياريـة. وهـذه الملاحظـات لا تـنقض التـراث، بـل تكشـف طريقـة اشـتغاله، وتـدل علـىٰ المواقـع التي تحتاج إلىٰ إعادة تركيب.

ولا بـد مـن إدراك أن الهـرم القيمـي يتـأثر أيضًـا بطبيعـة العلـوم التـي تحمـل المفـاهيم. فـالمفهوم حـين يكـون في علـم الأصـول يأخـذ شـكل القاعـدة، وحـين يكـون في الفـروع يأخـذ شـكل الحكـم، وحـين يكـون في المقاصـد يأخـذ شـكل الغايـة، وحـين يكـون في السياسـة الشـرعية يأخـذ شـكل التـدبير، وحـين يكـون في القضـاء يأخـذ شـكل الإجـراء، وحـين يكـون في الحسـبة يأخـذ شـكل الرقابـة. فـإذا لـم توجـد مصـفوفة تجمـع هـذه المسـتويات، قـد يبقـىٰ المفهـوم موزعًـا بينهـا مـن غيـر أن يتحـول إلـىٰ مركـزٍ حـاكم. فالعـدل في القضـاء غيـر العـدل في المـال، والعـدل في السياسـة غيـر العـدل في السـوق، والعـدل في العقوبـات غيـر العـدل في توزيـع المـوارد، لكـن الفقـه الكلـي يحتـاج إلـىٰ أن يجمـع هـذه الصـور في نظريـة عـدل واحـدة ذات تجليـات متعـددة. والكفايـة في النفقـة غيـر الكفايـة في السياسـة العامـة، والكفايـة في الزكـاة غيـر الكفايـة في التنميـة، لكـن الفقـه الكلـي يحتاج إلىٰ أن يجعلها معيارًا واحدًا يتنزل في أبواب متعددة.

إن تغيـر الهـرم القيمـي لا يكـون دائمًـا نتيجـة قـرارٍ واعٍ، بـل قـد يكـون نتيجـة تـراكم طويـل. فكلمـا اسـتُعمل مفهـوم أكثـر في سـياقٍ معـين، ازداد وزنـه في الـوعي. وكلمـا طُلبـت أحكامـه مـن القضـاء أو السياسـة أو التعلـيم، ترسـخ موقعـه. وكلمـا ارتـبط مفهـوم بـالخوف مـن خطـرٍ عاجـل، صـار أكثـر حضـورًا مـن المفـاهيم التـي تحتـاج إلـىٰ بنـاءٍ طويـل. ولهـذا قـد تتقـدم مفـاهيم دفـع الضـرر القريـب علـىٰ مفـاهيم بنـاء الخيـر البعيـد، وتتقـدم مفـاهيم منـع الانهيـار علـىٰ مفـاهيم صـناعة العمـران، وتتقـدم مفـاهيم ضـبط

السلوك علىٰ مفاهيم تحرير الطاقة الإنسانية. والفقه الكلي لا ينكر ضرورة دفع الضرر، لكنه لا يقبل أن يختزل الشريعة في دفع الضرر وحده؛ لأن الشريعة لا جاءت لمنع الشر فقط، بل جاءت أيضًا لإقامة الخير، وبناء الإنسان، وتحقيق العمران، وصناعة الكفاية، وإخراج الأمة من العجز إلىٰ الفاعلية.

وهذا يفتح سؤالًا دقيقًا عن العلاقة بين المقاصد والهرم القيمي. فالمقاصد ليست مجرد عناوين كبرىٰ تضاف إلىٰ الأحكام، بل هي أداة لإعادة ترتيب القيم. فإذا حضرت المقاصد حضورًا جزئيًا في التعليل، فإنها تساعد علىٰ فهم بعض الأحكام. أما إذا حضرت حاكمية كلية، فإنها تعيد تنظيم الهرم كله. حين تكون الكفاية مقصدًا حاكمًا، لا تبقىٰ الزكاة صدقة منظمة فقط، بل تدخل في نظام العدالة الاجتماعية. وحين يكون حفظ الكرامة مقصدًا حاكمًا، لا تبقىٰ السياسة ضبطًا للسلوك، بل تصير حماية للإنسان من الإذلال. وحين يكون العمران مقصدًا حاكمًا، لا تبقىٰ الدولة جهاز أمن وجباية، بل تصير مؤسسة بناء. وحين يكون العدل مقصدًا حاكمًا، لا تبقىٰ الطاعة قيمة منفصلة، بل تصير جزءًا من عقد أخلاقي وسياسي يربط الأمة بالسلطة.

ومن هنا فإن تغير الهرم القيمي يظهر عندما تتحول المقاصد من حاكمية كلية إلىٰ حضور جزئي. فإذا لم يكن المقصد حاكمًا، أمكن أن تتحرك الأحكام في مسارات صحيحة من حيث الصورة لكنها أقل قدرة علىٰ بناء النظام. وإذا لم تكن الكفاية حاكمة، أمكن أن تتسع أحكام الزكاة والنفقة دون أن تتكون نظرية الكفاية. وإذا لم يكن العدل حاكمًا، أمكن أن تنضبط إجراءات القضاء دون أن تُبنىٰ مؤسسة عدل كاملة. وإذا لم يكن العمران حاكمًا، أمكن أن توجد أحكام الحسبة والطرق والأسواق دون أن تُبنىٰ فلسفة المجال العام. وإذا لم تكن المآلات حاكمة، أمكن أن تصدر أحكام صحيحة في لحظتها لكنها لا تختبر آثارها المتراكمة في الأمة.

ولـذلك فـإن المصـفوفة الأصـولية ليسـت مجـرد أداة تحليـل، بـل هـي أداة إعـادة ترتيـب. إنهـا تضـع الـنص فـوق التـاريخ، حتىٰ لا تتحـول الحاجـات السياسـية إلىٰ معيـار نهـائي. وتضـع المقصـد في موقـع الحاكميـة، حتـىٰ لا تتحـول الفـروع إلـىٰ تفصـيلٍ منفصـل. وتضـع الواقـع في مركـز التنزيـل، حتـىٰ لا تصـير الأحكـام تجريديـة. وتضـع الدولـة في موقـع الفاعليـة، حتـىٰ لا تبقـىٰ القـيم بـلا مؤسسـة. وتضـع الكفـاف والكفايـة في قلـب المسـؤولية، حتـىٰ لا يُختـزل الـدين في الحـد الأدنـىٰ مـن البقـاء. وتضـع المـآلات في بنيـة الحكـم، حتـىٰ لا يضـل القـرار عـن نتائجـه. وتضـع العلاقـات الوظيفيـة بـين الأبـواب، حتـىٰ لا تتبعثـر المفـاهيم في علـوم متجـاورة. وتضـع الاجتهـاد المؤسسـي شـرطًا للوقـائع المركبة، حتىٰ لا ينفرد العقل الفردي بما يحتاج إلىٰ معرفة جماعية.

إن الهـرم القيمـي الصـحيح لا يجعـل المفـاهيم تتنـافس تنـافس إلغـاء، بـل يجعلهـا تتكامـل تكامـل وظـائف. فالعـدل لا يلغـي الرحمـة، والرحمـة لا تلغـي الحـزم، والحـزم لا يلغـي الحكمـة، والحكمـة لا تلغـي الـنص، والـنص لا يلغـي الواقـع، والواقـع لا يعلـو علـىٰ المقصـد، والمقصـد لا يلغـىٰ باسـم الجزئـي، والجزئـي لا يحتقـر باسـم الكلـي. بهـذا التـوازن يصـبح الفقـه قـادرًا علـىٰ إنتـاج أحكـام لا تصـح في ظاهرهـا فقـط، بـل تصـح في معناهـا ومآلهـا ووظيفتهـا. أمـا إذا اختـل الهـرم، فقـد يصـبح مفهـوم صـحيح سـببًا في تضـييق مفهـوم آخـر، وقـد تصـبح قيمـة شـرعية أداةً لتعطيـل قيمـة شـرعية أعلـىٰ، لا بسـبب فسادها في ذاتها، بل بسبب خروجها من موضعها.

إن إعـادة قـراءة الهـرم القيمـي للمفـاهيم تكشـف أن الفقـه الإسـلامي يحمـل في داخلـه طاقـة تصـحيحية كبيـرة؛ لأن المفـاهيم التـي تحتـاج إلـىٰ إعـادة ترتيـب ليسـت غريبـة عنـه. فلـيس المطلـوب إدخـال العـدل مـن الخـارج، ولا اختـراع الكفايـة مـن خـارج التـراث، ولا اسـتيراد معنـىٰ الشـأن العـام، ولا إنشـاء المقاصـد ابتـداءً، بـل المطلـوب إعـادة تفعيـل هـذه المفـاهيم في موقـع الحاكميـة. وهـذا هـو الفـرق بـين التجديـد الجـذري المنقطـع وبـين

الاستئناف البنيوي المتصل. فالاستئناف لا ينكر ما في التراث، ولا يقدسه في صورته التاريخية، بل يميز بين الأصل والموقع، وبين المفهوم وترتيبه، وبين القيمة وتطبيقها، وبين حضورها اللفظي وحاكميتها العملية.

ومن هنا فإن السؤال عن تغير الهرم القيمي ليس سؤالًا ماضيًا فحسب، بل هو سؤال حاضر أيضًا؛ لأن كل عصر يعيد ترتيب مفاهيمه تحت ضغط حاجاته. فالعصر الحديث قد يقدم مفهوم الحرية حتىٰ يفصله عن المسؤولية، أو يقدم مفهوم الأمن حتىٰ يبتلع الكرامة، أو يقدم مفهوم التنمية حتىٰ يطغىٰ علىٰ العدالة، أو يقدم مفهوم السوق حتىٰ يضعف التكافل، أو يقدم مفهوم الدولة حتىٰ يضيق علىٰ الأمة، أو يقدم مفهوم الفرد حتىٰ ينسىٰ الجماعة. ولذلك فإن الفقه الكلي لا يعيد ترتيب مفاهيم التراث فقط، بل يضع معيارًا دائمًا يمنع أي عصر من أن يفرض هرمه القيمي علىٰ الشريعة دون اختبار. فالمشكلة ليست في التاريخ القديم وحده، بل في قابلية كل واقع لأن يرفع ما يحتاجه ويؤخر ما يزعجه.

وهذه القابلية تجعل المصفوفة ضرورة مستمرة. فكلما دخل الفقه واقعًا جديدًا، وجب أن يسأل: أي مفهوم يتصدر؟ وأي مفهوم يتراجع؟ وهل الترتيب نابع من النص والمقصد، أم من ضغط السلطة والسوق والخوف والعادة؟ وهل الأمن في موضعه أم صار بديلًا عن الحرية؟ وهل الحرية في موضعها أم صارت منفصلة عن المسؤولية؟ وهل التنمية في موضعها أم صارت غطاءً لاختلال التوزيع؟ وهل الطاعة في موضعها أم صارت تعويضًا عن ضعف الشرعية؟ وهل الكفاية في موضعها أم صارت إحسانًا بعديًا بدل أن تكون وظيفة بنيوية؟ بهذه الأسئلة يستعيد العقل الفقهي قدرته علىٰ مقاومة اختلال الهرم في كل زمان.

إن مفهوم الهرم القيمي يسمح بفهمٍ أعمق لما جرىٰ في البنية الفقهية؛ إذ لا يكفي القول إن الفقه الجزئي غلب علىٰ الفقه الكلي، بل ينبغي أن يُسأل: أي قيم حكمت

ذلك التفريع؟ وأي مفاهيم كانت في مركزه؟ وأي مقاصد بقيت كامنة خلفه؟ فالجزئي قد يكون كثيرًا، لكن إذا كان محكومًا بالعدل والكفاية والمآلات يصبح تفريعًا بنائيًا. وقد يكون قليلًا، لكن إذا كان محكومًا بالخوف وحده يصبح ضيق الأفق. ومن ثم فإن القضية ليست في الكم، بل في الحاكمية. وهذا ما يجعل سؤال الهرم القيمي امتدادًا عميقًا لسؤال الفقه الجزئي والكلي؛ لأن الكلي لا يكون كليًا بمجرد اتساعه، بل بقدرته على ترتيب القيم في مواقعها الصحيحة.

والتاريخ الفقهي يكشف أن بعض التحولات لم تكن في المفاهيم نفسها، بل في نظام الأولويات. فحين تقدمت الدولة بوصفها جهاز ضبط، تقدمت معها مفاهيم النظام والطاعة. وحين تراجع سؤال الكفاية المؤسسية، بقيت الكفاية موزعة في أبواب النفقة والزكاة والإحسان. وحين ضعفت المشاركة السياسية المؤسسية، بقيت الشورى قيمة مرجعية أقل حضورًا في البناء العملي. وحين توسعت الأسواق، تقدمت أحكام المعاملات التفصيلية، لكن فقه الاقتصاد الكلي لم ينضج بالقدر نفسه. وحين استمر الخوف من الانقسام، صارت الفتنة مفهومًا مركزيًا في الوعي السياسي. وهذه التحولات لا تلغي المفاهيم الأخرى، لكنها تكشف عن انزياح في أوزانها.

إن الانزياح في الأوزان قد يكون أخطر من الغياب، لأن الغياب يُرى بوضوح، أما تغير الموقع فقد يخفى تحت غطاء الحضور. فالعدل إذا ذُكر كثيرًا لكنه لم يحكم بنية السلطة، بدا حاضرًا وهو ناقص الحاكمية. والكفاية إذا حضرت في أبواب متعددة لكنها لم تصبح معيارًا للدولة، بدت موجودة وهي غير مكتملة. والشورى إذا بقيت قيمة معترفًا بها دون مؤسسة، بدت محفوظة وهي محدودة الأثر. والمآلات إذا استُحضرت عند الخوف من الفتنة فقط، بدت معتبرة وهي غير متوازنة. ومن هنا فإن

القراءة البنيوية لا تطمئن إلىٰ مجرد حضور المفهوم، بل تفتش عن سلطته داخل النظام.

وهذا يعيدنا إلىٰ أصلٍ منهجي حاسم: المفهوم الشرعي لا يبلغ تمامه إلا إذا اجتمعت له ثلاثة أمور: صحة الأصل، وصحة الموقع، وصحة الوظيفة. صحة الأصل تعني ثبوته في النص أو في القواعد الشرعية. وصحة الموقع تعني وضعه في مرتبته داخل الهرم، بحيث لا يتقدم علىٰ ما هو أعلىٰ منه ولا يتأخر عما ينبغي أن يحكمه. وصحة الوظيفة تعني استعماله في المجال الذي يحقق مقصده، لا في مجال يعطله. فالطاعة صحيحة الأصل، لكنها تفقد صحة الموقع إذا تقدمت علىٰ العدل بإطلاق، وتفقد صحة الوظيفة إذا استُعملت لحماية الظلم. والاستقرار صحيح الأصل، لكنه يفقد صحة الموقع إذا صار أعلىٰ من الكفاية والعمران، ويفقد صحة الوظيفة إذا صار اسمًا للجمود. والحرية صحيحة الأصل من حيث اتصالها بالتكليف والكرامة، لكنها تفقد صحة الموقع إذا انفصلت عن المسؤولية، وتفقد صحة الوظيفة إذا تحولت إلىٰ تفكيك للجماعة. وبهذا الميزان يمكن إنقاذ المفاهيم من سوء الترتيب دون الطعن في أصلها.

إن الفقه الكلي لا يكتفي بأن يسأل عن الحكم، بل يسأل عن القيمة التي تقف خلف الحكم، وعن موقع تلك القيمة في هرم القيم. فإذا قيل بوجوب الطاعة، سأل: طاعة داخل أي نظام؟ وإذا قيل بمنع الفتنة، سأل: أي فتنة؟ فتنة الفوضىٰ أم فتنة الظلم الصامت؟ وإذا قيل بالمصلحة، سأل: مصلحة من؟ ومصلحة أي مدىٰ زمني؟ وإذا قيل بحفظ المال، سأل: مال الفرد وحده أم المال العام أيضًا؟ وإذا قيل بحفظ النفس، سأل: هل يدخل في ذلك الصحة والغذاء والسكن والأمن؟ وإذا قيل بحفظ العقل، سأل: هل يدخل فيه التعليم والمعرفة وحرية التفكير المسؤولة؟ وإذا قيل

بحفظ الدين، سأل: هل يتحقق ذلك بالقهر أم ببناء الإنسان المؤمن الواعي؟ هذه الأسئلة لا تخرج عن الفقه، بل تعيده إلىٰ عمقه القيمي.

ومن هنا فإن تغير الهرم القيمي لا يُعالج بمجرد تصحيح فتوىٰ أو ترجيح قول، بل يحتاج إلىٰ إعادة بناء العقل الذي يربط المفاهيم بعضها ببعض. فحين يفهم العقل الفقهي أن الدولة أداة لا غاية، وأن الطاعة وظيفة لا أصل مستقل، وأن الكفاية معيار لا إحسان عارض، وأن العدل حاكم لا فضيلة خطابية، وأن المآلات جزء من الحكم لا تعليق لاحق، وأن الشأن العام داخل في بنية التكليف لا خارج عنه، يبدأ الهرم في استعادة توازنه. وعندئذٍ تصبح المفاهيم الكبرىٰ قادرة علىٰ العمل في الفقه لا بوصفها عناوين، بل بوصفها قوىٰ منظمة.

إن تغيّر الهرم القيمي للمفاهيم لا يبقىٰ أثرًا نظريًا محصورًا في ترتيب الألفاظ والمعاني، بل يمتد إلىٰ طريقة بناء الفقه في أبواب الدولة والمال العام والقضاء والحسبة والشأن العام. فحين يتغير موقع مفهومٍ مركزي داخل البنية الفقهية، تتغير معه طريقة النظر إلىٰ الأحكام، وتتغير طبيعة الأسئلة المطروحة، ويتغير وزن المآلات، ويتبدل معنىٰ الوظيفة الشرعية للمؤسسات. فالمفاهيم الكبرىٰ ليست مجرد مقدمات ذهنية تسبق الحكم، بل هي القوىٰ العميقة التي تحدد زاوية الرؤية، وتعين موضع الخطر، وتكشف ما ينبغي تقديمه أو تأخيره، وتمنح الأحكام اتجاهها داخل الحياة العامة.

فإذا تقدمت قيمة الطاعة علىٰ قيمة العدل، لم تعد الدولة تُقرأ أولًا بوصفها أمانةً مقاصديةً مسؤولةً عن الإنسان والكفاية والعمران، بل تُقرأ بوصفها مركزًا للنظام يجب حفظه من التفكك. وإذا تقدمت قيمة الاستقرار علىٰ قيمة الإصلاح، صار الخوف من الاضطراب أسبق من سؤال أسباب الاضطراب. وإذا تقدمت الجماعة بمعنىٰ الاجتماع الظاهر علىٰ الجماعة بمعنىٰ الحق والمقصد والكرامة، صار حفظ

الصورة مقدمًا على إصلاح الجوهر. وإذا تقدمت الحراسة على الكفاية، صارت الدولة ناجحةً إذا منعت الفوضى، ولو لم تبنِ شروط الحياة الكريمة. ومن هنا فإن الاختلال لا يظهر في إنكار المفاهيم الكبرى، بل في تبدل مواضعها داخل البنية.

إن فقه الدولة هو أكثر الأبواب تأثرًا بتغير الهرم القيمي؛ لأن الدولة هي المجال الذي تتصارع فيه المفاهيم الكبرى بصورةٍ مباشرة: السلطة والشرعية، الطاعة والعدل، الجماعة والحرية، الاستقرار والإصلاح، المال العام والكفاية، القضاء والسيادة، الحسبة والسوق، المصلحة والمآل. فإذا لم يكن الهرم القيمي مضبوطًا بمصفوفةٍ أصولية حاكمة، أمكن أن تتحول الدولة من أداةٍ لتحقيق المقاصد إلى غايةٍ تُعاد حولها قراءة المقاصد. وعندئذٍ لا يغيب النص، ولا تختفي الأحكام، ولكن موقع الدولة داخل الوعي الفقهي يتضخم حتى يصير حفظها أحيانًا أسبق من تقويمها، وطاعتها أظهر من محاسبتها، واستقرارها أكثر حضورًا من وظيفتها العمرانية.

غير أن الدولة في الرؤية الكلية لا تستحق مركزها بمجرد القوة أو الغلبة أو القدرة على الضبط، بل بوظيفتها في حفظ الإنسان وبناء الأمة وتحقيق الكفاية وصيانة العدل. فهي ليست كيانًا معلقًا فوق المجتمع، وإنما هي مؤسسةٌ نشأت لحمل ما يعجز عنه الأفراد متفرقين: حماية المال العام، وتنظيم السوق، وبناء القضاء، وتوفير الأمن، ورعاية الضروريات، وتحقيق التوازن بين المصالح، ومنع تغول القوي على الضعيف. ومن ثم فإن الطاعة لا تكون قيمةً مطلقةً قائمةً بذاتها، بل تكون جزءًا من نظام شرعي أوسع، قوامه أن السلطة أمانة، وأن العدل معيار، وأن الأمة صاحبة مقصد، وأن الدولة وسيلة لا غاية.

وحين يتراجع هذا الترتيب، تتغير قراءة الشرعية. فالشرعية قد تُختزل في قيام السلطان واستقرار الأمر واجتماع الناس عليه، بينما الشرعية في أفقها الكلي أوسع

مـن ذلـك؛ لأنهـا تشـمل أصـل التوليـة، ووظيفـة العـدل، وتحقيـق المصـالح، وصـيانة الكرامـة، وحفـظ المـال العـام، ومنـع الظلـم، وفـتح مسـارات النصـيحة والمحاسـبة. ولا يعنـي ذلـك أن الاسـتقرار لـيس جـزءًا مـن الشـرعية، بـل يعنـي أنـه لـيس الشـرعية كلهـا. فالاسـتقرار الـذي يحمـي الظلـم لا يبلـغ مقـام الشـرعية الكاملـة، والسـلطة التـي تمنـع الفوضىٰ لكنها تعجـز عـن الكفايـة والعـدل والعمـران تبقىٰ ناقصـة الوظيفـة، وإن امتلكـت صورة النظام.

ويظهـر أثـر تغيـر الهـرم القيمـي كـذلك في فقـه المـال العـام. فـإذا كـان المـال العـام يُقـرأ مـن زاويـة الجبايـة والإدارة والإنفـاق السـلطاني، غلـب عليـه طـابع المـورد الـذي تحتـاج إليـه الدولـة في حفـظ جهازهـا ووظائفهـا. أمـا إذا عـاد إلىٰ موضـعه داخـل هـرمٍ قيمـي تحكمـه الكفايـة والعدالـة والعمـران، فإنـه يصـبح أمانـةً للأمـة، ووسـيلةً لتحقيـق التـوازن الاجتمـاعي، وأداةً لحفـظ الإنسـان مـن الفقـر والعجـز والإذلال. فالمـال العـام لـيس مـال السـلطة، بـل مـال الجماعـة، والدولـة ليسـت مالكـةً لـه بمعنىٰ التملـك المطلـق، بـل قائمـةٌ عليـه بمعنـىٰ الأمانـة والتـدبير. ومـن هنـا فـإن الخـراج والفـيء والزكـاة والوقـف والضـرائب لا تُقـرأ بوصـفها مـوارد متفرقـة، بـل بوصـفها أدواتٍ داخـل سياسـةٍ كليـة ترمـي إلىٰ منع التركز، وتحقيق الكفاية، وصيانة الضروريات، وبناء العمران.

وحـين لا تكـون الكفايـة في موقـع الحاكميـة، قـد يبقـىٰ فقـه المـال دقيقًـا في مقـاديره وشـروطه وأسـبابه، لكنـه لا يتحـول دائمًـا إلـىٰ نظريـةٍ عامـة في مسـؤولية الدولـة عـن الصحة والتعليـم والسـكن والأمـن والعمـل والعـيش الكـريم. أمـا حـين تتقـدم الكفايـة إلـىٰ موضـعها الصـحيح، فـإن كـل بـابٍ مـالي يسـتعيد معنـاه الـوظيفي: الزكـاة لا تعـود مقـدارًا يُخـرج فقـط، بـل تـدخل في مواجهـة الفقـر البنيـوي؛ والوقـف لا يعـود إحسـانًا فرديًـا فحسـب، بـل يصـبح مؤسسـةً مجتمعيـة؛ والخـراج لا يعـود حكمًـا تاريخيًـا متعلقًـا بـالأرض وحـدها، بـل يكشـف عـن حـق الأمـة في المـوارد وعـن مسـؤولية الدولـة في عدالـة

التوزيع؛ والضرائب لا تعود مجرد جباية، بل تُقاس بعدلها وضرورتها ومآلاتها وأثرها علىٰ طبقات المجتمع.

ويظهر أثر الهرم القيمي أيضًا في فقه القضاء. فإذا قُرئ القضاء بوصفه وظيفةً تابعةً لترتيب الدولة، غلب الاهتمام بشروط القاضي وآداب الحكم وإجراءات الدعوىٰ والبينات، وهي أمور لا غنىٰ عنها. أما إذا قُرئ القضاء داخل هرمٍ يحكمه العدل والكرامة وتقييد القوة، فإنه يصبح مؤسسةً مركزيةً في منع الظلم، وحماية الضعيف، وضبط السلطة، وصيانة الحقوق، وردّ الدولة نفسها إلىٰ معيار الإنصاف. والقاضي لا يكون عندئذٍ مجرد موظفٍ يفصل في الخصومات، بل حاملًا لوظيفة الميزان داخل العمران. وحين لا يكتمل هذا المعنىٰ، ينضج القضاء إجرائيًا لكنه يبقىٰ محتاجًا إلىٰ نظريةٍ أعمق في استقلال العدالة.

وهذا لا يعني إسقاط تصورات حديثة علىٰ التراث بصورةٍ قسرية، بل يعني استخراج الطاقة الكامنة في مفهوم العدل نفسه. فالعدل لا يكتمل إذا ظل فضيلةً أخلاقية أو حكمًا قضائيًا في واقعة منفردة، بل يكتمل حين يصير بنيةً تمنع أسباب الظلم قبل وقوعه، وتحد من قدرة السلطة والمال والعصبية علىٰ إفساد الميزان. ومن هنا فإن القضاء في الفقه الكلي ليس بابًا إجرائيًا فقط، بل أحد أعمدة الدولة المقاصدية؛ لأن الدولة التي لا تقبل أن تُحاكم إلىٰ العدل تتحول من أداةٍ للمقصد إلىٰ قوةٍ فوق المقصد.

أما الحسبة، فإن تغير الهرم القيمي يحدد معناها ووظيفتها. فإذا تقدمت قيمة الضبط وحدها، صارت الحسبة مراقبةً للمخالفات الظاهرة، وتنظيمًا للسوق والآداب العامة. أما إذا تقدمت قيمة حماية المجال العام والكفاية والعدل، فإن الحسبة تتسع لتصبح وظيفةً عمرانيةً كبرىٰ: حماية المستهلك، ومنع الاحتكار، وضبط الجودة، وصيانة الضروريات، ومراقبة المرافق، ومنع الاستغلال، وحفظ

التوازن بين حرية النشاط الاقتصادي وحق المجتمع في السلامة والعدل. فالحسبة ليست مجرد يد رقابية، بل عقلٌ مقاصدي ينظر في أثر السوق على الإنسان، وفي أثر العمران على الكرامة، وفي أثر القوة الاقتصادية على الضعفاء.

ومن هنا فإن التسعير والاحتكار، مثلًا، لا يُقرآن فقط بوصفهما مسألتين في فقه السوق، بل بوصفهما مؤشرين على موقع الإنسان داخل النظام الاقتصادي. فإذا كانت السوق تُقرأ من زاوية حرية التصرف وحدها، ضاق تدخل الدولة. وإذا قرئت من زاوية حماية الضروريات والكفاية ومنع الضرر العام، اتسع النظر إلى البنية التي تنتج الغلاء والاحتكار والاستغلال. وهذا الاتساع لا يعني مصادرة السوق، بل يعني إخضاعها للمقصد. فالمال في الشريعة ليس حركةً عمياء، والسوق ليست مجالًا مستقلًا عن الأخلاق، والربح ليس قيمةً فوق الإنسان، والدولة ليست متفرجةً حين تتحول الضروريات إلى أدوات ضغطٍ على الفقراء.

ويظهر الأثر نفسه في مفهوم الشأن العام. فإذا كان الهرم القيمي محكومًا بالفردية الفقهية وحدها، بدا الشأن العام امتدادًا لأحكام الأفراد. أما إذا عاد الشأن العام إلى موضعه، ظهر أنه مجالٌ مستقل في تعقيده، لا لأنه منفصل عن التكليف، بل لأنه يتجاوز قدرة الفرد إلى قدرة المؤسسة. فالقرار العام لا يمس شخصًا واحدًا، بل يمس جماعةً ومالًا وزمنًا ومآلات. والخطأ فيه لا يبقى خطأً محدودًا، بل قد يتحول إلى فقرٍ ممتد، أو ظلمٍ مؤسسي، أو ضعفٍ في التعليم، أو فسادٍ في السوق، أو اختلالٍ في توزيع الثروة، أو إضعافٍ للثقة بين الأمة والدولة. ولذلك فإن الشأن العام يحتاج إلى هرمٍ قيمي يضع المآلات في قلب النظر، لا في هامشه.

إن المآلات من أكثر المفاهيم تأثرًا بتغير الهرم. فقد تُستحضر المآلات عند الخوف من الفتنة، وهذا صحيح في موضعه، لكنها قد تُهمل عند النظر في مآلات الظلم الطويل، أو الفقر المتوارث، أو احتكار القرار، أو تعطيل المشاركة، أو

إضعاف القضاء، أو إهدار المال العام. والمآلات لا تكون كاملة إذا اتجهت نحو خطرٍ واحد وغفلت عن أخطارٍ أخرىٰ. فالفتنة ليست مآل المعارضة وحدها، بل قد تكون مآل الاستبداد أيضًا. والفوضىٰ ليست مآل الحرية وحدها، بل قد تكون مآل القهر حين ينفجر. واختلال السوق ليس مآل تدخل الدولة وحده، بل قد يكون مآل ترك الاحتكار. وضعف الأمة ليس مآل الاختلاف وحده، بل قد يكون مآل تعطيل الشورىٰ والعقل العام. ومن هنا فإن المآلات تحتاج إلىٰ هرمٍ متوازن لا يختزل الخطر في جهة واحدة.

وهذا التوازن لا يتحقق إلا بإعادة المفاهيم إلىٰ وظائفها الصحيحة. فالطاعة تحفظ النظام حين تكون داخل العدل، لكنها تفسد حين تتحول إلىٰ حمايةٍ للظلم. والاستقرار يحفظ العمران حين يكون حاملًا للإصلاح، لكنه يفسد حين يصبح بديلًا عنه. والجماعة تحفظ الأمة حين تكون جماعة مقصد وحق، لكنها تضعف حين تصبح مجرد اجتماعٍ علىٰ السكون. والسلطة تحفظ المصالح حين تكون أمانة، لكنها تنحرف حين ترىٰ نفسها أصلًا لا وسيلة. والمال يخدم الحياة حين يوزع بالعدل، لكنه يفسد حين يصير قوةً محتكرة. والقضاء يحفظ الميزان حين يستقل بمعنىٰ العدل، لكنه يضعف حين يختزل في وظيفة إدارية. والحسبة تحمي المجال العام حين تنظر في الإنسان والسوق والعمران، لكنها تضيق حين تنحصر في المخالفة الجزئية.

ومن هنا فإن إعادة ترتيب الهرم القيمي تعني إعادة بناء علاقة الدولة بالمفاهيم الكبرىٰ. فالدولة لا تكون في مركز الهرم، بل تكون أداةً داخله. والعدل ليس زينةً خطابية، بل معيارٌ حاكم علىٰ الدولة. والكفاية ليست إحسانًا لاحقًا، بل وظيفةٌ بنيوية. والعمران ليس نتيجةً عرضية، بل مقصدٌ من مقاصد الاجتماع السياسي. والمآلات ليست خوفًا من الفوضىٰ فقط، بل علمٌ بآثار القرار في الزمن. والشورىٰ

ليست قيمةً شكلية، بل آليةٌ لحماية العقل العام من احتكار السلطة. والحرية ليست انفلاتًا، بل شرطٌ للتكليف والكرامة والمشاركة المسؤولة. والطاعة ليست إلغاءً للإرادة، بل انتظامٌ داخل عقدٍ أخلاقي يحكمه العدل.

إن الفقه الكلي لا يريد أن يقلب الهرم بانفعالٍ معاكس، فيجعل الحرية ضد الجماعة، أو الإصلاح ضد الاستقرار، أو المحاسبة ضد الدولة، أو الكفاية ضد الملكية، أو المقاصد ضد النص. فكل انقلابٍ حاد يعيد إنتاج الاختلال من جهةٍ أخرىٰ. وإنما المطلوب أن تعود القيم إلىٰ تركيبها المتوازن: حريةٌ مسؤولة لا تهدم الجماعة، وطاعةٌ عادلة لا تلغي النصيحة، واستقرارٌ بنّاء لا يعطل الإصلاح، ودولةٌ قوية لا تتغول علىٰ الأمة، وسوقٌ نشطة لا تبتلع الإنسان، وقضاءٌ منظم لا يخضع للسلطة، ومصلحةٌ معتبرة لا تنفصل عن النص، ومآلاتٌ محسوبة لا تتحول إلىٰ ذريعة لتعطيل الواجب.

وهنا يظهر أن الهرم القيمي الصحيح ليس ترتيبًا جامدًا، بل نظام علاقات. فالعدل يكون حاكمًا، لكنه يحتاج إلىٰ حكمة في التنزيل. والكفاية تكون معيارًا، لكنها تحتاج إلىٰ قدرة وموارد وسياسات. والحرية تكون أصلًا في الكرامة والتكليف، لكنها تحتاج إلىٰ مسؤولية ونظام. والطاعة تكون لازمة، لكنها تحتاج إلىٰ شرعية وعدل. والاستقرار يكون شرطًا، لكنه يحتاج إلىٰ إصلاح مستمر. والمصلحة تكون معتبرة، لكنها تحتاج إلىٰ ميزان شرعي ومآل صحيح. فالقيم لا تعمل منفردة، بل تعمل في شبكة، وأي قيمة تُعزل عن الشبكة قد تتحول من دواء إلىٰ علة.

إن أثر تغير الهرم القيمي يظهر كذلك في طريقة التعامل مع الضرورة. فالضرورة في الفقه بابٌ عظيم لحفظ الإنسان ودفع الحرج ومنع الهلاك، لكنها إذا خرجت من موضعها وصارت نمطًا دائمًا في السياسة، تحولت إلىٰ أصلٍ بديل عن البناء. وحين تُدار الدولة بمنطق الضرورة المستمرة، تتراجع مفاهيم العدل والكفاية والمشاركة،

لأن كل شيء يؤجل باسم الخطر. والفقه الكلي يفرق بين فقه الضرورة وفقه البنية؛ فالضرورة تعالج حالةً طارئة، أما البنية فتسأل: لماذا تتكرر الضرورات؟ وكيف يُبنىٰ نظامٌ يقللها؟ وكيف تمنع الدولة أن تتحول من إدارة الاستثناء إلىٰ صناعة الاستثناء؟

وفي فقه المال العام، يظهر هذا الفرق بوضوح. قد تفرض الدولة إجراءً ماليًا لضرورة، لكن إذا بقيت الضرورة بلا إصلاحٍ في بنية الموارد والإنفاق والعدالة، تحولت الجباية الاستثنائية إلىٰ عبء دائم. وقد تتدخل في السوق عند أزمة، لكن إذا لم تعالج أسباب الاحتكار وسوء التوزيع، بقي التدخل علاجًا متكررًا لا بناءً مستقرًا. وقد توسع الإنفاق عند الحاجة، لكن إذا لم تربطه بالكفاية والمآلات، صار المال العام مجالًا للتوسع غير المنضبط. ومن هنا فإن الهرم القيمي الذي يجعل الكفاية والعدل والمآلات في موقع الحاكمية يمنع الضرورة من أن تتحول إلىٰ سياسة دائمة.

وفي القضاء، قد تفرض الظروف إجراءات استثنائية لحفظ الأمن أو منع الفوضىٰ، لكن إذا لم تبقَ العدالة في موقع الحاكمية، أمكن أن يتحول الاستثناء إلىٰ قاعدة تضعف الحقوق. وفي الحسبة، قد تشتد الرقابة عند اضطراب السوق، لكن إذا لم تُربط الرقابة بكرامة الإنسان وحرية العمل وعدالة التنافس، صارت ضبطًا خارجيًا لا إصلاحًا بنيويًا. وفي السياسة، قد تُطلب الطاعة عند الخطر، لكن إذا لم تُربط بمسار الإصلاح، صارت الخشية من الخطر وسيلةً لتأجيل الواجبات الكبرىٰ. وهذا كله يدل علىٰ أن القيم لا تصان بمجرد ذكرها، بل بصحة ترتيبها.

ومن جهة أخرىٰ، فإن تغير الهرم القيمي يؤثر في معنىٰ الأمة. فإذا تقدمت الدولة علىٰ الأمة في الوعي العملي، صارت الأمة موضوعًا للإدارة، لا أصلًا مقصديًا تقاس الدولة بوظيفتها تجاهه. أما إذا عادت الأمة إلىٰ موقعها الصحيح، صارت الدولة خادمةً لها لا مالكةً لها، وصار المال العام حقًا للأمة لا موردًا للسلطان، وصار القضاء ميزانًا لحفظ حقوقها، وصارت الشورىٰ تعبيرًا عن عقلها الجمعي، وصارت

الحسبة حمايةً لمجالها العام، وصارت الكفاية مسؤوليةً تجاه أفرادها. فالأمة ليست جمهورًا ساكنًا، بل جماعة مقصدية تحمل معنىٰ الاستخلاف والشهادة والمسؤولية.

وهذا يعيد بناء معنىٰ الدولة نفسه. فالدولة في الهرم المختل قد تُقرأ من أعلىٰ إلىٰ أسفل: سلطة، أوامر، طاعة، ضبط، استقرار. أما في الهرم المتوازن فتُقرأ من المقصد إلىٰ المؤسسة: إنسان، كرامة، كفاية، عدل، أمة، دولة، سلطة، إدارة، مآل. والفرق بين القراءتين عظيم؛ لأن الأولىٰ تبدأ من القوة وتنتهي إلىٰ الناس، أما الثانية فتبدأ من الإنسان وتنتهي إلىٰ تنظيم القوة لخدمته. وهذا لا يضعف الدولة، بل يمنحها شرعية أعمق؛ فالدولة التي تخدم المقصد أقوىٰ من دولة تخدم ذاتها، والدولة التي تبني الثقة أقوىٰ من دولة تطلب الطاعة بلا كفاية، والدولة التي تجعل العدل أصلًا للاستقرار أكثر بقاءً من دولة تجعل الاستقرار بديلًا عن العدل.

إن ترتيب المفاهيم داخل الهرم يحدد أيضًا علاقة الفقه بالواقع. فإذا غلب الخوف، صار الواقع مصدرًا للانكماش. وإذا غلبت المقاصد المنضبطة، صار الواقع مجالًا للبناء. فالواقع قد يفرض أخطارًا حقيقية، لكنه قد يخفي إمكانات أيضًا. وإذا قرأ الفقه الواقع من جهة الخطر وحده، فإنه يكثر من فقه المنع والاحتياط. وإذا قرأه من جهة الإمكان والمسؤولية، فإنه يبني فقه التنمية والكفاية والعمران. وليس المطلوب إلغاء الاحتياط، بل منعه من أن يتحول إلىٰ عقلٍ دائم يمنع الشريعة من أداء وظيفتها العمرانية.

ومن هنا فإن إعادة ترتيب الهرم القيمي تقتضي أن يُعاد الاعتبار إلىٰ مفهوم العمران بوصفه أحد المعاني الجامعة. فالعمران ليس بناء الحجر وحده، بل بناء الإنسان والمؤسسات والعلاقات والثقة والمعرفة والاقتصاد العادل. والعمران لا يقوم بلا أمن، لكنه لا يكتمل بالأمن وحده. ولا يقوم بلا مال، لكنه لا يكتمل بجمع المال وحده. ولا يقوم بلا سلطة، لكنه لا يكتمل بقوة السلطة وحدها. ولا يقوم بلا

سوق، لكنه لا يكتمل بحرية السوق وحدها. إنه ثمرة التوازن بين القيم، فإذا اختل الهرم اختل العمران ولو بقيت بعض الصور قائمة.

والكفاية في هذا الهرم ليست مفهومًا اقتصاديًا محضًا، بل مفهوم إنساني وفقهي ومقاصدي. فالإنسان الذي لا يجد حاجته الأساسية لا يستطيع أن يكون فاعلًا كاملًا في الأمة، ولا قادرًا على أداء كثير من وظائفه، ولا مستقلًا عن الإذلال. والكفاية تحفظ للإنسان إمكان التكليف الفاعل، وتحميه من الانكسار، وتجعله شريكًا في العمران لا مجرد محتاجٍ ينتظر الإحسان. ولهذا فإن الكفاية حين تكون في مركز الهرم تغير قراءة الدولة والمال والزكاة والوقف والعمل والتعليم والصحة. أما حين تتراجع، فإن الفقر يُقرأ غالبًا بوصفه حالةً تعالجها الصدقات، لا بوصفه خللًا قد يدل على تقصيرٍ بنيوي في وظيفة الدولة والمجتمع.

والعدل كذلك ليس مفهومًا قضائيًا فقط، بل هو مركز الهرم كله. فعدل السلطة، وعدل القضاء، وعدل السوق، وعدل التوزيع، وعدل الفرص، وعدل الخطاب، وعدل العلاقة بين الفرد والجماعة، كلها تجليات لمعنى واحد. وإذا حُصر العدل في باب دون آخر، بقي حاضرًا ناقص الأثر. فالعدل الذي يحكم القضاء ولا يحكم المال يبقى جزئيًا، والعدل الذي يحكم المعاملات ولا يحكم السلطة يبقى محدودًا، والعدل الذي يحكم الأفراد ولا يحكم المؤسسات يبقى غير مكتمل. ومن ثم فإن إعادة العدل إلى موقع الحاكمية تعني أن يُسأل كل باب فقهي: ما أثره في ميزان العدل؟

أما المآلات فهي التي تمنع الهرم من الجمود. فالقيمة قد تكون صحيحة، لكن تنزيلها في غير موضعها يفسد أثرها. والعدل بلا حكمة في التنزيل قد يفتح اضطرابًا، والطاعة بلا عدل قد تنتج ظلمًا، والحرية بلا مسؤولية قد تضعف الجماعة، والاستقرار بلا إصلاح قد يصنع انفجارًا، والسوق بلا ضبط قد تنتج احتكارًا،

والضبط بلا حرية قد يخنق المبادرة. ولهذا فإن المآلات تحفظ التوازن بين القيم، وتمنع كل قيمة من أن تتحول إلىٰ إطلاقٍ أعمىٰ. والمآلات ليست خوفًا من الفعل فقط، بل خوفٌ من الترك أيضًا؛ فترك الإصلاح له مآل، وترك الكفاية له مآل، وترك الظلم يتراكم له مآل، كما أن الحركة غير المنضبطة لها مآل.

إن المصفوفة الأصولية، بهذا المعنىٰ، تعيد بناء الهرم القيمي علىٰ أساسٍ مركب: النص مرجعية، والمقصد حاكمية، والواقع مجال، والدولة فاعلية، والكفاية معيار، والمآلات اختبار، والعلاقات الوظيفية شبكة، والاجتهاد المؤسسي أداة. وبهذا لا يعود الهرم مجرد ترتيبٍ أخلاقي، بل يصبح نظامًا لإنتاج الحكم. فكل حكمٍ في الشأن العام يُسأل: هل هو متصل بالنص؟ هل يخدم المقصد؟ هل فهم الواقع؟ هل يستدعي فعل الدولة؟ هل يحقق الكفاية أو يحميها؟ هل روعيت مآلاته؟ هل وُصل بغيره من الأبواب؟ هل احتاج إلىٰ اجتهاد مؤسسي؟ فإذا غاب واحد من هذه العناصر، اختل موضع الحكم داخل الهرم.

وهذا يفتح الطريق إلىٰ فهمٍ جديدٍ لوظيفة الفقيه في الشأن العام. فالفقيه لا يكون ناقلًا للحكم فقط، بل حارسًا لترتيب القيم. وهو لا يكتفي بأن يقول هذا جائز أو ممنوع، بل يبين موقع الجواز والمنع داخل شبكة المصالح والمفاسد والمآلات. ولا يكتفي بأن يحذر من الفتنة، بل يحذر من أسبابها العميقة أيضًا. ولا يكتفي بأن يؤكد الطاعة، بل يربطها بالعدل والنصيحة. ولا يكتفي بأن يقرر أحكام المال، بل يسأل عن الكفاية والتوزيع. ولا يكتفي بأن يتحدث عن القضاء، بل يسأل عن استقلال الميزان. وبهذا يتحول الفقه من علم جوابٍ منفرد إلىٰ علم بناءٍ قيمي للمجال العام.

إن تغير الهرم القيمي للمفاهيم لا يعني أن البنية الفقهية فقدت أصلها، بل يعني أن التاريخ أعاد توزيع الأوزان داخلها. وبعض هذا التوزيع كان مفهومًا في سياقه، وبعضه كان محتاجًا إلىٰ مراجعة، وبعضه بقي ممتدًا في الوعي حتىٰ صار كأنه جزء

من أصل الفقه، مع أنه في حقيقته أثر من آثار التاريخ. وهنا تتجلىٰ ضرورة التفريق بين الشرعي والتاريخي داخل المفهوم الواحد؛ فالطاعة شرعية، لكن تضخمها تاريخي؛ والاستقرار شرعي، لكن تحوله إلىٰ بديل عن الإصلاح تاريخي؛ والجماعة شرعية، لكن اختزالها في السلطة تاريخي؛ والحسبة شرعية، لكن ضيقها عن المجال العام تاريخي؛ والقضاء شرعي، لكن ضعف استقلاله النظري تاريخي؛ والكفاية شرعية، لكن تأخرها عن موقع الحاكمية تاريخي. وهذا التفريق لا يطعن في التراث، بل يحرره من الخلط بين الأصل والسياق.

ومن هنا فإن إعادة ترتيب الهرم القيمي ليست قطيعةً مع الماضي، بل عودةٌ إلىٰ طاقته المؤسسة. فالتجربة الأولىٰ لم تكن تعرف انفصالًا حادًا بين العدل والطاعة، ولا بين الدولة والأمة، ولا بين المال والكفاية، ولا بين القضاء والإنصاف، ولا بين القرار والمآل. وحين يستعيد الفقه الكلي هذه الروح، لا يكرر التاريخ، بل يستعيد منطقه البنيوي. فالوفاء للماضي لا يكون بتثبيت كل ترتيبٍ أنتجه الخوف أو الضرورة، بل بإعادة المفاهيم إلىٰ أصولها ومقاصدها ووظائفها.

إن النتيجة المركزية أن المفاهيم الكبرىٰ لم تغب من الفقه الإسلامي، ولكن مواقعها لم تبقَ دائمًا علىٰ التوازن نفسه. وقد تقدمت مفاهيم الطاعة والاستقرار والجماعة في سياقاتٍ كثيرة بفعل الخوف من الفتنة وحاجة الدولة إلىٰ الضبط، بينما بقيت مفاهيم العدل والكفاية والعمران والشورىٰ والمآلات الشاملة حاضرةً لكنها محتاجة إلىٰ حاكميةٍ أقوىٰ داخل بنية الشأن العام. وهذا ليس حكمًا علىٰ النيات، ولا اتهامًا للفقهاء، بل تحليلٌ لمسار نمو المفاهيم تحت ضغط التاريخ والدولة والمؤسسات.

وإذا كان الهرم قد تغير بفعل التاريخ، فإن تصحيحه لا يكون إلا بمنهجٍ يتجاوز الانطباع إلىٰ المعيار. والمعيار هنا هو المصفوفة الأصولية التي تمنع المفهوم من

التضخم أو الانكماش، وتعيد كل قيمة إلىٰ موضعها، وتربط الحكم بالمقصد، والمقصد بالواقع، والواقع بالدولة، والدولة بالكفاية، والكفاية بالمآلات، والمآلات بالعلاقات الوظيفية بين الأبواب. وعندئذٍ لا يعود الفقه أسير ترتيبٍ تاريخي بعينه، بل يستعيد قدرته علىٰ إنتاج ترتيبٍ قيمي متجدد من داخل أصوله.

إن الهرم القيمي المتوازن يجعل الدولة مسؤولة لا مطلقة، والطاعة منظمة لا عمياء، والجماعة مقصدية لا ساكنة، والاستقرار حاملًا للعمران لا بديلًا عنه، والمال العام أمانة لا غنيمة، والقضاء ميزانًا لا وظيفة فقط، والحسبة حمايةً للمجال العام لا مراقبةً محدودة، والكفاية حقًا بنيويًا لا إحسانًا عابرًا، والمآلات نظرًا شاملًا لا خوفًا انتقائيًا. بهذا الترتيب يصبح الفقه قادرًا علىٰ حفظ النظام من غير أن يقتل الإصلاح، وعلىٰ حماية الجماعة من غير أن يلغي الإنسان، وعلىٰ بناء الدولة من غير أن يذيب الأمة، وعلىٰ ضبط السوق من غير أن يعطل الحركة، وعلىٰ تحقيق الكفاية من غير أن يصادر المسؤولية الفردية.

وهذا التوازن هو الذي يمنح البنية الفقهية قدرتها علىٰ الاستئناف. فالفقه لا يحتاج إلىٰ مفاهيم جديدة بقدر ما يحتاج إلىٰ إعادة ترتيب مفاهيمه الكبرىٰ داخل نظامٍ يليق باتساع الشريعة. وإذا عاد العدل إلىٰ موقع الحاكمية، والكفاية إلىٰ موقع المعيار، والعمران إلىٰ موقع الغاية الاجتماعية، والمآلات إلىٰ موقع الاختبار، والدولة إلىٰ موقع الأداة، والطاعة إلىٰ موقع الوظيفة، أمكن للعقل الفقهي أن يخرج من أسر الاختلال التاريخي إلىٰ أفق البناء الكلي. وعندئذٍ لا يبقىٰ السؤال: هل تغير الهرم القيمي؟ بل يصبح الجواب العملي: نعم، تغير في بعض مساراته بفعل التاريخ، ويمكن إعادة توازنه بفعل المعيار.

الفصل السابع
هل وُجد فقه الدولة أم بقي غير مكتمل النظرية؟

إن السؤال عن وجود فقه الدولة في التراث الإسلامي لا يصح أن يُجاب عنه بإثباتٍ مطلق أو نفيٍ مطلق؛ لأن المادة التراثية نفسها لا تسمح بهذا التبسيط. فمن الظلم العلمي أن يقال إن الفقه الإسلامي لم يعرف الدولة، أو لم يعالج قضاياها، أو لم ينتج أبوابًا واسعة تتصل بالإمامة والولاية والقضاء والحسبة والخراج والأموال والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية؛ فهذه كلها حقولٌ ظاهرة في الموروث الفقهي والسياسي، تدل علىٰ أن العقل الإسلامي لم يكن غافلًا عن الدولة ولا عن المجال العام. ولكن من التبسيط المقابل أن يقال إن مجرد وجود هذه الأبواب يعني بالضرورة اكتمال نظرية الدولة بمعناها الكلي الجامع؛ لأن وجود المسائل لا يساوي دائمًا اكتمال النظرية، وثراء المادة لا يعني بالضرورة انتظامها في بنية واحدة، وكثرة الأحكام المتعلقة بمؤسسات الدولة لا تكفي وحدها لإنتاج تصورٍ شامل لوظيفة الدولة وموقعها في علاقة النص بالمقصد والواقع والأمة والعمران.

إن الفقه الإسلامي عرف الدولة من جهات متعددة؛ عرفها من جهة الإمامة بوصفها مركز الاجتماع السياسي، وعرفها من جهة الولاية بوصفها توزيعًا للوظائف العامة، وعرفها من جهة القضاء بوصفه آلة الفصل في الخصومات وحفظ الحقوق، وعرفها من جهة الحسبة بوصفها رقابةً علىٰ السوق والنظام العام، وعرفها من جهة الخراج والأموال بوصفها إدارةً للموارد والمال العام، وعرفها من جهة السياسة الشرعية بوصفها تدبيرًا للمصالح ضمن حدود الشرع، وعرفها من جهة الجهاد والعلاقات الخارجية بوصفها كيانًا يدير السلم والحرب، وعرفها من جهة الطاعة

والفتنة بوصفها مركزًا لوحدة الجماعة ومنع التمزق. غير أن هذا الحضور المتعدد لم يتحول دائمًا إلىٰ نظرية كلية واحدة تجعل الدولة مؤسسةً لتحقيق العدل والكفاية والعمران، وتربط وظائفها بميزانٍ مقاصدي جامع، وتضع علاقتها بالأمة والمال والسلطة والقضاء والمآلات داخل بنيةٍ واحدة مترابطة.

ومن هنا فإن التمييز الضروري هو بين فقه الدولة بوصفه مادةً موزعة في أبواب متعددة، وفقه الدولة بوصفه نظريةً كلية مكتملة. فالأول موجود بوضوح، بل هو غني وعميق ومتعدد المصادر. أما الثاني فقد بقي في كثير من جوانبه إمكانًا قائمًا في التراث أكثر من كونه بناءً نظريًا مكتملًا في جميع أبعاده. والمقصود بعدم الاكتمال ليس العدم، ولا الضعف المطلق، ولا القصور الذاتي في النص أو في أصول الفقه، وإنما المقصود أن عناصر النظرية لم تُجمع دائمًا في مصفوفة واحدة تجعل الدولة تُقرأ من حيث أصلها، ووظيفتها، وحدودها، ومقاصدها، وعلاقتها بالأمة، ومسؤوليتها عن الكفاية، وموقعها في حفظ المال العام، ودورها في بناء العمران، وخضوعها للمآلات، وارتباطها بالاجتهاد المؤسسي.

إن وجود كتابٍ في الأحكام السلطانية يدل علىٰ وعيٍ بالدولة، لكنه لا يعني وحده وجود فلسفةٍ كاملة للدولة. ووجود أبوابٍ في القضاء يدل علىٰ وعيٍ بالعدالة، لكنه لا يعني دائمًا اكتمال نظرية استقلال المؤسسة القضائية. ووجود كتبٍ في الخراج والأموال يدل علىٰ وعيٍ بالمال العام، لكنه لا يعني دائمًا اكتمال نظريةٍ اقتصادية في التوزيع والكفاية والتنمية. ووجود الحسبة يدل علىٰ حضور رقابة المجال العام، لكنه لا يعني دائمًا اكتمال فقهٍ عمراني واسع لتنظيم المدينة والسوق والمرافق وجودة الحياة. ووجود السياسة الشرعية يدل علىٰ إدراك مرونة التدبير، لكنه لا يعني دائمًا اكتمال نظريةٍ حاكمة للعلاقة بين السلطة والمقاصد والمآلات.

فالنظرية لا تُقاس بمجرد وجود الأبواب، بل بدرجة ترابطها وحاكمية مقاصدها وقدرتها علىٰ إنتاج رؤيةٍ شاملة.

لقد كان فقه الدولة في التجربة التأسيسية أقرب إلىٰ الممارسة الكلية منه إلىٰ التدوين النظري. ففي المرحلة الراشدة لم تكن الدولة موضوعًا مجردًا للتنظير، بل كانت واقعًا حيًا تُصاغ فيه الأحكام من خلال القرار والاجتهاد والتنزيل. كانت أسئلة الدولة تُطرح بوصفها أسئلة الأمة نفسها: كيف تحفظ الجماعة؟ كيف تصان وحدة الدولة؟ كيف توزع الأرض والثروة؟ كيف يدار المال العام؟ كيف تمنع الفتنة؟ كيف تُحفظ الدماء؟ كيف تُصان الحقوق؟ وكيف تُوازن المصالح العاجلة بمصالح الأجيال؟ ولذلك فإن التجربة الراشدة حملت منطقًا كليًا واضحًا، لا لأنه دُوّن في نظرية مفصلة للدولة، بل لأنه تحرك في الواقع من خلال ربط الحكم بالمقصد والمآل والأمة والمال والعمران.

غير أن الانتقال من الممارسة التأسيسية إلىٰ التدوين اللاحق غيّر طبيعة الحضور. فالممارسة كانت كلية بحكم وحدة المجال، أما التدوين فقد توزع بحكم التخصص والحاجة والباب العلمي. فصار ما كان متداخلًا في التجربة موزعًا في الكتب: الإمامة في الأحكام السلطانية، المال في الخراج والأموال، السوق في الحسبة، الخصومات في القضاء، المصالح في السياسة الشرعية، القواعد في الأصول، المقاصد في كتب المقاصد، والفروع في كتب المذاهب. وهذا التوزيع كان ضروريًا لحفظ العلم، لكنه جعل النظرية الكلية تحتاج إلىٰ عملٍ تركيبي لاحق يجمع ما فرقه التصنيف.

ومن هنا لا ينبغي أن يُفهم عدم اكتمال النظرية بوصفه اتهامًا للتدوين، فالتدوين أدىٰ وظيفة الحفظ والضبط والتفصيل. غير أن الحفظ غير التركيب، والضبط غير النظرية، والتصنيف غير المصفوفة. لقد حفظت كتب التراث عناصر الدولة، لكنها

لم تجعلها دائمًا تعمل داخل نظامٍ واحد. وقد ضبطت الولايات والوظائف، لكنها لم تُظهر دائمًا علاقة كل وظيفة بالمقصد الأعلىٰ للدولة. وقد حررت أحكام المال، لكنها لم تصل دائمًا إلىٰ معيار الكفاية بوصفه حاكمًا علىٰ وظيفة الدولة. وقد عالجت القضاء، لكنها لم تصغ دائمًا القضاء بوصفه سلطة معيارية تقيد القوة وتحمي الأمة. وهذا كله يجعل السؤال عن فقه الدولة سؤالًا عن مستوىٰ التركيب لا عن مستوىٰ الوجود.

إن الدولة في الوعي الفقهي ليست مجرد سلطةٍ سياسية، بل هي محل التقاء عددٍ من المقاصد والوظائف. فهي تتصل بحفظ الدين من جهة المجال العام وحماية حرية التدين وقيام الشعائر، وتتصل بحفظ النفس من جهة الأمن والصحة والغذاء والكرامة، وتتصل بحفظ العقل من جهة التعليم والمعرفة ومنع الإفساد، وتتصل بحفظ المال من جهة الملكية والمال العام والتوزيع ومنع العدوان، وتتصل بحفظ النسل والأسرة من جهة الاستقرار الاجتماعي، وتتصل بحفظ الكرامة والعمران من جهة العدالة والكفاية والحرية المسؤولة. وإذا قرئت الدولة من زاوية واحدة، كزاوية الطاعة أو الإمامة أو الولاية أو الجباية، ضاق معناها. أما إذا قرئت من خلال اجتماع هذه الوظائف، ظهرت بوصفها بنيةً مقاصدية لا جهازًا سلطانيًا فقط.

وهذا هو الفارق الجوهري بين فقه السلطة وفقه الدولة. ففقه السلطة يهتم بمن يحكم، وكيف تنعقد الولاية، وما شروط الإمام، وما تجب له من الطاعة، وما حدود الخروج، وما وظائف الولاة. أما فقه الدولة في أفقه الكلي فيسأل، فوق ذلك كله، عن الغاية التي من أجلها توجد السلطة، وعن وظيفة الدولة في بناء الكفاية، وعن علاقتها بالأمة، وعن ضمانات العدل، وعن المال العام، وعن المآلات الطويلة للقرار، وعن مؤسسات الرقابة، وعن علاقة السوق بالمقصد، وعن العمران بوصفه وظيفة شرعية.

فكل فقه دولة يتضمن فقه سلطة، لكن ليس كل فقه سلطة يبلغ مرتبة فقه الدولة الكلي.

ولعل من أسباب بقاء النظرية غير مكتملة أن حاجة الدولة التاريخية كثيرًا ما توجهت إلىٰ ما يحفظ انتظامها أكثر مما توجهت إلىٰ ما يعيد تعريف وظيفتها. فحين تحتاج الدولة إلىٰ ضبط الولاية، ينمو فقه الشروط والصلاحيات. وحين تحتاج إلىٰ الجباية، ينمو فقه الخراج والموارد. وحين تحتاج إلىٰ الأسواق، تنمو الحسبة. وحين تخاف الانقسام، يتقدم فقه الطاعة والفتنة. أما حين لا تطلب الدولة باستمرار نظريةً في الكفاية والعمران والعدالة التوزيعية واستقلال القضاء والمحاسبة المؤسسية، فإن هذه المعاني تبقىٰ حاضرة في أصولها ومبثوثة في أبوابها، لكنها لا تتحول دائمًا إلىٰ بناءٍ حاكم جامع. وهكذا كان التاريخ يمد الفقه بأسئلة قوية في بعض الاتجاهات، ويترك اتجاهات أخرىٰ أقل دفعًا.

ومن الدقة أن يقال إن الفقهاء اشتغلوا غالبًا بما كان ممكنًا ومطلوبًا في سياقهم. لم يكونوا خارج التاريخ، ولم تكن الدولة التي أمامهم دائمًا دولةً مفتوحة علىٰ بناء نظريةٍ مقاصدية شاملة. كانوا يواجهون وقائع سياسية مضطربة، وسلطات قائمة، وحاجات قضاء، وأسواقًا تحتاج إلىٰ ضبط، ومالًا عامًا يحتاج إلىٰ تنظيم، ومخاطر فتنةٍ تحتاج إلىٰ احتواء. ولذلك جاءت إجاباتهم في كثير من الأحيان إجاباتٍ واقعيةً تسعىٰ إلىٰ تقليل الشر، وحفظ الممكن، ومنع الانهيار، وتقييد الجور بقدر الطاقة، وإبقاء الشرع حاضرًا في المجال العام. وهذه الوظيفة عظيمة، لكنها تختلف عن بناء نظرية كاملة للدولة بوصفها مؤسسةً للعدل والكفاية والعمران.

إن إحدىٰ مشكلات النظرية أن الدولة التاريخية لم تكن دائمًا منفصلةً عن شخص الحاكم أو عن جهاز السلطان. فكثير من الكتابات تعاملت مع الإمام أو السلطان بوصفه محور الوظائف العامة، فانتظمت حوله الولايات، والقضاء،

والحسبة، والجباية، والجهاد، وحفظ النظام. وهذا مفهوم في سياق الدولة القديمة، حيث لم تكن المؤسسات قد بلغت درجة التجريد والتعقيد التي عرفتها الدولة الحديثة. غير أن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ الانتقال من شخص السلطة إلىٰ بنية الدولة، ومن صلاحيات الحاكم إلىٰ وظائف المؤسسة، ومن طاعة السلطان إلىٰ شرعية النظام، ومن عدالة الفرد الحاكم إلىٰ ضمانات العدل المؤسسي. فإذا بقي النظر محصورًا في الحاكم، ضاق فقه الدولة عن استيعاب الدولة بوصفها شبكة مؤسسات ومسؤوليات ومآلات.

وهذا لا يعني أن التراث خالٍ من الوعي المؤسسي؛ فالقضاء والحسبة وبيت المال والولايات كلها مؤسسات بمعنىٰ من المعاني. ولكن الوعي المؤسسي لم يبلغ دائمًا درجة بناء نظريةٍ في التوازن بين هذه المؤسسات، ولا في حدود كل مؤسسة أمام الأخرىٰ، ولا في كيفية منع تركّز القوة، ولا في ضمان أن تظل الدولة خادمةً للأمة لا متحولةً إلىٰ مركز مستقل عنها. فالمؤسسة موجودة، لكن نظرية العلاقات المؤسسية بقيت محتاجة إلىٰ مزيدٍ من التركيب. والسلطات موجودة، لكن سؤال الفصل أو التوازن أو الرقابة لم يُصغ دائمًا بوصفه سؤالًا مركزيًا بالمعنىٰ الذي تفرضه الدولة الحديثة.

ومن هنا فإن سؤال القضاء: هل هو سلطة أم وظيفة؟ يكشف عمق الإشكال. فالتراث رفع منزلة القضاء، وأحاطه بشروطٍ وآدابٍ وضوابط، وجعله طريقًا لإقامة العدل بين الناس، لكنه في كثير من الصياغات ظل متصلًا بتعيين الإمام أو السلطان، أي ظل مندرجًا داخل بنية الولاية العامة. وهذا لا يلغي شرف القضاء ولا مركزيته، لكنه يدل علىٰ أن القضاء لم يُبنَ دائمًا بوصفه سلطةً مستقلة مكتملة النظرية، بل بوصفه وظيفةً عالية داخل نظام الحكم. ومثل هذا المثال يكشف الفرق بين حضور المؤسسة واكتمال نظريتها؛ فالقضاء حاضر بقوة، لكن موقعه داخل نظرية الدولة

يحتاج إلىٰ إعادة قراءةٍ في ضوء العدل، وتقييد السلطة، وحق الأمة في ميزانٍ لا يخضع لنفوذ الحاكم أو المال أو العصبية.

والحسبة تكشف مثالًا آخر. فقد كان فقه الحسبة غنيًا في مراقبة الأسواق، ومنع الغش، وضبط الموازين، ومنع الاحتكار، وتنظيم بعض مظاهر المجال العام. وهذا يدل علىٰ وعيٍ مبكر بأن السوق ليست مجالًا حرًا مطلقًا خارج الأخلاق والمصلحة. غير أن الحسبة لم تتحول دائمًا إلىٰ نظريةٍ واسعة في المجال العام، تشمل حماية المستهلك، وجودة السلع، وتخطيط الأسواق، وتنظيم المدينة، وحماية الضروريات، ومراقبة المرافق، وربط السوق بالكفاية والعدالة الاجتماعية. فالبذور موجودة، والوظائف موجودة، لكن النظرية العمرانية الأشمل بقيت محتاجة إلىٰ وصل الحسبة بالاقتصاد والمال العام والعمران والمآلات.

وكذلك كتب الخراج والأموال. فهي من أعمق الشواهد علىٰ أن الفقه الإسلامي عرف الدولة المالية، وعرف المال العام، وعرف موارد السلطة، وعرف العلاقة بين الأرض والثروة والجماعة. غير أنها بقيت في كثير من الأحيان أقرب إلىٰ فقه الموارد والحقوق والجباية والتوزيع الجزئي منها إلىٰ نظريةٍ اقتصادية كلية تجعل الكفاية معيارًا، والتنمية وظيفةً، وعدالة التوزيع مقصدًا حاكمًا، ومصلحة الأجيال جزءًا من النظر. فالخراج، في أفقه الكلي، ليس مجرد مورد مالي، بل سؤال عن ملكية الأرض، وحق الأمة، ومسؤولية الدولة، وعدالة التوزيع بين الحاضر والمستقبل. وإذا لم يُقرأ بهذا الأفق، بقي بابًا ماليًا عظيمًا لكنه غير مكتمل الاتصال بنظرية الدولة العمرانية.

أما السياسة الشرعية، فهي الباب الذي حمل إمكانًا واسعًا لبناء فقه الدولة؛ لأنها تدور علىٰ تدبير المصالح، وتغير الوسائل، وتحقيق المقاصد، ومنع الضرر العام، واستيعاب الوقائع التي لا تكفيها الفروع التفصيلية وحدها. غير أن هذا الباب

نفسه قد يتحول، بحسب موقعه من الهرم القيمي، إلىٰ أداةٍ لإطلاق يد السلطة أو إلىٰ أداةٍ لتقييدها بالمقصد. فإذا قُرئت السياسة الشرعية بوصفها سلطة تقديرية للحاكم في تدبير الشأن العام، من غير مصفوفة تضبط النص والمقصد والمآل والكفاية والعدل، أمكن أن تتسع باتجاه المصلحة السلطانية. أما إذا قُرئت بوصفها فقهًا لتنزيل المقاصد في المجال العام، أصبحت أحد أهم مداخل بناء نظرية الدولة. وهذا يؤكد أن المشكلة ليست في الباب ذاته، بل في النظام الذي يحدد وظيفته وموقعه.

ومن جهة أخرىٰ، فإن كتب الأحكام السلطانية تعاملت مع الإمامة والولايات والحسبة والقضاء والجباية والجهاد وسائر وظائف الدولة، لكنها كثيرًا ما عالجت هذه المسائل بمنطق ترتيب الوظائف أكثر من منطق بناء فلسفة الدولة. فكان السؤال عن شروط الإمام، وطرق الانعقاد، وحقوقه، وواجبات الرعية، وترتيب الولايات، حاضرًا بقوة، بينما كان سؤال الدولة بوصفها أداةً للكفاية والعمران والعدالة التوزيعية أقل مركزية. وهذا لا يعني أن العدل غائب من تلك الكتب، بل يعني أن العدل لم يكن دائمًا هو البنية الجامعة التي تُعاد من خلالها قراءة جميع وظائف الدولة. والفرق كبير بين أن يكون العدل شرطًا أخلاقيًا أو وصفًا مطلوبًا، وبين أن يكون معيارًا مؤسسيًا حاكمًا علىٰ شرعية الوظيفة كلها.

إن الدولة في النظرية الكلية تحتاج إلىٰ خمسة عناصر متلازمة: مرجعية تعلو عليها، ومقصد يوجهها، وأمة تقاس وظيفتها تجاهها، ومؤسسات تمنع تركّز القوة، ومآلات تُختبر بها قراراتها. فإذا حضرت المرجعية وغاب المقصد العملي، تحولت الدولة إلىٰ جهازٍ يعلن الانتساب إلىٰ الشرع دون أن يحقق ضروراته العامة. وإذا حضر المقصد وغابت المؤسسة، بقيت القيم عرضةً لرغبة الحاكم. وإذا حضرت المؤسسة وغابت الأمة، تحولت الدولة إلىٰ جهازٍ فوق المجتمع. وإذا حضرت الأمة وغابت المآلات، أمكن أن تتحول المطالب إلىٰ اضطراب. وإذا حضرت المآلات في

اتجاه الخوف وحده، أمكن أن يتحول الحذر إلىٰ تعطيل. وهذا التداخل هو ما يجعل نظرية الدولة أكثر تعقيدًا من مجموع أبوابها.

إن اكتمال فقه الدولة يقتضي أن تُقرأ الدولة لا من جهة نشأتها السياسية فقط، بل من جهة وظيفتها المقاصدية. فإذا كان المقصود من الدولة حفظ الدين والنفس والعقل والمال والكرامة والعمران، فإن كل مؤسسة فيها تقاس بقدر قربها من هذه الوظيفة. فبيت المال يقاس بالكفاية والعدالة، والقضاء يقاس بالإنصاف والاستقلال، والحسبة تقاس بحماية المجال العام، والسلطة التنفيذية تقاس بقدرتها علىٰ تحقيق المصالح ومنع المفاسد، والسياسة المالية تقاس بأثرها في التوزيع، والسياسة الأمنية تقاس بحفظ الإنسان لا بمجرد ضبطه، والسياسة التعليمية تقاس بحفظ العقل وبناء الوعي، والسياسة الصحية تقاس بحفظ النفس، والسياسة العمرانية تقاس بجودة الحياة. بهذا يتحول فقه الدولة من أبوابٍ متفرقة إلىٰ نظامٍ مقاصدي جامع.

وهذا المعنىٰ يفسر لماذا لا يكفي أن نبحث عن فقه الدولة في باب الإمامة وحده. فالإمامة، علىٰ جلالة موقعها، ليست كل الدولة. إن جعل باب الإمامة ممثلًا وحيدًا لفقه الدولة يختزل الدولة في رأسها السياسي، بينما الدولة في معناها الكلي شبكة وظائف: مال، قضاء، أمن، تعليم، صحة، سوق، عمران، علاقات، رقابة، توزيع، حماية، تخطيط، مآلات. وإذا اختُزلت الدولة في الإمامة، تقدمت أسئلة السلطة والطاعة والشرعية السياسية، وتراجعت أسئلة الكفاية والتنمية والعدالة المؤسسية. أما إذا قُرئت الدولة بوصفها بنية وظائف، ظهر أن فقه الدولة موزع في أبواب كثيرة، وأن اكتمال النظرية يحتاج إلىٰ جمع هذه الأبواب لا إلىٰ الاكتفاء بأحدها.

ومن هنا فإن فقه الدولة لم يكن غائبًا، لكنه كان غالبًا متعدد المراكز. مركزٌ في الإمامة، ومركزٌ في المال، ومركزٌ في القضاء، ومركزٌ في الحسبة، ومركزٌ في السياسة الشرعية، ومركزٌ في المقاصد، ومركزٌ في الفروع. غير أن تعدد المراكز من غير نظرية جامعة يجعل الفقه غنيًا في التفاصيل، لكنه محتاجًا إلىٰ بناءٍ أعلىٰ. والتحدي ليس أن نضيف بابًا جديدًا باسم فقه الدولة، بل أن نعيد قراءة الأبواب كلها من خلال سؤال الدولة: ما وظيفة كل باب في بناء الدولة المقاصدية؟ وما علاقته بالكفاية والعدل والعمران؟ وما مآله إذا صار سياسة عامة؟ وما موقعه من الأمة؟ وما حدود السلطة فيه؟

إن القول بأن فقه الدولة بقي غير مكتمل النظرية لا يعني أن التراث عاجز عن إنتاجها، بل يعني أن النظرية موجودة بالقوة لا بالفعل الكامل؛ أي أن موادها وأصولها ومبادئها موجودة، لكنها تحتاج إلىٰ فعلٍ تركيبي يستخرج منها نظامًا. وهذا الفرق بين القوة والفعل فرق حاسم. فقد توجد بذور النظرية في الخراج والحسبة والقضاء والمقاصد والسياسة الشرعية، لكنها لا تصير نظرية إلا حين تُوصل بعضها ببعض. وقد توجد القيم في النصوص، لكنها لا تصير نظامًا إلا حين تتحول إلىٰ مؤسسات ومعايير وطرق تقدير ومحاسبة. وقد توجد الأحكام، لكنها لا تصير دولة إلا حين تنتظم في شبكةٍ وظيفية.

ومن أهم ما يعوق اكتمال النظرية أن الفقه، بحكم مساره التاريخي، ركز كثيرًا علىٰ حكم الفعل، بينما الدولة تحتاج إلىٰ فقه البنية. فحكم الفعل يسأل عن جواز التصرف أو منعه، أما فقه البنية فيسأل عن النظام الذي ينتج التصرفات، وعن توزيع السلطة والمال والمعرفة، وعن الشروط التي تجعل العدل ممكنًا، وعن الموانع التي تعطل الكفاية، وعن المؤسسات التي تمنع الانحراف. الدولة ليست فعلًا واحدًا، بل بنية أفعال متراكمة، ولذلك لا يكفي أن تُقرأ بمنطق الحكم المفرد. إنها تحتاج إلىٰ

أصول تنزيلٍ كلي، وإلىٰ اعتبارٍ عميق للمآلات، وإلىٰ اجتهادٍ مؤسسي، وإلىٰ معرفةٍ بالاقتصاد والاجتماع والإدارة والعمران.

وهنا يظهر موقع الحكم الوضعي في بناء فقه الدولة. فالدولة لا تتعامل فقط مع الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح، بل تتعامل مع الأسباب والشروط والموانع والصحة والفساد والضمان والرخص والعزائم. فهي مطالبة بأن تنشئ أسباب الكفاية، وتزيل موانع العدالة، وتضع شروط نزاهة السوق، وتبني مؤسسات صحة القضاء، وتمنع أسباب الفقر البنيوي، وتسد ذرائع الفساد، وتفتح ذرائع العمران. وهذا كله لا يظهر إذا اختُزل الفقه في الحكم التكليفي المفرد، بل يحتاج إلىٰ فقه وضعي مقاصدي يرىٰ أن الدولة مسؤولة عن بناء الشروط لا عن إصدار الأوامر فقط.

ومن هنا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا حين تُفهم الدولة بوصفها مؤسسة تقدير وتنزيل. فهي لا تُنشئ الحكم الشرعي من خارج النص، لكنها تقدر الواقع، وتجمع المعطيات، وتختار الوسائل، وتنفذ المقاصد، وتتحمل المآلات. ومن ثم فإن الدولة لا تكون مصدرًا للمعيار، لكنها تكون مجالًا لتجسيد المعيار. فإذا انفصلت عن المعيار صارت قوةً عارية، وإذا غابت عن التنزيل بقيت المقاصد معلقة، وإذا احتكرت المعيار أفسدت الفقه، وإذا عجزت عن التنزيل أضعفت أثره. والفقه الكلي يضعها في هذا الموضع الدقيق: خادمةً للمقصد، محكومةً بالنص، فاعلةً في الواقع، مسؤولةً عن المآل.

إن اكتمال نظرية الدولة في الفقه الإسلامي يحتاج كذلك إلىٰ إعادة تعريف العلاقة بين الأمة والدولة. فالأمة ليست مجرد رعية تُدار، وليست الدولة مجرد سلطانٍ يُطاع. الأمة جماعة مقصدية تحمل معنىٰ الشهادة والاستخلاف والتكافل، والدولة مؤسسة تنظم قدرة الأمة وتحمي مصالحها وتحقق شروط قيامها. فإذا

تقدمت الدولة على الأمة، صار فقه الدولة أقرب إلى فقه السلطة. وإذا ذابت الدولة في الأمة من غير مؤسسة، وقع الاضطراب والعجز. والتوازن الصحيح أن تكون الدولة أداة الأمة في تحقيق المقاصد العامة، وأن تكون الأمة مرجعًا قيميًا واجتماعيًا تقاس الدولة بوظيفتها تجاهه. بهذا لا تكون الطاعة إلغاءً للأمة، ولا تكون المشاركة تفكيكًا للدولة، بل تكون العلاقة بينهما علاقة وظيفة ومسؤولية.

وفي هذا السياق تظهر الكفاية بوصفها معيارًا حاسمًا في اكتمال فقه الدولة. فالدولة التي لا تُقاس بالكفاية تبقى معرضةً لأن تُختزل في الأمن والجباية والقضاء. أما حين تصبح الكفاية معيارًا، فإن الدولة تُسأل عن الفقر، والتعليم، والصحة، والسكن، والعمل، والغذاء، والأمن الإنساني، والكرامة. ولا تعني الكفاية أن الدولة تصادر أدوار الأفراد والمجتمع، بل تعني أنها تضمن الشروط العامة التي لا يمكن للجهد الفردي أن يحققها وحده. فالصدقة لا تغني عن سياسة مكافحة الفقر، والإحسان لا يغني عن عدالة التوزيع، والوعظ لا يغني عن إصلاح السوق، والقضاء بعد وقوع الظلم لا يغني عن بناء مؤسسات تمنع أسبابه. وبذلك تصبح الكفاية مدخلًا لتحويل الدولة من جهاز ضبط إلى مؤسسة بناء.

والعمران هو الوجه الأوسع لهذا المعنى. فالدولة لا تحفظ الموجود فقط، بل تنشئ شروط النمو الإنساني والاجتماعي. والعمران في هذا المعنى ليس ترفًا حضاريًا، بل هو ثمرة التقاء العدل والكفاية والأمن والمعرفة والحرية المسؤولة والمال العام والمؤسسات. وإذا لم يدخل العمران في فقه الدولة، بقيت الدولة محصورةً في وظائف الحراسة، وإن اتسعت أبوابها. أما إذا دخل العمران في مركز النظر، فإن فقه الدولة يعيد ترتيب المال والسوق والقضاء والتعليم والصحة والمدينة والعلاقات الدولية ضمن سؤال واحد: كيف تبني الدولة الإنسان والأمة في ضوء المقصد؟

إن التراث الفقهي كان يملك عناصر هذا السؤال، لكنه لم يحوله دائمًا إلىٰ نظريةٍ موحدة. وربما كان السبب أن الدولة القديمة لم تكن تملك الأدوات ولا التشعبات التي تملكها الدولة الحديثة، وأن المجتمع كان يحمل كثيرًا من الوظائف عبر الوقف والعرف والأسرة والجماعات المحلية، وأن الفقهاء كانوا يحمون المجتمع أحيانًا من تغول الدولة أكثر مما كانوا يبنون نظريةً لتوسيع وظائفها. وهذا كله مفهوم، لكنه لا يلغي أن الواقع المعاصر يجعل استكمال النظرية ضرورة. فالدولة الحديثة تدخل في كل تفاصيل الحياة، وإذا لم يوجد فقه كلي يضبطها، فإنها إما أن تستدعي الفقه جزئيًا لتبرير بعض سياساتها، أو تتركه خارج مجال التأثير في الشأن العام.

ومن هنا فإن السؤال: هل وُجد فقه الدولة أم بقي غير مكتمل النظرية؟ يفضي إلىٰ نتيجة دقيقة: وُجد فقهٌ واسع لمجالات الدولة، وبقيت النظرية الكلية للدولة محتاجة إلىٰ تركيب. وُجدت الإمامة، والولاية، والقضاء، والحسبة، والخراج، والأموال، والسياسة الشرعية، والمقاصد، لكن الربط بينها داخل مصفوفةٍ واحدة لم يبلغ دائمًا درجة الاكتمال. وُجدت الدولة في الفقه، لكنها لم تُقرأ دائمًا بوصفها مؤسسةً للكفاية والعمران. وُجدت السلطة، لكن نظرية تقييدها المؤسسي بقيت أقل اكتمالًا. وُجد المال العام، لكن نظرية التوزيع والتنمية بقيت محتاجة إلىٰ بناء أوسع. وُجد القضاء، لكن سؤال استقلاله البنيوي ظل بحاجة إلىٰ تعميق. وُجدت الحسبة، لكن فقه المجال العام بقي أوسع من صورتها التاريخية.

وهذه النتيجة لا تُضعف التراث، بل تمنحه قابليةً للاستئناف. فالتراث الذي لا يحتوي عناصر النظرية لا يمكن استئنافه من داخله، أما التراث الذي يحتوي العناصر الموزعة فيمكن إعادة تركيبه. وهذا هو شأن فقه الدولة في الإسلام؛ ليس فراغًا، بل مادة ثرية تحتاج إلىٰ مصفوفة؛ ليس غيابًا، بل حضورًا غير مكتمل التركيب؛ ليس

نظريةً جاهزة بكل أبعاد الدولة الحديثة، ولا مجرد أحكامٍ متناثرة بلا روح، بل حقل واسع من الإمكانات التي يمكن أن تتحول إلىٰ نظرية عامة إذا أُعيد وصل النص بالمقصد، والمال بالكفاية، والقضاء بالعدل، والحسبة بالعمران، والسياسة بالمآلات، والدولة بالأمة.

إن المعيار الذي يمنع الانزلاق إلىٰ المبالغة أو النفي هو معيار العلاقة. فإذا كانت الأبواب متجاورة فقط، فالنظرية غير مكتملة. وإذا أصبحت الأبواب متداخلة وظيفيًا داخل مقاصد الدولة، بدأت النظرية بالتشكل. وإذا كان الإمام محور الدولة وحده، غلب فقه السلطة. وإذا أصبحت الأمة والكفاية والعدل والعمران والمآلات في مركز النظر، اتسع فقه الدولة. وإذا كان المال موردًا للإدارة، بقي فقهًا ماليًا جزئيًا. وإذا صار المال أمانةً لتحقيق الكفاية، دخل في نظرية الدولة. وإذا كان القضاء وظيفة للفصل، بقي بابًا قضائيًا. وإذا صار مؤسسةً لتقييد القوة، دخل في نظرية الدولة. وإذا كانت الحسبة مراقبة سوق، بقيت وظيفة محددة. وإذا صارت حماية للمجال العام، دخلت في فقه العمران.

وبهذا يظهر أن اكتمال فقه الدولة لا يتطلب إلغاء العلوم القديمة، بل يتطلب إعادة وصلها. فالأحكام السلطانية تحتاج إلىٰ المقاصد، والمقاصد تحتاج إلىٰ المؤسسات، والمؤسسات تحتاج إلىٰ المال، والمال يحتاج إلىٰ الكفاية، والكفاية تحتاج إلىٰ الدولة، والدولة تحتاج إلىٰ الأمة، والأمة تحتاج إلىٰ العدل، والعدل يحتاج إلىٰ القضاء، والقضاء يحتاج إلىٰ استقلال الميزان، والسياسة الشرعية تحتاج إلىٰ المآلات، والمآلات تحتاج إلىٰ معرفة الواقع، ومعرفة الواقع تحتاج إلىٰ اجتهاد مؤسسي. هذه الشبكة هي التي تصنع النظرية، لا مجرد وجود كل عنصر علىٰ حدة.

ومن هنا فإن فقه الدولة الذي يحتاج إلىٰ استئناف هو فقهٌ يجعل الدولة محل اختبارٍ للمصفوفة الأصولية كلها. فالنص يمنع الدولة من أن تتحول إلىٰ مصدرٍ

مطلق للمعيار. والمقصد يمنعها من أن تختزل الشرع في الإجراءات. والواقع يمنع الحكم من أن ينفصل عن شروط التنزيل. والكفاية تمنع الدولة من الاكتفاء بالحراسة. والمآلات تمنع القرار من الانغلاق على اللحظة. والاجتهاد المؤسسي يمنع الفردية من مواجهة المركب وحدها. والشأن العام يمنع الفقه من الانحصار في الدوائر الخاصة. فإذا اجتمعت هذه العناصر، بدأ فقه الدولة يتحول من مادة تراثية موزعة إلى نظرية كلية.

إن اكتمال فقه الدولة لا يتحقق بمجرد جمع أبواب الإمامة والقضاء والحسبة والخراج والأموال والسياسة الشرعية في سياقٍ واحد، بل يتحقق حين تتحول هذه الأبواب من وحداتٍ متجاورة إلى شبكةٍ وظيفية تحكمها مقاصد كبرى، وتنتظم داخل تصورٍ جامع لمعنى الدولة ووظيفتها وحدودها ومسؤوليتها. فالدولة، في الوعي الفقهي الكلي، ليست عنوانًا سياسيًا مجردًا، ولا جهازًا قائمًا لإدارة القوة، ولا كيانًا ينحصر في السلطان والولاية والطاعة، وإنما هي مؤسسةٌ مركبة تقوم على تحويل القيم الشرعية إلى نظمٍ عامة تحفظ الإنسان، وتصون الأمة، وتدير المال العام، وتقيم العدل، وتمنع الظلم، وتحقق الكفاية، وتبني العمران، وتزن القرار بميزان المآلات. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا إذا انتقل من فقه الوظائف المتفرقة إلى فقه الوظيفة الجامعة، ومن ترتيب الصلاحيات إلى ضبط الغايات، ومن أحكام السلطة إلى نظرية الدولة بوصفها أمانةً مقاصدية.

إن الإمامة في معناها الأوسع ليست مجرد منصبٍ سياسي تنعقد به الولاية العامة، بل هي رمزٌ لضرورة الاجتماع المنظم، ولحاجة الأمة إلى مركزٍ قادر على حماية المجال العام وتنفيذ الأحكام وتحقيق المصالح. غير أن الإمامة إذا بقيت محصورة في شروط الانعقاد، وحقوق الإمام، ووجوب الطاعة، وحدود الخروج، فإنها تظل أقرب إلى فقه السلطة منها إلى فقه الدولة. أما حين تُقرأ الإمامة داخل المصفوفة الأصولية، فإنها

تتحول إلىٰ سؤالٍ عن الشرعية بمعناها المركب: شرعية المصدر، وشرعية الوظيفة، وشرعية المقصد، وشرعية الأثر. فالسلطة لا تكفيها صورة الانعقاد إذا تعطلت وظيفتها، ولا تكفيها القدرة علىٰ الضبط إذا ضعفت عدالتها، ولا يكفيها اجتماع الناس عليها إذا انفصلت عن كفايتهم وكرامتهم وحقهم في العدل. ومن ثم فإن الإمامة لا تبلغ معناها الكلي إلا حين تُربط بالأمة، ويُربط السلطان بالأمانة، وتُربط الطاعة بالعدل، وتُربط الشرعية بتحقيق المقاصد العامة.

والقضاء، في هذا البناء، لا يبقىٰ مجرد بابٍ إجرائي يتعلق بالخصومات والبينات وآداب القاضي، مع أن هذه العناصر لازمة لا يستغني عنها فقه العدالة، بل يصبح إحدىٰ الركائز المركزية في نظرية الدولة؛ لأنه يمثل الميزان الذي يرد القوة إلىٰ الحق، ويمنع السلطة من أن تتحول إلىٰ إرادةٍ مطلقة، ويحمي الضعيف من تغول القوي، ويجعل الدولة نفسها قابلةً للمساءلة أمام معيار العدل. فإذا كان القضاء تابعًا من حيث التعيين أو التنظيم، فإنه لا ينبغي أن يكون تابعًا من حيث المعنىٰ والوظيفة؛ لأن وظيفته أسمىٰ من أن تكون امتدادًا إداريًا للسلطة. القضاء في فقه الدولة الكلي هو مؤسسة العدل، ومتىٰ اختُزل في وظيفةٍ داخل جهاز الحكم، ضعف المعنىٰ البنيوي للعدل، حتىٰ لو بقيت أحكام القضاء دقيقة في شروطها وإجراءاتها. ولا يكتمل فقه الدولة إلا حين يُقرأ القضاء بوصفه ضمانةً لا مجرد ولاية، وميزانًا لا مجرد منصب، وسلطةً معيارية لا مجرد وظيفة إدارية.

أما الحسبة، فإنها تكشف قدرة الفقه الإسلامي علىٰ إدراك أن المجال العام لا يُترك بلا رقابةٍ أخلاقية واقتصادية وعمرانية. غير أن الحسبة، إذا حُصرت في مراقبة الأسواق والموازين والغش والمخالفات الظاهرة، بقيت وظيفةً مهمة لكنها محدودة. أما إذا أُعيد وصلها بالمقاصد والكفاية والعمران، فإنها تتحول إلىٰ فقهٍ واسع لحماية المجال العام: حماية المستهلك، وصيانة الضروريات، ومنع الاحتكار، وضبط جودة السلع، وتنظيم

حركة الأسواق، وحماية الطرق والمرافق، ومنع الضرر العام، وربط النشاط الاقتصادي بكرامة الإنسان لا بمنطق الربح وحده. فالمحتسب في المعنىٰ الكلي ليس مجرد مراقبٍ للمخالفة الجزئية، بل ممثلٌ لوظيفة الدولة في منع اختلال المجال العام، وصيانة التوازن بين حرية الناس ومصلحة الجماعة. ومن هنا فإن الحسبة يمكن أن تكون مدخلًا إلىٰ فقهٍ عمراني واقتصادي متقدم إذا خرجت من ضيق الرقابة الجزئية إلىٰ سعة حماية الحياة المشتركة.

والمال العام هو أحد أكثر المواضع التي يظهر فيها الفرق بين وجود المادة واكتمال النظرية. فقد عرف التراث الزكاة، والخراج، والفيء، والغنائم، والوقف، وبيت المال، والنفقات العامة، ومسؤولية الإمام في تدبير الموارد. غير أن هذه العناصر لا تصبح نظريةً كلية إلا حين تُقرأ من خلال سؤال الكفاية والعدالة والتوزيع والتنمية وحق الأمة في الثروة. فالمال العام ليس مالًا محايدًا، ولا مجرد موردٍ إداري تحتاجه الدولة للإنفاق علىٰ جهازها، بل هو أمانةٌ اجتماعية ومقصدية، تقاس شرعية تدبيره بقدر ما يحققه من حفظ الإنسان ومنع الفقر وتوزيع الفرص وصيانة الضروريات وبناء العمران. فإذا حُصر المال العام في الجباية والإنفاق، ضاق معناه؛ وإذا رُبط بالكفاية، اتسع ليصبح معيارًا لفهم وظيفة الدولة. فالزكاة لا تكتمل في معناها العام إذا عولجت بوصفها إخراجًا فرديًا فقط، والخراج لا يكتمل إذا بقي موردًا ماليًا فقط، والوقف لا يكتمل إذا عُزل عن التنمية الاجتماعية، وبيت المال لا يكتمل إذا لم يُقرأ بوصفه مركز مسؤولية الدولة تجاه الأمة.

والسياسة الشرعية تمثل الباب الأكثر قابلية لأن يتحول إلىٰ نظرية عامة للدولة، لأنها الباب الذي يتحرك في مساحة التدبير، وتحقيق المصالح، واعتبار المآلات، وتنزيل المقاصد علىٰ الوقائع المتغيرة. غير أن هذه القابلية تحمل خطرين متقابلين: خطر الجمود إذا عُطلت السياسة الشرعية باسم الاقتصار علىٰ الفروع، وخطر

الانفلات إذا أُطلقت باسم المصلحة دون ميزانٍ نصي ومقاصدي. ولذلك فإن السياسة الشرعية لا تكون مدخلًا لبناء الدولة إلا إذا ضُبطت بالمصفوفة: النص يمنعها من التحول إلىٰ هوىٰ سلطاني، والمقصد يمنعها من التحول إلىٰ إجراءاتٍ بلا روح، والواقع يمنعها من التجريد، والمآلات تمنعها من قصر النظر، والكفاية تمنعها من الاكتفاء بالضبط، والعدل يمنعها من خدمة القوة علىٰ حساب الحق. وعندئذٍ تصبح السياسة الشرعية علمًا في تحويل المقاصد إلىٰ سياسات عامة، لا مجرد مجالٍ تقديري للسلطة.

إن الدولة في النظرية الكلية لا تقوم علىٰ عنصرٍ واحد، بل علىٰ توازنٍ بين عناصر متعددة. فإذا غلبت السلطة علىٰ الأمة، انحرف معنىٰ الدولة إلىٰ التملك والسيطرة. وإذا غلبت الأمة بلا مؤسسة، ضعفت القدرة علىٰ التنفيذ والتنظيم. وإذا غلب الأمن علىٰ العدل، صار الاستقرار سكونًا مهددًا. وإذا غلبت الحرية بلا نظام، صار المجال العام عرضةً للتفكك. وإذا غلب المال بلا كفاية، تحولت الموارد إلىٰ أدوات تفاوت. وإذا غلب القضاء بلا استقلال، صار الإجراء قائمًا والميزان ناقصًا. وإذا غلبت الحسبة بلا مقصد عمراني، صارت رقابةً ظاهرية. وإذا غلبت السياسة بلا مآل، صار القرار عاجلًا قصير النظر. ولهذا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا بمنطق التوازن، لا بمنطق التضخم المفهومي.

والأمة في هذا التصور ليست كتلةً سكانية تدار من الأعلىٰ، ولا مجرد رعية تنتظر أوامر السلطان، بل هي الجماعة المقصدية التي من أجلها وجدت الدولة. فالدولة لا تسبق الأمة من جهة الغاية، وإنما تسبقها أحيانًا من جهة التنظيم والتنفيذ. والأمة ليست بديلًا عن الدولة، لكنها معيارها. فإذا كانت الدولة قويةً والأمة ضعيفة، اختل معنىٰ الاجتماع السياسي. وإذا كانت الدولة قائمةً لكن الكفاية غائبة، اختل المقصد. وإذا كانت الطاعة قائمةً لكن العدل ضعيف، اختلت الشرعية الوظيفية.

وإذا كان المال مجموعًا لكن توزيعه ظالم، اختلت الأمانة. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يبدأ من السلطة وحدها، بل من الإنسان داخل الأمة، ومن الأمة داخل المقصد، ومن الدولة بوصفها أداةً لحمل هذا المقصد في التاريخ.

وهذا يقتضي إعادة تعريف الشرعية تعريفًا أكثر تركيبًا. فالشرعية ليست صورةً واحدة، ولا تنحصر في طريقة الانعقاد، مع أهمية أصل التولية، ولا في القدرة على حفظ النظام، مع ضرورة الاستقرار، ولا في الانتساب إلى الشرع لفظًا، مع علوية النص. الشرعية في فقه الدولة الكلي تتكون من طبقات متكاملة: شرعية المرجعية، بأن تكون الدولة محكومةً بالنص لا حاكمةً عليه؛ وشرعية المقصد، بأن تكون وظائفها موجهةً نحو العدل والكفاية والعمران؛ وشرعية الأداء، بأن تحقق من المصالح ما يبرر وجودها؛ وشرعية المآل، بأن لا تنتج قراراتها اختلالاتٍ أعمق مما تعالجه؛ وشرعية العلاقة بالأمة، بأن لا تنفصل الدولة عن الجماعة التي تقوم لخدمتها. فإذا اختلت طبقة من هذه الطبقات لم تبطل الدولة بالضرورة في كل أحكامها، لكنها تصبح ناقصة الشرعية الوظيفية، محتاجةً إلى تقويمٍ وإصلاح.

ومن هنا يظهر أن فقه الدولة لا يجوز أن يُختزل في سؤال الطاعة والخروج؛ لأن هذا السؤال، على خطورته، لا يمثل إلا حالةً من حالات العلاقة بين الأمة والسلطة، وغالبًا ما يظهر عند التوتر أو الأزمة. أما فقه الدولة في أفقه الأوسع فيسأل قبل الأزمة: كيف تُبنى الدولة بحيث لا تنتج أسباب الانفجار؟ كيف تقام العدالة بحيث لا تتراكم المظالم؟ كيف توزع الموارد بحيث لا يتحول الفقر إلى بنية؟ كيف يستقل القضاء بحيث لا تصبح القوة فوق الحق؟ كيف تنظم السوق بحيث لا تتحول الضروريات إلى أدوات إذلال؟ كيف تُفتح مسالك النصيحة والمحاسبة بحيث لا تكون الفتنة نتيجة انسداد المجال العام؟ فالفقه الذي لا يسأل إلا عند لحظة الخروج يكون قد

تـأخر عـن معالجـة أسـباب الخلـل، أمـا الفقـه الكلـي فيبـدأ مـن بنـاء الشـروط التـي تمنـع الخلل من التراكم.

إن المـآلات في فقـه الدولـة ليسـت احتياطًـا زائـدًا، بـل هـي قلـب النظـر السياسـي والاقتصـادي والاجتمـاعي؛ لأن الدولـة لا تتصـرف في فـردٍ واحـد ولا في واقعـةٍ محـدودة، بـل تتصـرف في أمـة، ومـال، وزمـن، ومؤسسـات، وأجيـال. فـالقرار المـالي لـه مـآل في توزيـع الثـروة، والقـرار القضـائي لـه مـآل في الثقـة بالعـدل، والقـرار الأمنـي لـه مـآل في علاقـة الإنسـان بالدولـة، والقـرار التعليمـي لـه مـآل في حفـظ العقـل، والقـرار الصـحي لـه مـآل في حفـظ الـنفس، والقـرار العمـراني لـه مـآل في جـودة الحيـاة، والقـرار السياسـي لـه مـآل في الشـرعية والاسـتقرار. ومـن ثـم فـإن الدولـة التـي لا تُحاسـب قراراتهـا بالمـآلات قـد تصـيب شـكل الحكـم وتفقـد روحه، وقد تحفظ النظام القريب وتنتج اختلالًا بعيدًا.

والاجتهـاد المؤسسـي هـو شـرط لازم لاكتمـال فقـه الدولـة؛ لأن الدولـة موضـوع مركـب، والواقـع الـذي تتعامـل معـه لا يدركـه عقـل فـردي واحـد مهمـا اتسـع علمـه. فـالفتوىٰ الفرديـة يمكـن أن تجيـب عـن وقـائع كثيـرة في العبـادات والمعـاملات الخاصـة، لكنهـا إذا واجهـت سياسـات التضـخم، أو الضـرائب، أو الصـحة العامـة، أو التعلـيم، أو الأمـن الغـذائي، أو التوزيـع، أو تنظـيم الأسـواق، أو العدالـة المؤسسـية، فإنهـا تحتـاج إلىٰ معرفـةٍ متعـددة، وإلىٰ تقـديرٍ جمـاعي، وإلىٰ فقـهٍ يضـم الخبـرة الاقتصـادية والاجتماعيـة والإداريـة والطبيـة والعمرانيـة إلىٰ المعرفـة الشـرعية. ولا يعنـي ذلـك أن الفقـه يفقـد حاكميتـه، بـل يعنـي أن تحقيـق المنـاط في الدولـة لا يـتم بغيـر إدراكٍ كامـل للواقـع. فالدليل لا يلغىٰ بالخبرة، وإنما الخبرة تكشف موضع تنزيله.

ومـن هنـا فـإن نظريـة الدولـة في الفقـه الكلـي لا تُبنىٰ بمجـرد الاسـتدعاء اللفظـي للمقاصـد، بـل ببنـاء أدوات تجعـل المقاصـد قابلـةً للتحقـق. فالكفايـة تحتـاج إلىٰ مؤشـرات ومـوارد وسياسـات ومؤسسـات. والعـدل يحتـاج إلىٰ قضـاء مسـتقل،

وإجـراءات نزيهـة، ومحاسـبة، وشـفافية، ومـوازين تمنـع تغـول السـلطة والمـال. والعمـران يحتـاج إلـىٰ تخطـيط، وتعلـيم، وصـحة، وأمـن، وبيئـة، وسـوقٍ منضـبط، ومـالٍ عـام مصـون. والمـآلات تحتـاج إلـىٰ تقـديرٍ علمـي لا إلـىٰ انطبـاع. والسياسـة الشـرعية تحتـاج إلـىٰ معيـارٍ يمنعهـا مـن التوسـع السـلطاني. وهـذه الأدوات لا تـنقص مـن روح الفقه، بل تمنحه القدرة علىٰ الفعل في التاريخ.

إن الدولـة التـي ينشـدها الفقـه الكلـي ليسـت دولـةً متضـخمة تبتلـع المجتمـع، ولا دولـةً ضـعيفة تتـرك الضـعفاء لرحمـة السـوق والقـوة والعصـبية، بـل دولـةٌ وظيفيـة مقيـدة بالمقاصـد. قوتهـا في قـدرتها علـىٰ تحقيـق العـدل لا في مجـرد قـدرتها علـىٰ الإلـزام. وشـرعيتها في خـدمتها للأمـة لا في اسـتعلائها عليهـا. وفاعليتهـا في بنـاء الكفايـة لا في توسـعها الإداري. وهـي مسـؤولة عـن الشـروط العامـة للحيـاة، لا عـن مصـادرة المبـادرة الفرديـة أو إلغـاء دور المجتمـع. فـالأفراد يبنـون، والمجتمـع يتكافـل، والأسـواق تتحـرك، والمؤسسـات تعمـل، والدولـة تضـبط وتحمـي وتـوازن وتضـمن ألا يتحـول الضـعف إلـىٰ سـحق، ولا الحريـة إلـىٰ افتـراس، ولا المـال إلـىٰ احتكار، ولا السلطة إلىٰ استبداد.

وهـذا التصـور يعيـد بنـاء العلاقـة بـين الدولـة والمجتمـع. فـالتراث الإسـلامي عـرف الوقـف، والزكـاة، والصـدقات، والعـرف، والجماعـات المحليـة، والعلمـاء، والقضـاء، والأسـواق، وهـي كلهـا تـدل علـىٰ أن المجتمـع لـم يكـن كتلـةً خامـدةً تنتظـر الدولـة. غيـر أن قـوة المجتمـع لا تعنـي إعفـاء الدولـة مـن وظيفتهـا، كمـا أن قـوة الدولـة لا تعنـي إلغـاء المجتمـع. ففقـه الدولـة الكلـي يـوازن بـين الدولـة الضـامنة والمجتمـع الفاعـل. الدولـة تضـمن الكفايـة العامـة، والمجتمـع يمـدها بـروح التكافـل والمبـادرة. الدولـة تحمـي القضـاء، والمجتمـع يحتـرم الميـزان. الدولـة تضـبط السـوق، والمجتمـع يلتـزم الأخـلاق.

الدولة تصون المال العام، والمجتمع يراقب ويحاسب. فإذا انفصل الطرفان، اختل العمران؛ وإذا تكاملا، صار الفقه قادرًا على تحويل المقاصد إلىٰ حياة.

ومن أهم ملامح النظرية الكلية أنها تنقل الدولة من فقه الحراسة إلىٰ فقه البناء. فالحراسة ضرورية: حفظ الأمن، ومنع العدوان، وصيانة النظام، وردع الجريمة. لكنها لا تكفي وحدها. الدولة التي تحرس فقط قد تمنع الانهيار لكنها لا تصنع النهضة. وفقه الدولة لا يكتمل إلا حين تدخل التنمية والكفاية والتعليم والصحة والعدل الاجتماعي في صميم الوظيفة الشرعية. وليس ذلك إضافةً حديثةً علىٰ الفقه، بل هو امتداد لمعنىٰ حفظ النفس والعقل والمال والكرامة والعمران. فحفظ النفس لا يكتمل بترك القتل وحده، بل يتصل بالغذاء والصحة والأمن. وحفظ العقل لا يكتمل بمنع الإفساد وحده، بل يتصل بالتعليم والمعرفة. وحفظ المال لا يكتمل بمنع السرقة وحدها، بل يتصل بعدالة التوزيع ومنع الاحتكار وصيانة المال العام. وحفظ الدين لا يكتمل بالشعائر وحدها، بل يتصل ببناء الإنسان القادر علىٰ حمل الأمانة.

ومن هنا فإن فقه الدولة لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه علمًا سياسيًا منفصلًا عن الفقه الاقتصادي والاجتماعي والعمراني. الدولة تقع في نقطة التقاء هذه المجالات كلها. فمن لا يقرأ المال لا يفهم الدولة، ومن لا يقرأ القضاء لا يفهم الدولة، ومن لا يقرأ الحسبة لا يفهم الدولة، ومن لا يقرأ المقاصد لا يفهم الدولة، ومن لا يقرأ المآلات لا يفهم الدولة. ولذلك فإن فقه الدولة لا يقوم داخل بابٍ واحد، بل داخل شبكة أبواب. وقد كان التراث غنيًا بهذه الأبواب، غير أن الحاجة المعاصرة هي تحويل الشبكة الضمنية إلىٰ نظرية صريحة.

إن القول بأن فقه الدولة بقي غير مكتمل النظرية لا يعني أن الدولة الحديثة ينبغي أن تُفرض علىٰ التراث بوصفها النموذج النهائي، بل يعني أن تعقيد الدولة

الحديثة يكشف ما كان كامنًا في التراث من حاجة إلىٰ التركيب. فالدولة الحديثة واسعة التأثير، تدخل في الصحة والتعليم والمال والقانون والإعلام والخصوصية والتقنية والبيئة والعلاقات الدولية. وإذا لم يجد الفقه أداة كلية للتعامل معها، سيبقىٰ إما في موقع الرد علىٰ المسائل المنفردة، أو في موقع الخطاب العام غير القادر علىٰ بناء السياسات. والفقه الكلي لا يقبل واحدًا من هذين الحدين؛ لأنه يريد فقهًا يملك الدقة في الحكم والسعة في النظام.

وهذا يقتضي أن تُعاد قراءة الأحكام السلطانية لا بوصفها نهاية النظر في الدولة، بل بوصفها مرحلةً من مراحل وعي الدولة. وأن تُقرأ السياسة الشرعية لا بوصفها رخصةً للسلطة، بل بوصفها علمًا لضبط المصلحة العامة. وأن تُقرأ الحسبة لا بوصفها رقابةً تاريخية علىٰ الأسواق فقط، بل بوصفها أصلًا في حماية المجال العام. وأن يُقرأ القضاء لا بوصفه وظيفةً معينة من الحاكم فقط، بل بوصفه مؤسسةً للعدل. وأن يُقرأ الخراج والأموال لا بوصفهما أبواب موارد، بل بوصفهما مدخلًا إلىٰ فقه المال العام والكفاية. وأن تُقرأ المقاصد لا بوصفها تزيينًا للحكم، بل بوصفها حاكميةً في بناء الدولة.

إن الدولة، في هذا الأفق، لا تكون شرعية بمجرد حفظها للحد الأدنىٰ من النظام، بل بقدر ما تمنع تحول النظام إلىٰ غطاءٍ للظلم. ولا تكون ناجحة بمجرد قدرتها علىٰ جمع المال، بل بقدر ما تحوله إلىٰ كفاية وعدل وعمران. ولا تكون قوية بمجرد توسع أجهزتها، بل بقدر ما تضبط قوتها بالحق. ولا تكون مستقرة بمجرد سكون المجتمع، بل بقدر ما يقوم السكون علىٰ الرضا والإنصاف والثقة. ولا تكون دينية بمجرد رفعها للشعارات، بل بقدر ما تُخضع ذاتها لعلوية النص وحاكمية المقصد وميزان العدل والمآلات. فالدين في الدولة ليس إعلانًا رمزيًا، بل وظيفة معيارية تضبط السلطة والمال والقضاء والحياة العامة.

ومن أخطر ما ينبغي التنبه إليه أن فقه الدولة إذا لم يكتمل نظريًا قد يُستدعىٰ انتقائيًا؛ فتُستدعىٰ الطاعة دون العدل، والسياسة الشرعية دون المآلات، والمصلحة دون الكفاية، والحسبة دون العمران، والقضاء دون استقلال الميزان، والمال العام دون حق الأمة، والأحكام السلطانية دون المقاصد الحاكمة. وهذا الانتقاء هو ما يحول المادة التراثية من طاقة بناء إلىٰ أدوات متفرقة. أما النظرية الكلية فتمنع الانتقاء لأنها لا تسمح بفصل المفهوم عن شبكته؛ فالطاعة لا تُستدعىٰ إلا داخل العدل، والمصلحة لا تُستدعىٰ إلا داخل المقصد، والسياسة لا تُستدعىٰ إلا مع المآل، والمال لا يُستدعىٰ إلا مع الكفاية، والدولة لا تُستدعىٰ إلا مع الأمة.

إن فقه الدولة الكلي يحتاج إلىٰ أن يضع الإنسان في مركز المقصد، لا بمعنىٰ الفردانية المنفصلة عن الأمة، بل بمعنىٰ أن الدولة لا تُقاس بذاتها، وإنما بما تصنعه في حياة الإنسان: أمنه، كرامته، عقله، دينه، ماله، صحته، تعليمه، حريته المسؤولة، وقدرته علىٰ المشاركة في العمران. فالإنسان هو محل التكليف، والأمة هي حاضنة التكليف، والدولة هي أداة تنظيم القدرة الجماعية علىٰ حفظ التكليف. فإذا فقدت الدولة هذا التسلسل، صارت السلطة أعلىٰ من الإنسان، وصار النظام أعلىٰ من المقصد، وصارت الطاعة أعلىٰ من العدل. أما إذا استعاد الفقه هذا التسلسل، عاد للدولة معناها الصحيح.

وفي ضوء ذلك، يصبح فقه الدولة هو الفقه الذي يحوّل المقاصد من قيمٍ عامة إلىٰ وظائف محددة. فحفظ النفس يتحول إلىٰ أمن وصحة وغذاء وسكن وحماية من العنف. وحفظ العقل يتحول إلىٰ تعليم ومعرفة وحماية من التضليل والإفساد. وحفظ المال يتحول إلىٰ ملكية عادلة ومال عام مصون ومنع احتكار وتوزيع متوازن. وحفظ الدين يتحول إلىٰ بيئةٍ حرة مسؤولة تقيم العبادة وتمنع الإكراه والفساد. وحفظ الكرامة يتحول إلىٰ عدالة قضائية ومحاسبة ومنع إذلال. وحفظ العمران

يتحول إلىٰ سياسات تنمية ومرافق ومدينة وسوق وعمل. فإذا بقيت المقاصد بلا هذا التحويل، بقيت أقرب إلىٰ المعنىٰ الأخلاقي العام. وإذا تحولت إلىٰ وظائف، بدأ فقه الدولة بالاكتمال.

ومن هنا فإن سؤال فقه الدولة ليس: هل تحدّث التراث عن الدولة؟ فقد تحدث. وليس: هل امتلك الفقه أحكامًا في الإمامة والولاية والقضاء والحسبة والمال؟ فقد امتلك. وإنما السؤال: هل تشكل من ذلك كله نظامٌ نظري جامع يجعل الدولة مؤسسةً مقاصدية مسؤولة عن العدل والكفاية والعمران؟ والجواب الدقيق أن هذا النظام وجد في عناصره وأصوله وممارساته الكبرىٰ، لكنه بقي محتاجًا إلىٰ تركيبٍ أوضح وأعمق، ولا سيما حين نقارنه بتعقيد الدولة الحديثة واتساع وظائفها.

إن هذا الاستنتاج يفتح بابًا مهمًا في إعادة قراءة التراث؛ لأن التراث الذي لم يكتمل نظريًا في بعض أبعاده لا يكون ناقص القيمة، بل يكون مفتوح الإمكان. فاكتمال النظرية لا يعني أن القدماء كان يجب أن يجيبوا عن كل أسئلة الأزمنة اللاحقة، وإنما يعني أن العقل الفقهي المعاصر يجب أن يستأنف ما كان في التراث من أصولٍ وقواعد ومقاصد ووظائف، وأن يجمعها في بناءٍ يناسب واقع الدولة المعاصرة دون أن ينفصل عن مرجعيته. فليس المطلوب نسخ الدولة القديمة، ولا استيراد الدولة الحديثة بلا معيار، بل بناء فقه دولةٍ يستمد روحه من النص والمقصد، ويفهم واقعه بأدوات العلم، ويضبط مؤسساته بالمآلات والعدل والكفاية.

وبذلك يصبح فقه الدولة علمًا في بناء العلاقة بين القوة والحق. فالقوة بلا حق استبداد، والحق بلا قوة عجز، والدولة هي المجال الذي ينبغي أن تلتقي فيه القوة بالحق. فإذا امتلكت الدولة القوة ولم تضبطها بالشريعة والمقصد، صارت خطرًا علىٰ الأمة. وإذا امتلك الفقه الحق ولم يجد دولةً تنفذه، بقيت أحكامه معلقةً أو

محصورةً في الدوائر الصغرىٰ. والفقه الكلي يريد أن يجعل الدولة قوةً للحق، لا قوةً فوق الحق، وأن يجعل الفقه معيارًا للدولة، لا خطابًا خارجها، وأن يجعل الأمة غاية التنظيم السياسي، لا مادةً لإدارته.

ومن هنا فإن اكتمال فقه الدولة يقتضي إعادة بناء لغة الفقه السياسي نفسها. فالحديث عن السلطان ينبغي أن يتسع إلىٰ المؤسسة، والحديث عن الطاعة ينبغي أن يتصل بالثقة والعدل، والحديث عن الفتنة ينبغي أن يشمل أسبابها لا نتائجها فقط، والحديث عن المال ينبغي أن يشمل الكفاية لا الجباية وحدها، والحديث عن القضاء ينبغي أن يشمل استقلال الميزان لا إجراءات الخصومة وحدها، والحديث عن الحسبة ينبغي أن يشمل المجال العام لا السوق وحدها، والحديث عن المصلحة ينبغي أن يشمل الأمة لا السلطة وحدها، والحديث عن المآلات ينبغي أن يشمل خطر الظلم كما يشمل خطر الفوضىٰ.

إن النظرية الكلية المطلوبة لا تلغي الفروق بين الأزمنة، ولا تدعي أن الدولة الحديثة هي ذاتها الدولة القديمة، لكنها تبحث عن الثوابت المعيارية التي تحكم كل دولة: أن السلطة أمانة، وأن المال العام حق للأمة، وأن القضاء ميزان، وأن السوق محكومة بالأخلاق والمصلحة، وأن الكفاية وظيفة، وأن العمران مقصد، وأن المآلات معيار، وأن الأمة ليست مملوكةً للدولة، وأن الدولة ليست خارج الشريعة. هذه الثوابت، إذا أُعيد بناؤها في مصفوفةٍ واحدة، أنتجت فقه دولة قادرًا علىٰ التعامل مع اختلاف الصور والمؤسسات.

وهنا تتضح النتيجة النهائية: فقه الدولة في التراث الإسلامي موجودٌ وجودًا غنيًا في عناصره، لكنه لم يبلغ دائمًا اكتمال النظرية الجامعة. فهو موجود في الإمامة، لكنه أوسع من الإمامة؛ موجود في الأحكام السلطانية، لكنه أعمق من ترتيب الولايات؛ موجود في السياسة الشرعية، لكنه يحتاج إلىٰ ضبطٍ مقاصدي يمنع الانفلات؛ موجود

في القضاء، لكنه يحتاج إلىٰ نظرية استقلال العدل؛ موجود في الحسبة، لكنه يحتاج إلىٰ فقه المجال العام؛ موجود في الخراج والأموال، لكنه يحتاج إلىٰ نظرية الكفاية والمال العام؛ موجود في المقاصد، لكنه يحتاج إلىٰ مؤسساتٍ تجسدها؛ موجود في التجربة التأسيسية، لكنه يحتاج إلىٰ صياغةٍ معاصرة تستأنف روحها لا صورتها.

إن عدم اكتمال النظرية لا يعني نقصًا في الوحي، ولا فقرًا في الأصول، ولا عجزًا في العقل الفقهي، بل يعني أن التاريخ وزع المادة علىٰ أبواب متعددة، وأن الدولة التاريخية طلبت من الفقه بعض الوظائف أكثر مما طلبت منه النظرية الكلية، وأن التدوين حفظ العناصر أكثر مما ركّبها في بناء واحد. ولذلك فإن الاستجابة العلمية ليست في النفي ولا في التقديس، بل في التركيب: تركيب النص والمقصد والواقع، وتركيب الدولة والأمة، وتركيب المال والكفاية، وتركيب القضاء والعدل، وتركيب الحسبة والعمران، وتركيب السياسة والمآلات، وتركيب الاجتهاد الفردي والمؤسسي.

إن فقه الدولة المطلوب هو الفقه الذي يجعل الدولة مسؤولة عن الإنسان لا متسلطة عليه، وعن الأمة لا منفصلة عنها، وعن المال العام لا مالكة له، وعن القضاء لا مهيمنة عليه، وعن السوق لا أسيرة له، وعن الأمن لا مختزلة فيه، وعن العمران لا غافلة عنه. وهو الفقه الذي يضع كل وظيفة في موضعها، وكل مفهوم في هرمه، وكل حكم في شبكته، وكل قرار في مآله. فإذا تحقق ذلك، انتقل فقه الدولة من الحضور الموزع إلىٰ النظرية الجامعة، ومن أبواب التراث إلىٰ مصفوفة البناء، ومن السؤال عن وجود الدولة في الفقه إلىٰ السؤال عن فاعلية الفقه في بناء الدولة العادلة الكافية العمرانية.

الفصل الثامن
مواضع القوة في التراث الفقهي

إن قراءة التراث الفقهي قراءةً بنيوية لا تكتمل إذا وقفت عند مواضع التباطؤ أو الفراغ أو اختلال التوازن بين الجزئي والكلي، لأن القراءة التي لا ترىٰ إلا النقص تتحول إلىٰ حكمٍ أيديولوجي لا إلىٰ تحليلٍ علمي، كما أن القراءة التي لا ترىٰ إلا الكمال تتحول إلىٰ تمجيدٍ يحجب الحاجة إلىٰ الاستئناف والبناء. فالتراث الفقهي الإسلامي ليس كتلةً واحدة ساكنة يمكن اختزالها في حكمٍ بسيط، بل هو تجربة عقلية وحضارية هائلة، تداخل فيها النص واللغة والعقل والواقع والعبادة والمعاملة والقضاء والسياسة والمال والعرف والمصلحة، وتراكمت عبر قرونٍ طويلة حتىٰ صارت من أوسع تجارب الإنسانية في تحويل الوحي إلىٰ نظامٍ عملي للحياة. ومن ثم فإن نقد البنية لا يعني إنكار القوة، ولا كشف الفراغ يعني تجاهل الامتلاء، ولا الدعوة إلىٰ الفقه الكلي تعني التقليل من قيمة الفقه التفصيلي، بل إن الفقه الكلي لا يمكن أن يتأسس تأسيسًا راسخًا إلا إذا اعترف أولًا بمواضع القوة العميقة في التراث، ثم أعاد وصلها بالمقاصد الكبرىٰ وبالشأن العام وبفقه الدولة والأمة والعمران.

وأول مواضع القوة في التراث الفقهي أنه تراثٌ نشأ علىٰ علوية النص، لا علىٰ سلطة العقل المجرد ولا علىٰ ضغط الواقع وحده. فقد ظل النص، قرآنًا وسنةً، المصدر الأعلىٰ الذي يحكم حركة الاجتهاد، ويمنعها من الذوبان في الأهواء، أو في المصالح العابرة، أو في حاجات السلطة، أو في تقلبات العرف. وهذه العلوية ليست مجرد شعارٍ إيماني، بل هي بنية معرفية عميقة جعلت الفقه علمًا منضبطًا بمرجعية لا يملك الفقيه أن يتجاوزها باسم الذوق، ولا يملك السلطان أن يلغيها باسم السياسة،

ولا يملك المجتمع أن يعطلها باسم العادة. ومن هنا اكتسب الفقه الإسلامي قوته الأولىٰ: أنه لم يكن قانونًا وضعيًا محضًا يتغير بتغير القوىٰ، ولا أخلاقًا مجردة بلا تنزيل، بل كان علمًا يحاول أن يربط الواقعة المتحركة بالنص الأعلىٰ، وأن يجعل حياة الإنسان محكومةً بمعيار يتجاوز اللحظة والتاريخ والسلطة.

وقد أنتجت علوية النص عقلًا فقهيًا ذا حسٍ عميق بالضبط والاستدلال. فالفقهاء لم يتعاملوا مع النصوص تعاملًا انطباعيًا، بل بنوا حولها علومًا دقيقة في اللغة والدلالة، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والأمر والنهي، والمفهوم والمنطوق، والناسخ والمنسوخ، والعلة والمناط، والإجماع والقياس، والاستصحاب والعرف، والمصلحة والذريعة. وهذه الأدوات ليست زخرفًا منهجيًا، بل هي جهازٌ معرفي بالغ العمق مكّن الفقه من أن يتحول من تلقّي النص إلىٰ علمٍ في فهم النص، ومن حفظ الحكم إلىٰ صناعة منهج الاستنباط. ومهما قيل في حاجة هذا الجهاز إلىٰ تطويرٍ أو توسيعٍ أو إعادة ترتيب في ضوء الوقائع المركبة، فإنه يبقىٰ واحدًا من أعظم إنجازات العقل الإسلامي؛ لأنه منع الفقه من أن يكون مجرد آراء، وجعله علمًا له قواعده، ومراتبه، وأدواته، وشروطه، ومقاييسه.

ومن مواضع القوة الكبرىٰ كذلك أن التراث الفقهي امتلك قدرةً مدهشة علىٰ التفريع الدقيق. وهذه القدرة، التي قد تُقرأ أحيانًا بوصفها علامة علىٰ غلبة الجزئي، ينبغي أن تُقرأ أيضًا بوصفها قوةً علمية هائلة؛ لأن التفريع لم يكن ترفًا ذهنيًا، بل كان استجابةً لحياةٍ واسعة التفاصيل، ولحاجة الناس إلىٰ معرفة حكم أفعالهم في العبادات والمعاملات والأسرة والمال والقضاء والخصومات. لقد استطاع الفقه أن يلاحق الوقائع الصغيرة والكبيرة، وأن يميز بين الصور المتشابهة، وأن يحرر الفروق الدقيقة، وأن يجعل للفعل الإنساني موقعًا داخل شبكة التكليف. وهذه الدقة هي التي حفظت

للمجتمع المسلم نظامه العملي، ومنعت الحياة من أن تسير بلا ميزان، وجعلت الشريعة حاضرةً في أدق تفاصيل العبادة والتعامل والأسرة والسوق.

إن التفريع، في قوته الأصلية، يدل على أن الفقه لم يكن علمًا نظريًا منفصلًا عن الناس، بل كان علمًا قريبًا من الحياة، يسمع أسئلتها، ويدخل أسواقها، وبيوتها، ومساجدها، ومحاكمها، وأوقافها، وخصوماتها، وميراثها، وزواجها، وطلاقها، ونفقاتها، وديونها، وبيوعها، وأيمانها. وهذه القرب من الحياة من أعظم عناصر القوة في التراث؛ لأن الفقه لم يكن خطابًا فوقيًا يكتفي بذكر المبادئ، بل كان علمًا يُنزل المبادئ على الواقع اليومي. ولو لم يكن الفقه بهذه القدرة التفصيلية، لبقيت الشريعة في وعي الناس معنىً عامًا لا نظامًا عمليًا. ومن هنا فإن التفريع ليس نقيض الكلية في ذاته، بل هو مادتها الحية إذا أُعيد وصله بالأصول والمقاصد والمآلات.

ومن مواضع القوة أن التراث الفقهي استطاع أن يحفظ المجتمع في أزمنةٍ اضطربت فيها الدولة أو تغيرت فيها السلطة أو تفرقت فيها المراكز السياسية. فقد كان الفقه، في كثير من مراحل التاريخ الإسلامي، شبكةً اجتماعية معيارية حفظت للناس نظام العبادة والمعاملة والأسرة والقضاء المحلي والوقف والتكافل والأعراف المنضبطة. وحين ضعفت الدولة في بعض الأزمنة، بقي المجتمع قادرًا على الاستمرار بفضل الفقه والعلماء والقضاء والعرف والوقف والمدرسة والمسجد والسوق المنضبط. وهذه القوة لا ينبغي التقليل من شأنها؛ لأنها تكشف أن الفقه لم يكن تابعًا للدولة وحدها، بل كان حاملًا لاستمرارية الأمة في عمقها الاجتماعي. وربما كان من أعظم أسرار بقاء الأمة الإسلامية عبر التحولات السياسية العنيفة أن الفقه ظل يمنحها نظامًا داخليًا لا ينهار بانهيار دولة، ولا يذوب بتبدل سلطان، ولا يفقد أثره بتغير عاصمة.

إن قوة الفقه في حفظ المجتمع ظهرت خصوصًا في أبواب الأسرة والوقف والمعاملات والقضاء. فالأسرة لم تُترك لعلاقات القوة أو العادة المجردة، بل أحاطها الفقه بأحكام النكاح والطلاق والنفقة والحضانة والميراث والوصية والقرابة والحقوق المتبادلة. والوقف لم يكن عملًا خيريًا عابرًا، بل صار مؤسسةً اجتماعية كبرىٰ حملت التعليم، والصحة، والرعاية، والمساجد، والمياه، والطرق، والفقراء، وطلبة العلم، وكثيرًا من وظائف المجتمع. والمعاملات لم تُترك لحركة السوق وحدها، بل ضبطها الفقه بالرضا، ومنع الغرر، وتحريم الربا، وحماية الحقوق، والضمان، والوفاء بالعقود. والقضاء لم يُترك للهوىٰ، بل ضبطه الفقه بالبينات، وآداب القاضي، وحرمة الجور، ووجوب الإنصاف. وهذه المنظومة صنعت مجتمعًا له معيارٌ داخلي، حتىٰ حين لم تكن الدولة قادرةً دائمًا علىٰ تحقيق المثال الكامل.

ومن مواضع القوة في التراث الفقهي كذلك تعدد المدارس والمذاهب، وهو تعدد لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه تفرقًا في ذاته، بل بوصفه ثراءً في طرق النظر، واتساعًا في إمكانات الاستنباط، وتنوعًا في حساسية العقل الفقهي تجاه النص والواقع والعرف والمصلحة. فالمدرسة الحنفية بما حملته من قوةٍ في القياس والاستحسان وفقه المعاملات والحياة الحضرية، والمدرسة المالكية بما امتلكته من عنايةٍ بعمل أهل المدينة والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف، والمدرسة الشافعية بما قدمته من إحكامٍ أصولي وضبطٍ لعلاقة النص بالاستدلال، والمدرسة الحنبلية بما أبرزته من قوة الاتباع للنصوص والحذر من التوسع غير المنضبط، والمدرسة الظاهرية بما مثلته من حسٍّ صارمٍ تجاه ظاهر النص، والمدرسة الجعفرية بما امتلكته من بنيةٍ اجتهادية خاصة وحضورٍ عميق للعقل الإمامي، والمدرسة الإباضية بما حملته من خصوصية في النظر السياسي والفقهي؛ كل ذلك يكشف أن الفقه الإسلامي لم يكن خطًا واحدًا جامدًا، بل كان فضاءً واسعًا تتعدد فيه زوايا النظر داخل مرجعية واحدة.

وهذا التعدد المذهبي أنتج قوةً بنيوية مهمة؛ لأنه منع العقل الفقهي من الانغلاق في طريقة واحدة للفهم، وفتح أمام الأمة إمكاناتٍ متعددة في التنزيل والترجيح والاستجابة للبيئات المختلفة. فاختلاف المدارس لم يكن في كثير من الأحيان اختلافًا في النص، بل اختلافًا في تقدير الدلالة، أو في تحقيق المناط، أو في وزن العرف، أو في اعتبار المصلحة، أو في التعامل مع الخبر والقياس، أو في فهم الواقع الاجتماعي. وهذا الاختلاف أنتج ثروةً هائلة في الفروع والقواعد والتخريج، وأتاح للفقه قدرة على الامتداد في بيئات متعددة: الحجاز، والعراق، ومصر، والمغرب، والأندلس، وخراسان، واليمن، وعُمان، وبلاد الهند، وسائر الآفاق التي انتشر فيها الإسلام. ومثل هذا الامتداد لا يمكن أن يتحقق لفقهٍ جامد لا يعرف إلا صورة واحدة للتنزيل.

ومن مواضع القوة أن التراث الفقهي لم يكن مغلقًا أمام الواقع، وإن تفاوتت درجات إدراكه للواقع من بابٍ إلى آخر ومن مدرسةٍ إلى أخرى. فقد اعتبر الفقهاء العرف، وراعوا تغير الأحوال، وميزوا بين العادة والعبادة، وفتحوا أبوابًا واسعة لتحقق المناط، وقرروا أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا في مواضع كثيرة، واعتبروا الضرورة والحاجة، ورفعوا الحرج، وراعوا الاستطاعة، ونظروا في الذرائع والمآلات، وفرقوا بين العام والخاص، وبين الحكم في حال السعة والحكم في حال الضيق. وهذه كلها شواهد على أن الفقه لم يكن علمًا جامدًا يتعامل مع الإنسان خارج شروطه، بل كان يمتلك أدواتٍ تسمح له بأن ينزل الحكم على واقعٍ متغير. نعم، قد يكون حضور الواقع في بعض أبواب الشأن العام محتاجًا إلى توسيعٍ مؤسسي ومعرفي في العصر الحديث، لكن أصل الاعتبار موجود، وأدواته كامنة في صلب التراث.

ومن مظاهر هذه القوة أن الفقه الإسلامي امتلك قدرةً على التمييز بين الثابت والمتغير، وإن لم تُصغ هذه القدرة دائمًا في نظريةٍ نهائية مكتملة. فالأحكام المتعلقة بالعبادات المحضة بقيت أكثر ثباتًا في صورها، بينما اتسعت أبواب المعاملات والسياسة الشرعية والعرف والمصالح لتستوعب تغير الظروف. وهذا التمييز بين ما يتعبد فيه الإنسان بصورةٍ أقرب إلى التوقيف، وما يتعامل فيه مع مصالح الناس وأعرافهم وحاجاتهم، هو أحد أسرار مرونة الفقه. فالفقه لم يساوِ بين صلاة الظهر وعقد البيع، ولا بين الصوم وسياسة السوق، ولا بين أركان العبادة وتدبير المصلحة العامة. وهذا الحسّ بالتفاوت بين مراتب الأحكام، وبين مجالات الثبات ومجالات الاجتهاد، من أعظم عناصر القوة في البنية الفقهية.

ومن مواضع القوة كذلك حضور القواعد الفقهية بوصفها جسورًا بين الفروع والكليات. فقواعد مثل: الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة محكمة، وما تفرع عنها من قواعد تفصيلية، تكشف أن الفقه لم يبقَ محصورًا في الجزئيات، بل حاول أن يستخرج من الفروع أصولًا عملية تعيد تنظيمها. وهذه القواعد تمثل عقلًا تركيبيًا داخل التراث؛ لأنها تجمع صورًا متعددة تحت معنى واحد، وتمنح الفقيه قدرةً على ضبط الوقائع المتشابهة، وتكشف عن أن الفقهاء لم يكونوا أسرى التفريع وحده. وإذا كان الفقه الكلي اليوم يحتاج إلى مصفوفةٍ أوسع، فإن القواعد الفقهية تمثل إحدى أهم اللبنات التي يمكن البناء عليها؛ لأنها تعكس ميلًا أصيلًا إلى التنظيم والتقعيد والكشف عن المعاني الجامعة.

ومن مواضع القوة أيضًا حضور المقاصد، ولو بدرجاتٍ متفاوتة بين المراحل والمدارس. فحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، وما يتصل بها من رفع الحرج، وتحقيق المصالح، ودفع المفاسد، واعتبار الضروريات والحاجيات

والتحسينيات، كل ذلك يدل علىٰ أن الفقه لم يكن مجرد استخراجٍ حرفي للأحكام، بل كان واعيًا بأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد. وقد ظهر هذا الوعي في التعليل، والترجيح، والسياسة الشرعية، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، والاستحسان، واعتبار المآلات. وإذا كان حضور المقاصد قد بقي أحيانًا جزئيًا أو غير حاكم في بعض مجالات الدولة والاقتصاد والعمران، فإن هذا لا ينفي أنه كان أحد أعظم مصادر القوة في التراث، وأنه يمثل اليوم مدخلًا لا غنىٰ عنه لبناء الفقه الكلي.

إن المقاصد تمنح التراث قدرةً علىٰ الاستئناف، لأنها تكشف أن النصوص ليست جزئيات متفرقة، بل تنتمي إلىٰ نظام غائي أوسع. والفقه الذي يمتلك مقاصد يستطيع أن يواجه التحولات من غير أن ينقطع عن أصله؛ لأنه لا ينظر إلىٰ الصورة وحدها، بل إلىٰ المعنىٰ الذي تحمل الصورة من أجله. ومن هنا فإن المقاصد، حين تُستعاد بوصفها حاكميةً لا مجرد تعليل، تستطيع أن تعيد وصل الفروع بالشأن العام، والزكاة بالكفاية، والحسبة بحماية المجال العام، والقضاء بالعدل المؤسسي، والسياسة الشرعية بالمآلات، والدولة بالعمران. وهذه القدرة الكامنة هي من أعظم مواضع القوة في التراث، حتىٰ وإن احتاجت إلىٰ تفعيلٍ أوسع في النظرية المعاصرة.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي امتلك حسًا عميقًا بالمسؤولية الأخلاقية للفعل. فالحكم الشرعي لم يكن في الفقه مجرد توصيف قانوني للفعل، بل كان ربطًا للفعل بمسؤولية الإنسان أمام الله، وبأثره في الناس، وبموقعه من الحلال والحرام والواجب والمندوب والمكروه والمباح. وهذا البعد الأخلاقي جعل الفقه يتجاوز القانون بمعناه الضيق؛ لأن القانون قد يكتفي بضبط الظاهر، أما الفقه فيربط الظاهر بالنية، والتصرف بالمقصد، والمعاملة بالأمانة، والقول بالصدق، والبيع بالرضا، والقضاء بالتقوىٰ، والسلطة بالمسؤولية. ومن هنا كان الفقه قادرًا علىٰ بناء إنسانٍ

مكلف لا مجرد مواطنٍ قانوني، ومسؤول أمام الله لا مجرد خاضع لنظام اجتماعي. وهذه القوة الأخلاقية هي التي منحت الفقه عمقًا روحيًا وإنسانيًا لا ينفصل عن وظيفته العملية.

ومن مواضع القوة أيضًا أن الفقه الإسلامي عرف التوازن بين الفرد والجماعة، وإن اختل هذا التوازن أحيانًا في بعض مجالات الشأن العام تحت ضغط التاريخ. فقد حفظ حقوق الفرد في الملكية، والعقد، والعبادة، والأسرة، والذمة المالية، وحرمة النفس، وحرمة المال، وفي الوقت نفسه جعل للفرد واجبات تجاه الجماعة: الزكاة، والنفقة، ومنع الضرر، والوفاء بالعقود، وحفظ النظام، واحترام الحقوق. وهذا التوازن بين حرمة الفرد وحق الجماعة أحد الأصول العميقة في الفقه. فإذا أُعيد تفعيله في ضوء الدولة الحديثة، أمكن أن يقدم أساسًا متينًا لعلاقةٍ متوازنة بين الحرية والمسؤولية، وبين الملكية والكفاية، وبين المبادرة الفردية والعدالة الاجتماعية، وبين حق الإنسان ومصلحة الأمة.

ومن مواضع القوة الكبرىٰ كذلك أن الفقه الإسلامي لم يترك المال بلا معيار. فقد أحاط المال بأحكام الحلال والحرام، والربا، والغرر، والغش، والاحتكار، والبيع، والإجارة، والشركة، والمضاربة، والضمان، والزكاة، والوقف، والخراج، والفيء، والمال العام. وهذا يدل علىٰ وعيٍ عميق بأن المال ليس قوةً محايدة، وأن السوق ليست مجالًا خارج الأخلاق، وأن حركة الثروة لا يجوز أن تنفصل عن العدل والرضا ومنع الضرر. ولئن كان فقه الاقتصاد الكلي محتاجًا إلىٰ بناءٍ أوسع، فإن المادة الفقهية المتعلقة بالمال تمثل ثروةً عظيمة يمكن أن تكون أساسًا لهذا البناء. فالتراث لم يقدس السوق، ولم يلغِ الملكية، ولم يجعل المال حقًا مطلقًا بلا مسؤولية، بل حاول أن يوازن بين حق التملك وحماية الضعيف ومنع الاستغلال وتحقيق التكافل.

وفي هـذا السـياق تظهـر قـوة الوقـف بوصـفه واحـدًا مـن أبـدع المؤسسـات التـي أنتجهـا الفقـه والمجتمـع الإسـلامي معًـا. فـالوقف لـم يكـن حكمًـا جزئيًـا فحسـب، بـل كـان آليـةً حضـاريةً لتحويـل المـال الخـاص إلـىٰ منفعـة عامـة مسـتمرة. وقـد حمـل الوقـف وظـائف تعليميـة وصـحية واجتماعيـة ودينيـة وعمرانيـة، وأسـهم في اسـتقلال بعـض مجـالات المجتمـع عـن تقلبـات السـلطة، وفـتح بابًـا لمشـاركة الأمـة في بنـاء المصـالح العامـة. وهـذا يكشـف أن التـراث الفقهـي امتلـك طاقـةً مؤسسـية مهمـة، حتـىٰ وإن لـم تُصـغ دائمًـا في نظريـةٍ شـاملة للمجتمـع المـدني أو الكفايـة العامـة. والوقـف، إذا أُعيـد فهمـه داخـل الفقـه الكلـي، يمكـن أن يكـون جسـرًا بـين الملكيـة الخاصـة والمصـلحة العامة، وبين الفرد والدولة، وبين الإحسان والتنمية.

ومـن مواضـع القـوة في التـراث الفقهـي كـذلك عنايتـه بالقضـاء والبينـات والحقـوق. فقـد أدرك الفقهـاء أن العـدل لا يقـوم بمجـرد الـدعوىٰ، وأن الحقـوق لا تحفـظ إلا بميـزان، وأن القضـاء يحتـاج إلـىٰ شـروطٍ في القاضـي، وآدابٍ في الحكـم، وضـوابط في الإثبـات، وحمايـةٍ مـن الهـوىٰ، وتحـذيرٍ مـن الجـور. وهـذه العنايـة تكشـف حضـورًا قويًـا لفكـرة العـدل العملـي. وإذا كـان القضـاء بحاجـة اليـوم إلـىٰ إعـادة قـراءةٍ بوصـفه مؤسسـةً مسـتقلةً داخـل فقـه الدولـة، فـإن التـراث يمـنح لهـذه القـراءة مـادةً راسـخة في حرمـة الظلـم، ووجـوب الإنصـاف، وخطـورة القضـاء بغيـر حـق، وضـرورة البينـة، وحمايـة الحقـوق. فـالتراث لـم يبـدأ مـن فـراغٍ في هـذا البـاب، بـل قـدّم أساسًـا عظيمًـا يحتـاج إلـىٰ اسـتكمالٍ مؤسسي.

ومـن مواضـع القـوة أيضًـا فقـه الحسـبة، لا مـن حيـث صـورته التاريخيـة المحـدودة فقـط، بـل مـن حيـث دلالتـه العميقـة علـىٰ أن الشـأن العـام لـيس متروكًـا للفوضـىٰ. فالحسـبة تكشـف أن الفقـه الإسـلامي أدرك مبكـرًا أن السـوق والمرافـق والطـرق والآداب العامـة وجـودة التعامـل وموازين البيـع ليسـت مسـائل فرديـة محضـة، بـل تـدخل

في مسؤوليةٍ عامة لحماية الناس من الضرر والغش والاستغلال. وهذا الباب، علىٰ ما يحتاج إليه من توسعةٍ معاصرة، يمثل أحد الشواهد القوية علىٰ أن التراث كان يملك حسًا بالمجال العام، وأنه لم يحصر الفقه في العبادة والمعاملة الفردية. وإذا أُعيد وصل الحسبة بالكفاية والعمران وحماية المستهلك والمرافق، أمكن أن تصبح جزءًا مهمًا من فقه الدولة الكلي.

ومن مواضع القوة كذلك أن الفقه الإسلامي امتلك مبدأ رفع الحرج والتيسير في مواضعه، وهو مبدأ يكشف عن رحمة الشريعة وواقعيتها. فالمشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات بقدرها، والحاجة تنزل منزلة الضرورة في مواضعها، والاستطاعة شرط التكليف، والحرج مرفوع. وهذه القواعد من أعظم ما يدل علىٰ أن الفقه لم يكن قاسيًا في بنيته، ولا غافلًا عن ضعف الإنسان، ولا منفصلًا عن ظروفه. بل كان يحاول أن يوازن بين حفظ الحكم وحفظ المكلف، وبين صيانة النص ومنع العنت، وبين التكليف والقدرة. وهذا البعد ضروري لأي فقه كلي معاصر، لأن الدولة والاقتصاد والصحة والتعليم والعمل كلها مجالات تحتاج إلىٰ فقهٍ يراعي الطاقة الإنسانية ولا يحول الحكم إلىٰ عبءٍ خارج القدرة.

ومن مواضع القوة كذلك فقه الضرر. فقد جعل الفقه الضرر مرفوعًا ومزالًا، ومنع الإضرار، واعتبر الضرر العام والخاص، ووازن بين الضررين، وقرر تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام في مواضع، ومنع التعسف في استعمال الحق. وهذه القواعد تمثل أساسًا عظيمًا لبناء فقه المجال العام؛ لأنها تجعل الحق الفردي محكومًا بعدم الإضرار، وتجعل الدولة مسؤولة عن منع الضرر العام، وتجعل السوق مقيدةً بأثرها في الناس، وتجعل الملكية غير منفصلة عن المسؤولية. وإذا توسعت هذه القواعد في ضوء الواقع المعاصر، أمكن أن تدخل في تنظيم البيئة،

والصحة العامة، والاحتكار، والتلوث، والمرافق، والخصوصية، والاقتصاد، والسياسات العامة. فالتراث هنا يملك أصلًا قويًا ينتظر تفعيلًا أوسع.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي كان علمًا اجتماعيًا بالمعنىٰ العميق، وإن لم يستعمل مصطلحات العلوم الاجتماعية الحديثة. فقد تعامل مع العرف، والعادة، والحاجة، والضرر، والمصلحة، والمعاملات، والأسرة، والجوار، والسوق، والوقف، والقضاء، والولايات، والفتوىٰ، وأحوال الناس. وهذا يعني أنه كان يدرك أن الحكم لا ينزل علىٰ فردٍ مجرد، بل علىٰ إنسانٍ يعيش داخل علاقات. وقد أتاح اعتبار العرف للفقه أن يستوعب اختلاف البيئات، وأن لا يفرض صورةً اجتماعية واحدة في كل مكان، ما دام العرف منضبطًا بالشرع. وهذا من أعظم عناصر المرونة، لأنه جعل الفقه قادرًا علىٰ الانتقال بين المجتمعات من غير أن يفقد مرجعيته.

ومن مواضع القوة أيضًا أن الفقه الإسلامي جمع بين العلم والعمل. فلم يكن علمًا نظريًا محصورًا في المدارس، ولا قانونًا رسميًا محصورًا في الدولة، بل كان علمًا يمارس في المسجد، والقضاء، والسوق، والبيت، والفتوىٰ، والتعليم، والوقف، والكتابة، والمناظرة، والرحلة، والتدريس. وهذه الطبيعة العملية جعلت الفقه متجذرًا في المجتمع، وجعلت الفقيه ليس مجرد منظّر، بل مرشدًا ومفتيًا وقاضيًا ومربيًا ووسيطًا بين النص والناس. ومن هنا اكتسب الفقه سلطة اجتماعية عميقة لم تكن مستمدة من الدولة وحدها، بل من العلم والورع والقبول والثقة. وهذه الاستقلالية الاجتماعية للفقه من أهم مصادر قوته التاريخية.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي أنتج علمًا للخلاف وإدارة الاختلاف. فقد عرف تعدد الأقوال، ومراتب الأدلة، والترجيح، والتخريج، والاعتراض، والجواب، والمناقشة، واحترام المذاهب، والتمييز بين القطعي والظني، وبين المجمع عليه والمختلف فيه. وهذا العلم بالخلاف منع كثيرًا من صور الاستبداد

بالرأي داخل المجال العلمي، وجعل الفقه قادرًا على استيعاب تنوع الاجتهادات. ومهما وقع من تعصب مذهبي في بعض المراحل، فإن بنية الفقه نفسها ظلت تحتوي على آلياتٍ واسعة لفهم الخلاف وتوثيقه وتحريره. وهذه قوة مهمة جدًا؛ لأن الفقه الكلي المعاصر لا يمكن أن يقوم على رأيٍ واحد مغلق، بل يحتاج إلى استثمار هذا التراث في إدارة الاختلاف المؤسسي.

ومن مواضع القوة كذلك أن التراث الفقهي امتلك قابليةً عاليةً للتجدد من داخل المذهب نفسه. فالمذاهب لم تكن أقوالًا جامدةً فقط، بل كانت مدارس تخريج وترجيح وفتوى وتنزيل، يتفاعل فيها المتأخرون مع المتقدمين، وتظهر فيها الروايات والوجوه والاختيارات، وتتغير الفتوى بتغير العرف والحال والمصلحة في مواضعها. وقد ظهر ذلك في انتقال الاجتهاد الشافعي بين العراق ومصر، وفي اختلاف المالكية باختلاف البيئات وتلاميذ المدرسة، وفي توسع الحنفية في النوازل والمعاملات، وفي تخريجات الحنابلة وغيرهم. وهذا يدل على أن المذهب الفقهي ليس قبرًا للاجتهاد، بل قد يكون وعاءً للتراكم المنهجي إذا بقي مفتوحًا على أصوله ومقاصده.

إن هذه القوة التراكمية جعلت التراث الفقهي ذا ذاكرة طويلة. فكل مسألة لا تُدرس من الصفر، بل تدخل في تاريخٍ من النظر، والأقوال، والعلل، والفروق، والقواعد، والتطبيقات. وهذه الذاكرة تمنع العقل من السطحية والاستعجال، لأنها تذكّره بأن الوقائع المتشابهة قد عولجت من زوايا متعددة، وأن الحكم ليس انفعالًا لحظيًا، وأن الاختلاف له جذور وأسباب. والفقه الكلي، إذا أراد أن يبني نظرية جديدة، لا يستطيع أن يستغني عن هذه الذاكرة؛ لأنها تمنحه العمق والتوازن، وتحميه من أن يتحول إلى تنظيرٍ سريع منفصل عن قرونٍ من الخبرة.

ومن مواضع القوة أيضًا أن التراث الفقهي كان شديد الحساسية تجاه النية والمقصد الفردي في أبواب كثيرة، وهي حساسية يمكن توسيعها اليوم إلىٰ المقاصد المؤسسية. فقد قرر الفقه أن الأمور بمقاصدها، وأن الحيل قد تبطل إذا خالفت المقصد، وأن الصورة الظاهرة لا تكفي إذا كانت وسيلة إلىٰ محظور أو إبطال حق. وهذه الحساسية تجاه العلاقة بين الظاهر والباطن، وبين الصورة والمقصد، تمثل قوةً عظيمة؛ لأنها تمنع القانون من أن يصبح مجرد أشكال. وإذا نُقلت هذه القوة إلىٰ فقه الدولة، أمكن أن نسأل عن مقاصد السياسات لا عن صورها فقط، وعن آثار المؤسسات لا عن أسمائها، وعن وظيفة القانون لا عن صياغته المجردة. وهذا من أهم جسور الانتقال من الفقه الجزئي إلىٰ الفقه الكلي.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي عرف مبدأ الذرائع، سدًا وفتحًا، وهو مبدأ بالغ الأهمية في فقه المآلات. فسد الذرائع يمنع الوسائل التي تفضي إلىٰ مفسدة، وفتح الذرائع يفتح الوسائل التي توصل إلىٰ مصلحة. وهذه الأداة، إذا ضُبطت بضوابطها ولم تتحول إلىٰ تعطيلٍ مفرط، تمثل عقلًا مآليًا عميقًا داخل التراث. فهي تجعل الحكم لا يقف عند ظاهر الفعل، بل ينظر إلىٰ ما يفضي إليه. وفي قضايا الدولة والمال والسوق والإعلام والتقنية والبيئة، يصبح فقه الذرائع ضرورةً كبيرة؛ لأن كثيرًا من الأفعال لا يظهر خطرها في اللحظة، بل في آثارها المتراكمة. وهذا يؤكد أن التراث يمتلك أدواتٍ مآلية يمكن أن تكون أساسًا لفقه السياسات العامة.

ومن مواضع القوة كذلك أن الفقه الإسلامي فرّق بين مراتب المصالح والمفاسد، ولم يجعل المصلحة كلمةً مطلقة بلا ميزان. فقد تكلم عن الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعن تعارض المصالح والمفاسد، وعن ارتكاب أخف الضررين، وعن تقديم المصلحة العامة علىٰ الخاصة في مواضعها، وعن درء المفاسد وجلب المصالح. وهذه القدرة علىٰ الموازنة من أهم عناصر القوة في

التراث؛ لأنها تمنع الفقه من أن يكون حرفيةً جامدة أو مصلحيةً منفلتة. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ هذه الموازنة أكثر من أي وقت؛ لأن الدولة الحديثة مليئة بتعارضات المصالح: الأمن والحرية، السوق والكفاية، الملكية والعدالة، الخصوصية والمصلحة العامة، التنمية والبيئة، الاستقرار والإصلاح. ولا يمكن معالجة هذه التعارضات إلا بعقلٍ فقهي موازن.

ومن مواضع القوة أن التراث الفقهي حمل وعيًا عميقًا بحرمة الإنسان ودمه وماله وعرضه. فالأصل في الدماء العصمة، والأصل في الأموال الحرمة، والأصل في الحقوق الصيانة، والجنايات محكومة بضوابط، والعقوبات لا تُقام بالشبهات، والظلم محرم، والاعتداء مردود. وهذه الأصول تمثل أساسًا قويًا لبناء فقه الكرامة والحقوق في الرؤية الإسلامية. وإذا كانت بعض التطبيقات التاريخية قد تأثرت بسياقاتها، فإن البنية الأصلية في الفقه تحمل إمكانًا واسعًا لحماية الإنسان من العدوان، سواء جاء العدوان من فرد، أو جماعة، أو سوق، أو دولة. وهذه القوة تحتاج اليوم إلىٰ إظهارٍ أوضح داخل فقه الدولة والشأن العام.

ومن مواضع القوة أيضًا أن الفقه الإسلامي لم يفصل العبادة عن الحياة؛ فالزكاة عبادة ومال، والصوم تربية وتهذيب، والحج عبادة واجتماع، والبيع معاملة وأخلاق، والقضاء حكم وتقوىٰ، والسياسة أمانة ومصلحة. هذا التداخل بين العبادي والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي يجعل الفقه قادرًا علىٰ بناء إنسانٍ كامل لا يتجزأ بين محراب وسوق، أو بين ضمير وقانون، أو بين عبادة ومعاملة. وإذا أُعيد فهم هذا التداخل في ضوء الفقه الكلي، أمكن أن يكون أساسًا لنظريةٍ تجعل الدين قوةً لبناء الحياة لا مجرد طقسٍ منفصل عنها.

ومن مواضع القوة أن التراث الفقهي امتلك قدرةً علىٰ العمل في ظل التعقيد دون أن يفقد مرجعيته. فقد واجه اختلاف البلدان، وتعدد الأعراف، وتباين

السلطات، وتغير الأسواق، وتنوع الجماعات، واتساع الدولة، وظهور النوازل، ومع ذلك ظل قادرًا على إنتاج أجوبة، وتكييفات، وترجيحات، وتخريجات. وهذه القدرة التاريخية على الاستمرار تكشف أن الفقه ليس بنيةً هشة، بل علمٌ يمتلك آليات بقاء وتكيف. وإذا كان الواقع المعاصر أكثر تعقيدًا، فهذا لا يعني عجز الفقه، بل يعني حاجته إلى تطوير أدوات تحقيق المناط والاجتهاد المؤسسي والمصفوفة الكلية. فالقوة الأصلية موجودة، لكن مجالها يحتاج إلى توسيع.

إن مواضع القوة هذه تؤكد أن التراث الفقهي ليس مادةً ينبغي تجاوزها، بل قاعدة ينبغي استئنافها. فالفقه الكلي لا يبدأ من فراغ، ولا يحتاج إلى استعارة بنيته من خارج التراث، بل يجد في التراث علوية النص، وقوة الأصول، ودقة التفريع، وحضور المقاصد، وفقه القواعد، واعتبار الواقع، وفقه الضرر، ورفع الحرج، ومرونة العرف، ومؤسسة الوقف، وفقه المال، والقضاء، والحسبة، والسياسة الشرعية، وإدارة الخلاف، وتعدد المدارس. وهذه كلها عناصر قوة كبرى، غير أن قوتها لا تبلغ مداها إلا إذا أُعيد وصلها داخل بنيةٍ واحدة، حتى لا تبقى متفرقة في الأبواب، ولا محصورة في الجزئيات، ولا معزولة عن فقه الدولة والأمة والعمران.

إن الإنصاف العلمي يقتضي أن يُقال إن التراث الفقهي حفظ للأمة دينها العملي، وذاكرتها المعيارية، ونظامها الاجتماعي، وقدرتها على الاستمرار، وأنه أنتج مناهج دقيقة في الاستدلال والتفريع والترجيح والتقعيد. غير أن الإنصاف نفسه يقتضي ألا تتحول هذه القوة إلى حجابٍ يمنع رؤية ما يحتاج إلى استئناف. فمواضع القوة لا تلغي الحاجة إلى البناء، بل تجعل البناء ممكنًا. ولو كان التراث ضعيفًا في أصله لما أمكن أن يُستأنف منه فقه كلي؛ لكن قوته هي التي تجعل إعادة البناء عملًا متصلًا لا قطيعة، واستئنافًا لا اختراعًا، وتركيبًا لا هدمًا. ومن هنا فإن الكشف عن مواضع القوة ليس مجاملةً للتراث، بل شرطٌ منهجي لفهم كيف يمكن للفقه أن

ينهض من داخله، وأن يتحول من ذاكرة عظيمة إلىٰ نظرية عامة قادرة علىٰ مواجهة أسئلة الدولة والاقتصاد والمجتمع والعمران في العصر الحديث.

إن مواضع القوة في التراث الفقهي لا تنحصر في دقة الأصول، ولا في سعة التفريع، ولا في قدرة الفقه علىٰ حفظ المجتمع في دوائره اليومية، بل تمتد إلىٰ ما هو أعمق من ذلك: إلىٰ قدرته الكامنة علىٰ إنتاج أطر مؤسسية، واستيعاب اختلاف البيئات، وإدارة التعدد المذهبي، وفتح مساحات واسعة للاجتهاد المنضبط، وربط الحكم بالمصلحة والمآل والعرف والحاجة، وتوليد مؤسسات اجتماعية واقتصادية وقضائية حافظت علىٰ تماسك الأمة في أزمنةٍ متغيرة. وهذه القوة لم تكن دائمًا مصاغة في نظرية كلية مكتملة، لكنها كانت حاضرة في المادة، وفي التجربة، وفي القواعد، وفي طرق التنزيل، وفي قدرة الفقه علىٰ العمل داخل الحياة لا خارجها. ومن ثم فإن القيمة الكبرىٰ لهذا التراث لا تكمن في أنه قدّم أجوبة نهائية لكل الأزمنة، بل في أنه أنتج من داخل النص والأصول والمقاصد جهازًا معرفيًا وعمليًا قادرًا علىٰ الاستئناف، أي قادرًا علىٰ أن يمد العقل الفقهي المعاصر بعناصر البناء إذا أُعيد تركيبها في مصفوفةٍ حاكمة.

ومن أبرز مواضع القوة في التراث الفقهي أنه لم يبقَ محصورًا في الفتوىٰ الفردية، بل أنتج أشكالًا مؤسسية متعددة، وإن لم تكن دائمًا مصاغة بلغة المؤسسة الحديثة. فقد عرف القضاء، والحسبة، والوقف، وبيت المال، والولاية، والنظر في المظالم، والإفتاء، والمدرسة، والمذهب، والمجلس العلمي، والنقابة، والسوق المنظم، والوقف التعليمي والصحي والاجتماعي. وهذه كلها تدل علىٰ أن الفقه الإسلامي لم يكن علمًا نظريًا معلقًا في الكتب، بل كان قادرًا علىٰ أن يتحول إلىٰ وظائف ومؤسسات وأدوار اجتماعية. وربما كان من أعظم عناصر القوة في التراث أن الفقه استطاع أن يوجد خارج الدولة وداخلها

في آنٍ واحد: داخل الدولة من خلال القضاء والحسبة والولايات والمال العام، وخارجها من خلال الوقف والتعليم والإفتاء والمذاهب والأعراف المنضبطة ومكانة العلماء في المجتمع. وهذا الازدواج منح الفقه قدرةً على البقاء، ومنع احتكار الدولة الكامل للمعنى الشرعي.

إن القضاء، بوصفه مؤسسةً فقهية، يكشف عن وعيٍ عميق بأن العدالة لا تتحقق بالنية وحدها، ولا بمجرد الخطاب الأخلاقي، بل تحتاج إلى منصبٍ وشروطٍ وإجراءاتٍ وبيناتٍ وآدابٍ وضوابط. وقد حفظ الفقه للقضاء هيبته، وقرر خطورة منصبه، وشدد في شروط القاضي، وأحاط الحكم القضائي بمسؤولية شرعية عظيمة. صحيح أن القضاء بقي في كثير من الصياغات وظيفةً ضمن بنية الولاية العامة أكثر من كونه سلطةً مستقلة مكتملة النظرية، لكن هذا لا يلغي القوة العميقة في المادة القضائية التراثية؛ إذ فيها من احترام الحق، وتعظيم البينة، والتحذير من الجور، وحرمة الحكم بالهوى، ووجوب المساواة بين الخصوم، ما يشكل أساسًا متينًا لأي نظرية معاصرة في استقلال العدالة. فقوة التراث هنا ليست في اكتمال الصورة النهائية، بل في امتلاكه المادة المعيارية التي يمكن أن يُبنى عليها تصورٌ أعمق للقضاء بوصفه ميزانًا للدولة والأمة معًا.

والحسبة كذلك من أقوى الشواهد على أن الفقه الإسلامي امتلك حسًا مبكرًا بالمجال العام. فالمجال العام في الحسبة ليس ملكًا لأحد، وليس متروكًا للفوضى، وليس خاضعًا لمنطق الربح الفردي وحده، بل هو موضعٌ تتداخل فيه حقوق الناس، وسلامة السوق، وصدق المعاملة، وجودة الموازين، ومنع الاحتكار، وحماية الطرق، وصيانة الآداب العامة، وحفظ المصالح المشتركة. وهذه القوة في فقه الحسبة قابلة للتوسيع في العصر الحديث إلى فقهٍ شامل للمرافق، وحماية المستهلك، وجودة الخدمات، وتنظيم الأسواق، ومراقبة الاحتكار البنيوي، وحماية

الضعفاء من تغول القوىٰ الاقتصادية. فالحسبة، في معناها الكلي، ليست مجرد رقابة علىٰ المخالفات الظاهرة، بل هي تعبير عن أن الشريعة لا تترك الحياة المشتركة بلا معيار.

والوقف يمثل واحدًا من أعمق مواضع القوة المؤسسية في التراث الفقهي؛ لأنه حول المال الخاص إلىٰ مصلحة عامة مستمرة، وجعل الإحسان الفردي قادرًا علىٰ أن يصير بنيةً اجتماعية طويلة الأمد. فقد حمل الوقف وظائف واسعة في التعليم، والصحة، والرعاية، والمياه، والمساجد، والطرق، والإنفاق علىٰ طلبة العلم، وإسناد الفقراء، وتخفيف العبء عن الدولة والمجتمع. وفي الوقف يظهر جانبٌ شديد الأهمية من عبقرية الفقه: أنه لم يجعل الخير مجرد لحظة عاطفية، بل حوّله إلىٰ مؤسسة مستمرة؛ ولم يجعل الملكية الخاصة مغلقة علىٰ صاحبها، بل فتح لها طريقًا إلىٰ المنفعة العامة؛ ولم يجعل التكافل رهينًا بقدرة الدولة وحدها، بل منح المجتمع أداةً لبناء مصالحه. وهذه القوة، إذا أُعيد وصلها بفقه التنمية والكفاية والمال العام، يمكن أن تكون مدخلًا مهمًا لإعادة بناء العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين الملكية والمصلحة، وبين الإحسان والتنمية المستدامة.

ومن مواضع القوة في التراث الفقهي كذلك قدرته علىٰ إدارة الاختلاف من داخل العلم، لا من خارجه. فقد نشأت المذاهب، وتعددت الأقوال، وتحررت المناهج، وتكون علم الخلاف، وتطورت طرائق الترجيح، وتمايزت مراتب الأدلة، وتعايشت مدارس متعددة داخل أفقٍ إسلامي واحد. وهذا التعدد لم يكن مجرد اختلاف عارض، بل كان تعبيرًا عن سعة النص، وتنوع طرق الاستدلال، واختلاف البيئات، وتفاوت تقدير المناطات. ومن أعظم ما أنتجه هذا التعدد أنه منع الفقه من الانغلاق في قراءةٍ واحدة، ومنح الأمة قدرة علىٰ الحركة داخل مساحة واسعة من الاجتهاد المعتبر. فالاختلاف المذهبي، حين يُقرأ قراءةً بنيوية، ليس ضعفًا في وحدة

الفقه، بل قوة في قابليته للتنزيل. إنه يكشف أن الشريعة لا تضيق بتعدد العقول ما دام التعدد منضبطًا بالأصول، وأن الفقه لا يلغي الواقع المتنوع بل يحاول أن يستوعبه.

وهذه القوة في إدارة الاختلاف تحتاج اليوم إلىٰ استئنافٍ مؤسسي؛ لأن الوقائع المعاصرة لم تعد تحتمل أن تُدار بعقلٍ فردي أو مذهبي مغلق وحده. فإذا كان التراث قد استطاع أن يجعل الاختلاف علمًا له آدابه وضوابطه، فإن الفقه الكلي المعاصر مطالب بأن يحول هذا الإرث إلىٰ مؤسسات اجتهادية قادرة علىٰ جمع الفقهاء والخبراء، وعلىٰ إدارة الخلاف في قضايا الاقتصاد والصحة والسياسة العامة والتقنية والبيئة والتعليم والإدارة. فالعلم بالخلاف في التراث يمكن أن يصبح اليوم علمًا بإدارة الاجتهاد المؤسسي، لا بمجرد حفظ الأقوال. وهذا من أعظم وجوه تحويل القوة الموروثة إلىٰ طاقة بنائية جديدة.

ومن مواضع القوة أيضًا أن التراث الفقهي امتلك مرونةً مقاصدية، وإن تفاوتت درجات ظهورها في المذاهب والحقول. فالمصلحة، ورفع الحرج، وسد الذرائع وفتحها، والاستحسان، والاستصلاح، واعتبار العرف، وتغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال، والنظر في المآلات، كلها أدوات تكشف أن الفقه لم يكن مغلقًا علىٰ صورةٍ واحدة للواقعة، بل كان يدرك أن الحكم يحتاج إلىٰ فهمٍ للواقع وإلىٰ تقديرٍ للنتائج. وهذه المرونة لم تكن انفلاتًا من النص، بل كانت محاولةً لجعل النص فاعلًا في واقعٍ متغير. ومن هنا فإن التراث لا يقدم لنا أحكامًا فقط، بل يقدم لنا أدوات حركة. وإذا كان العصر الحديث قد أوجد وقائع مركبة، فإن هذه الأدوات يمكن أن تتسع لتواجهها، بشرط أن تُنقل من مستوىٰ الاستعمال الجزئي إلىٰ مستوىٰ المصفوفة الكلية.

إن اعتبار العرف من أقوىٰ الشواهد علىٰ واقعية الفقه. فالفقهاء لم ينظروا إلىٰ المجتمعات بوصفها نسخًا متطابقة، بل أدركوا أن أعراف الناس تدخل في فهم

العقـود، والأيمـان، والمعـاملات، والألفـاظ، والحقـوق، والواجبـات، مـا دامـت لا تصـادم نصًـا ولا تهـدم مقصـدًا. وبهـذا اسـتطاع الفقـه أن يعـيش في بيئـات مختلفـة مـن غيـر أن يفقـد وحدتـه المرجعيـة. وهـذه القـدرة علـىٰ اسـتيعاب العـرف تكشـف أن الفقـه لـيس قانونًـا جامـدًا مفروضًـا علـىٰ الحيـاة مـن خارجهـا، بـل هـو علـمٌ يتفاعـل مـع بنيـة المجتمـع، ويميـز بـين مـا هـو شـرعي ثابـت ومـا هـو اجتمـاعي متغيـر. وفي الفقـه الكلـي المعاصـر يمكـن لاعتبـار العـرف أن يتوسـع إلـىٰ فهـم الـنظم الاجتماعيـة والمؤسسـية والاقتصـادية التـي تصـنع سـلوك النـاس، بحيـث لا يبقـىٰ العـرف مجـرد عـادة لفظيـة أو تعامليـة، بـل يدخل في تحقيق المناط المركب.

ومـن مواضـع القـوة أن الفقـه الإسـلامي امتلـك حسًـا مآليًـا عميقًـا، وإن لـم يكـن دائمًـا مصـاغًا في نظريـة شـاملة للمـآلات العامـة. فقـد نظـر في الـذرائع، ومنـع الوسـائل المؤديـة إلـىٰ الفسـاد، واعتبـر نتـائج التصـرفات، ووازن بـين المصـالح والمفاسـد، وقـرر ارتكـاب أخـف الضـررين، وتفويـت أدنـىٰ المصـلحتين لتحصـيل أعلاهمـا، ودفـع أعظـم المفسـدتين باحتمـال أدناهمـا. وهـذه القواعـد تكشـف أن الفقـه لا يقـف عنـد صـورة الفعـل، بـل يسـأل عمـا يفضـي إليـه. وإذا كـان هـذا الحـس المـآلي قـد اسـتُعمل كثيـرًا في أبـوابٍ محـددة، فـإن قوتـه الكامنـة تؤهلـه لأن يكـون أحـد أعمـدة فقـه الدولـة والسياسـات العامـة؛ لأن الدولـة لا تصـدر أحكامًـا محـدودة الأثـر، بـل تنـتج قـرارات تمتـد في الـزمن وتـؤثر في المـال والعمـران والثقـة والعدالـة. ومـن هنـا فـإن تـراث المـآلات، إذا أُعيـد تفعيلـه، يمكـن أن يمنـع الفقـه مـن قصـر النظـر، وأن يجعـل الحكـم العـام خاضـعًا لاختبـار الأثر لا لصحة الصورة وحدها.

ومـن مواضـع القـوة كـذلك أن الفقـه الإسـلامي عـرف فقـه الضـرورة والحاجـة، وهـو فقـه يكشـف عـن رحمـة الشـريعة وواقعيتهـا وقـدرتها علـىٰ التعامـل مـع الضـغط الإنسـاني. فالضـرورة لا تلغـي الشـريعة، لكنهـا تكشـف أن الشـريعة جـاءت لحفـظ الإنسـان لا

لإهلاكه، وأن التكليف مرتبط بالقدرة، وأن المشقة غير المعتادة معتبرة، وأن الحاجة العامة قد تنزل منزلة الضرورة في مواضعها. وهذه القوة لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها بابًا للاستثناء فقط، بل بوصفها دليلًا علىٰ أن الفقه يحمل داخله عقلًا يوازن بين المثال والقدرة، وبين الحكم والواقع، وبين حفظ الأصل ودفع الهلاك. وفي فقه الدولة، يمكن لهذه القوة أن تتحول إلىٰ نظرية في إدارة الأزمات، بشرط ألا تتحول الضرورة إلىٰ أصل دائم يعطل البناء. فالتراث يمنحنا أداة معالجة الاستثناء، والفقه الكلي مطالب بأن يضيف إليها سؤال البنية التي تمنع تكرار الاستثناء.

ومن مواضع القوة في التراث كذلك أنه لم يترك السوق بلا أخلاق ولا ضوابط. فقد تعامل مع الربا، والغرر، والغش، والاحتكار، والنجش، والتدليس، والعيوب، والخيار، والضمان، والوفاء بالعقود، والرضا، والشفافية، والعدل في التعامل. وهذه الأحكام، وإن جاءت في أبواب تفصيلية، تحمل رؤيةً عميقة للسوق: السوق مجال حرية، لكنها حرية مسؤولة؛ ومجال ربح، لكنه ربح منضبط؛ ومجال تبادل، لكنه تبادل قائم علىٰ الرضا والعلم وعدم الظلم. وإذا أُعيد وصل هذه الأحكام بفقه الاقتصاد الكلي، أمكن أن تتحول إلىٰ أساسٍ قوي لنظرية سوقٍ أخلاقية لا تترك الإنسان تحت رحمة الاحتكار والمضاربات والاستغلال، ولا تلغي في الوقت نفسه المبادرة والعمل والتملك. فالقوة هنا أن التراث لا يبدأ من فراغ في مواجهة الرأسمالية المتوحشة أو الدولة المتغولة؛ إنه يمتلك من داخله توازنًا أصيلًا بين الملكية والمسؤولية، وبين الحرية والضبط، وبين الربح والعدل.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي امتلك عنايةً كبيرة بالحقوق الخاصة، وهي عناية يمكن تحويلها إلىٰ أساسٍ أوسع للحقوق العامة. فقد حفظ حرمة المال، وحرمة الدم، وحرمة العرض، وحقوق الزوجين، وحقوق الأولاد، وحقوق الجوار، وحقوق الشركاء، وحقوق الدائن والمدين، وحقوق الورثة، وحقوق الواقف

والموقوف عليهم، وحقوق الأجير والمستأجر، وحقوق الخصوم في القضاء. وهذه الحساسية تجاه الحقوق تكشف أن الفقه لا يتعامل مع الإنسان بوصفه رقمًا في جماعة، بل بوصفه صاحب ذمة وحق ومسؤولية. وإذا أُعيد وصل هذه الحقوق الخاصة بفقه الشأن العام، أمكن أن تُبنىٰ عليها نظريةٌ في الحق العام، والمال العام، وحق الأمة في العدل، وحق المجتمع في الكفاية، وحق الإنسان في الكرامة. فالتراث حفظ الحق في صوره الجزئية، والفقه الكلي مطالب بأن يستخرج من ذلك نظريةً في الحقوق المؤسسية.

ومن مواضع القوة أيضًا أن التراث الفقهي لم يكن منفصلًا عن التربية الأخلاقية. فقد كان الحكم الشرعي مرتبطًا بالتقوىٰ، والورع، والنية، والأمانة، والصدق، والإحسان، وتحريم الظلم، وخطورة أكل أموال الناس بالباطل، ومسؤولية القاضي، وحرمة شهادة الزور، ووجوب الوفاء بالعهد. وهذه الأخلاق ليست هامشًا علىٰ الفقه، بل هي روحه. فالفقه إذا فقد بعده الأخلاقي تحول إلىٰ قانونٍ بارد، والأخلاق إذا فقدت فقهها تحولت إلىٰ وعظٍ عام بلا ضبط. وقوة التراث أنه جمع بين الحكم والأخلاق، بين الظاهر والباطن، بين المسؤولية الدنيوية والمسؤولية أمام الله. وهذه القوة ضرورية في فقه الدولة؛ لأن الدولة التي تضبط الإجراءات ولا تحمل أخلاق الأمانة والعدل والرحمة قد تتحول إلىٰ جهاز صحيح الشكل فاسد الروح.

ومن مواضع القوة في التراث كذلك أنه أنتج سلطة علمية نسبية مستقلة عن السلطة السياسية. فالعلماء والمذاهب والمدارس ودوائر الإفتاء لم تكن دائمًا مجرد امتدادٍ للدولة، بل امتلكت شرعيتها من العلم والقبول الاجتماعي والنص والورع. وهذه الاستقلالية، وإن تعرضت أحيانًا للضغط أو الاحتواء، منعت السلطة السياسية من احتكار التفسير الكامل للشرع. وبذلك بقي في الأمة مركزٌ معياري قادر علىٰ

مقاومة الانحراف أو على الأقل حفظ ذاكرة الحق. وهذه القوة يمكن أن تُستأنف اليوم في صورة مؤسسات علمية مستقلة قادرة على ممارسة الاجتهاد الجماعي، وعلى تقويم السياسات العامة، وعلى حماية الفقه من أن يكون تابعًا للسلطة أو السوق أو المزاج الجماهيري.

ومن مواضع القوة أيضًا أن الفقه الإسلامي امتلك ذاكرةً تراكمية ضخمة في النوازل، فقد عالج وقائع متعددة في العصور والبلدان، ولم يقف عند زمن التأسيس. وهذا التراكم يكشف قدرة الفقه على توليد الأحكام في سياقات جديدة، وعلى الاستفادة من أقوال السابقين دون الانغلاق عليها، وعلى بناء التخريجات والترجيحات بحسب تغير الوقائع. والفقه الكلي المعاصر لا يستطيع أن يواجه قضاياه من غير هذه الذاكرة؛ لأنها تحميه من البدء الساذج، وتمنحه نماذج في كيفية تفاعل العقل الفقهي مع الواقع. غير أن هذه الذاكرة تحتاج إلى منهجٍ جديد في القراءة، لا يكتفي بنقل الحكم من نازلة قديمة إلى نازلة حديثة، بل يدرس المناط، والواقع، والوظيفة، والمآل، والبنية التي أنتجت الواقعة.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي عرف فقه الموازنات، وهو من أعمق مظاهر نضجه. فالحياة لا تعرض المصالح نقيةً دائمًا ولا المفاسد منفصلةً دائمًا؛ بل كثيرًا ما تختلط المصالح بالمفاسد، ويتعارض خيرٌ مع خير، وشرٌ مع شر، ومصلحةٌ قريبة مع مصلحة بعيدة. وقد امتلك الفقه أدواتٍ للتعامل مع هذا التعارض: تقديم الأهم على المهم، ودفع أعظم الضررين، واعتبار المصلحة العامة، وتقييد الخاص بالعام في مواضعه، واعتبار الضرورات والحاجات، والنظر في المآلات. وهذه القوة هي التي يحتاجها فقه الدولة أكثر من غيره؛ لأن الدولة تعمل دائمًا في مجال التعارض: الأمن والحرية، الجباية والكفاية، السوق والعدالة، الاستقرار والإصلاح، الحاضر والمستقبل، الفرد والجماعة. وإذا لم يمتلك الفقه عقل الموازنة، تحول إلى

أحكام مفردة عاجزة عن إدارة التعقيد. والتراث يمتلك هذا العقل، لكنه يحتاج إلىٰ نقله من الفتوىٰ الجزئية إلىٰ السياسات العامة.

ومن مواضع القوة كذلك أن الفقه الإسلامي عرف مفهوم المسؤولية العامة، وإن لم يصغه دائمًا بمصطلحات الدولة الحديثة. فالإمام راعٍ ومسؤول، والقاضي مسؤول، والمحتسب مسؤول، والولي مسؤول، وصاحب المال مسؤول، والمكلف مسؤول، والأمة مسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن ضوابطه. وهذه المسؤولية لا تنبع من تعاقد سياسي مجرد فقط، بل من معنىٰ الأمانة أمام الله والناس. فإذا أُعيد تفعيل هذا المعنىٰ، أمكن أن يُبنىٰ عليه فقهٌ للمساءلة العامة، ولفساد السلطة، ولحماية المال العام، ولواجب الدولة في الكفاية. فقوة التراث هنا أنه يجعل السلطة تكليفًا لا امتيازًا، وأمانةً لا ملكًا، وخدمةً لا تسلطًا. وهذه القوة من أهم ما يحتاج إليه بناء فقه الدولة الكلي.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي، في كثير من مدارسه، امتلك قدرةً علىٰ التمييز بين الحكم والفتوىٰ والقضاء والسياسة. فالحكم من حيث الأصل شيء، والفتوىٰ تنزيل علىٰ حال المستفتي شيء، والقضاء إلزام بين الخصوم شيء، والسياسة الشرعية تدبير للمصلحة العامة شيء آخر. وهذا التمييز، وإن لم يكن دائمًا مستثمرًا إلىٰ نهايته، يدل علىٰ وعيٍ بأن الفقه لا يعمل في مستوىٰ واحد. فليست كل فتوىٰ تصلح أن تكون سياسة عامة، وليس كل حكمٍ ديانيٍ يصلح أن يصاغ قضائيًا بالطريقة نفسها، وليس كل تقديرٍ سياسي يملك أن يتجاوز الحكم الشرعي. هذا الوعي بالمستويات من أهم مصادر القوة، لأنه يفتح الطريق أمام بناء فقهٍ مؤسسي يميز بين مقام الفرد ومقام الدولة، وبين النص والتنزيل، وبين الإلزام والنصح، وبين الحكم والمآل.

ومن مواضع القوة في التراث أيضًا أنه عرف العلاقة بين العلم والواقع من خلال تحقيق المناط. فالفقيه لا يكتفي بمعرفة الحكم الكلي، بل يحتاج إلىٰ معرفة تحقق علته أو شرطه أو مانعه في الواقعة. وهذا المبدأ، إذا وُسع في العصر الحديث، يصبح أساسًا للاجتهاد المؤسسي والمعرفة التخصصية. فالواقع اليوم مركب، وتحقيق المناط فيه لا يقوم بمجرد المشاهدة العادية؛ إذ يحتاج إلىٰ اقتصاد، وطب، واجتماع، وإدارة، وإحصاء، وفهم للمؤسسات. وقوة التراث أنه يملك أصل تحقيق المناط، أما مهمة الفقه الكلي فهي أن يجعله مؤسسيًا في الوقائع المركبة. وبهذا لا يكون الاستعانة بالخبراء خروجًا عن الفقه، بل امتدادًا لأصل فقهي عميق.

ومن مواضع القوة كذلك أن الفقه الإسلامي لم يجعل الدولة المصدر الوحيد للتكافل، ولا جعل المجتمع بلا مسؤولية. فقد كان المجتمع يحمل وظائف كثيرة من خلال الزكاة، والصدقات، والوقف، والنفقات، وصلة الرحم، والجوار، والعرف، والأمر بالمعروف، والتعاون علىٰ البر. وهذه القوة الاجتماعية منعت تضخم الدولة من جهة، ومنعت تفكك المجتمع من جهة أخرىٰ. غير أن الفقه الكلي المعاصر يحتاج إلىٰ إعادة ترتيب العلاقة بين التكافل الاجتماعي ومسؤولية الدولة؛ فلا يُترك الفقر للإحسان وحده، ولا تُلغىٰ مبادرة المجتمع باسم الدولة. والتراث يمنح أساسًا متوازنًا لهذا البناء، لأنه يعرف الفرد، والجماعة، والدولة، والوقف، والزكاة، والمال العام، ولا يختزل المسؤولية في طرف واحد.

ومن مواضع القوة أيضًا أن التراث الفقهي امتلك حسًا عميقًا بكرامة العقد والالتزام. فقد جعل الوفاء بالعقود أصلًا، وحرم الغدر، وأوجب أداء الأمانات، واعتبر الشروط في الجملة إذا لم تخالف الشرع، وحمىٰ الرضا في المعاملات. وهذه القوة مهمة جدًا في بناء العمران؛ لأن العمران لا يقوم بلا ثقة، والثقة لا تقوم بلا وفاء، والسوق لا يستقيم بلا أمانة، والدولة لا تستقر بلا التزام. وإذا أُعيد

تفعيل فقه العقود في ضوء المؤسسات الحديثة، أمكن أن يمدنا برؤيةٍ أخلاقية وقانونية للعلاقة بين الأفراد والشركات والدولة، تقوم علىٰ الوفاء والشفافية ومنع الغرر والاستغلال.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي امتلك قابليةً نقدية من داخله؛ فقد عرف الترجيح بين الأقوال، وتصحيح الروايات، ونقد العلل، والاعتراض علىٰ الاستدلال، والتمييز بين الصحيح والضعيف، وبين المعتمد والشاذ، وبين الراجح والمرجوح، وبين الفتوىٰ والقضاء. وهذا يعني أن التراث ليس كتلةً مغلقة لا تقبل المراجعة، بل هو نفسه مارس المراجعة داخل أصوله. ولذلك فإن إعادة قراءة البنية لا ينبغي أن تُفهم بوصفها أمرًا غريبًا عن الفقه، بل هي امتداد لعقلٍ نقدي داخلي، شريطة أن يكون النقد منضبطًا بالعلم، عادلًا في الحكم، قادرًا علىٰ التمييز بين الأصل والسياق، وبين القوة والفراغ، وبين النص والتاريخ.

ومن مواضع القوة في التراث كذلك أنه لم يجعل الفقه حبيس النخبة العلمية وحدها، بل جعله حاضرًا في حياة الناس من خلال الفتوىٰ والتعليم والتقليد المنضبط والمجالس والمدارس. وقد مكّن هذا الحضور العام من تحويل الفقه إلىٰ ثقافة اجتماعية، لا إلىٰ نصوصٍ معزولة. صحيح أن هذا الحضور قد ينتج أحيانًا جمودًا إذا تحول إلىٰ تكرار بلا تجديد، لكنه في أصله قوة؛ لأنه جعل الشريعة جزءًا من الوعي اليومي، وجعل الناس يسألون عن الحلال والحرام والحق والواجب، لا عن المنفعة وحدها. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ هذه القاعدة الاجتماعية، لأنه لا يستطيع بناء الدولة والأمة والعمران من غير وعي عام يحمل قيم العدل والكفاية والمسؤولية.

ومن مواضع القوة أيضًا أن التراث الفقهي حمل رؤيةً للتوازن بين النص والمعنىٰ. فهناك مدارس شددت علىٰ ظاهر النص حمايةً له من التأويل المنفلت،

ومدارس وسعت القياس والمعنىٰ حمايةً للفقه من الجمود، ومدارس اعتبرت العمل والعرف والمصلحة، ومدارس أكدت سد الذرائع والمآلات. وهذا التنوع في العلاقة بين النص والمعنىٰ يمثل ثروةً لا ضعفًا؛ لأنه يمنح العقل الفقهي المعاصر قدرة علىٰ بناء توازنٍ دقيق: لا حرفية تلغي المقاصد، ولا مصلحية تلغي النص، ولا واقعية تبتلع المعيار، ولا تجريدية تفارق الحياة. ومن هنا فإن مواضع القوة في التراث لا توجد في مدرسة واحدة فقط، بل في الحوار العميق بين المدارس.

ومن مواضع القوة أن الفقه الإسلامي احتفظ دائمًا بفكرة أن الإنسان مكلف ومسؤول، وأن الحرية لا تنفصل عن التكليف. وهذه الفكرة، إذا أُعيدت قراءتها قراءةً كلية، يمكن أن تكون أساسًا لرؤيةٍ متوازنة للحرية: حرية ليست انفلاتًا من القيم، ولا خضوعًا أعمىٰ للسلطة، بل قدرة مسؤولة علىٰ الفعل داخل أفق العبودية لله والكرامة الإنسانية. فالإنسان في الفقه ليس آلةً بيد الدولة، ولا ذرةً منفصلة عن الجماعة، بل مكلفٌ له ذمة وحق وواجب. وهذه القوة يمكن أن تسهم في بناء فقهٍ للحرية المسؤولة، يوازن بين حق الإنسان وحق الأمة، وبين المبادرة والنظام، وبين الاختيار والمقصد.

ومن مواضع القوة كذلك أن التراث الفقهي، رغم ما تعرض له من ضغوط التاريخ، بقي يحمل مركزية العدل في نصوصه وأحكامه وروحه العامة. فالظلم محرم، وأكل أموال الناس بالباطل محرم، وشهادة الزور محرمة، والجور في الحكم من أعظم الآثام، والاعتداء علىٰ الدماء والأموال والأعراض من الكبائر، والميزان مطلوب في القضاء والمعاملات. وإذا كان العدل لم يتحول دائمًا إلىٰ نظرية مؤسسية كاملة للدولة، فإن حضوره العميق في الفقه يجعل بناء تلك النظرية ممكنًا من داخل التراث. فالعدل ليس مفهومًا وافدًا علىٰ الفقه، بل هو من صميمه؛ وما يحتاج إليه

الفقه الكلي هو نقله من الحضور الجزئي والأخلاقي والقضائي إلىٰ الحاكمية البنيوية في الدولة والمال والسوق والعمران.

ومن مواضع القوة كذلك أن التراث الفقهي يحفظ للأمة صلةً مستمرة بالمثال، حتىٰ حين لا يتحقق المثال كاملًا في التاريخ. فقد ظل الفقه يتحدث عن العدل، والحق، والأمانة، والورع، وحرمة الظلم، ومسؤولية الولاة، ووجوب النصيحة، ورفع الضرر، وتحقيق المصالح، وإن عجز الواقع أحيانًا عن بلوغ ذلك. وهذه الذاكرة المعيارية مهمة جدًا؛ لأنها تمنع الواقع من أن يصير هو الأصل. فالأمة التي لا تملك معيارًا أعلىٰ من واقعها تستسلم لما هو قائم، أما الأمة التي تحفظ معيارًا فقهيًا وشرعيًا فإنها تبقىٰ قادرة علىٰ محاكمة واقعها إليه. وهذه من أعظم قوىٰ التراث: أنه أبقىٰ المثال حاضرًا، حتىٰ عندما لم يستطع التاريخ أن يجسده كاملًا.

ومن هنا فإن تحويل القوة الموزعة إلىٰ طاقة بنائية يتطلب قراءةً جديدة لا تهدم القديم ولا تكتفي بتكراره. فدقة الأصول ينبغي أن تتحول إلىٰ مصفوفةٍ حاكمة للنص والمقصد والواقع والدولة. ودقة التفريع ينبغي أن تتحول إلىٰ مادةٍ للتركيب الكلي، لا إلىٰ تراكمٍ منفصل. والقواعد الفقهية ينبغي أن تُقرأ بوصفها جسورًا لبناء فقه الأنظمة. والمقاصد ينبغي أن تنتقل من الحضور الجزئي إلىٰ الحاكمية الكلية. والوقف ينبغي أن يُعاد وصله بالتنمية والكفاية. والحسبة ينبغي أن تُعاد قراءتها بوصفها فقه المجال العام. والقضاء ينبغي أن يُعاد وصله باستقلال العدالة. والسياسة الشرعية ينبغي أن تُضبط بالمآلات والعدل. والمال العام ينبغي أن يُقرأ في ضوء حق الأمة والكفاية. وإدارة الخلاف ينبغي أن تتحول إلىٰ اجتهاد مؤسسي.

إن التراث الفقهي، في مواضع قوته، لا يقدم فقط أحكامًا، بل يقدم منطقًا. يقدم منطق الضبط، ومنطق الاستدلال، ومنطق التفريق بين الصور، ومنطق الموازنة،

ومنطق اعتبار الواقع، ومنطق حماية الحقوق، ومنطق منع الضرر، ومنطق تحويل الخير إلىٰ مؤسسة، ومنطق إدارة الاختلاف. وهذه المناهج أعمق من المسائل نفسها، لأن المسائل قد تتغير، أما المنطق القادر علىٰ إنتاج الحكم فهو الذي يمنح الفقه امتداده. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا ينبغي أن يبحث في التراث عن جوابٍ جاهز لكل واقعة معاصرة، بل عن الأدوات التي تمكّنه من بناء الجواب الصحيح.

إن نقد البنية، حين يقوم علىٰ الإنصاف، لا يضعف الثقة بالتراث، بل يعيد الثقة إليه علىٰ أساسٍ علمي لا عاطفي. فالتراث القوي ليس هو الذي لا يُسأل، بل هو الذي يحتمل السؤال ويكشف عند الاختبار عن إمكانات جديدة. والفقه الإسلامي، بما يملكه من أصول وقواعد ومقاصد ومذاهب ومؤسسات وتجارب، قادر علىٰ أن يكون قاعدةً لفقهٍ كلي معاصر، بشرط أن لا يُقرأ بوصفه مخزنًا للأجوبة الجزئية فقط، بل بوصفه بنيةً معرفية قابلة لإعادة التركيب. ومن هنا فإن مواضع القوة ليست نهاية الطريق، بل بدايته؛ لأنها تمنح العقل الفقهي مادة البناء، وتمنعه من الوقوع في القطيعة، وتجعله قادرًا علىٰ التجديد من داخل ذاته.

إن القوة العظمىٰ في التراث الفقهي أنه استطاع، عبر قرون طويلة، أن يحفظ العلاقة بين الوحي والحياة. وهذه العلاقة هي لب الفقه كله. فالفقه ليس علم النص وحده، ولا علم الواقع وحده، بل علم الوصل بينهما. وإذا كان هذا الوصل قد تحقق في أبواب كثيرة بدقةٍ عظيمة، وتباطأ في أبواب أخرىٰ عن بلوغ النظرية الكلية، فإن ذلك لا يلغي جوهر القوة؛ لأن القدرة علىٰ الوصل موجودة في بنية الفقه نفسها. وما يحتاج إليه العصر هو أن ينتقل هذا الوصل من الوقائع البسيطة إلىٰ الأنظمة المركبة، ومن المجتمع المحلي إلىٰ الدولة الحديثة، ومن الفتوىٰ الفردية إلىٰ الاجتهاد المؤسسي، ومن الفروع المتجاورة إلىٰ المصفوفة الكلية.

وبذلك يتبين أن مواضع القوة في التراث الفقهي ليست مجرد فضائل تاريخية تُذكر للإنصاف، بل هي عناصر تأسيسية لأي مشروع إعادة بناء. فالتجديد الذي لا يستند إلىٰ هذه القوة يتحول إلىٰ اقتراحٍ معلق بلا جذور، والحفاظ الذي لا يفعل هذه القوة يتحول إلىٰ ذاكرة بلا مستقبل. وبين القطيعة والجمود يقف الاستئناف البنيوي: قراءةٌ ترىٰ ما أنجزه التراث، وتفهم ما لم يكتمل فيه، وتستخرج من قوته ما يصلح لبناء فقه الدولة والأمة والعمران. وهذا الاستئناف هو وحده القادر علىٰ أن يجعل التراث حاضرًا لا بوصفه عبئًا علىٰ الحاضر، ولا بوصفه مادةً للحنين، بل بوصفه طاقةً معرفية وأخلاقية ومؤسسية قادرة علىٰ إنتاج مستقبل فقهي أعمق وأعدل وأوسع أفقًا.

إن التراث الفقهي قوي لأنه حفظ النص من الذوبان، وحفظ المجتمع من التفكك، وحفظ الفعل من الفوضىٰ، وحفظ المال من العبث، وحفظ القضاء من الهوىٰ، وحفظ السوق من الانفلات، وحفظ الاختلاف من التحول إلىٰ فوضىٰ علمية، وحفظ الواقع من الانفصال عن الحكم، وحفظ المقاصد من الغياب الكامل، وحفظ الأمة من أن تصبح بلا ذاكرة معيارية. وهذه القوة، إذا أُعيد تركيبها، قادرة علىٰ أن تحفظ الدولة من التسلط، والسوق من التوحش، والمجتمع من التفكك، والإنسان من الإذلال، والفقه من الانغلاق، والتجديد من القطيعة.

فالتراث لا يحتاج إلىٰ أن يُدافع عنه دفاعًا عاطفيًا، بل يحتاج إلىٰ أن يُستثمر استثمارًا منهجيًا. ومجال الاستثمار الحقيقي ليس في تكرار فروعه كما هي، ولا في رفع شعاراته، بل في تفعيل طاقته: أصوله في بناء المعيار، مقاصده في بناء الغاية، قواعده في بناء العلاقات، مؤسساته في بناء المجال العام، اختلافه في بناء الاجتهاد الجماعي، وذاكرته في حماية العقل من السطحية. وحين تُفهم مواضع القوة بهذه

الطريقة، يصبح التراث الفقهي شريكًا في بناء النظرية لا موضوعًا للتمجيد فقط، ومصدرًا للعمل لا مادةً للحفظ وحده.

ومن ثم فإن قوة التراث الفقهي تكمن في أنه ليس مجرد ماضٍ مكتمل انتهىٰ أثره، بل هو بنيةٌ قابلة للحياة ما دامت تُقرأ بمنهجٍ قادر علىٰ التمييز بين النص والتاريخ، وبين الأصل والسياق، وبين الحكم والمقصد، وبين الفروع والنظام، وبين القوة والفراغ. وهذه القابلية هي أعظم ما يمكن أن يمنحه التراث للعقل الفقهي المعاصر؛ لأنه لا يضعه أمام خيارين زائفين: إما الجمود علىٰ الصورة القديمة، وإما الانقطاع عنها، بل يمنحه طريقًا ثالثًا: الاستئناف من داخل القوة، والبناء علىٰ ما ثبت، وتركيب ما تفرق، وتوسيع ما ضاق، وإكمال ما بقي غير مكتمل النظرية.

الفصل التاسع
مواضع الفراغ البنيوي

إن الحديث عن مواضع الفراغ البنيوي في التراث الفقهي لا يجوز أن يُفهم بوصفه حكمًا بالنقص المطلق، ولا اتهامًا للتراث بالعجز، ولا انقطاعًا عن مواضع القوة العميقة التي حفظت للأمة دينها العملي ونظامها الاجتماعي وذاكرتها المعيارية؛ فالفراغ البنيوي، في القراءة العلمية، ليس هو العدم، بل هو المسافة بين وجود العناصر واكتمال النسق، وبين حضور المفاهيم وحاكميتها، وبين كثافة الفروع وقدرتها على بناء النظرية، وبين قوة الأحكام الجزئية واندراجها في نظامٍ كلي يربط النص بالمقصد، والمقصد بالواقع، والواقع بالدولة، والدولة بالكفاية، والكفاية بالمآلات، والمآلات بالشأن العام. ومن هنا فإن الفراغ البنيوي لا يعني أن التراث لم يعرف الدولة، أو لم يعرف المال العام، أو لم يعرف القضاء، أو لم يعرف الحسبة، أو لم يعرف المصلحة والمقاصد، وإنما يعني أن هذه العناصر، مع حضورها وغناها، لم تجتمع دائمًا في بنيةٍ نظرية جامعة تُنتج فقهًا كليًا للدولة والأمة والعمران.

والتمييز بين الفراغ والغياب ضروري في هذا الموضع؛ لأن الغياب يعني أن العنصر غير موجود أصلًا، أما الفراغ البنيوي فيعني أن العنصر موجود لكنه غير موصول بما ينبغي أن يتصل به، أو حاضر لكنه غير حاكم، أو متفرق في أبواب متعددة لكنه غير مركب في نظرية واحدة، أو مستعمل في واقعة جزئية لكنه غير مفعّل في مستوى النظام العام. فالكفاية، مثلًا، ليست غائبة من التراث، إذ نجدها في أبواب النفقة والزكاة والمال والولاية والمصلحة، لكنها لم تتحول دائمًا إلى معيارٍ بنيوي

شامل لقياس وظيفة الدولة. والمال العام ليس غائبًا، إذ نجد بيت المال والخراج والفيء والوقف والزكاة، لكنه لم يتحول دائمًا إلىٰ نظريةٍ متكاملة في العدالة التوزيعية والتنمية ومسؤولية الدولة عن الموارد. والمآلات ليست غائبة، إذ نجد الذرائع والمصالح والمفاسد والموازنات، لكنها لم تدخل دائمًا في صلب القرار العام والسياسة الاقتصادية والاجتماعية بوصفها معيارًا مؤسسيًا دائمًا. والقضاء ليس غائبًا، لكنه بقي في كثير من الصياغات وظيفةً عظيمة داخل الولاية العامة أكثر من كونه سلطةً معيارية مستقلة مكتملة النظرية. وهذا هو معنىٰ الفراغ البنيوي: أن يكون الشيء حاضرًا في مادته، ناقصًا في شبكته.

إن أخطر ما يقع فيه العقل عند دراسة التراث أن يقيسه بمسطرةٍ واحدة: إما أن يراه مكتملًا في كل شيء، فيغلق باب البناء، وإما أن يراه ناقصًا في كل شيء، فيقع في القطيعة. أما القراءة البنيوية فترىٰ أن التراث الفقهي أنتج مواد عظيمة، لكنه لم يحول جميع مواده إلىٰ أنظمة كلية بالدرجة نفسها. نضجت بعض الأبواب لأنها كانت مطلوبة يوميًا في حياة الناس، وتفصلت مسائلها لأنها كانت متكررة في العبادة والمعاملة والأسرة والقضاء، بينما بقيت بعض الأبواب المتعلقة بالدولة والاقتصاد الكلي والعمران والسياسات العامة أقل اكتمالًا من حيث التركيب النظري، لا لأن النص قاصر، ولا لأن العقل الفقهي عاجز في ذاته، بل لأن السؤال التاريخي والمؤسسي لم يكن دائمًا يدفعها نحو الاكتمال نفسه. فالفراغ البنيوي هو ثمرة تفاوت النمو، لا دليل العدم.

وأول مواضع الفراغ البنيوي يظهر في العلاقة بين الفقه والدولة. فقد وُجدت أبواب الإمامة، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والقضاء، والحسبة، والخراج، والأموال، لكن الدولة لم تُقرأ دائمًا بوصفها مؤسسةً مقاصدية شاملة مسؤولة عن الكفاية والعدل والعمران والمآلات. كان حضور الدولة واضحًا من

جهة السلطة والولاية والوظائف، لكن سؤال الوظيفة العمرانية للدولة لم يبلغ دائمًا مركز النظر. فقد عُنيت بعض المصنفات بشروط الإمام، وطرق الانعقاد، وترتيب الولايات، وحقوق السلطان، وواجبات الرعية، وضبط القضاء والحسبة والجباية، لكنها لم تبنِ دائمًا نظريةً تجعل الدولة أداةً لتحقيق الكفاية العامة، وحفظ المال العام، وتنظيم الاقتصاد، وبناء التعليم والصحة، وصيانة الإنسان من الفقر والإذلال، وتقييد السلطة بالمؤسسات والمآلات. ومن ثم فإن الفراغ هنا ليس في ذكر الدولة، بل في تعريف الدولة تعريفًا وظيفيًا كليًا يتجاوز كونها سلطةً ضابطة إلىٰ كونها مؤسسةً لبناء الحياة.

وهذا الفراغ يتصل بفراغٍ آخر في مفهوم الشأن العام. فالفقه الإسلامي عرف حقوق الأفراد، والمعاملات، والنفقات، والوقف، والقضاء، والحسبة، وعرف كذلك المصلحة العامة في أبواب متعددة، غير أن الشأن العام بوصفه مجالًا مستقلًا في تعقيده، له منطقه ومؤسساته ومآلاته، لم يتحول دائمًا إلىٰ مركزٍ حاكم في ترتيب الفروع. فكثير من الأحكام التي تمس المجتمع والدولة والسوق بقيت تُقرأ من زاوية الواقعة الجزئية أو العلاقة الثنائية، بينما تحتاج في مستواها العام إلىٰ قراءةٍ شبكية ترىٰ أثرها في النظام كله. فمعاملة صحيحة في صورتها الفردية قد تنتج ظلمًا إذا تحولت إلىٰ نمطٍ اقتصادي عام، وتصرف جائز في ذاته قد يصبح ضارًا إذا صار سياسةً عامة، وحكمٌ مقبول في واقعة محدودة قد يختل أثره إذا طُبّق علىٰ مجال واسع من غير نظرٍ في المآلات. والفراغ البنيوي هنا يتمثل في عدم انتقال كثير من الأحكام من مستوىٰ المسألة إلىٰ مستوىٰ النظام بالقدر الكافي.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك عدم اكتمال نظرية الكفاية. فالتراث الفقهي عرف الفقر، والمسكين، والنفقة، والزكاة، والصدقة، والوقف، وحق المحتاج، ومسؤولية القريب، ومسؤولية بيت المال في مواضع، لكنه لم يجعل الكفاية دائمًا

محـورًا جامعًـا لفقـه الدولـة والاقتصـاد والاجتمـاع. والكفايـة ليسـت مجـرد إعانـة الفقيـر عنـد عجـزه، بـل هـي بنـاء الشـروط التـي تحفـظ للإنسـان حـدًّا كريمًـا مـن الحيـاة، بحيـث لا يسـقط في العجـز، ولا يُـذلّ بالحاجـة، ولا يعجـز عـن أداء وظائفـه في الأسـرة والمجتمـع والأمـة. فـإذا بقيـت الكفايـة موزعـة بـين أبـواب النفقـة والزكـاة والإحسـان، مـن غيـر أن تتحـول إلـىٰ معيـارٍ للدولـة، فـإن الفقـر يُعـالج بعـد وقوعـه أكثـر ممـا تُفكـك أسـبابه، ويصـبح التكافـل علاجًـا للنتـائج أكثـر مـن كونـه بنـاءً لنظـامٍ يمنـع إنتـاج الحرمـان. وهـذا لا ينفـي عظمـة الزكـاة والوقـف والنفقـات، بـل يكشـف الحاجـة إلـىٰ وصـلها بنظريـةٍ أوسـع في العدالة الاجتماعية والمال العام والتنمية.

إن الفـرق بـين فقـه الصـدقة وفقـه الكفايـة فـرقٌ بنيـوي. ففقـه الصـدقة ينظـر إلـىٰ المحتـاج بوصـفه فـردًا ينبغـي إغاثتـه، أمـا فقـه الكفايـة فينظـر إلـىٰ المجتمـع والدولـة والسـوق بوصـفها بنـىً قـد تنـتج الحاجـة أو تمنعهـا. وفقـه الصـدقة يسـأل: مـن يعطـي؟ ولمـن يعطـي؟ وكـم يعطـي؟ أمـا فقـه الكفايـة فيسـأل: لمـاذا وُجـد العجـز؟ وكيـف تُـوزع المـوارد؟ وكيـف تُقـاس الحاجـة؟ ومـا مسـؤولية الدولـة؟ ومـا أثـر الأسـعار والأجـور والاحتكـار والضـرائب والتعلـيم والصـحة والسـكن في إنتـاج الفقـر أو كسـره؟ وهـذا لا يجعـل فقـه الصـدقة ناقصًـا في ذاتـه، بـل يضـعه في موضـعه: هـو جـزء مـن فقـه الكفايـة لا بـديل عنـه. والفـراغ البنيـوي يقـع حـين يصـبح العـلاج الإحسـاني أو الفـردي أكثـر حضـورًا من البناء المؤسسي الذي يمنع الحاجة المتكررة.

ومـن مواضـع الفـراغ البنيـوي كـذلك عـدم اكتمـال فقـه المـال العـام بوصـفه نظريـةً في حـق الأمـة. فقـد عـرف التـراث بيـت المـال، والخـراج، والفـيء، والأنفـال، والزكـاة، والوقـف، والعشـور، والنفقـات العامـة، لكنـه لـم يبلـور دائمًـا مفهـوم المـال العـام بوصـفه أمانـةً للأمـة محكومـةً بالكفايـة والعـدل والمـآلات والشـفافية والمحاسـبة. فالمـال العـام لـيس مجـرد مـوارد تـدخل إلـىٰ الدولـة لتنفقهـا، بـل هـو اختبـارٌ أخلاقـي وسياسـي

واقتصادي لوظيفة الدولة نفسها. فإذا جُمعت الأموال من غير عدالة، اختل المقصد. وإذا أُنفقت من غير كفاية، اختلت الوظيفة. وإذا أُديرت من غير محاسبة، اختلت الأمانة. وإذا انفصلت عن مصلحة الأمة، تحولت الدولة إلىٰ مالكٍ لما هي مؤتمنة عليه. والتراث قدّم مواد عظيمة في المال، لكنه لم يصغ دائمًا نظريةً شاملة للمال العام تربط الجباية بالتوزيع، والموارد بالكفاية، والإنفاق بالعمران، والسلطة المالية بحق الأمة في الرقابة والمحاسبة.

ومن هنا يظهر فراغٌ آخر في العلاقة بين الزكاة والسياسة العامة. فقد نضج فقه الزكاة في الأنصبة والمقادير والأصناف والشروط، وهذا من مواضع القوة الكبرىٰ، لكنه لم يتحول دائمًا إلىٰ نظامٍ اجتماعي واقتصادي متكامل ضمن سياسة عامة لمواجهة الفقر وتحقيق الكفاية. فالزكاة عبادة مالية، لكنها في أفقها الكلي ليست علاقة فردية بين مالكٍ ومحتاج فقط، بل هي جزء من بنية الأمة المالية، ومن مسؤولية الدولة أو الجماعة المنظمة عن منع تراكم الفقر والحرمان. وإذا انفصلت الزكاة عن سؤال الكفاية، أمكن أن تصير أداءً صحيحًا في صورته لكنه محدود الأثر في بنية المجتمع. وإذا وُصلت بالمال العام والوقف والضرائب العادلة والسياسات الاجتماعية، صارت جزءًا من منظومةٍ واسعة لصيانة الإنسان. والفراغ هنا ليس في حكم الزكاة، بل في موضعها داخل نظام الدولة والمجتمع.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك أن فقه السوق، رغم غناه في المعاملات، لم يتحول دائمًا إلىٰ فقه اقتصاد كلي. فالتراث أحاط البيع والإجارة والشركة والمضاربة والربا والغرر والاحتكار والغش والضمان بأحكام دقيقة، لكنه لم يصغ دائمًا نظريةً كلية للسوق بوصفه بنيةً تتحكم فيها قوىٰ العرض والطلب، والاحتكار، وتوزيع القدرة، وتفاوت المعلومات، وهيمنة رأس المال، وأثر الأسعار في الكفاية، ومسؤولية الدولة في حماية الضروريات. ففقه المعاملة الفردية شيء، وفقه السوق

كنظام شيء آخر. وإذا بقي الفقه عند مستوىٰ صحة العقد دون النظر في أثر مجموع العقود علىٰ العدالة الاقتصادية، أمكن أن تنمو معاملات صحيحة في صورها لكنها تنتج اختلالًا في البنية. والفراغ البنيوي هنا هو غياب النظر الكافي إلىٰ السوق بوصفه نظامًا مآليًا لا مجرد مجموعة عقود.

وهذا يقود إلىٰ موضعٍ آخر من الفراغ: ضعف التحول من فقه منع الضرر الجزئي إلىٰ فقه منع الضرر البنيوي. فالتراث قرر قاعدة الضرر يزال، ومنع الإضرار، وتعسف استعمال الحق، ووازن بين الضررين، وهذه أصول عظيمة. لكن الضرر في الدولة والمجتمع الحديث لا يظهر دائمًا في صورة فعلٍ فردي مباشر، بل قد يظهر في بنيةٍ اقتصادية تنتج الفقر، أو سياسةٍ مالية تنتج العجز، أو سوقٍ محتكرة ترفع الأسعار، أو نظامٍ إداري يخلق الفساد، أو تخطيطٍ عمراني يضر بالبيئة والصحة، أو تقنيةٍ تنتهك الخصوصية. فإذا لم يتسع فقه الضرر إلىٰ هذا المستوىٰ البنيوي، بقي قادرًا علىٰ إزالة الضرر الظاهر، وأقل قدرة علىٰ منع الضرر المتولد من الأنظمة. والفراغ هنا لا يتعلق بأصل القاعدة، بل بسعة مجال تطبيقها.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك عدم اكتمال نظرية المآلات في الشأن العام. فقد نظر الفقهاء في المآلات، واعتبروا الذرائع والمصالح والمفاسد، لكن المآلات ظلت في كثير من الاستعمالات مرتبطة بوقائع محددة أو بمخاوف سياسية معينة، ولم تتحول دائمًا إلىٰ علمٍ مؤسسي في تقدير آثار القرار العام. فقرار الدولة ليس كتصرف الفرد؛ أثره أوسع، وزمنه أطول، ومجاله أعمق. والسياسة المالية، والتعليمية، والصحية، والقضائية، والأمنية، والعمرانية، إذا لم تُوزن بالمآلات، قد تصح في صورتها وتفسد في أثرها. والفراغ البنيوي هنا يتمثل في الحاجة إلىٰ إدخال المآلات في بنية الحكم العام، بحيث لا تكون ملحقًا بعديًا أو حجةً انتقائية، بل معيارًا ملازمًا لكل قرار يمس الأمة والمال والعمران.

ومن أخطر مظاهر هذا الفراغ أن المآلات قد تُقرأ أحيانًا من جهة خوف واحد، كخوف الفتنة، دون أن تُقرأ بالدرجة نفسها من جهة مآلات الظلم أو الفقر أو تعطيل الكفاية أو ضعف القضاء أو احتكار الثروة أو انسداد المشاركة. ولا ريب أن مآل الفتنة خطير، وأن حفظ الجماعة مقصد عظيم، لكن المآلات لا تكتمل إذا نظرت إلىٰ جهة واحدة من الخطر. فالاستبداد له مآل، والفقر له مآل، والاحتكار له مآل، وتعطيل العدالة له مآل، وإضعاف الأمة له مآل، كما أن الفوضىٰ لها مآل. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ مآلاتٍ متوازنة لا مآلاتٍ انتقائية. والفراغ هنا يقع حين تصبح المآلات أداةً للحذر من الحركة فقط، لا أداةً للحذر من الجمود والانحراف أيضًا.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك ضعف الاجتهاد المؤسسي في الوقائع المركبة. فالتراث عرف الاجتهاد الفردي، وعرف المجتهد، والمفتي، والقاضي، والمذهب، والمجلس العلمي، وعرف الشورىٰ العلمية بمعانٍ مختلفة، لكنه لم يبلور دائمًا مؤسسة اجتهادية قادرة علىٰ حمل القضايا المركبة التي تتداخل فيها الشريعة بالاقتصاد والطب والاجتماع والإدارة والسياسة والعمران. وكان هذا مفهومًا في سياق تاريخي كانت الوقائع فيه أبسط نسبيًا، أو كانت المعرفة أقل تفرعًا، أو كان الفقيه قادرًا علىٰ إدراك كثير من المعطيات من واقع البيئة القريبة. أما الوقائع الحديثة فإنها لا تُدرك بالانطباع، ولا بمجرد الخبرة العامة، بل تحتاج إلىٰ معرفة تخصصية دقيقة. فإذا بقي الاجتهاد فرديًا في قضايا تحتاج إلىٰ مؤسسة، وقع الفراغ بين الحكم والواقع. فالمشكلة ليست في الفقيه الفرد، بل في نوع الواقعة التي تجاوزت قدرة الفرد الواحد.

إن المناط في قضايا الدولة والاقتصاد والصحة والبيئة والتقنية لم يعد بسيطًا. فالتضخم ليس مجرد ارتفاع أسعار، بل شبكة من النقد، والإنتاج، والطلب،

والسياسات المالية، والأسواق، والثقة، والدين العام. والصحة العامة ليست مجرد علاج مريض، بل نظام وقاية وتمويل وأولويات وعدالة توزيع. والتعليم ليس مجرد نقل معرفة، بل بناء عقل الأمة وحفظ ملكاتها. والخصوصية الرقمية ليست مجرد سر شخصي، بل بنية مراقبة وبيانات وقوة اقتصادية وسياسية. فإذا لم يدخل الخبراء في تحقيق المناط، ولم تُبنَ مؤسسة اجتهادية تجمع الشرعي والواقعي، فإن الحكم قد يصح في أصل الدليل ويضعف في تصور الموضوع. وهذا فراغٌ بنيوي عميق، لأنه يتعلق بأداة إنتاج الحكم لا بمضمونه وحده.

ومن مواضع الفراغ كذلك عدم اكتمال نظرية العلاقات الوظيفية بين الأبواب. فالتراث صنف العلوم والأبواب تصنيفًا ضروريًا للحفظ والتعليم، لكن التصنيف قد يجعل كل باب يبدو مستقلًا: الزكاة في باب، والخراج في باب، والوقف في باب، والحسبة في باب، والقضاء في باب، والسياسة في باب، والمقاصد في باب، والأصول في باب. غير أن الواقع لا يعمل بهذه الانفصالات؛ فالزكاة تتصل بالفقر والكفاية والمال العام، والحسبة تتصل بالسوق والاقتصاد والعمران، والقضاء يتصل بالسلطة والمال والحقوق، والسياسة تتصل بالمآلات والمصلحة، والخراج يتصل بالأرض والثروة والأجيال. فإذا لم تُبنَ العلاقات الوظيفية بين هذه الأبواب، بقي الفقه غنيًا في مواده، لكنه أقل قدرة على بناء نظرية النظام. وهذا الفراغ هو أحد أهم دوافع المصفوفة الأصولية، لأنها لا تضيف عنصرًا جديدًا فحسب، بل تعيد وصل العناصر بعضها ببعض.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك أن الفقه، بحكم طبيعته العملية، اعتنىٰ كثيرًا بحكم الفعل، لكنه لم يصغ دائمًا فقهًا كافيًا للبنية التي تنتج الأفعال. فالفقه يسأل عن فعل البائع والمشتري، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ سؤال بنية السوق. ويسأل عن فعل القاضي، لكنه يحتاج إلىٰ سؤال بنية العدالة. ويسأل عن فعل الوالي، لكنه يحتاج إلىٰ

سؤال بنية الدولة. ويسأل عن فعل المزكي، لكنه يحتاج إلىٰ سؤال بنية التوزيع. ويسأل عن فعل المحتكر، لكنه يحتاج إلىٰ سؤال البنية التي تمكّن الاحتكار. وهذا لا يعني أن سؤال الفعل غير مهم، بل هو الأصل في التكليف، لكنه ليس كافيًا في الشأن العام. فالأنظمة تنتج أفعالًا، وإذا لم يُقرأ النظام، بقي الفقه يعالج النتائج أكثر مما يعالج الأسباب.

ومن هنا يظهر الفراغ في فقه الحكم الوضعي علىٰ مستوىٰ الدولة. فقد اعتنىٰ الأصوليون بالأسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والرخص والعزائم، لكن هذه الأدوات لم تُفعّل دائمًا بما يكفي في فقه الدولة والأنظمة. فالدولة ليست مطالبة بالأوامر والنواهي فقط، بل بإنشاء الأسباب التي تجعل العدل ممكنًا، وإزالة الموانع التي تعطل الكفاية، ووضع الشروط التي تمنع فساد السوق، وبناء المؤسسات التي تصحح القضاء، وتهيئة الوسائل التي تحفظ الصحة والتعليم والأمن. فإذا انحصر النظر في الحكم التكليفي المباشر، ضاقت وظيفة الدولة. أما حين يتسع الحكم الوضعي إلىٰ مستوىٰ البنية، تصبح الدولة مسؤولة عن بناء الشروط العامة للحياة العادلة. والفراغ هنا هو عدم تطوير هذا الاتجاه بالقدر الذي يقتضيه فقه الدولة الكلي.

ومن مواضع الفراغ كذلك ضعف صياغة نظريةٍ متكاملة للرقابة والمحاسبة. فالتراث عرف النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء، والمظالم، والحسبة، ومسؤولية الحاكم، وحرمة الظلم، لكن هذه العناصر لم تتحول دائمًا إلىٰ بناءٍ مؤسسي واضح يضمن محاسبة السلطة، وحماية المال العام، وتقييد القرار، ومنع تغول القوة. وقد كان لذلك أسبابه التاريخية والسياسية، لكنه يبقىٰ فراغًا بنيويًا في فقه الدولة؛ لأن السلطة، إذا لم تُقيد بمؤسسات ومعايير ومساءلة، قد تتحول من أداة مقصدية إلىٰ قوة مستقلة. والفقه الكلي لا يكتفي بتقرير أن الظلم محرم، بل

يسأل: ما المؤسسات التي تمنع الظلم؟ وما الآليات التي تكشفه؟ وما الضمانات التي تمنع الحاكم أو الجهاز الإداري من الاستيلاء على المال العام أو تعطيل العدالة؟ هذا الانتقال من تحريم الظلم إلىٰ بناء مانعاته المؤسسية هو جوهر معالجة الفراغ.

ومن مواضع الفراغ كذلك عدم اكتمال نظرية الحرية المسؤولة داخل فقه الدولة. فالتراث حفظ للإنسان ذمته، وملكيته، وعبادته، ومسؤوليته، وحقوقه في أبواب كثيرة، لكنه لم يصغ دائمًا مفهوم الحرية بوصفها شرطًا من شروط التكليف والمشاركة والشورىٰ والنصيحة والكرامة السياسية. وقد يرجع ذلك إلىٰ طبيعة الدولة التاريخية، وإلىٰ ثقل سؤال الفتنة والطاعة، وإلىٰ أن مفهوم الحرية بصيغته الحديثة لم يكن مطروحًا علىٰ النحو نفسه. غير أن الفقه الكلي يحتاج اليوم إلىٰ استخراج معنىٰ الحرية من داخل التكليف والكرامة والمسؤولية، بحيث لا تصبح الحرية انفلاتًا من الجماعة، ولا تصبح الطاعة إلغاءً للإنسان. والفراغ هنا ليس في كرامة الإنسان أصلًا، بل في بناء نظرية مؤسسية للحرية المسؤولة في المجال العام.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك عدم اكتمال فقه العمران بوصفه مقصدًا جامعًا. فقد عرف التراث أحكام الطرق، والأسواق، والجوار، والمياه، والوقف، والحسبة، والضرر، والملكية، والبناء، والارتفاق، لكنه لم يصغ دائمًا نظريةً عمرانية تجعل المدينة، والمرافق، والبيئة، والسكن، والعمل، والتنمية، وجودة الحياة، جزءًا من وظيفة الدولة والأمة. والعمران ليس مجرد توسعٍ مادي، بل هو بناء الإنسان داخل مكانٍ عادل وآمن ومنظم، تتوازن فيه الموارد، وتصان فيه الكرامة، وتُفتح فيه إمكانات العمل والمعرفة والعبادة والتواصل. فإذا بقي العمران موزعًا بين أبواب فقهية جزئية، ولم يتحول إلىٰ مقصدٍ تنظيمي، ظل فقه الدولة ناقصًا في بعدٍ أساسي

من أبعاده. والفراغ هنا يتضح أكثر في العصر الحديث، حيث صارت المدينة والبيئة والتخطيط والبنية التحتية من أخطر مسائل العدالة والكفاية.

ومن مواضع الفراغ كذلك عدم اكتمال نظرية العلاقة بين الأمة والدولة. فالتراث تحدث عن الإمام والرعية، وعن الجماعة، وعن أهل الحل والعقد، وعن الشورىٰ، وعن الطاعة، وعن النصيحة، لكنه لم يبلور دائمًا نظريةً تجعل الأمة جماعةً مقصدية فاعلة تقاس الدولة بوظيفتها تجاهها. ففي بعض الصياغات تقدمت الدولة بوصفها مركز حفظ النظام، بينما تراجعت الأمة من كونها أصلًا مقصديًا إلىٰ كونها جماعةً مطالبةً بالطاعة وحفظ الاجتماع. وهذا لا يلغي حضور الأمة في النص والفقه، لكنه يكشف حاجةً إلىٰ إعادة بناء العلاقة: الدولة ليست مالكة للأمة، والأمة ليست فوضىٰ بلا دولة، بل الدولة أداة الأمة في تحقيق المقاصد العامة. والفراغ هنا هو عدم اكتمال الصياغة المؤسسية لهذه العلاقة.

ومن مواضع الفراغ البنيوي أيضًا أن الشورىٰ، رغم حضورها المبدئي، لم تتحول دائمًا إلىٰ نظامٍ مؤسسي واضح له آليات ومعايير ودوائر تمثيل ومحاسبة. وقد عرف التراث أهل الحل والعقد، والمشاورة، والنصيحة، لكن هذه المفاهيم لم تُطوّر دائمًا إلىٰ بنيةٍ مستقرة تمنع احتكار القرار وتضمن مشاركة الأمة في الشأن العام. ولا يعني ذلك إسقاط صيغ سياسية حديثة علىٰ الماضي، بل يعني أن أصل الشورىٰ يحتاج إلىٰ استئنافٍ مؤسسي يليق بوظيفة الدولة المعاصرة. فإذا بقيت الشورىٰ قيمةً عامة من غير أدوات، ضعف أثرها في ضبط السلطة. والفراغ هنا هو المسافة بين حضور القيمة وغياب المؤسسة الكافية التي تحملها.

ومن مواضع الفراغ كذلك عدم اكتمال فقه المعرفة التخصصية داخل الحكم الشرعي. صحيح أن الفقهاء اعتبروا الخبرة في مواضع كثيرة، كالقيافة، والطب، والتقدير، وأهل الخبرة في العيوب والقيم، لكن هذا الاعتبار بقي غالبًا في صور

جزئيـة. أمـا الوقـائع المعاصـرة فتحتـاج إلـىٰ إدخـال المعرفـة التخصصـية في قلـب الاجتهـاد المؤسسـي، لا بوصـفها معلومـات مسـاعدة فحسـب، بـل بوصـفها جـزءًا مـن تحقيـق المنـاط المركـب. فالاقتصـادي والطبيـب والمهنـدس والاجتمـاعي والإداري ليسـوا مشـرعين، لكـنهم يكشـفون موضـوع الحكـم وشـروطه ومآلاتـه. وإذا لـم تُـبنَ علاقـة منهجيـة بـين الفقيـه وأهـل الاختصـاص، وقـع الفـراغ بـين معيـار الحكـم وموضوعه. وهذا من أهم الفراغات التي ينبغي سدها في فقه الدولة والمجتمع.

ومـن مواضـع الفـراغ كـذلك أن التـراث، في كثيـر مـن أبوابـه، لـم يطـور بمـا يكفـي لغـةً للسياسـات العامـة. فقـد أنـتج فقهًـا غنيًـا للأحكـام، والفتـاوىٰ، والقضـاء، والولايـات، لكنـه لـم يصـغ دائمًـا مفهـوم السياسـة العامـة بمعناهـا الـذي يجمـع الهـدف، والوسـيلة، والمـوارد، والمؤسسـة، والمـآل، والتقيـيم. والسياسـة العامـة ليسـت مجـرد قـرار حـاكم، بـل سلسـلة مـن الاختيـارات المؤسسـية التـي تمـس النـاس في الـزمن. فـإذا لـم يتطـور فقـه السياسـات، بقـي الفقـه قـادرًا علـىٰ الحكـم علـىٰ أجـزاء السياسـة، لكنـه أقـل قـدرة علـىٰ بنـاء السياسـة نفسـها. والفـراغ هنـا كبيـر في مجـالات التعلـيم، والصـحة، والسـكن، والعمـل، والضـرائب، والأسـعار، والبيئـة، والتقنيـة، والإعـلام. ولا عـلاج لهـذا الفـراغ إلا بإعـادة بناء فقه الدولة علىٰ أساس المقاصد والمآلات والكفاية والاجتهاد المؤسسي.

ومـن مواضـع الفـراغ أيضًـا أن مفهـوم التنميـة لـم يأخـذ دائمًـا موقعـه بوصـفه وظيفـةً شـرعية للدولـة. وقـد يكـون ذلـك طبيعيًـا لأن مصـطلح التنميـة بمعنـاه الحـديث لـم يكـن حاضـرًا، لكـن معنـاه العميـق موجـود في العمـران، والكفايـة، وإصـلاح الأرض، وحفـظ المـال، والعمـل، ومنـع العجـز. غيـر أن هـذه المعـاني لـم تُجمـع دائمًـا في نظريـة تجعـل الدولـة مسـؤولة عـن تنميـة الإنسـان والمـوارد والمؤسسـات. فـإذا غابـت التنميـة عـن فقـه الدولـة، أمكـن أن تُختـزل الدولـة في الأمـن والجبايـة والقضـاء، بينمـا تُتـرك مسـائل الإنتـاج والعمـل والتعلـيم والصـحة والتخطـيط بوصـفها مسـائل إداريـة لا فقهيـة بـالمعنىٰ الكلـي.

والفراغ هنا هو عدم وصل التنمية بالمقاصد، مع أن حفظ النفس والعقل والمال والكرامة لا يكتمل من غيرها.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك أن الفقه لم يطور دائمًا نظريةً واضحة في قياس فاعلية الدولة. فالفقه تحدث عن واجبات الإمام، وعن العدل، وعن رعاية المصالح، لكنه لم يجعل دائمًا الكفاية، والعدل، وحفظ المال العام، واستقلال القضاء، وحماية السوق، ورضا الأمة، ومآلات القرار، معاييرَ منظمة لقياس نجاح الدولة أو إخفاقها. فإذا غاب معيار القياس، أمكن أن تُحفظ صورة الدولة بينما تختل وظيفتها. والدولة لا تُقاس بمجرد وجودها، ولا بمجرد قدرتها علىٰ الإلزام، بل بقدرتها علىٰ تحقيق المقاصد. والفراغ هنا هو الحاجة إلىٰ تحويل المقاصد من معانٍ عامة إلىٰ مؤشرات ومعايير فقهية تقيس أثر الدولة في حياة الناس.

ومن مواضع الفراغ كذلك أن التراث لم يبلور دائمًا نظريةً كافية في العلاقة بين الاستقرار والإصلاح. فقد حضر الخوف من الفتنة بقوة، وهو خوف مشروع في أصله، لكن الإصلاح بوصفه وظيفةً دائمة لمنع تراكم أسباب الفتنة لم يأخذ دائمًا الموقع نفسه. فالاستقرار لا يكون مقصدًا نهائيًا إذا كان يخفي ظلمًا أو فقرًا أو انسدادًا أو فسادًا. والإصلاح لا يكون مشروعًا إذا كان يفتح بابًا لفوضىٰ أعظم. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ نظرية توازن بينهما: استقرارٌ يحمل الإصلاح، وإصلاحٌ يحفظ الجماعة. والفراغ هنا يقع عندما تتحول الفتنة إلىٰ حجة لإدامة الخلل، أو عندما يتحول الإصلاح إلىٰ حركة بلا مآلات. والمصفوفة الأصولية قادرة علىٰ ضبط هذا التوازن إذا جعلت العدل والكفاية والمآلات في مواضعها الصحيحة.

ومن مواضع الفراغ البنيوي أيضًا أن بعض المفاهيم بقيت حبيسة المجال الأخلاقي أو الوعظي ولم تتحول إلىٰ مؤسسات. فالعدل، والأمانة، والنصيحة، والرحمة، والإحسان، كلها قيم عظيمة، لكن الدولة لا تُبنىٰ بالقيم وحدها إذا لم

تتحول إلىٰ نظم وإجراءات وضمانات. فالأمانة تحتاج إلىٰ رقابة، والعدل يحتاج إلىٰ قضاء مستقل، والنصيحة تحتاج إلىٰ قنوات آمنة، والرحمة تحتاج إلىٰ سياسات كفاية، والإحسان يحتاج إلىٰ مؤسسات اجتماعية. والفراغ هنا هو المسافة بين القيمة والمؤسسة. وليس المطلوب أن تُفرغ القيم من معناها الروحي، بل أن تُحمىٰ من الضعف العملي بتحويلها إلىٰ بنىٰ قادرة علىٰ الفعل.

ومن مواضع الفراغ كذلك أن الفقه لم يطور دائمًا نظريةً في الزمن. فالمآلات، وحقوق الأجيال، واستدامة الموارد، وأثر السياسات الطويلة، كلها مسائل تتعلق بالزمن. وقد ظهرت بذور ذلك في اجتهادات عظيمة كالنظر في الأرض المفتوحة ومصلحة الأجيال، وفي الوقف بوصفه منفعةً مستمرة، وفي المآلات والذرائع، لكن الزمن بوصفه عنصرًا بنيويًا في الحكم العام لم يصبح دائمًا مركزًا واضحًا. والدولة تتصرف في الحاضر والمستقبل معًا؛ فإذا استهلكت الموارد، أو أفسدت البيئة، أو راكمت الديون، أو أضعفت التعليم، فإنها تظلم أجيالًا لم تولد بعد. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ إدخال حق المستقبل في صلب فقه المال والعمران والمآلات. وهذا فراغٌ بنيوي يتضح أكثر في العصر الحديث.

ومن مواضع الفراغ أيضًا أن الفقه لم يصغ دائمًا نظريةً متكاملة في العلاقة بين الدولة والسوق والمجتمع. فالتراث عرف كل عنصر منها، لكنه لم يربطها دائمًا في نظام واحد: الدولة تضبط وتحمي، السوق ينتج ويتبادل، المجتمع يتكافل ويبادر، والفقه يزن الجميع بالعدل والمقصد. فإذا تضخمت الدولة، خنقت المجتمع والسوق. وإذا تُرك السوق بلا ضبط، ابتلع الضعفاء. وإذا تُرك المجتمع بلا دولة، عجز عن حمل الوظائف الكبرىٰ. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ نظرية توازن بين هذه القوىٰ الثلاث، بحيث لا يتحول أي منها إلىٰ مركز مطلق. والفراغ هنا هو عدم اكتمال بناء هذه العلاقة في صيغةٍ كلية واضحة.

ومن مواضع الفراغ البنيوي كذلك أن التراث، رغم اهتمامه بالعقود والملكية، لم يطور دائمًا فقهًا كافيًا للشركات الكبرىٰ والكيانات المعنوية المعقدة كما يعرفها العصر الحديث. وهذا طبيعي من جهة التاريخ، لكنه يكشف حاجةً إلىٰ توسيع أدوات الفقه في المسؤولية، والضمان، والملكية، والمال العام، والاحتكار، والحوكمة، والمخاطر النظامية. فالفاعل الاقتصادي المعاصر ليس فردًا فقط، بل مؤسسة عابرة للحدود أحيانًا، تمتلك قوةً تفوق قوة كثير من الأفراد والمجتمعات. وإذا بقي الفقه يتعامل مع الفاعل الاقتصادي بمنطق الفرد وحده، وقع فراغ في فهم القوة المؤسسية غير الحكومية. وهذا يدخل في فقه الدولة والسوق والحسبة والمال العام.

ومن مواضع الفراغ كذلك أن فقه التقنية والوسائط الحديثة غير موجود في التراث بحكم التاريخ، لكن أدواته موجودة في الخصوصية، والضرر، والذرائع، والعرف، والمصلحة، وحفظ العقل، وحفظ الكرامة. والفراغ هنا ليس عيبًا في التراث، بل طبيعة التطور التاريخي. غير أن التعامل مع التقنية بمنطق المسائل الجزئية فقط لا يكفي؛ لأنها ليست أدوات محايدة، بل أنظمة تعيد تشكيل الوعي والسلوك والخصوصية والسوق والسياسة. وهذا يؤكد أن الفراغ البنيوي لا يتعلق بالماضي وحده، بل بطريقة بناء الفقه للمستقبل من أدواته الأصلية.

إن تحديد مواضع الفراغ البنيوي لا يهدف إلىٰ إضعاف الثقة بالتراث، بل إلىٰ منع الثقة من أن تتحول إلىٰ غفلة. فالتراث قوي في أصوله، غني في فروعه، عميق في قواعده، واسع في مدارسه، لكنه ليس بديلًا عن فعل الاجتهاد في كل عصر. ولو كان التراث قد أغلق كل فراغ، لما بقي للاجتهاد معنىٰ. والفراغ ليس نقصًا مذمومًا دائمًا؛ فقد يكون علامة علىٰ أن التاريخ لم يطرح سؤالًا بما يكفي، أو أن الواقع لم يكن قد بلغ درجة التعقيد التي تستدعي النظرية، أو أن المادة كانت موجودة لكنها تنتظر من يعيد تركيبها. ومن ثم فإن الفراغ البنيوي هو دعوة إلىٰ البناء، لا باب إلىٰ الهدم.

والقراءة العادلة لهذه الفراغات تقتضي أن تُرد إلىٰ أسبابها التاريخية والمعرفية. منها ما نشأ من تحول الدولة وحاجاتها، ومنها ما نشأ من قوة الفقه الجزئي في مقابل ضعف السؤال المؤسسي، ومنها ما نشأ من طبيعة التدوين والتخصص، ومنها ما نشأ من خوف الفتنة وتقديم الاستقرار، ومنها ما نشأ من عدم تعقد الواقع كما تعقد اليوم، ومنها ما نشأ من ضعف المؤسسة الاجتهادية الجامعة. وهذه الأسباب لا تعفي العقل الفقهي المعاصر من مسؤوليته، بل تحدد له الطريق: أن لا يكرر الأبواب كما هي، ولا يهدمها، بل يعيد تركيبها في ضوء المصفوفة الأصولية.

إن المصفوفة الأصولية تظهر هنا بوصفها علاجًا للفراغ البنيوي؛ لأنها تسأل في كل موضع: هل النص حاضر بعلويته؟ هل المقصد حاضر بحاكميته؟ هل الواقع مفهوم في تركيبه؟ هل الدولة فاعلة في موضعها؟ هل الكفاية معيار؟ هل المآلات داخلة في الحكم؟ هل الأبواب موصولة وظيفيًا؟ هل الاجتهاد فردي حيث ينبغي أن يكون مؤسسيًا؟ هل الشأن العام داخل البنية لا خارجها؟ هذه الأسئلة لا تضيف إلىٰ التراث من خارجه، بل تكشف ما يحتاج إلىٰ وصلٍ من داخله. فالمشكلة ليست أن عناصر المصفوفة غائبة، بل أنها لم تجتمع دائمًا بالدرجة اللازمة في كل باب.

وبهذا المعنىٰ فإن مواضع الفراغ البنيوي هي الوجه الآخر لمواضع القوة. فالقوة هي وجود الأصول والعناصر، والفراغ هو عدم اكتمال اتصالها. القوة هي دقة الفروع، والفراغ هو ضعف التركيب بينها. القوة هي حضور المقاصد، والفراغ هو عدم حاكميتها الدائمة. القوة هي وجود القضاء والحسبة والمال العام، والفراغ هو عدم وصلها بنظرية الدولة. القوة هي وجود فقه الضرر، والفراغ هو عدم توسيعه إلىٰ الضرر البنيوي. القوة هي وجود المآلات، والفراغ هو عدم تحويلها إلىٰ معيار مؤسسي شامل. ولذلك فإن علاج الفراغ لا يكون بترك القوة، بل بتفعيلها.

إن الوعي بالفراغ البنيوي يمنع العقل الفقهي من الاكتفاء بالاستشهاد. فكثيرًا ما يُستدعىٰ نص أو قاعدة أو باب لإثبات أن التراث عرف هذه القضية أو تلك، وهذا صحيح من حيث أصل الحضور، لكنه لا يكفي. فالسؤال الأعمق ليس: هل يوجد شاهد؟ بل: هل يوجد نظام؟ ليس: هل ذُكرت الكفاية؟ بل: هل حَكمت فقه الدولة؟ ليس: هل وُجد المال العام؟ بل: هل صيغت نظريته؟ ليس: هل اعتُبرت المصلحة؟ بل: هل ضُبطت في السياسات العامة؟ ليس: هل وُجد القضاء؟ بل: هل اكتملت نظرية استقلال العدل؟ بهذا ينتقل البحث من الاستشهاد إلىٰ البناء، ومن الدفاع إلىٰ التحليل، ومن إثبات الحضور إلىٰ اختبار الحاكمية.

ومن هنا فإن الفراغ البنيوي لا يُملأ بالشعار، بل بالمنهج. لا يكفي أن يقال: الإسلام دين العدل، بل ينبغي بناء فقهٍ يجعل العدل معيارًا في القضاء والسلطة والمال والسوق. ولا يكفي أن يقال: الإسلام يحارب الفقر، بل ينبغي بناء فقه الكفاية والسياسات الاجتماعية. ولا يكفي أن يقال: الإسلام يراعي المصالح، بل ينبغي بناء فقه السياسات العامة والمآلات. ولا يكفي أن يقال: الإسلام عرف الدولة، بل ينبغي بناء نظرية الدولة المقاصدية. ولا يكفي أن يقال: الإسلام يحترم الإنسان، بل ينبغي بناء فقه الكرامة والحرية المسؤولة داخل المجال العام. فالفراغ البنيوي هو المسافة بين القول العام والبناء العلمي.

إن الفراغ البنيوي، حين يُفهم فهمًا علميًا، لا يكون منطقة عجزٍ نهائي في التراث، ولا مساحة اتهامٍ للعقل الفقهي، بل يكون موضعًا من مواضع الاستئناف؛ لأنه يدل علىٰ أن المادة موجودة، وأن الأصول حاضرة، وأن القواعد مبثوثة، وأن المقاصد كامنة، غير أن العلاقة بينها لم تبلغ دائمًا مستوىٰ النسق الجامع. فالفراغ ليس هو الخلو، بل هو عدم اكتمال الوصل. وليس هو انعدام الفكرة، بل ضعف تحولها إلىٰ بنية. وليس هو سقوط المفهوم، بل اضطراب موقعه أو قصور حاكميته.

ومن هنا فإن التعامل مع مواضع الفراغ لا يكون بمنطق الإدانة، بل بمنطق البناء؛ لأن ما يحتاج إلىٰ تركيب لا يُهدم، وما يحتاج إلىٰ توسيع لا يُلغىٰ، وما يحتاج إلىٰ حاكمية لا يُستبدل من خارجه، بل يُعاد وصله بأصوله حتىٰ يستعيد قدرته علىٰ الفعل.

إن أول شروط تحويل الفراغ البنيوي إلىٰ برنامج بناء فقهي هو الانتقال من سؤال: ماذا قال التراث؟ إلىٰ سؤال: كيف تنتظم أقوال التراث في نظرية؟ فالاستشهاد بالنصوص والأقوال والقواعد يثبت الحضور، لكنه لا يكفي لإنتاج النسق. قد نجد في التراث فقهًا للمال، وفقهًا للزكاة، وفقهًا للخراج، وفقهًا للوقف، وفقهًا للحسبة، وفقهًا للقضاء، وفقهًا للإمامة، وفقهًا للمصلحة والمآلات، غير أن البناء الكلي لا يتحقق بمجرد وضع هذه الأبواب بعضها إلىٰ جوار بعض، بل يتحقق حين تُقرأ بوصفها وظائف متداخلة داخل بنية واحدة. فالزكاة لا تكتمل وظيفيًا إلا إذا وُصلت بالكفاية، والكفاية لا تكتمل إلا إذا وُصلت بالمال العام، والمال العام لا يكتمل إلا إذا وُصل بالدولة، والدولة لا تكتمل إلا إذا وُصلت بالأمة، والأمة لا تكتمل إلا إذا وُصلت بالعدل والعمران والمآلات. وبهذا يتحول التراث من مواد محفوظة إلىٰ شبكة إنتاج.

ومن هنا فإن معالجة الفراغ في فقه الدولة تبدأ بإعادة تعريف الدولة نفسها. فالدولة ليست مجرد إمامة، ولا مجرد سلطة، ولا مجرد ولاية عامة، ولا مجرد جهازٍ يحفظ النظام، وإنما هي مؤسسة مقاصدية مركبة تتولىٰ ما يعجز عنه الأفراد والجماعات المتفرقة من حفظ الحقوق، وتنظيم الموارد، وبناء الكفاية، وصيانة العدل، ومنع الضرر العام، وحماية المجال المشترك، وتحقيق العمران. فإذا بقيت الدولة في الوعي الفقهي محصورة في باب السلطة والطاعة والفتنة والولايات، فإن الفراغ سيبقىٰ قائمًا، لأن الدولة الحديثة أعقد من ذلك وأوسع أثرًا. أما إذا أُعيد

إدخال الدولة في المصفوفة الأصولية، صارت خاضعة لعلوية النص، موجهة بحاكمية المقصد، مقروءة في مركزية الواقع، مسؤولة عن الكفاية، محكومة بالمآلات، محتاجة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي، ومتصلة بالشأن العام بوصفه مجالًا أصيلًا من مجالات الفقه لا هامشًا إداريًا خارج التكليف.

إن الدولة، بهذا المعنىٰ، لا تصبح مصدرًا للحكم، لكنها تصبح موضعًا لاختبار الحكم. ولا تصبح بديلًا عن الأمة، لكنها تصبح أداة الأمة في تحقيق المقاصد العامة. ولا تصبح مالكة للمال العام، لكنها تصبح أمينةً عليه. ولا تصبح فوق القضاء، بل تصبح محكومةً بميزانه. ولا تصبح غاية الطاعة، بل مجالًا لتنظيم الطاعة داخل العدل. ومن هنا فإن علاج الفراغ في فقه الدولة يقتضي نقل السؤال من: ما حقوق السلطان وما واجبات الرعية؟ إلىٰ: ما وظيفة الدولة في تحقيق مقاصد الشريعة في الإنسان والأمة والعمران؟ وهذا النقل لا يلغي أسئلة السلطان والولاية، لكنه يضعها في موضعها الصحيح داخل سؤالٍ أوسع. فالسلطة ضرورة، لكنها ليست الأصل الأعلىٰ؛ والطاعة ضرورة، لكنها ليست الغاية؛ والاستقرار ضرورة، لكنه ليس بديلًا عن العدل؛ والدولة ضرورة، لكنها لا تكتسب معناها إلا بوظيفتها.

ومن أهم مواضع البناء المطلوب تحويل الكفاية من قيمة مبثوثة في أبواب متعددة إلىٰ معيار حاكم في فقه الدولة والاقتصاد والاجتماع. فالكفاية لا ينبغي أن تبقىٰ مفهومًا أخلاقيًا عامًا، ولا مجرد حدٍ في النفقة، ولا نتيجةً جانبية للزكاة والصدقات، بل ينبغي أن تُقرأ بوصفها شرطًا لحفظ كرامة الإنسان وقدرته علىٰ أداء التكليف والمشاركة في العمران. فالإنسان الذي يُترك للفقر البنيوي لا يُحرم من المال وحده، بل يُحرم من القدرة، ومن الاختيار، ومن الاستقلال، ومن المشاركة، وربما من كرامة السؤال والجواب معًا. ومن ثم فإن الكفاية تدخل في حفظ النفس والعقل والمال والكرامة، وليست بابًا اقتصاديًا معزولًا. وإذا صارت الكفاية معيارًا،

فـإن فقـه الزكـاة، والوقـف، والضـرائب، والمـال العـام، والعمـل، والأجـور، والأسـعار، والصـحة، والتعليـم، والسـكن، كلهـا تُقـرأ داخـل شـبكة واحـدة تسـأل: هـل تحقـق الدولـة والمجتمع الشروط الدنيا الكريمة لحياة الإنسان؟

ولا يعنـي جعـل الكفايـة معيـارًا أن تتحـول الدولـة إلـىٰ مالـكٍ شـامل لحيـاة النـاس، أو أن تُلغـىٰ مسـؤولية الفـرد والمجتمـع، بـل يعنـي أن الدولـة مسـؤولة عـن الضـمان البنيـوي الـذي لا يسـتطيع الأفـراد وحـدهم حملـه. فالصـدقات تعـين، لكنهـا لا تصـنع وحـدها عدالـة توزيـع. والوقـف يسـند، لكنـه لا يعفـي الدولـة مـن مسـؤولية السياسـات العامـة. والنفقـة الأسـرية واجبـة، لكنهـا لا تكفـي إذا اختلـت الأجـور والأسـعار والسـكن والعمـل. ومـن هنـا فـإن الكفايـة تجمـع بـين الفـرد والمجتمـع والدولـة داخـل نظـام واحـد: الفـرد يعمـل ويتكسـب ويتحمـل مسـؤوليته، والمجتمـع يتكافـل ويبنـي مؤسسـاته، والدولـة تضـمن الشـروط العامـة وتمنـع أن يتحـول الضـعف إلـىٰ سـحقٍ دائـم. وهـذا هـو الفارق بين معالجة الفقر بعد وقوعه، وبناء نظامٍ يقلل إنتاجه.

ويتصـل بـذلك تحويـل فقـه المـال العـام مـن أبـواب مـوارد وإنفـاق إلـىٰ نظريـة أمانـة عامـة. فالمـال العـام في الفقـه الكلـي لـيس مـال الدولـة بمعنـىٰ التملـك، بـل مـال الأمـة بمعنـىٰ الأمانـة والتـدبير. والدولـة لا تملـك أن تتصـرف فيـه وفـق رغبـة السـلطة، بـل وفـق المصـلحة المقاصـدية التـي تحقـق الكفايـة والعـدل والعمـران. ومـن هنـا يجـب أن يُقـرأ بيـت المـال، والخـراج، والفـيء، والزكـاة، والوقـف، والضـرائب، والمـوارد الطبيعيـة، والإنفـاق العـام، والـديون، والسياسـات الماليـة، بوصـفها أجـزاء مـن منظومـة واحـدة. ولا يكفـي أن يكـون المـورد مشـروعًا في أصـله إذا كـان توزيعـه ظالمًـا، ولا يكفـي أن يكـون الإنفـاق مباحًـا في صـورته إذا كـان يبـدد حـق الأمـة، ولا يكفـي أن تجمـع الدولـة المـال إذا لـم تحولـه إلـىٰ كفايـة وتعليـم وصـحة وعـدل وبنيـة عمرانيـة. فالمـال العـام معيـار لصـدق وظيفة الدولة، لا مجرد أداة لإدارة جهازها.

ومن هنا تظهر ضرورة بناء فقهٍ للمحاسبة المالية والشفافية وحماية الموارد من الاستئثار. فالتراث قرر حرمة الظلم وأكل المال بالباطل وخطورة التعدي علىٰ الحقوق، لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ نقل هذه القيم إلىٰ مستوىٰ المؤسسة: كيف يُحمىٰ المال العام من العبث؟ كيف تُقاس عدالة الجباية؟ كيف يُوزن الإنفاق العام؟ كيف تُمنع المحاباة؟ كيف يُحفظ حق الأجيال القادمة في الموارد؟ كيف تُقيد سلطة الدولة في الاقتراض والإنفاق؟ إن هذه الأسئلة ليست خارجة عن الفقه، لأنها تتصل بحفظ المال، ورفع الضرر، وتحقيق الكفاية، ومنع الظلم، واعتبار المآلات. وما يبدو اليوم من لغةٍ إدارية أو مالية إنما هو في عمقه مجالٌ فقهي إذا قُرئ من زاوية المقاصد والحقوق والأمانة.

ومن مواضع البناء كذلك توسيع فقه المآلات من أداة جزئية إلىٰ معيار مؤسسي شامل. فالمآلات في الشأن العام ليست احتمالاتٍ هامشية، بل هي جزء من حقيقة الحكم؛ لأن الحكم العام لا يظهر أثره في لحظة صدوره، بل في تراكمه عبر الزمن، وفي أثره علىٰ الثقة والمال والعدل والعمران والإنسان. فالقرار الذي يخفض نفقةً عامة قد يبدو رشيدًا في حسابٍ آني، لكنه قد ينتج ضعفًا في التعليم أو الصحة أو الكفاية بعد سنوات. والقرار الذي يحفظ الأمن ظاهرًا قد ينتج خوفًا مزمنًا يضعف المشاركة والثقة. والقرار الذي يترك السوق بلا ضبط قد ينتج احتكارًا وارتفاعًا في الضروريات. والقرار الذي يتدخل في السوق بلا معرفة قد ينتج ندرةً وفسادًا. ومن هنا فإن المآلات تحتاج إلىٰ علمٍ وتقديرٍ ومؤسسة، لا إلىٰ انطباعٍ أو خوفٍ انتقائي.

ومعالجة الفراغ في المآلات تقتضي النظر إلىٰ مآلات الفعل والترك معًا. فليس الخطر في الحركة وحدها، بل في الجمود أيضًا. وليس الخطر في الإصلاح غير المحسوب وحده، بل في ترك أسباب الانفجار تتراكم. وليس الخطر في تدخل الدولة وحده، بل في غيابها حين يلتهم الاحتكار ضرورات الناس. وليس الخطر في حرية الناس

وحدها، بل في القهر الذي يموت معه الضمير العام. وبذلك تصبح المآلات ميزانًا مزدوجًا: تزن ما يحدث إذا فعلنا، وما يحدث إذا لم نفعل. وهذا الميزان يمنع الفقه من أن يتحول إلىٰ فقه خوفٍ من التغيير فقط، كما يمنعه من أن يتحول إلىٰ فقه اندفاعٍ بلا حساب. والمآلات المتوازنة هي التي تقيم العلاقة بين الاستقرار والإصلاح، وبين الأمن والحرية، وبين السوق والكفاية، وبين الدولة والأمة.

ومن مواضع البناء المطلوبة تحويل الاجتهاد المؤسسي من فكرة إدارية إلىٰ ضرورة أصولية في الوقائع المركبة. فالوقائع التي تمس الدولة والاقتصاد والصحة والتعليم والتقنية والبيئة والمال العام لا يصح أن تُختزل في تصورٍ فردي مهما كان علم صاحبه، لأن الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، والتصور هنا لم يعد بسيطًا. إن الفقيه يحتاج إلىٰ الاقتصادي في التضخم والضرائب والأسواق، وإلىٰ الطبيب في الصحة العامة، وإلىٰ الاجتماعي في أثر السياسات علىٰ الأسرة والجماعة، وإلىٰ الإداري في بنية المؤسسات، وإلىٰ المهندس في العمران والبيئة، وإلىٰ الخبير التقني في الخصوصية والبيانات والوسائط، لا ليأخذ منهم الحكم، بل ليفهم منهم الموضوع. ومن دون هذا الفهم، قد يصدر الحكم علىٰ صورةٍ متخيلة لا علىٰ واقعٍ حقيقي.

والاجتهاد المؤسسي لا يلغي مكانة الفقيه، بل يحفظها من أن تتحمل وحدها ما لا يدخل في اختصاصها. كما أنه لا يجعل الخبراء مشرعين، بل يجعلهم شهودًا علىٰ الواقع، ومشاركين في تحقيق المناط، وكاشفين للمآلات. وعندئذٍ يصبح الحكم الشرعي ثمرة تفاعلٍ منضبط بين المرجعية والمعرفة، بين النص والواقع، بين المقصد والوسيلة، بين الفقيه والخبير. وهذا هو معنىٰ الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة بنيوية: أن الواقعة المركبة تحتاج إلىٰ عقلٍ مركب، وأن الدولة الحديثة تحتاج إلىٰ فقهٍ لا ينفصل عن علوم الواقع، من غير أن يذوب فيها أو يخضع لمعاييرها المادية وحدها.

ومن مواضع البناء كذلك إعادة وصل الأبواب الفقهية بعلاقاتها الوظيفية. فالزكاة لا تُقرأ بمعزل عن الفقر والكفاية، والحسبة لا تُقرأ بمعزل عن السوق والعمران، والقضاء لا يُقرأ بمعزل عن السلطة والعدل، والسياسة الشرعية لا تُقرأ بمعزل عن المقاصد والمآلات، والخراج لا يُقرأ بمعزل عن الأرض والثروة والأجيال، والوقف لا يُقرأ بمعزل عن المجتمع والتنمية، والطاعة لا تُقرأ بمعزل عن الشرعية، والفتنة لا تُقرأ بمعزل عن أسباب الظلم والانسداد. إن العلاقات الوظيفية هي التي تحول التراث من أبواب متجاورة إلىٰ نظام حي. فإذا بقي كل باب داخل حدوده التعليمية، ظل الفقه غنيًا في مواده لكنه أقل قدرة علىٰ بناء الرؤية. أما إذا وُصلت الأبواب بعضها ببعض، ظهر أن الفقه يمتلك شبكةً عميقة يمكن أن تُنتج نظريةً في الدولة والأمة والعمران.

وهذا الوصل يتطلب عقلًا مصفوفيًا لا عقلًا تجميعيًا فقط. فالعقل التجميعي يجمع النصوص والأقوال، أما العقل المصفوفي فيسأل عن موقع كل عنصر داخل البناء. أين النص؟ أين المقصد؟ أين الواقع؟ أين الدولة؟ أين الكفاية؟ أين المآل؟ أين الشأن العام؟ أين الاجتهاد المؤسسي؟ أين العلاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي؟ أين الفرد وأين الأمة؟ بهذه الأسئلة يتحدد موضع الحكم، ولا يبقىٰ معلّقًا في فراغه الجزئي. فالفقه الكلي لا ينشأ من زيادة المعلومات فقط، بل من حسن ترتيبها. وقد يكون العنصر حاضرًا في التراث، لكنه لا يؤدي وظيفته إلا إذا وُضع في مكانه الصحيح داخل المصفوفة.

ومن المواضع التي ينبغي أن تتحول من فراغ إلىٰ بناء فقه القضاء بوصفه مؤسسة عدل لا مجرد وظيفة فصل. فالمادة القضائية في التراث غنية، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة وصلها بسؤال استقلال الميزان، وتقييد السلطة، وحماية الضعيف، وضمان الوصول إلىٰ العدالة، ومحاسبة الجور، ومنع تأثير المال والجاه والنفوذ.

فالقضاء إذا بقي وظيفة داخل الدولة من غير نظريةٍ تحمي استقلاله، أصبح العدل مهددًا حتىٰ لو صحت الإجراءات. أما إذا صار القضاء مؤسسة معيارية فوق أهواء القوة، فإن فقه الدولة يستعيد أحد أعمدته. ولا يعني ذلك نقلًا ميكانيكيًا لفكرة الفصل بين السلطات بصيغتها الحديثة، بل يعني استخراج المعنىٰ الأعمق: أن العدل لا يكتمل إذا كان الميزان خاضعًا لمن قد يكون خصمًا أو طرفًا أو صاحب مصلحة. فالسلطة تحتاج إلىٰ من يقيدها، والقوة تحتاج إلىٰ ميزان، والدولة تحتاج إلىٰ عدالة لا تتماهىٰ معها.

ومن مواضع البناء كذلك إعادة قراءة الحسبة بوصفها فقه المجال العام. فالحسبة التاريخية حملت عناصر عظيمة في ضبط السوق ومنع الغش والاحتكار، لكنها قادرة علىٰ أن تتسع اليوم إلىٰ حماية المستهلك، وتنظيم المرافق، ومراقبة الجودة، وضبط الضروريات، وحماية البيئة، ومنع الضرر العمراني، ومتابعة أثر النشاط الاقتصادي علىٰ الضعفاء. وإذا بقيت الحسبة مجرد صورة تاريخية للمحتسب في السوق، ضاع جزء كبير من طاقتها. أما إذا أُعيدت إلىٰ معناها المقاصدي، صارت أصلًا في فقه الرقابة العامة التي تحمي الإنسان والمجتمع من اختلالات السوق والدولة والمرافق. فالحسبة هي إعلان فقهي أن الحياة المشتركة ليست بلا معيار، وأن الضرر العام ليس شأنًا خاصًا، وأن السوق لا يجوز أن تنفصل عن العدل.

ومن مواضع البناء أيضًا توسيع فقه الضرر إلىٰ الضرر البنيوي. فليس الضرر دائمًا اعتداءً مباشرًا من فرد علىٰ فرد؛ قد يكون نظامًا للأجور يترك العامل دون كفاية، أو سياسة إسكان تجعل السكن بعيدًا عن القدرة، أو احتكارًا يرفع أسعار الغذاء، أو بيئة ملوثة تضعف الصحة، أو نظامًا تعليميًا ينتج عجزًا معرفيًا، أو سوقًا مالية تخلق أزمات متكررة. هذه الأضرار لا يكفي فيها أن يعاقب الفقه الفاعل

المباشر، بل يحتاج إلىٰ قراءة البنية التي أنتجت الضرر. والقاعدة الفقهية العظيمة: الضرر يزال، لا ينبغي أن تبقىٰ محصورة في الضرر الجزئي، بل يجب أن تصبح قاعدةً لبناء السياسات العامة، بشرط أن تضبط بعلوية النص، وحاكمية المقصد، وفهم الواقع، واعتبار المآلات.

ومن مواضع البناء كذلك إدخال الزمن في فقه الدولة والمال والعمران. فالزمن ليس مجرد ظرفٍ للحكم، بل جزء من مآله. فالوقف، والنظر في الأرض المفتوحة، وحقوق الأجيال، وحفظ الموارد، واستدامة العمران، كلها تدل علىٰ أن الفقه يملك بذورًا للتفكير الزمني. لكن الواقع المعاصر يجعل هذا التفكير ضرورةً لا خيارًا. فالدولة قد تستهلك موارد اليوم فتظلم المستقبل، أو تراكم ديونًا تُقيّد أجيالًا، أو تضعف التعليم فتنتج عجزًا بعد عقود، أو تفرط في البيئة فتؤسس ضررًا طويل الأمد. ومن هنا فإن فقه المآلات يجب أن يتسع إلىٰ فقه الأجيال، وفقه الاستدامة، وفقه حق المستقبل في المال والعمران والبيئة والمعرفة. وهذا لا يخرج عن حفظ المال والنفس والعقل، بل يمدها في الزمن.

ومن مواضع البناء أيضًا إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والسوق والمجتمع. فالفراغ البنيوي يظهر عندما تُترك هذه القوىٰ بلا نظرية توازن. فإذا تغولت الدولة، ضعفت الأمة والمبادرة. وإذا تغول السوق، سُحق الضعفاء وتحوّل المال إلىٰ سلطة. وإذا تُرك المجتمع وحده، عجز عن حمل وظائف الكفاية الكبرىٰ. والفقه الكلي يحتاج إلىٰ أن يضع لكل طرف موضعه: الدولة ضامنة ومنظمة وحامية للمصلحة العامة، والسوق مجال عمل وتبادل وإنتاج منضبط بالعدل، والمجتمع مجال تكافل ومبادرة ووقف ونصيحة ورقابة أخلاقية. ولا يصح أن يتحول أي طرف إلىٰ مطلقٍ يبتلع غيره. وهذا التوازن هو أحد مداخل بناء فقه العمران؛ لأن العمران لا يقوم

بالدولة وحدها، ولا بالسوق وحده، ولا بالمجتمع وحده، بل بتفاعلٍ عادل بين هذه القوىٰ.

ومن مواضع البناء كذلك نقل القيم من مستوىٰ الوعظ إلىٰ مستوىٰ المؤسسة. فالعدل، والأمانة، والرحمة، والنصيحة، والشورىٰ، والكفاية، لا يكفي أن تُذكر بوصفها فضائل، بل تحتاج إلىٰ آليات تحملها. العدل يحتاج إلىٰ قضاء وضمانات. والأمانة تحتاج إلىٰ رقابة ومحاسبة. والنصيحة تحتاج إلىٰ قنوات آمنة. والشورىٰ تحتاج إلىٰ مؤسسات تمثيل وتداول رأي. والكفاية تحتاج إلىٰ موارد وسياسات. والرحمة تحتاج إلىٰ نظم رعاية وصحة وتعليم. فإذا بقيت القيم بلا مؤسسات، ظلت معرضةً لمزاج الأفراد. وإذا تحولت إلىٰ مؤسسات بلا روح، صارت إجراءات فارغة. والفقه الكلي يطلب الجمع بين الروح والمؤسسة، بين القيمة والضمانة، بين الوعظ والبناء.

ومن هنا يصبح علاج الفراغ البنيوي في الشورىٰ والرقابة والمحاسبة جزءًا من فقه الدولة لا مسألةً سياسية طارئة. فالشورىٰ ليست مجرد أدبٍ من آداب الحكم، بل آلية لمنع انفراد الرأي، وحماية العقل العام، وربط الدولة بالأمة. والمحاسبة ليست خروجًا علىٰ الطاعة، بل حفظٌ للسلطة من الانحراف. والرقابة علىٰ المال العام ليست سوء ظن، بل أداء لمقتضىٰ الأمانة. والنصيحة ليست تشويشًا علىٰ الاستقرار، بل حماية للاستقرار من الفساد الكامن. فإذا أُعيد ترتيب هذه المفاهيم داخل الهرم القيمي الصحيح، لم تعد الطاعة نقيضًا للمحاسبة، ولا الشورىٰ تهديدًا للدولة، ولا الرقابة خروجًا علىٰ الجماعة، بل صارت كلها وظائف لحفظ الدولة من أن تنفصل عن مقصدها.

ومن مواضع البناء كذلك إعادة تأسيس مفهوم الحرية المسؤولة من داخل التكليف والكرامة. فالحرية في الفقه الكلي ليست مفهومًا وافدًا بمعنىٰ الانفلات

الفردي، ولا هي شعارًا سياسيًا منفصلًا عن القيم، بل هي شرطٌ من شروط التكليف؛ لأن الإنسان لا يكون مسؤولًا إلا إذا كان له مجال اختيار، ولا يكون مكرمًا إذا أُلغيت إرادته، ولا تكون الأمة شاهدة إذا صمت عقلها العام. لكن هذه الحرية لا تنفصل عن المسؤولية، ولا عن الحق، ولا عن الجماعة، ولا عن المآلات. ومن ثم فإن علاج الفراغ في هذا الباب يكون ببناء فقهٍ يربط حرية القول بالنصيحة، وحرية المشاركة بالشورىٰ، وحرية التصرف بعدم الضرر، وحرية السوق بالكفاية، وحرية الإنسان بكرامته ومسؤوليته. وبهذا لا تبقىٰ الحرية خارج الفقه، ولا تذوب في الطاعة، بل تأخذ موضعها الصحيح داخل البنية.

ومن مواضع البناء كذلك استئناف فقه العمران بوصفه مقصدًا جامعًا. والعمران لا يعني البناء المادي وحده، بل يعني صلاح الحياة في المكان والزمان والعلاقات والمؤسسات. إنه يشمل المدينة، والسكن، والمرافق، والتعليم، والصحة، والعمل، والبيئة، والسوق، والأمن، والثقة، والجمال، والنظام، والعدالة. والفقه التراثي يملك أبوابًا متفرقة في هذه المجالات، لكن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ جمعها تحت مفهوم العمران. فإذا صارت الدولة مسؤولة عن العمران، لم يعد التخطيط شأنًا إداريًا محايدًا، ولا السكن سلعةً محضة، ولا البيئة مسألةً ترفية، ولا الطرق والمياه والمرافق مجرد خدمات، بل كلها تدخل في حفظ الإنسان وكرامته وكفايته. وهذا من أوسع مجالات سد الفراغ البنيوي؛ لأنه ينقل الفقه من معالجة الأفعال إلىٰ بناء شروط الحياة.

إن تحويل الفراغ البنيوي إلىٰ برنامج بناء يتطلب أيضًا تحرير العلاقة بين الفتوىٰ والسياسة العامة. فالفتوىٰ قد تجيب عن واقعة فردية، أما السياسة العامة فهي قرار ممتد يمس جماعات واسعة. وليس كل ما يصح في الفتوىٰ الفردية يصح أن يتحول مباشرة إلىٰ سياسة عامة بلا نظر في المآلات والقدرة والعدالة والتطبيق. وقد

يكـون الحكـم الشـرعي واحـدًا في أصـله، لكـن تنزيلـه المؤسسـي يحتـاج إلـىٰ ترتيـب وسـائل، وقيـاس آثـار، وتـدرج، وموازنـة، ومعرفـة بـالواقع. ومـن هنـا فـإن الفقـه الكلـي لا يلغـي الفتـوىٰ، لكنـه يمنعهـا مـن أن تُسـتعمل في غيـر مقامهـا. كمـا أنـه لا يطلـق السياسـة مـن الفقـه، بـل يجعلهـا خاضـعة لمصـفوفة الحكـم العـام. وهـذا التمييـز بـين المقامـات مـن أهم أدوات سد الفراغ.

ومـن مواضـع البنـاء كـذلك إعـادة قـراءة السياسـة الشـرعية بوصـفها علمًـا للسياسـات المقاصـدية لا مسـاحةً تقديريـةً للسـلطة وحـدها. فالسياسـة الشـرعية إذا انضـبطت بـالنص والمقصـد والمـآل والكفايـة والعـدل، أصـبحت أداةً كبـرىٰ لبنـاء فقـه الدولـة. أمـا إذا انفصـلت عـن هـذه الضـوابط، فقـد تتحـول إلـىٰ مصـلحة سـلطانية أو تقـديرٍ إداري لا معيـار لـه. ولـذلك لا بـد مـن ربـط السياسـة الشـرعية بسـؤال: مـن يقـدر المصـلحة؟ وبـأي أدوات؟ وبـأي رقابـة؟ وبـأي مـآلات؟ ولمصـلحة مـن؟ وهـل المصـلحة عامـة أم خاصـة؟ وهـل تحقـق الكفايـة أم تحفـظ الجهـاز؟ وهـل تمنـع الضـرر أم تؤجلـه؟ بهـذه الأسـئلة تسـتعيد السياسـة الشـرعية مكانهـا بوصـفها جسـرًا بـين الفقـه والدولة، لا ذريعة لتغليب الدولة علىٰ الفقه.

ومـن مواضـع البنـاء كـذلك تطـوير فقـهٍ للمعرفـة التخصصـية داخـل العمليـة الاجتهاديـة. فالمعرفـة الحديثـة ليسـت مجـرد معلومـات تُضـاف إلـىٰ الحكـم، بـل هـي جـزء مـن تصـور الموضـوع. ومـن دونهـا قـد يختـلط التضـخم بالربـا، أو الحاجـة بـالترف، أو الضـرر الحقيقـي بالضـرر المتـوهم، أو المصـلحة العامـة بمصـلحة فئـة، أو التقنيـة المحايـدة بالنظـام المراقـب للإنسـان. والفقيـه الكلـي لا يسـتغني عـن هـذه المعرفـة، لكنـه يزنهـا ولا يـذوب فيهـا. فالاقتصـاد يصـف آليـات السـوق، والفقـه يـزن عـدالتها. والطـب يشـرح أثـر السياسـة الصـحية، والفقـه يـزن حـق الإنسـان فيهـا. والتقنيـة تكشـف بنيـة

البيانات، والفقه يزن الخصوصية والكرامة والضرر. وبهذا تصبح المعرفة التخصصية خادمةً للمقصد لا حاكمةً علىٰ الشريعة.

ومن مواضع البناء أيضًا بناء معيارٍ لقياس فاعلية الدولة. فالدولة لا تقاس بقدرتها علىٰ البقاء وحده، ولا بقدرتها علىٰ الإلزام وحده، بل بقدرتها علىٰ تحقيق المقاصد. ومن هنا ينبغي أن تصبح الكفاية، والعدل، وحفظ المال العام، واستقلال القضاء، وحماية المجال العام، ومنع الضرر البنيوي، وتحقيق العمران، واعتبار المآلات، معاييرَ فقهية لتقويم الدولة. فإذا حفظت الدولة الأمن وأهملت الكفاية، فهي ناقصة الوظيفة. وإذا جمعت المال وأضعفت العدل، فهي مختلة الأمانة. وإذا عظمت السلطة وأضعفت الأمة، فهي مضطربة المقصد. وإذا ادعت المصلحة وأهملت المآلات، فهي قصيرة النظر. وبهذا لا يبقىٰ فقه الدولة أسير سؤال الوجود، بل ينتقل إلىٰ سؤال الفاعلية.

إن سد الفراغ البنيوي لا يعني اختراع فقهٍ جديد منفصل عن التراث، بل يعني استثمار مواضع القوة لمعالجة مواضع النقص في التركيب. فالأصول تمنح المنهج، والمقاصد تمنح الغاية، والقواعد تمنح الجسور، والفروع تمنح المادة، والتجربة تمنح الأمثلة، والمدارس تمنح تعدد النظر، والسياسة الشرعية تمنح مرونة التدبير، والحسبة تمنح أصل المجال العام، والوقف يمنح نموذج المؤسسة الاجتماعية، والقضاء يمنح أصل العدل، والخراج والأموال يمنحان مادة المال العام. هذه العناصر لا تحتاج إلىٰ إنكار أو تجاوز، بل إلىٰ إعادة ترتيب. ومن هنا فإن الفراغ البنيوي ليس ضد التراث، بل هو دعوة إلىٰ قراءة التراث قراءةً أعلىٰ.

ومن المهم أن يبقىٰ هذا البناء محكومًا بعلوية النص، حتىٰ لا يتحول سد الفراغ إلىٰ تذويب للشريعة في مفاهيم حديثة غير منضبطة. فكل توسعة في فقه الدولة، أو الكفاية، أو الحرية، أو العمران، أو المآلات، يجب أن تبقىٰ محكومة بالنص

والمقصد الشرعي، لا بمجرد الرغبات المعاصرة. وفي الوقت نفسه يجب أن لا تُتخذ علوية النص ذريعةً لتعطيل فهم الواقع أو إهمال المقاصد؛ لأن النص لم ينزل ليكون معزولًا عن الحياة، بل ليحكمها بالعدل والرحمة والحكمة. فالانضباط بالنص لا يعني الجمود، وفهم الواقع لا يعني التسيب، وحاكمية المقصد لا تعني إلغاء الدليل، واعتبار المآل لا يعني الخروج عن الحكم، بل يعني اكتمال التنزيل.

ومن هنا تتضح الطبيعة الدقيقة للفقه الكلي: إنه ليس فقهًا فوق الفروع، ولا بديلًا عن المذاهب، ولا اختصارًا للمقاصد في شعارات، بل هو فقه العلاقات والبنىٰ والوظائف. إنه يسأل عن الحكم في موقعه، وعن المفهوم في هرمه، وعن الدولة في وظيفتها، وعن المال في أمانته، وعن السوق في أثره، وعن القضاء في استقلاله، وعن الحسبة في مجالها العام، وعن المآلات في الزمن، وعن الكفاية في حياة الإنسان، وعن الأمة في علاقتها بالدولة. وهذا النوع من الفقه هو الذي يحول الفراغ البنيوي إلىٰ طاقة بناء؛ لأنه لا يكتفي بسد ثغرة منفردة، بل يعيد ترتيب النظام كله.

إن الفراغ البنيوي، في حقيقته، يكشف أن التراث لم يكن نهاية الفقه، بل كان مرحلته الكبرىٰ التي حفظت المادة والمنهج، وأن المرحلة التالية ينبغي أن تكون مرحلة التركيب النظري العام. فالتراث أجاب عن أسئلة عصره بعبقرية كبيرة، لكنه لا يعفي العصر اللاحق من أن يطرح أسئلته علىٰ الأصول نفسها. والدولة الحديثة، والاقتصاد المركب، والتقنية، والعلاقات الدولية، والبيئة، والصحة العامة، والتعليم، كلها أسئلة لا تكفيها الاستعادة الجزئية، بل تحتاج إلىٰ فقهٍ يجمع بين الوفاء للأصل والقدرة علىٰ بناء النظام. ومن هنا فإن الفراغ لا يدل علىٰ عجز التراث، بل علىٰ استمرار مهمة الاجتهاد.

ومن مقتضيات هذا البرنامج أن يتحول النقد من كشف النقص إلىٰ صناعة البديل المنهجي. فليس كافيًا أن نقول إن فقه الدولة غير مكتمل النظرية، بل ينبغي بناء ملامح النظرية. وليس كافيًا أن نقول إن الكفاية لم تصبح حاكمة، بل ينبغي تحديد موقعها في المال العام والسياسات الاجتماعية. وليس كافيًا أن نقول إن المآلات لم تُفعّل مؤسسيًا، بل ينبغي إدخالها في آليات تقدير القرار. وليس كافيًا أن نقول إن الاجتهاد الفردي قاصر في المركب، بل ينبغي بناء مؤسسة اجتهادية. وليس كافيًا أن نقول إن الأبواب متفرقة، بل ينبغي وضع العلاقات الوظيفية بينها. فالتحليل الذي لا ينتهي إلىٰ بناء يبقىٰ نصف عمل، والبناء الذي لا يسبقه تحليل يبقىٰ عملًا بلا أساس.

ومن هنا فإن المصفوفة الأصولية تمثل الجواب المنهجي علىٰ الفراغ البنيوي؛ لأنها لا تكتفي بذكر العناصر، بل تجعل كل عنصر في موقعه. علوية النص تمنع الانحراف، حاكمية المقصد تمنع التجزؤ، مركزية الواقع تمنع التجريد، فاعلية الدولة تمنع تعليق القيم بلا مؤسسة، الكفاف والكفاية يمنعان اختزال الشريعة في الحد الأدنىٰ، المآلات تمنع قصر النظر، العلاقات الوظيفية تمنع تفرق الأبواب، الاجتهاد المؤسسي يمنع عجز الفرد أمام المركب، وموقع الشأن العام يمنع حصر الفقه في الدوائر الخاصة. هذه العناصر إذا اجتمعت لم تعد الفراغات فراغات معطلة، بل تحولت إلىٰ مسارات بناء.

إن أعظم ما ينبغي تجنبه عند الحديث عن الفراغ البنيوي هو تحويله إلىٰ ذريعة للتنصل من التراث أو إلىٰ سبب للخوف من المراجعة. فالذي يرىٰ الفراغ فيتوهم أن التراث كله عاجز، لم يفهم طبيعة التراكم الفقهي. والذي يخاف من ذكر الفراغ فيزعم الاكتمال المطلق، لم يفهم طبيعة الاجتهاد. التراث قوي لأنه قابل للاستئناف، والاجتهاد واجب لأن التراث ليس بديلًا عن عقل الأمة في كل عصر. وليس في ذلك

انتقاص من السابقين؛ فهم أدوا واجبهم في شروطهم، وعلىٰ اللاحقين أن يؤدوا واجبهم في شروطهم. والوفاء لهم لا يكون بإعفاء الذات من الاجتهاد، بل بأن نواصل من حيث انتهت قدرتهم التاريخية، مستندين إلىٰ ما أسسوه من علمٍ وأصول.

وبذلك يتحدد معنىٰ الفراغ البنيوي في أفقه النهائي: إنه موضعٌ لم تكتمل فيه العلاقة بين الحكم والنظام، أو بين المفهوم والمقصد، أو بين الباب ووظيفته، أو بين الدولة والأمة، أو بين المال والكفاية، أو بين المآل والقرار، أو بين الفقيه والواقع المركب. وهذه المواضع لا تُعالج بإضافة أحكام متفرقة، بل بإعادة بناء النسق. فإذا أُعيد وصل الحكم بالنظام، والمفهوم بالمقصد، والباب بوظيفته، والدولة بالأمة، والمال بالكفاية، والمآل بالقرار، والفقيه بالمؤسسة المعرفية، بدأ الفقه الكلي يأخذ صورته. وعندها لا يبقىٰ الفراغ عيبًا في التراث، بل يصبح بابًا إلىٰ النظرية العامة.

إن مواضع الفراغ البنيوي هي المواضع التي ينتظر فيها التراث من العقل المعاصر أن يكون وفيًا وخلاقًا في آنٍ واحد: وفيًا للعلوية النصية والضبط الأصولي والمقاصد والقواعد، وخلاقًا في تركيبها داخل دولة ومجتمع واقتصاد وعمران لم تعد صورها كما كانت. والوفاء بلا إبداع جمود، والإبداع بلا وفاء قطيعة، أما الفقه الكلي فهو جمعٌ بينهما: يحفظ الأصل، ويفهم الواقع، ويبني النظام، ويزن المآل، ويجعل الدولة خادمةً للإنسان والأمة لا حاكمةً علىٰ المقصد. وبهذا يتحول تشخيص الفراغ إلىٰ بداية البناء، لا إلىٰ نهاية النقد.

الفصل العاشر
من نتائج المصفوفة إلى النظرية العامة

إن نتائج اختبار المصفوفة لا تقف عند حدود الوصف التاريخي لمسارات الفقه، ولا عند تسجيل مواضع القوة أو الفراغ، ولا عند بيان تفاوت النمو بين الأبواب والمدارس والمصنفات؛ لأن القيمة الحقيقية للاختبار لا تتحقق إلا حين تتحول النتائج إلىٰ مبادئ بنائية قادرة علىٰ تأسيس نظرية عامة في البنية الفقهية الإسلامية. فالاختبار، في معناه العميق، ليس غايةً في ذاته، بل هو انتقال من التشخيص إلىٰ التأسيس، ومن قراءة التاريخ إلىٰ بناء المعيار، ومن تحليل ما نضج وما تباطأ إلىٰ تحديد الشروط التي تجعل الفقه قادرًا علىٰ استئناف كليته في الدولة والأمة والعمران. ومن هنا فإن المصفوفة لا تعمل بوصفها أداة نقدٍ خارجي، بل بوصفها منهجًا داخليًا للكشف عن العلاقات التي كانت حاضرة أحيانًا ومتفرقة أحيانًا أخرىٰ، وعن العناصر التي امتلكها التراث ولكنها احتاجت إلىٰ تركيبٍ أعلىٰ، وعن المسارات التي اكتملت في التفريع ولم تكتمل دائمًا في النظرية الجامعة.

لقد كشف الاختبار أن المشكلة الكبرىٰ لا تكمن في النص، ولا في أصل القدرة الاجتهادية، ولا في غياب المادة الفقهية، وإنما في تفاوت انتظام العناصر داخل بنية كلية واحدة. فالنص حاضر، لكنه يحتاج إلىٰ تنزيلٍ يربطه بالواقع والمقصد والمآل. والمقصد حاضر، لكنه يحتاج إلىٰ حاكميةٍ تمنعه من أن يبقىٰ تعليلًا جزئيًا أو عنوانًا عامًا. والواقع حاضر في أبواب كثيرة، لكنه يحتاج إلىٰ مركزيةٍ أعمق في الوقائع المركبة التي لم يعد يكفي فيها التصور الفردي أو الخبرة العامة. والدولة حاضرة في

مصنفات متعددة، لكنها تحتاج إلىٰ إعادة تعريفٍ يجعلها مؤسسةً للكفاية والعدل والعمران لا مجرد سلطةٍ للحراسة والضبط. والمال العام حاضر، لكنه يحتاج إلىٰ نظريةٍ في الأمانة والتوزيع والحق العام. والمآلات حاضرة، لكنها تحتاج إلىٰ أن تدخل في صلب القرار العام لا أن تبقىٰ أداةً موضعية أو انتقائية. والاجتهاد حاضر، لكنه يحتاج إلىٰ أن يتطور من فردية الفتوىٰ إلىٰ مؤسسية النظر حين تكون الواقعة مركبة، واسعة الأثر، ممتدة المآل.

ومن هذه النتيجة تنبثق القاعدة الأولىٰ للنظرية العامة: أن الفقه الكلي لا يبدأ من إضافة أحكامٍ جديدة إلىٰ تراثٍ قديم، بل من إعادة ترتيب العلاقة بين عناصر الحكم. فالحكم الشرعي ليس ذرةً منفصلة عن غيرها، وليس جوابًا معزولًا عن سياقه، وليس صورةً فقهية مكتفية بشروطها الظاهرة، بل هو عقدةٌ داخل شبكةٍ من النص والمقصد والواقع والمآل والإنسان والدولة والأمة. وكلما اتسعت الواقعة، واتصلت بالشأن العام، وتجاوز أثرها الفرد إلىٰ الجماعة، صارت الحاجة إلىٰ هذا الإدراك الشبكي أشد. فالفقه الذي يجيب عن واقعة فردية بسيطة قد يكتفي بقدرٍ من النظر لا يكفي في سياسة عامة، أو نظام اقتصادي، أو مؤسسة قضائية، أو قرار مالي، أو مشروع عمراني. ولذلك فإن النظرية العامة لا تنفي الفقه الجزئي، بل تمنعه من الانغلاق علىٰ ذاته، وتعيد إدخاله في البنية التي تمنحه غايته ووظيفته.

والقاعدة الثانية أن علوية النص هي الضمانة الأولىٰ لبقاء الفقه فقهًا، لكنها لا تعني عزل النص عن مقصده ولا عن مجاله ولا عن شروط تنزيله. فالنص في النظرية العامة ليس شعارًا يرفع فوق الواقع، ولا مادةً لغوية تُجتزأ من شبكة الهداية، بل هو الأصل الأعلىٰ الذي يمنح الحكم شرعيته واتجاهه وحدوده. غير أن علوية النص لا تتحقق بمجرد الاستشهاد، بل تتحقق حين يُفهم النص داخل نظامه، وتُقرأ دلالته في ضوء مقاصده، ويُنزل علىٰ واقعه بعد تحقيق مناطه، وتُختبر آثاره بمآلاته. ومن هنا

فإن النص لا يكون أعلىٰ من الواقع بإلغائه، بل بحكمه وضبطه وتوجيهه؛ ولا يكون أعلىٰ من المقصد بمصادمته، بل بتأسيسه؛ ولا يكون أعلىٰ من الدولة باستبعاده لها، بل بجعلها خادمةً له لا مالكةً لمعناه. والنظرية العامة تبدأ من هذا الأصل: كل فقه لا يحفظ علوية النص ينزلق إلىٰ المصلحية المنفلتة، وكل فقه يجعل علوية النص ذريعةً لترك المقصد والواقع والمآل ينزلق إلىٰ التجريد العاجز.

والقاعدة الثالثة أن المقصد لا ينبغي أن يبقىٰ لاحقًا للحكم، بل يجب أن يتحول إلىٰ حاكميةٍ في بنية الاستنباط والتنزيل. فالمقصد ليس تزيينًا للفتوىٰ بعد صدورها، ولا تعليلًا أخلاقيًا يضاف إلىٰ الحكم، بل هو الروح التي تكشف اتجاه النص في الحياة، والميزان الذي يمنع الفروع من التبعثر، والضابط الذي يحول دون تضخم مفهومٍ علىٰ حساب آخر. وقد أظهر الاختبار أن كثيرًا من المفاهيم كانت حاضرة في الفقه، لكنها لم تتحول دائمًا إلىٰ مواقع حاكمية: العدل حاضر، والكفاية حاضرة، والمصلحة حاضرة، والمآلات حاضرة، لكن حضور المفهوم غير حاكميته. ولذلك فإن النظرية العامة تجعل المقاصد في موقعٍ بنائي: العدل معيار في السلطة والقضاء والمال والسوق، والكفاية معيار في وظيفة الدولة والاقتصاد الاجتماعي، وحفظ النفس والعقل والكرامة معيار في الصحة والتعليم والحرية المسؤولة، والعمران معيار في التخطيط والتنمية والمجال العام، والمآلات معيار في كل قرارٍ يتجاوز أثره الفرد إلىٰ الأمة.

والقاعدة الرابعة أن الواقع ليس مصدرًا للحكم، لكنه موضوع الحكم ومجال تنزيله، ومن لا يفهم الواقع لا يحسن تنزيل النص عليه. وقد كشف الاختبار أن الفقه التراثي اعتبر الواقع والعرف والحاجة والضرورة والمصلحة في مواضع واسعة، لكن تعقيد الواقع الحديث يفرض توسيع أدوات الفهم. فالواقع لم يعد في كثير من القضايا واقعةً محسوسة بسيطة، بل صار نظامًا مركبًا: تضخم، أسواق مالية،

مؤسسات عابرة، تقنيات بيانات، صحة عامة، سياسات تعليمية، بيئة، إعلام، إدارة، علاقات دولية، بنىٰ اجتماعية واقتصادية. وإذا كان الحكم علىٰ الشيء فرعًا عن تصوره، فإن تصور هذه الوقائع لا يكون فرديًا ولا ارتجاليًا، بل يحتاج إلىٰ معرفة تخصصية منظمة. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل مركزية الواقع أصلًا في التنزيل، لا بمعنىٰ الخضوع له، بل بمعنىٰ فهمه حتىٰ لا يقع الحكم علىٰ غير موضوعه، أو يعالج عرضًا ويترك بنية، أو يصيب صورةً ويفوته أثرٌ أعمق.

والقاعدة الخامسة أن الدولة عنصرٌ فاعل في الفقه الكلي، لا لأنها مصدرٌ للحكم، بل لأنها المؤسسة التي تحمل كثيرًا من المقاصد العامة إلىٰ مجال الفعل. وقد أظهر الاختبار أن الدولة كانت في التاريخ الإسلامي عامل بناءٍ وانتقاء معًا: بنت أبوابًا واسعة في القضاء والحسبة والخراج والسياسة، لكنها انتقت بفعل حاجاتها التاريخية بعض الأسئلة أكثر من غيرها. ومن هنا فإن النظرية العامة لا تجعل الدولة فوق الفقه، ولا تجعل الفقه خارج الدولة، بل تضبط العلاقة بينهما: الفقه معيار الدولة، والدولة أداة تنزيل الفقه في الشأن العام. فإذا انفصل الفقه عن الدولة بقيت كثير من المقاصد معلقة بلا مؤسسة، وإذا انفصلت الدولة عن الفقه تحولت القوة إلىٰ إدارة بلا معيار. والدولة في هذه النظرية ليست غايةً قائمة بذاتها، بل أمانةٌ مقاصدية لحفظ الإنسان، وتحقيق الكفاية، وصيانة العدل، وبناء العمران، وحماية المال العام، وضبط السوق، وتوفير شروط الحياة التي لا يقدر الأفراد وحدهم علىٰ حملها.

ومن هذه القاعدة تتفرع نتيجة مركزية: أن فقه الدولة لا يكتمل بفقه السلطة وحده. فالإمامة، والولاية، والطاعة، والاستقرار، ومنع الفتنة، كلها مفاهيم لازمة، لكنها لا تكفي لبناء نظرية الدولة. الدولة في الفقه الكلي تُقرأ من جهة وظيفتها لا من جهة سلطانها فقط؛ تُقرأ من جهة الكفاية لا من جهة الجباية فقط؛ ومن جهة العدل لا

من جهة القضاء الإجرائي فقط؛ ومن جهة العمران لا من جهة الحراسة فقط؛ ومن جهة الأمة لا من جهة الرعية المنفعلة فقط. ولذلك فإن النظرية العامة تنقل فقه الدولة من سؤال: كيف تحفظ السلطة النظام؟ إلىٰ سؤال: كيف تحقق الدولة مقاصد الأمة في العدل والكفاية والعمران؟ وهذا النقل لا يلغي النظام، بل يمنحه أساسه الصحيح؛ لأن النظام الذي لا يخدم المقصد يصبح شكلًا بلا روح، والاستقرار الذي لا يحمل العدل يصبح سكونًا مهددًا، والطاعة التي لا تقع داخل الشرعية الوظيفية تصبح خضوعًا لا انتظامًا.

والقاعدة السادسة أن الكفاف والكفاية يجب أن ينتقلا من الهامش الأخلاقي أو الباب المالي الجزئي إلىٰ مركز قياس فاعلية الدولة والمجتمع. فالكفاف يحفظ الإنسان من الهلاك، أما الكفاية فتحفظه من الإذلال والعجز وفقدان القدرة علىٰ أداء التكليف والمشاركة في العمران. وقد كشف الاختبار أن الفقه اعتنىٰ بالفقراء والمساكين والنفقات والزكاة والصدقات والوقف، لكنه احتاج إلىٰ تركيبٍ يجعل الكفاية معيارًا بنيويًا في الاقتصاد والمال العام والسياسة الاجتماعية. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل الكفاية جزءًا من مقاصد الدولة، لا مجرد إحسانٍ فردي ولا مجرد أثرٍ جانبي للزكاة. فالتعليم، والصحة، والسكن، والأمن الغذائي، والعمل، والحد الأدنىٰ الكريم للعيش، ليست مسائل إدارية محايدة، بل تدخل في حفظ النفس والعقل والكرامة والمال والعمران. وكل دولة لا تسعىٰ إلىٰ الكفاية تبقىٰ ناقصة الوظيفة، ولو حفظت الأمن الظاهر.

والقاعدة السابعة أن المآلات جزءٌ من بنية الحكم العام، وليست ملحقًا بعديًا أو أداةً انتقائية. فالفقه الذي لا يرىٰ المآلات قد يصيب صورة الحكم ويخطئ أثره. وقد كشف الاختبار أن المآلات حضرت في التراث من خلال الذرائع والمصالح والمفاسد والموازنات، لكنها احتاجت إلىٰ تفعيلٍ أوسع في الدولة والسياسات

العامة. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل المآلات ميزانًا ملازمًا لكل حكمٍ واسع الأثر. ولا يجوز حصر المآلات في جهةٍ واحدة، كخوف الفتنة فقط، مع أن خوف الفتنة معتبر؛ بل يجب النظر إلىٰ مآلات الفوضىٰ ومآلات الظلم، مآلات الحركة ومآلات الجمود، مآلات تدخل الدولة ومآلات غيابها، مآلات السوق المنفلت ومآلات الضبط الخانق، مآلات الطاعة ومآلات تعطيل النصيحة، مآلات الإصلاح ومآلات تأجيله. فالمآل الصحيح لا يبرر الجبن ولا الاندفاع، بل يبني حكمةً شرعية تعرف أن القرار العام يتصرف في الزمن والأمة والمال والثقة والعمران.

والقاعدة الثامنة أن الاجتهاد المؤسسي ضرورة أصولية في الوقائع المركبة، لا مجرد تحسين تنظيمي. فالواقع الذي يتصل بالدولة والمال والصحة والتعليم والبيئة والتقنية لا يدركه فقيهٌ فرد وحده مهما بلغ علمه، لأن مناط الحكم فيه يتكون من طبقاتٍ معرفية متعددة. ولا يعني ذلك إنقاصًا من مقام الفقيه، بل حفظًا للحكم من التصور الناقص. فالخبير لا يشرّع، ولكنه يصف الواقع ويكشف آلياته ومآلاته؛ والفقيه لا يستغني عن الخبرة، ولكنه يزنها بالنص والمقصد. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل الاجتهاد المؤسسي امتدادًا لتحقيق المناط، لا خروجًا عنه. فكلما كان المناط مركبًا، كان الاجتهاد محتاجًا إلىٰ مؤسسة، وكلما اتسع أثر الحكم، وجب أن يتسع النظر في موضوعه ومآله.

والقاعدة التاسعة أن العلاقات الوظيفية بين الأبواب هي التي تنقل الفقه من التجاور إلىٰ النظرية. فالزكاة، والوقف، والخراج، والفيء، والضرائب، وبيت المال، لا ينبغي أن تُقرأ كأبواب مالية متجاورة فقط، بل كأدوات ضمن فقه المال العام والكفاية. والقضاء، والمظالم، والحسبة، والنصيحة، والمحاسبة، لا ينبغي أن تُقرأ كوظائف منفصلة فقط، بل كشبكة لحماية العدل والمجال العام. والسياسة الشرعية، والمصلحة، والمآلات، وتحقيق المناط، لا ينبغي أن تُقرأ كأدوات ترجيح موضعية

فقط، بل كمنهج لبناء السياسات العامة. والطاعة، والجماعة، والاستقرار، لا ينبغي أن تُقرأ بمعزل عن العدل والشرعية والحرية المسؤولة. ومن هنا فإن النظرية العامة ليست جمعًا للمصنفات، بل كشفٌ للعلاقات التي تجعل كل باب يؤدي وظيفة داخل الكل. والفقه الذي يقرأ الأبواب منفصلة يبقىٰ واسع المادة محدود التركيب، أما الفقه الذي يقرأ العلاقات فيتحول إلىٰ عقلٍ بنائي قادر علىٰ إنتاج النظام.

والقاعدة العاشرة أن الشأن العام ليس هامشًا خارج الفقه، بل هو مجالٌ أصيل من مجالات التكليف والتنزيل. فقد كان من نتائج الاختبار أن الفقه اعتنىٰ بقوة بالدوائر الفردية واليومية، بينما بقي الشأن العام محتاجًا في بعض مواضعه إلىٰ تركيبٍ أوسع. والشأن العام يتصل بما لا يملكه الفرد وحده: المال العام، القضاء، السوق الكبرىٰ، الأمن، التعليم، الصحة، البيئة، العمران، السياسات المالية، المرافق، الإعلام، التقنية، العلاقات الدولية. وهذه المجالات لا تُدار بفتاوىٰ متفرقة فقط، لأنها لا تنتج أفعالًا منفردة، بل أنظمةً وآثارًا تراكمية. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل الشأن العام داخل بنية الفقه لا خارجها، وتجعل الدولة والمجتمع والمؤسسات موضوعًا للحكم، لا مجرد خلفيةٍ للفتوىٰ.

ومن مجموع هذه القواعد يظهر أن النظرية العامة ليست خروجًا من التراث، بل استئنافٌ لمنطقه العميق. فالتراث امتلك النص والأصول والقواعد والمقاصد والفروع والمؤسسات، لكنه لم يجمعها دائمًا في مصفوفة واحدة بالدرجة نفسها. والنظرية العامة لا تزعم أنها تبدأ من الصفر، بل تنطلق من المادة التراثية وتعيد تركيبها، ومن التجربة التأسيسية وتستعيد منطقها، ومن الأصول وتوسع مجال عملها، ومن المقاصد وتجعلها حاكمة، ومن الفروع وتقرأها في شبكتها، ومن الدولة وتعيد تعريف وظيفتها. وهذا هو الفرق بين التجديد المنقطع والاستئناف البنيوي: الأول يستبدل، والثاني يركب؛ الأول يبدأ من رفض الماضي، والثاني يبدأ من فهمه؛

الأول يستعير معيارًا خارجيًا، والثاني يستخرج المعيار من داخل النص والمقصد والواقع الموزون.

إن نتائج المصفوفة تفضي إلىٰ تصورٍ جديد لمعنىٰ الفقه الكلي. فالفقه الكلي ليس فقهًا عامًا في مقابل الفروع، ولا مقاصد مجردة في مقابل الأحكام، ولا خطابًا إصلاحيًا فوق التراث، بل هو الفقه الذي يرىٰ الحكم داخل نظامه، ويرىٰ الواقعة داخل بنيتها، ويرىٰ الدولة داخل وظيفتها، ويرىٰ الإنسان داخل الأمة، ويرىٰ الأمة داخل العمران، ويرىٰ النص داخل حاكميته، ويرىٰ المقصد داخل قدرته علىٰ التنظيم، ويرىٰ المآل داخل الزمن. إنه فقه العلاقات لا فقه التجاور، وفقه البناء لا فقه الجواب وحده، وفقه النظام لا فقه المسألة فقط. والفروع فيه لا تُلغىٰ، بل تُرفع إلىٰ معناها؛ والمقاصد لا تنفصل عن الدليل، بل تكشف غايته؛ والدولة لا تصير مصدرًا للشرع، بل مؤسسةً لتحقيقه؛ والواقع لا يبتلع الحكم، بل يحدد مجال تنزيله.

ومن هنا فإن النظرية العامة لا يمكن أن تقوم علىٰ نقدٍ سلبي للتراث، لأنها مدينة للتراث بأدواتها الأولىٰ. فدقة الأصول هي التي تجعل النظرية منضبطة، وسعة الفروع هي التي تمنحها مادةً واقعية، والقواعد الفقهية هي التي تمنحها جسورًا بين الأحكام، والمقاصد هي التي تمنحها الغاية، والحسبة والقضاء والوقف والخراج والسياسة الشرعية هي التي تمنحها بدايات المؤسسية، وتعدد المدارس هو الذي يمنحها سعة النظر، وفقه المآلات والذرائع هو الذي يمنحها إدراك الأثر. غير أن هذه القوة لا تعفي من إعادة البناء؛ لأن القوة الموزعة إذا لم تُركب قد تبقىٰ عاجزة عن مواجهة النظام الحديث المركب. ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة بالتراث هي علاقة استخراجٍ وتفعيل، لا علاقة تقديسٍ ساكن ولا علاقة قطيعةٍ متعجلة.

إن النظرية العامة تقتضي أيضًا إعادة بناء الهرم القيمي للمفاهيم. فقد كشف الاختبار أن مفاهيم الطاعة والاستقرار والجماعة والفتنة تقدمت أحيانًا تحت ضغط

التاريخ والخوف السياسي، بينما بقيت مفاهيم العدل والكفاية والعمران والشورىٰ والمآلات الشاملة محتاجةً إلىٰ حاكمية أقوىٰ. والنظرية العامة لا تلغي الطاعة ولا الاستقرار ولا الجماعة، لأنها مفاهيم صحيحة وضرورية، لكنها تردها إلىٰ وظائفها الصحيحة: الطاعة داخل العدل، والاستقرار حاملٌ للعمران لا بديل عنه، والجماعة جماعة مقصدٍ وحق لا مجرد اجتماعٍ ساكن، والفتنة تُقرأ من جهة الفوضىٰ ومن جهة الظلم أيضًا، والشرعية تُقرأ من جهة الانعقاد ومن جهة الأداء والمقصد والمآل. وبهذا يعود الهرم القيمي إلىٰ توازنه، فلا تتضخم الوسائل علىٰ حساب الغايات، ولا تتحول الضرورات التاريخية إلىٰ أصولٍ دائمة.

ومن نتائج المصفوفة أن الفقه الجزئي، مع عظمته، لا يكفي وحده إذا انفصل عن الكلي، وأن الفقه الكلي لا يكفي إذا انفصل عن التفريع. فالنظرية العامة لا تريد أن تذيب الفروع في شعارات مقاصدية، ولا أن تترك المقاصد معلقة فوق الفروع، بل تريد أن تجعل الفروع خلايا في جسدٍ كلي. فالبيع يُقرأ مع السوق، والزكاة مع الكفاية، والنفقة مع العدالة الاجتماعية، والقضاء مع استقلال الميزان، والحسبة مع المجال العام، والخراج مع المال العام والأجيال، والطاعة مع الشرعية، والسياسة مع المآلات، والفتوىٰ مع مقامها، والسياسة العامة مع أثرها الواسع. وهذا الجمع بين الدقة والرؤية هو الشرط الأول لفقهٍ قادر علىٰ التعامل مع دولة ومجتمع واقتصاد وعالم أكثر تركيبًا من أي وقت مضىٰ.

إن النظرية العامة تجعل من الحكم الشرعي شبكةً ذات مستويات. في المستوىٰ الأول، هناك النص بما يحمله من دلالة وحجية. وفي المستوىٰ الثاني، هناك المقصد بما يكشف عن الغاية والاتجاه. وفي المستوىٰ الثالث، هناك الواقع بما يحدد موضوع الحكم ومجاله. وفي المستوىٰ الرابع، هناك المؤسسة، فردية كانت أو جماعية أو دولية، التي تقوم بالتنزيل والتنفيذ. وفي المستوىٰ الخامس، هناك المآل الذي يختبر

أثر الحكم في الزمن. وفي المستوىٰ السادس، هناك العلاقة بين الحكم وغيره من الأحكام داخل النظام. فإذا غاب مستوىٰ من هذه المستويات اختل الحكم في الشأن العام، ولو بقي صحيحًا في جانبٍ من جوانبه. وهذا هو معنىٰ البنية: أن الحكم لا يعمل منفردًا، بل يعمل في نظام.

والنظرية العامة تقتضي كذلك الانتقال من فقه معالجة النتائج إلىٰ فقه معالجة البنىٰ. فالفقه يستطيع أن يعاقب الغاش، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ أن يفهم السوق التي تنتج الغش. ويستطيع أن يعين نفقة الفقير، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ فهم السياسات التي تنتج الفقر. ويستطيع أن يحكم بين الخصوم، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ بناء قضاء يمنع تغول القوة. ويستطيع أن يمنع الاحتكار، لكنه يحتاج إلىٰ فهم البنية التي تسمح بتكرار الاحتكار. ويستطيع أن يقرر حرمة الظلم، لكنه يحتاج إلىٰ مؤسسات تمنع الظلم قبل وقوعه. وهذا الانتقال من النتيجة إلىٰ البنية ليس خروجًا عن الفقه، بل تعميق له؛ لأن الشريعة لا تريد فقط معالجة الفساد بعد ظهوره، بل تريد بناء شروط الصلاح.

ومن هنا يصبح الحكم الوضعي، بمعناه الواسع، أحد جسور النظرية العامة. فالدولة ليست مطالبة بالتكليف المباشر فقط، بل ببناء الأسباب والشروط وإزالة الموانع. عليها أن تنشئ أسباب الكفاية، وشروط عدالة السوق، وموانع الفساد، وأسباب استقلال القضاء، وشروط التعليم والصحة، وموانع الضرر العام، وذرائع العمران. فإذا انحصر الفقه في الأوامر والنواهي دون الأسباب والشروط والموانع، ضاق عن وظيفة الدولة. أما إذا توسع الحكم الوضعي في المجال المؤسسي، ظهرت الدولة بوصفها مؤسسة بناءٍ للشروط لا مجرد جهة إلزام. وهذا من أعمق التحولات التي تقود إليها نتائج المصفوفة.

والنظرية العامة لا تكتمل إلا بإعادة تعريف العلاقة بين الأمة والدولة. فالأمة ليست موضوعًا سلبيًا تدار شؤونه، والدولة ليست ذاتًا قائمة فوق المقصد. الأمة جماعةٌ مقصدية، والدولة أداتها في تحقيق القدرة العامة. فإذا استقلت الدولة عن الأمة، صارت سلطةً بذاتها؛ وإذا تحللت الأمة من الدولة، ضعفت القدرة على تحقيق المقاصد العامة. والتوازن الصحيح أن تُقاس الدولة بوظيفتها تجاه الأمة: هل تحفظ كرامة أفرادها؟ هل تحقق كفايتهم؟ هل تصون مالهم العام؟ هل تفتح لهم مجال النصيحة والمشاركة؟ هل تقيم العدل بينهم؟ هل تبني عمرانهم؟ بهذا المعنى تصبح الأمة معيارًا للدولة، لا مجرد رعية، وتصبح الدولة أداةً للأمة، لا مجرد سلطان.

ومن نتائج المصفوفة أيضًا أن المال العام يجب أن ينتقل إلى مركز النظرية، لأنه الموضع الذي تختبر فيه الدولة صدق وظيفتها. فالمال العام ليس موردًا ماليًا فقط، بل هو مظهر للعلاقة بين الدولة والأمة، وبين القوة والأمانة، وبين الجباية والكفاية، وبين الحاضر والمستقبل. فإذا جُمعت الأموال بلا عدل، أو أُنفقت بلا مصلحة، أو حُجبت بلا شفافية، أو استُعملت لمصلحة الجهاز لا الأمة، اختلت الدولة من داخلها. ولذلك فإن النظرية العامة تجعل المال العام جزءًا من فقه الدولة، لا بابًا ماليًا مستقلًا؛ وتجعل الكفاية والتوزيع والتنمية والمحاسبة والمآلات معاييرَ حاكمة عليه.

ومن نتائج المصفوفة أن فقه السوق يحتاج إلى الانتقال من صحة المعاملة إلى عدالة النظام. فصحة العقد ضرورية، لكنها لا تكفي إذا كان مجموع العقود ينتج احتكارًا أو إفقارًا أو استغلالًا أو تفاوتًا يضرب الكفاية. والفقه التراثي قدّم مادةً عظيمة في الربا والغرر والغش والاحتكار والرضا والضمان، لكن النظرية العامة تعيد وصل هذه المادة بسؤال السوق كنظام. السوق في الفقه الكلي مجالٌ للحرية والعمل والإنتاج، لكنه ليس مطلقًا من العدل ولا منفصلًا عن الكفاية. والدولة لا تصادر

السوق، لكنها لا تترك الضروريات لأهواء القوة الاقتصادية. وبهذا يصبح فقه السوق جزءًا من فقه العمران، لا بابًا منفصلًا في المعاملات فقط.

ومن نتائج المصفوفة كذلك أن القضاء يجب أن يُقرأ بوصفه مؤسسةً لحماية العدل، لا مجرد وظيفةٍ للفصل في الخصومات. فشروط القاضي والبينات والإجراءات كلها لازمة، لكنها لا تكفي إذا بقي القضاء فاقدًا لضماناته أمام السلطة والمال والنفوذ. والنظرية العامة تجعل القضاء ميزانًا للدولة والمجتمع، وتربطه بالعدل كقيمة حاكمة، وبالمال العام كأمانة، وبحقوق الأمة كمعيار، وبالمآلات كأثر في الثقة العامة. فإذا ضعف القضاء، ضعف معنىٰ الدولة المقاصدية، لأن القوة بلا ميزان تميل بطبعها إلىٰ التمدد. ولا يكتمل فقه الدولة حتىٰ يُقرأ القضاء في هذا الموقع.

ومن نتائج المصفوفة أن الحسبة يجب أن تُستعاد بوصفها أصلًا في حماية المجال العام. فالحسبة ليست مجرد وظيفة تاريخية في السوق، بل إعلانٌ فقهي بأن المشترك العام له حرمة، وأن الغش والاحتكار والضرر وانتهاك النظام العام ليست مسائل فردية فقط. وفي العصر الحديث يمكن أن تمتد روح الحسبة إلىٰ حماية المستهلك، وجودة الخدمات، والبيئة، والمرافق، والسلامة العامة، والأسعار الضرورية، والفضاء الرقمي، وكل ما يمس الحياة المشتركة. وهذا لا يعني نقل الصورة التاريخية كما هي، بل نقل منطقها المقاصدي: حماية الناس من الضرر العام، وضبط المجال المشترك بالعدل، ومنع تغول المصالح الخاصة علىٰ الكفاية والعمران.

ومن نتائج المصفوفة أيضًا أن السياسة الشرعية لا ينبغي أن تبقىٰ مجالًا تقديريًا غامضًا، بل يجب أن تُضبط بوصفها علمًا في تنزيل المقاصد علىٰ السياسات العامة. فالسياسة الشرعية قوية لأنها تمنح الفقه قدرة علىٰ التعامل مع المتغير، لكنها خطرة إذا انفصلت عن النص والمقصد والمآل والعدل. ومن هنا فإن النظرية العامة تجعل السياسة الشرعية مقيدة بسؤال المصلحة العامة لا الخاصة، وبسؤال الكفاية لا

الجهاز، وبسؤال المآل لا اللحظة، وبسؤال الأمة لا السلطة وحدها. وبهذا تتحول من بابٍ قد يُستعمل للتوسع السلطاني إلىٰ بابٍ لبناء الدولة المقاصدية.

إن هذه النتائج كلها تقود إلىٰ مبدأ جامع: الفقه الكلي هو فقه تحويل الأحكام إلىٰ نظامٍ عادل، لا بمعنىٰ تحويل الشريعة إلىٰ قانونٍ وضعي ضيق، بل بمعنىٰ إدخال الأحكام في شبكةٍ تحقق مقاصدها في الحياة. فالصلاة تبني الإنسان، والزكاة تبني التكافل والكفاية، والبيع المنضبط يبني السوق العادل، والقضاء يبني الثقة، والحسبة تبني المجال العام، والسياسة الشرعية تبني التدبير المقاصدي، والمال العام يبني الدولة الأمينة، والمآلات تبني الحكمة الزمنية، والاجتهاد المؤسسي يبني القدرة علىٰ فهم المركب. وإذا عُزل كل حكم عن نظامه، بقي صحيحًا في صورته لكنه محدود الأثر في العمران.

ومن هنا فإن النظرية العامة لا تعود إلىٰ الماضي لتبحث فيه عن دولة جاهزة، ولا تنظر إلىٰ الحاضر لتستنسخ نظمه بلا معيار، بل تقيم جسرًا بين الأصل والواقع. تأخذ من الماضي علوية النص، وعمق الأصول، وسعة الفروع، وحضور المقاصد، وتعدد المدارس، ومؤسسات الوقف والقضاء والحسبة والمال، وتأخذ من الواقع فهم تعقيد الدولة والاقتصاد والمجتمع والتقنية، ثم تزن ذلك كله بالمصفوفة. فالاستئناف ليس رجوعًا إلىٰ صورة تاريخية، بل عودة إلىٰ المنطق المؤسس: أن يكون الحكم متصلًا بالمقصد، وأن يكون القرار متصلًا بالمآل، وأن تكون الدولة متصلة بالأمة، وأن يكون المال متصلًا بالكفاية، وأن يكون القضاء متصلًا بالعدل، وأن يكون الفقه متصلًا بالحياة.

وهكذا تتحول نتائج الاختبار إلىٰ مبادئ بناء: لا نقد بلا معيار، ولا معيار بلا مصفوفة، ولا مصفوفة بلا نظرية، ولا نظرية بلا قدرة علىٰ إنتاج الحكم في الواقع. فإذا بقيت النتائج مجرد ملاحظات تاريخية فقدت قوتها، أما إذا تحولت إلىٰ قواعد

في بناء الفقه الكلي، فإنها تصبح مدخلًا إلىٰ إعادة تعريف الفقه نفسه: من علم استخراج الحكم المفرد إلىٰ علم بناء النظام الشرعي للحياة؛ من فقه الفروع المتجاورة إلىٰ فقه العلاقات؛ من فقه الحراسة إلىٰ فقه العمران؛ من فقه الضرورة إلىٰ فقه البنية؛ من فقه الدولة بوصفها سلطة إلىٰ فقه الدولة بوصفها أمانة؛ من فقه الكفاف إلىٰ فقه الكفاية؛ من فقه المآل الجزئي إلىٰ فقه المآلات العامة؛ من اجتهاد الفرد في البسيط إلىٰ اجتهاد المؤسسة في المركب.

إن الانتقال من نتائج المصفوفة إلىٰ النظرية العامة لا يعني مغادرة الاختبار إلىٰ بناءٍ منفصل عنه، بل يعني تحويل ما كشفه الاختبار من علاقاتٍ ومساراتٍ واختلالاتٍ وتوازنات إلىٰ قواعد تأسيسية قادرة علىٰ إعادة تعريف الفقه في أفقه الكلي. فالنتائج التي انتهىٰ إليها النظر ليست أحكامًا تاريخية متفرقة، بل هي مؤشرات بنيوية تكشف طريقة اشتغال الفقه، ومواضع نضجه، ومناطق تباطؤه، ومواطن قوته، ومجالات فراغه، وطبيعة العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة والمآلات. ومن هنا فإن النظرية العامة لا تأتي من خارج هذه النتائج، ولا تُفرض عليها فرضًا، بل تولد منها ولادةً طبيعية؛ لأنها التعبير المنهجي عن الحاجة إلىٰ تحويل التشخيص إلىٰ بناء، وتحويل الملاحظة إلىٰ معيار، وتحويل التراث من مادةٍ موزعة إلىٰ بنيةٍ قادرة علىٰ إنتاج فقهٍ كلي للدولة والأمة والعمران.

لقد أظهر الاختبار أن الفقه الإسلامي لم يكن عاجزًا عن إنتاج الأحكام، ولا فقيرًا في أصوله، ولا محدودًا في قدرته التفصيلية، بل كان من أعظم النظم المعرفية قدرةً علىٰ ضبط حياة الإنسان في عبادته ومعاملته وأسرته وماله وقضائه وعلاقاته اليومية. غير أن السؤال الكلي لا يقف عند القدرة علىٰ إنتاج الحكم المفرد، بل يتجه إلىٰ قدرة الأحكام علىٰ الانتظام في نظريةٍ عامة للشأن العام. وهنا ظهرت الحاجة إلىٰ التمييز بين وجود المادة واكتمال النسق، وبين حضور المفهوم وحاكميته، وبين قوة

الفروع واتصالها بالمقاصد العليا، وبين الدولة بوصفها موضوعًا في الفقه والدولة بوصفها مؤسسةً لتحقيق الكفاية والعدل والعمران. وهذا التمييز هو الذي يمنع القراءة من الظلم المزدوج: ظلم التراث بالإنكار، وظلم الحاضر بالتكرار.

إن أول ملامح النظرية العامة أن الفقه الكلي ليس بديلًا عن الفقه الجزئي، بل هو الإطار الذي يمنح الفقه الجزئي معناه الأعلىٰ. فالجزئي يضبط الفعل، والكلي يضبط موضع الفعل داخل النظام. الجزئي يمنع الفوضىٰ العملية، والكلي يمنع العجز الحضاري. الجزئي يسأل عن صحة العقد، والكلي يسأل عن عدالة السوق. الجزئي يسأل عن مقدار الزكاة، والكلي يسأل عن نظام الكفاية. الجزئي يسأل عن شروط القاضي، والكلي يسأل عن استقلال العدل. الجزئي يسأل عن حكم المحتكر، والكلي يسأل عن البنية التي تنتج الاحتكار. الجزئي يسأل عن الطاعة، والكلي يسأل عن الشرعية والعدل والمآلات. ومن ثم فإن الفقه الكلي لا يطلب إلغاء التفريع، بل يطلب تحريره من الانعزال، وإدخاله في شبكةٍ تجعل كل حكمٍ جزءًا من بناءٍ أوسع.

ومن ملامح النظرية العامة كذلك أن المقاصد لا ينبغي أن تبقىٰ في موقع التعليل الجزئي، بل يجب أن تنتقل إلىٰ موقع الحاكمية البنائية. فالمقصد إذا بقي لاحقًا للحكم ظل قادرًا علىٰ شرح بعض علله، لكنه لا يصنع نظامًا. أما إذا صار حاكمًا، فإنه يعيد ترتيب الأبواب والمفاهيم: يجعل العدل حاكمًا علىٰ السلطة والقضاء والمال، ويجعل الكفاية معيارًا لوظيفة الدولة، ويجعل العمران غايةً للاجتماع السياسي، ويجعل حفظ الكرامة أصلًا في السياسات العامة، ويجعل المآلات جزءًا من بنية القرار. ولا يعني ذلك أن المقصد يعلو علىٰ النص أو يستقل عنه، بل يعني أن النص لا ينزل في الحياة تنزيلًا صحيحًا إذا فُصل عن غايته. فالنص هو الأصل،

والمقصد هو اتجاه الأصل في الواقع، والواقع هو مجال التنزيل، والمآل هو اختبار صحة التنزيل.

ومن ملامح النظرية العامة أن الدولة لا يجوز أن تبقىٰ في الوعي الفقهي مجرد سلطةٍ تحتاج إلىٰ أحكام الطاعة والولاية والفتنة، بل ينبغي أن تُقرأ بوصفها مؤسسةً وظيفية مقصودة لتحقيق المصالح الكبرىٰ التي لا يحملها الفرد وحده. فالدولة في الفقه الكلي ليست غايةً قائمة بذاتها، ولا كيانًا يعلو علىٰ الأمة، ولا قوةً يكفي أن تحفظ النظام، بل هي أمانةٌ عامة تتعلق بحفظ الإنسان، وصيانة المال العام، وإقامة القضاء، وضبط السوق، وتحقيق الكفاية، وبناء التعليم والصحة والأمن والعمران، واعتبار مآلات القرار. فإذا اقتصرت الدولة علىٰ الحراسة والضبط، بقي فقهها ناقصًا. وإذا اتسعت إلىٰ الكفاية والعمران، صار الفقه محتاجًا إلىٰ أن يطور أدواته في المال العام، والسياسات العامة، والاجتهاد المؤسسي، والمآلات.

إن الدولة، في هذا التصور، ليست مصدر الحكم، لكنها مجال فاعليته. ليست مالكة للمقصد، لكنها أداة تحقيقه. ليست فوق الأمة، لكنها خادمة لوظيفتها. ليست بديلًا عن المجتمع، لكنها ضامنة للشروط التي لا يستطيع المجتمع وحده أن يضمنها. ومن هنا فإن فقه الدولة لا يكتمل إلا بإعادة ربط الإمامة بالشرعية الوظيفية، والقضاء بالعدل المستقل، والحسبة بحماية المجال العام، والمال العام بالكفاية، والسياسة الشرعية بالمآلات، والشورىٰ بالعقل العام، والطاعة بالعدل، والاستقرار بالعمران. وكل فصلٍ بين هذه المفاهيم يعيد إنتاج الفراغ البنيوي، وكل وصلٍ بينها يفتح باب النظرية العامة.

ومن ملامح النظرية العامة أن الكفاية ينبغي أن تصبح معيارًا بنيويًا لا قيمةً أخلاقية عابرة. فالكفاية ليست مجرد إغاثة محتاج، ولا مجرد مقدار نفقة، ولا مجرد ثمرةٍ غير مباشرة للزكاة، بل هي الحد الذي يصون الإنسان من العجز والإذلال،

ويمنحه القدرة علىٰ أداء التكليف والمشاركة في الحياة العامة. فإذا لم تتحول الكفاية إلىٰ معيارٍ لفاعلية الدولة، بقي الفقر يُعالج بعد وقوعه، وبقيت الزكاة والصدقة والوقف جهودًا عظيمة لكنها غير موصولة دائمًا بنظامٍ عام يمنع إنتاج العوز. والكفاية، في النظرية العامة، تربط الزكاة بالسياسة الاجتماعية، والمال العام بالتوزيع، والضرائب بالعدالة، والوقف بالتنمية، والسوق بحماية الضروريات، والدولة بمسؤولية بناء الشروط العامة للحياة الكريمة.

ومن ملامح النظرية العامة أن المال العام يجب أن ينتقل من كونه بابًا ماليًا إلىٰ كونه مركزًا لاختبار أخلاق الدولة. فالمال العام يكشف علاقة الدولة بالأمة؛ فإن أديرباعتباره أمانةً للأمة تحقق الكفاية والعدل والعمران، صار دليلًا علىٰ صدق الوظيفة. وإن أديرباعتباره موردًا للجهاز أو مجالًا للامتياز أو أداةً لتقوية السلطة، اختلت الأمانة ولو بقيت الصورة الإدارية قائمة. ومن هنا فإن الخراج، والفيء، والزكاة، والوقف، والضرائب، والموارد الطبيعية، والإنفاق العام، والديون، ليست مسائل مالية متفرقة، بل عناصر في فقه المال العام. وهذا الفقه لا يكتمل إلا بالمحاسبة، والشفافية، وعدالة الجباية، ورشد الإنفاق، وحق الأمة، ومراعاة الأجيال، وربط المال بالكفاية لا بمجرد القدرة علىٰ الجمع.

ومن ملامح النظرية العامة أن المآلات يجب أن تُقرأ قراءةً شاملة لا انتقائية. فالمآلات ليست خوفًا من الفتنة وحدها، مع أن الفتنة مآل خطير يجب أن يُعتبر، بل هي نظرٌ في كل أثرٍ متوقع للفعل والترك. فللفوضىٰ مآلات، وللظلم مآلات، وللاستبداد مآلات، وللفقر مآلات، ولتعطيل القضاء مآلات، ولغياب الدولة عن السوق مآلات، ولتغول الدولة علىٰ السوق مآلات، ولإطلاق الحرية بلا مسؤولية مآلات، ولإلغاء الحرية باسم الاستقرار مآلات. والفقه الكلي لا يختار خطرًا واحدًا ليجعله معيارًا مطلقًا، بل يوازن بين الأخطار والمصالح في الزمن. ومن هنا فإن

المآلات في النظرية العامة ليست أداة تعطيل، ولا ذريعة اندفاع، بل علمٌ بالحكمة العملية التي تجعل الحكم صحيحًا في صورته ونتيجته معًا.

ومن ملامح النظرية العامة أن الاجتهاد المؤسسي يصبح ضرورةً لا ترفًا. فالواقع المركب لا يواجه بعقلٍ فردي منعزل، ولا يكفي فيه استحضار النصوص والقواعد دون معرفة موضوع الحكم. فالقضايا الاقتصادية، والصحية، والتعليمية، والبيئية، والتقنية، والإدارية، والسياسية، تحتاج إلىٰ فقهاء وخبراء يعملون في إطارٍ واحد؛ الفقيه يضبط المعيار، والخبير يكشف الواقع، والمقصد يحدد الاتجاه، والمآل يختبر الأثر. وهذا ليس خروجًا عن التراث، بل امتدادٌ لأصل تحقيق المناط، لأن المناط إذا تعقد احتاج إلىٰ مؤسسةٍ قادرة علىٰ فهمه. وبهذا ينتقل الاجتهاد من فتوىٰ الفرد في الواقعة البسيطة إلىٰ قرارٍ معرفي جماعي في القضايا العامة المركبة.

ومن ملامح النظرية العامة أن العلاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي يجب أن تُعاد قراءتها في مستوىٰ الدولة. فالدولة لا تؤدي وظيفتها بمجرد الأمر والنهي، بل ببناء الأسباب والشروط وإزالة الموانع. فهي مطالبةٌ بإنشاء أسباب الكفاية، وشروط العدالة، وموانع الاحتكار، وأسباب استقلال القضاء، وشروط نزاهة الإدارة، وموانع الفساد، ووسائل حفظ التعليم والصحة والأمن. فإذا انحصر الفقه في سؤال الواجب والحرام دون سؤال الشروط والأسباب والموانع، ضاقت وظيفة الدولة عن المقاصد الكبرىٰ. أما إذا دخل الحكم الوضعي في فقه الدولة، صار الفقه قادرًا علىٰ بناء البنية لا مجرد الحكم علىٰ الأفعال التي تنتجها البنية.

ومن ملامح النظرية العامة كذلك أن العلاقات الوظيفية بين الأبواب هي جوهر البناء. فليس كافيًا أن توجد أبواب الزكاة والوقف والخراج والحسبة والقضاء والسياسة الشرعية والمقاصد، بل يجب أن تُعرف العلاقة بينها. الزكاة والوقف والخراج والضرائب تتصل بالكفاية والمال العام. الحسبة والسوق والضرر تتصل

بالمجال العام وحماية المستهلك. القضاء والعدل والشرعية تتصل بتقييد السلطة. السياسة الشرعية والمآلات والمصلحة تتصل ببناء القرار العام. الطاعة والجماعة والاستقرار تتصل بالعدل والشورىٰ والشرعية. فإذا غابت العلاقات، بقيت الأبواب متجاورة؛ وإذا حضرت العلاقات، تحولت إلىٰ نظرية. والنظرية العامة هي علم هذه العلاقات.

ومن ملامح النظرية العامة أن الشأن العام يجب أن يكون في مركز الاجتهاد لا علىٰ هامشه. فالشأن العام ليس مجرد إدارة دنيوية مفصولة عن الفقه، ولا مساحة مباحة مطلقة للدولة، بل هو مجالٌ واسع تتنزل فيه المقاصد: المال العام، القضاء، التعليم، الصحة، السوق، الأمن، البيئة، العمران، التقنية، الإعلام، الضرائب، الخدمات، العلاقات الدولية. وكل قرار في هذه المجالات يمس حياة الناس ومصائرهم وحقوقهم وكفايتهم، ومن ثم فهو يحتاج إلىٰ ميزانٍ فقهي كلي. وإذا بقي الشأن العام خارج البنية، انحصر الفقه في الدوائر الخاصة، وتركت الدولة والسوق والمؤسسات تعمل بمعايير أخرىٰ. أما إذا دخل الشأن العام في صلب الفقه، استعاد الفقه قدرته علىٰ بناء الحياة لا مجرد ملاحقة الوقائع.

إن الصياغة التركيبية لهذه النتائج تجعل الفقه الكلي علمًا بثلاث حركات متلازمة: حركة استخراج، وحركة وصل، وحركة بناء. فهو يستخرج من التراث أصوله ومقاصده وقواعده ومواده ومؤسساته. ثم يصل ما تفرق بين الأبواب والمدارس والمصنفات. ثم يبني من ذلك نظرية قادرة علىٰ إنتاج الحكم في الواقع المركب. فإذا توقف عند الاستخراج صار حفظًا للمادة، وإذا توقف عند الوصل صار ترتيبًا معرفيًا، أما إذا بلغ البناء صار فقهًا كليًا. ولا يكون البناء صحيحًا إلا إذا ظل وفيًا للعلوية النصية، محكومًا بالمقاصد، واعيًا بالواقع، مدركًا للمآلات، مستندًا إلىٰ الاجتهاد المؤسسي، متصلًا بالدولة والأمة والعمران.

ومن هنا يظهر أن النظرية العامة لا تنشأ من رغبةٍ إصلاحية مجردة، بل من ضرورةٍ بنيوية كشفتها المصفوفة. فحين يظهر أن الفقه نضج في التفريع، وتباطأ في بعض مجالات النظام الكلي، يصبح البناء ضرورة. وحين يظهر أن الدولة حضرت في أبواب متعددة ولم تكتمل دائمًا نظريتها المقاصدية، يصبح إعادة تعريف الدولة ضرورة. وحين يظهر أن الكفاية حاضرة لكنها غير حاكمة بالقدر الكافي، يصبح جعلها معيارًا ضرورة. وحين تظهر المآلات بوصفها معتبرة لكنها غير مؤسسية دائمًا، يصبح إدخالها في القرار العام ضرورة. وحين تظهر الوقائع الحديثة مركبة، يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورة. فالضرورة هنا ليست خطابية، بل نابعة من طبيعة البنية نفسها.

إن هذه النظرية العامة تقف علىٰ مسافةٍ متوازنة من الماضي والحاضر. فهي لا تقدس الماضي بحيث تمنع استئنافه، ولا تخضع للحاضر بحيث تجعله معيارًا فوق النص. تقرأ الماضي بوصفه مادةً غنية وقوةً عظيمة، لكنها لا تجعله نهاية الإمكان. وتقرأ الحاضر بوصفه واقعًا مركبًا يجب فهمه، لكنها لا تجعله مصدر الحكم. ومن هذا التوازن يتولد الفقه الكلي: فقهٌ لا يعيش في ذاكرةٍ مغلقة، ولا يذوب في حداثةٍ بلا معيار، بل يبني علاقةً جديدة بين الوحي والحياة، علاقةً يكون فيها النص أعلىٰ، والمقصد حاكمًا، والواقع مفهومًا، والدولة فاعلةً، والكفاية معيارًا، والمآل معتبرًا، والمؤسسة الاجتهادية حاملةً للتعقيد.

ومن مقتضيات الصياغة التركيبية أن تُعاد قراءة مفهوم التجديد نفسه. فالتجديد ليس تغيير الأحكام لمجرد تغير الزمن، ولا تكرار القديم لمجرد الخوف من التغيير، بل هو إعادة وصل الحكم بمقصده في واقعٍ جديد. فإذا تغير الواقع تغير موضوع الحكم أو مناطه أو وسيلته أو مآله، لا لأن النص فقد سلطانه، بل لأن تنزيل النص يحتاج إلىٰ فهمٍ صادق للواقع. والتجديد في الفقه الكلي ليس خروجًا علىٰ الأصول،

بل عودة إلىٰ قدرتها علىٰ الإنتاج. والأصل الذي لا ينتج في الواقع يتحول إلىٰ ذكرىٰ، والواقع الذي لا يحكمه الأصل يتحول إلىٰ فوضىٰ، والتجديد هو الجمع بينهما في حكمٍ حي.

وتقتضي الصياغة التركيبية أيضًا أن يُعاد تعريف النقد. فالنقد ليس هدمًا، بل اختبارٌ للترتيب والعلاقات. حين يقال إن بعض الأبواب لم تكتمل نظريتها، فليس المقصود إلغاءها، بل تحرير طاقتها. وحين يقال إن الفقه الجزئي غلب، فليس المقصود تحقيره، بل وصله بالكلي. وحين يقال إن الهرم القيمي تغير، فليس المقصود إسقاط مفاهيم الطاعة والاستقرار والجماعة، بل ردّها إلىٰ مواقعها داخل العدل والكفاية والعمران. وحين يقال إن فقه الدولة غير مكتمل النظرية، فليس المقصود نفي أبواب الدولة، بل جمعها في نظامٍ جامع. فالنقد البنيوي هو نقدٌ بنائي؛ يكشف الخلل لكي يعرف موضع الإصلاح، لا لكي يقطع الصلة بما سبق.

ومن نتائج هذه الصياغة أن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ عقلٍ قادر علىٰ التمييز بين المستويات: مستوىٰ النص، ومستوىٰ الحكم، ومستوىٰ الفتوىٰ، ومستوىٰ القضاء، ومستوىٰ السياسة العامة، ومستوىٰ النظرية. فليس كل حكمٍ جزئي يصلح أن يصير سياسة عامة بلا نظر في القدرة والمآل. وليس كل فتوىٰ فردية تصلح أن تصبح قرار دولة. وليس كل مصلحة إدارية مصلحة شرعية. وليس كل استقرار عدلًا. وليس كل طاعة شرعية كاملة. وليس كل إجراءٍ صحيح بنيةً عادلة. وهذا التمييز بين المستويات يمنع الخلط الذي يقع حين تُنقل الأحكام من مقام إلىٰ مقام بلا مصفوفة. فالفقه الكلي هو فقه المقامات كما هو فقه الأحكام.

إن بناء النظرية العامة يقتضي كذلك أن يُعاد إدخال الزمن في التفكير الفقهي. فالقرار العام لا يعمل في لحظة فقط، بل في أجيال. والمال العام لا يخص الحاضر وحده، بل يتعلق بحقوق المستقبل. والتعليم لا تظهر مآلاته فورًا، بل يصنع عقل

الأمة بعد عقود. والبيئة لا تتلف في يوم، بل عبر تراكمٍ طويل. والديون لا تثقل الجيل القائم وحده، بل قد تُقيّد أجيالًا لاحقة. ومن هنا فإن المآلات في النظرية العامة يجب أن تشمل الزمن الطويل، وحق المستقبل، واستدامة الموارد، وحفظ القدرة الحضارية للأمة. وهذا المعنىٰ يجد جذوره في فقه الوقف، وفي النظر إلىٰ مصلحة الأجيال، وفي قواعد الضرر والمآلات، لكنه يحتاج إلىٰ صياغةٍ أوضح في فقه الدولة والعمران.

ومن ملامح الصياغة التركيبية أن الفقه الكلي يربط بين الكرامة والكفاية. فالإنسان لا تحفظ كرامته بالوعظ وحده، ولا بالقانون وحده، ولا بالأمن وحده، بل بشروط حياةٍ تجعله قادرًا علىٰ أن يعيش من غير إذلال، وأن يتعلم، وأن يتعالج، وأن يسكن، وأن يعمل، وأن يشارك، وأن يُنصف إذا ظُلم. والكفاية من غير كرامة قد تتحول إلىٰ إعالةٍ مهينة، والكرامة من غير كفاية قد تتحول إلىٰ شعارٍ بلا واقع. ومن ثم فإن الدولة المقاصدية مطالبةٌ بأن تبني كفايةً كريمة، لا مجرد حدٍ أدنىٰ من البقاء. وهذا يربط فقه المال بفقه الإنسان، وفقه الدولة بفقه المقصد، وفقه الاقتصاد بفقه الكرامة.

ومن نتائج المصفوفة أن الحرية المسؤولة يجب أن تجد موقعها داخل النظرية العامة. فالحرية ليست نقيضًا للطاعة إذا كانت الطاعة داخل العدل، وليست نقيضًا للجماعة إذا كانت الجماعة مقصدية، وليست نقيضًا للاستقرار إذا كان الاستقرار مبنيًا علىٰ الثقة. والحرية في الفقه الكلي متصلة بالتكليف؛ لأن المكلف لا يكون مسؤولًا من غير إرادة، وبالكرامة؛ لأن الإنسان لا يكون مكرمًا إذا أُلغيت قدرته علىٰ القول والفعل والنصيحة، وبالشورىٰ؛ لأن الأمة لا تكون فاعلة إذا صمت عقلها العام. لكنها حرية مسؤولة، لا تنفصل عن الحق ولا عن المآلات ولا عن مصلحة

الجماعة. وبهذا يتجاوز الفقه الكلي ثنائية الانفلات والقهر، ويضع الحرية في موضعها داخل الهرم القيمي.

ومن مقتضيات النظرية العامة أن يُعاد فهم الاستقرار. فالاستقرار ليس سكونًا، بل انتظامٌ عادل يسمح بالبناء. فإذا انفصل الاستقرار عن العدل صار قشرةً قابلة للكسر، وإذا انفصل عن الكفاية صار ضبطًا للفقر، وإذا انفصل عن الشورىٰ صار صمتًا لا ثقة، وإذا انفصل عن الإصلاح صار تراكمًا لأسباب الانفجار. ولذلك فإن الاستقرار في الفقه الكلي ليس بديلًا عن الإصلاح، بل ثمرةٌ من ثمرات العدل والكفاية والثقة. والطاعة ليست إلغاء للنصيحة، بل انتظام داخل شرعيةٍ وظيفية. والجماعة ليست اجتماعًا صوريًا، بل وحدة مقصدية حول الحق. بهذه القراءة يعود الهرم القيمي إلىٰ توازنه.

ومن ملامح النظرية العامة أن الفقه لا يكتفي بأن يقول ما ينبغي، بل يسأل كيف يتحقق ما ينبغي. فالعدل يحتاج إلىٰ قضاء وضمانات. والكفاية تحتاج إلىٰ موارد وسياسات. والمآلات تحتاج إلىٰ أدوات تقدير. والاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ بنية علمية. والشورىٰ تحتاج إلىٰ آليات. وحماية المال العام تحتاج إلىٰ رقابة. وحماية السوق تحتاج إلىٰ مؤسسات. وهذا الانتقال من القيمة إلىٰ المؤسسة لا يعني مادية الفقه أو إفراغه من روحه، بل يعني إنقاذ القيم من أن تبقىٰ وعظًا بلا أثر. فالفقه الكلي هو فقه تحويل القيم إلىٰ شروطٍ عملية تحفظ معناها في الواقع.

وتظهر هنا وظيفة المصفوفة بوصفها جسرًا إلىٰ النظرية العامة. فهي ليست جدولًا للتحليل، بل منطقٌ لإنتاج الحكم الكلي. فهي تُلزم العقل الفقهي أن يبدأ بالنص، ثم يسأل عن المقصد، ثم يحقق الواقع، ثم يحدد موقع الدولة أو المؤسسة، ثم يزن الكفاية، ثم يختبر المآل، ثم يصل الحكم بغيره من الأبواب، ثم يحدد هل يحتاج الأمر إلىٰ اجتهاد مؤسسي. وبهذه الحركة لا يعود الحكم نتيجةً لانطباعٍ

جزئي، ولا السياسة نتيجةً لمصلحة عارضة، ولا المقصد شعارًا عامًا، بل يتحول الفقه إلىٰ عمليةٍ بنائية منضبطة. والمصفوفة بهذا المعنىٰ ليست أداة نقد فقط، بل أداة إنتاج، لأنها تحدد كيف يُبنىٰ الحكم في القضايا المركبة.

إن الصياغة النهائية لنتائج القسم تكشف أن الأزمة لم تكن أزمة فقهٍ بمعنىٰ العجز عن الاستنباط، بل أزمة بنية بمعنىٰ الحاجة إلىٰ إعادة ترتيب عناصر الفقه في مستوىٰ أعلىٰ. فالفقه يملك النص، لكنه يحتاج إلىٰ تنزيلٍ مركب. ويملك المقاصد، لكنه يحتاج إلىٰ حاكميةٍ مؤسسية. ويملك الفروع، لكنه يحتاج إلىٰ ربطها بالأنظمة. ويملك الدولة في أبواب متعددة، لكنه يحتاج إلىٰ نظريةٍ كلية لوظيفتها. ويملك المال العام، لكنه يحتاج إلىٰ معيار الكفاية والحق العام. ويملك المآلات، لكنه يحتاج إلىٰ تفعيلها في القرار العام. ويملك الاجتهاد، لكنه يحتاج إلىٰ مؤسسة في المركب. وهذه ليست أزمة نقصٍ في الأصل، بل أزمة انتقالٍ من مرحلة حفظ المادة وتفصيلها إلىٰ مرحلة تركيبها وبناء نظريتها.

ومن هنا فإن النظرية العامة التي تنبثق من نتائج المصفوفة تقوم علىٰ مبدأٍ جامع: الفقه هو علم بناء الحياة علىٰ مقتضىٰ الوحي، لا علم استخراج الحكم المفرد وحده. وبناء الحياة يعني بناء الإنسان، والأسرة، والسوق، والقضاء، والمال العام، والدولة، والأمة، والعمران، ضمن شبكةٍ يحكمها النص والمقصد والعدل والكفاية والمآلات. فإذا ضاق الفقه إلىٰ الحكم المفرد وحده، فقد جزءًا من قدرته العمرانية. وإذا اتسع بلا انضباط، فقد مرجعيته. والفقه الكلي هو الاتساع المنضبط: يتسع إلىٰ الدولة والمجتمع والاقتصاد والتقنية والبيئة، لكنه يبقىٰ محكومًا بالنص والأصول والمقاصد.

إن الصلة بين نتائج المصفوفة والنظرية العامة هي صلة الضرورة المنهجية. فقد بيّنت النتائج أن بعض الأبواب نضجت، وبعضها تباطأ؛ وأن الدولة كانت عامل بناء

وانتقاء؛ وأن الفقه الجزئي غلب في الظهور دون أن يلغي الكلي؛ وأن الهرم القيمي تأثر بالتاريخ؛ وأن فقه الدولة وجد في عناصره ولم يكتمل دائمًا في نظريته؛ وأن التراث قوي في أصوله وفروعه ومؤسساته؛ وأن الفراغات البنيوية هي مواضع استئناف لا عجز. وهذه النتائج إذا تُركت متفرقة ظلت تحليلًا، وإذا جُمعت صارت نظرية. والنظرية هي أن الفقه يحتاج إلىٰ مصفوفةٍ كلية تعيد بناء العلاقة بين عناصره، حتىٰ يستطيع أن ينتج أحكامًا وأنظمةً وسياساتٍ ومؤسساتٍ تحقق المقصد في الواقع.

وهذه النظرية لا تدّعي إغلاق باب الاجتهاد، بل تفتحه علىٰ أساسٍ أضبط. فكل عصر سيطرح وقائعه، وكل واقع سيكشف تعقيده، وكل دولة ستحتاج إلىٰ تقويم، وكل سوق ستنتج أسئلتها، وكل تقنية ستفرض مناطاتها، وكل جيل سيواجه مآلاته. والمصفوفة لا تقدم أجوبة جاهزة لكل ذلك، لكنها تقدم طريقة إنتاج الجواب: النص، المقصد، الواقع، الدولة، الكفاية، المآل، العلاقات، الاجتهاد المؤسسي. ومن امتلك هذه الطريقة لم يكن أسير الماضي ولا تابعًا للحاضر، بل قادرًا علىٰ الاجتهاد المتصل بالأصل والمنفتح علىٰ الواقع.

إن بناء النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية يقتضي أن تكون غايته النهائية إعادة وصل الفقه بوظيفته الحضارية. فالشريعة لم تأتِ لتضبط الأفعال في حدودها الدنيا فقط، بل لتبني الإنسان، وتحفظ الأمة، وتقيم العدل، وتصون المال، وتحمي الضعيف، وتمنع الضرر، وتفتح أبواب العمران، وتوجه القوة نحو الحق. والفقه هو العلم الذي يحول هذه الغاية إلىٰ أحكام ومؤسسات ومعايير. فإذا اكتفىٰ بالأحكام دون المؤسسات، بقي ناقص الفاعلية. وإذا تحدث عن المؤسسات دون أحكام، فقد انضباطه. وإذا رفع المقاصد دون فروع، صار خطابًا عامًا. وإذا أغرق في الفروع دون

مقاصد، ضاق عن البناء. والنظرية العامة هي الجمع المتوازن بين هذه المستويات كلها.

وبهذا المعنىٰ، فإن نتائج المصفوفة لا تختم مرحلة التحليل فحسب، بل تفتح أفق البناء. فهي تؤكد أن التراث الفقهي ليس كتلةً مغلقة، ولا فراغًا يحتاج إلىٰ بديلٍ خارجي، بل هو بنيةٌ كبرىٰ ذات طاقاتٍ هائلة ومسارات نمو متفاوتة. وما يحتاج إليه العقل الفقهي ليس إنكار التراث ولا الاكتفاء به، بل تحويل قوته إلىٰ نظرية، وتحويل فراغاته إلىٰ برنامج، وتحويل مقاصده إلىٰ حاكمية، وتحويل فروعه إلىٰ شبكة، وتحويل دولته من سلطةٍ تاريخية إلىٰ مؤسسةٍ مقاصدية، وتحويل كفايته من قيمةٍ مبثوثة إلىٰ معيار، وتحويل مآلاته من اعتبارٍ موضعي إلىٰ عقلٍ مؤسسي، وتحويل اجتهاده من فردية البسيط إلىٰ جماعية المركب.

إن الفقه الكلي الذي تمهد له هذه النتائج هو فقهٌ ينظر إلىٰ الدولة بوصفها أداةً لحفظ الإنسان لا سلطانًا فوقه، وإلىٰ الأمة بوصفها جماعة مقصدية لا كتلةً ساكنة، وإلىٰ المال العام بوصفه أمانة لا موردًا مجردًا، وإلىٰ السوق بوصفه مجالًا أخلاقيًا لا حركةً عمياء، وإلىٰ القضاء بوصفه ميزانًا لا وظيفةً فحسب، وإلىٰ الحسبة بوصفها حمايةً للمجال العام لا رقابةً محدودة، وإلىٰ الشورىٰ بوصفها عقل الأمة لا إجراءً شكليًا، وإلىٰ الطاعة بوصفها انتظامًا داخل العدل لا إلغاءً للنصيحة، وإلىٰ الاستقرار بوصفه ثمرةً للعمران لا بديلًا عن الإصلاح، وإلىٰ المآلات بوصفها ضمير الحكم في الزمن.

وبذلك تصبح النظرية العامة انتقالًا من الفقه بوصفه حفظًا للذاكرة إلىٰ الفقه بوصفه صناعةً للمستقبل. فالذاكرة ضرورية، لأنها تحفظ الأصول والتجربة واللغة والمنهج. لكن المستقبل لا يُبنىٰ بالذاكرة وحدها، بل بفعلٍ اجتهادي يستخرج منها طاقتها ويواجه بها تعقيد الواقع. وهذا الفعل لا يكون صحيحًا إلا إذا ظل متصلًا

بـالنص، واعيًـا بالمقصـد، محيطًـا بـالواقع، مـدركًا للمـآل، منفتحًـا علـىٰ المؤسسـة، ملتزمًـا بالعـدل والكفايـة والعمـران. فـإذا تحقـق ذلـك، انتقلـت البنيـة الفقهيـة مـن الاختبـار إلـىٰ النظريـة، ومـن التشـخيص إلـىٰ البنـاء، ومـن نقـد الاخـتلال إلـىٰ تأسـيس العقـل الفقهـي الكلي.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء السادس -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2026

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play نيل وفرات .com

البنية الفقهية الإسلامية

- الجزء السادس -

الدكتور: عبد اللطيف الهميم

محتويات (الجزء السادس)

القسم العاشر: نحو نظرية عامة في البنية الفقهية الإسلامية 7

الفصل الأول: إعادة تعريف الفقه الكلي 9

الفصل الثاني: من أصول استخراج الحكم إلى أصول بناء النظام 31

الفصل الثالث: الحكم الشرعي داخل شبكة العلاقات 64

الفصل الرابع: النص والمقصد والواقع والدولة 103

الفصل الخامس: المآلات بوصفها جزءًا من بنية الحكم 149

الفصل السادس: الكفاية بوصفها معيارًا لفاعلية الدولة 188

الفصل السابع: الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة بنيوية 219

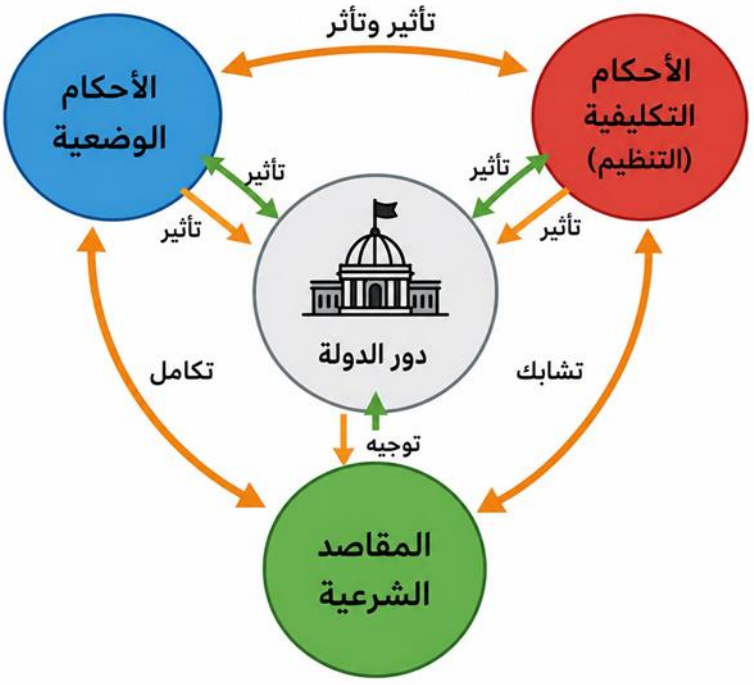
الفصل الثامن: إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة 263

الفصل التاسع: ملامح المصفوفة الأصولية النهائية 309

الفصل العاشر: الخاتمة الكبرى: نحو عقل فقهي كلي 337

القسم العاشر

نحو نظرية عامة في البنية الفقهية الإسلامية


تأثير وتأثر
الأحكام الوضعية
الأحكام التكليفية (التنظيم)
تأثير
تأثير
تأثير
تأثير
دور الدولة
تكامل
تشابك
توجيه
المقاصد الشرعية

الفصل الأول
إعادة تعريف الفقه الكلي

لـم يعـد ممكنًـا أن يُعـرَّف الفقـه الكلـي بوصـفه مجـرد توسـعٍ في المقاصـد، أو تجميـعٍ للأحكـام العامـة، أو انتقـالٍ مـن الفـروع الصـغيرة إلـىٰ القواعـد الكبـرىٰ، لأن هـذا التعريـف، علـىٰ مـا فيـه مـن فائـدة أوليـة، لا يبلـغ حقيقـة التحـول المطلـوب في بنيـة العقـل الفقهـي. فالفقـه الكلـي لـيس رتبـةً أعلـىٰ مـن الفقـه الجزئـي بمعنـىٰ الاسـتغناء عنـه، ولا خطابًـا عامًـا يعلـو فـوق التفصـيلات، ولا فلسـفةً شـرعيةً منفصـلة عـن أدوات الاسـتنباط، بـل هـو إعـادة بنـاءٍ لطريقـة النظـر إلـىٰ الحكـم الشـرعي نفسـه؛ بحيـث لا يُقـرأ الحكـم بوصـفه جوابًـا منفـردًا عـن واقعـةٍ منعزلـة، وإنمـا بوصـفه عنصـرًا داخـل شـبكةٍ مركبـة تتـداخل فيهـا علويـة الـنص، وحاكميـة المقصـد، ومركزيـة الواقـع، وفاعليـة الدولـة، واعتبـار المـآلات، ومعيـار الكفايـة، والعلاقـات الوظيفيـة بـين الأبـواب، والاجتهـاد المؤسسـي في الوقـائع المركبـة. ومـن هنـا فـإن إعـادة تعريـف الفقـه الكلـي تعنـي إعـادة تعريـف الفقـه في أفقـه البنـائي، لا إلغـاء معنـاه المـوروث، ولا الخـروج علـىٰ أصوله، ولا الانتقاص من عبقرية تفريعاته.

فالفقـه، في معنـاه الأصـلي، هـو الفهـم العميـق للحكـم الشـرعي وتنزيلـه علـىٰ أفعـال المكلفـين، غيـر أن هـذا الفهـم إذا بقـي محصـورًا في الفعـل المفـرد، وفي الواقعـة المحـدودة، وفي العلاقـة المباشـرة بـين المكلـف والحكـم، فإنـه لا يسـتطيع وحـده أن يواجـه الوقـائع التـي لـم تعـد أفعـالًا فرديـة، بـل أصـبحت أنظمـةً ومؤسسـاتٍ وسياسـاتٍ وأسـواقًا ودولًا ومـآلاتٍ ممتـدة. فالسـؤال الفقهـي القـديم كـان يسـتطيع في كثيـر مـن صـوره أن يتحـرك حـول فعـل الإنسـان المباشـر: بيـع، شـراء، زواج، طـلاق، نفقـة،

عبادة، شهادة، خصومة، ضمان. أما السؤال المعاصر، بل السؤال الكلي في كل عصر حين يتصل بالشأن العام، فهو سؤالٌ عن البنية التي تنتج الأفعال، وعن النظام الذي يوزع القدرة والعجز، وعن المؤسسة التي تحول الحكم إلىٰ واقع، وعن المآل الذي يصنعه القرار حين يتكرر ويتراكم ويتسع أثره في الأمة والمال والعمران. ومن ثم فإن الفقه الكلي لا يكتفي بأن يسأل: ما حكم الفعل؟ بل يسأل كذلك: ما النظام الذي يجعل هذا الفعل ممكنًا؟ وما الشروط التي تجعله عادلًا أو ظالمًا؟ وما المآلات التي يفضي إليها إذا تحول من حالةٍ فردية إلىٰ سياسةٍ عامة أو بنيةٍ اجتماعية؟

إن الفقه الكلي يبدأ من الاعتراف بأن الحكم الشرعي ليس صورةً لغوية أو تكليفية منفصلة، بل هو بنية مركبة. ففي كل حكمٍ عام تتداخل ثلاثة مستويات: مستوىٰ الحكم الوضعي الذي يحدد الأسباب والشروط والموانع والصحة والفساد والضمان والرخص والعزائم؛ ومستوىٰ الحكم التكليفي الذي يقرر الطلب والمنع والإباحة والندب والكراهة؛ ومستوىٰ الحكم المقاصدي الذي يكشف الغاية، والوظيفة، والمآل، وموقع الحكم من حفظ الإنسان والأمة والعمران. ولا يكتمل الحكم في الشأن العام إلا حين تتفاعل هذه المستويات الثلاثة تفاعلًا جدليًا لا انفصال فيه. فالحكم التكليفي من غير حكم وضعي قد يأمر بالفعل من غير أن يبني شروط تحققه. والحكم الوضعي من غير حكم مقاصدي قد يضبط الأسباب والشروط من غير أن يوجهها إلىٰ غاية عادلة. والحكم المقاصدي من غير حكم تكليفي ووضعي قد يبقىٰ معنىٰ عامًا لا يجد طريقه إلىٰ الفعل والنظام. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو الفقه الذي يرىٰ الحكم الشرعي في كليته المركبة: ماذا يجب؟ ومتىٰ يصح؟ ولماذا شُرع؟ وكيف يتحقق؟ وما أثره إذا صار نظامًا؟

وهـذا المعنىٰ يتضـح بصـورةٍ خاصـة في علاقـة الدولـة بالأحكـام الثلاثـة. فالدولـة ليسـت مجـرد منفـذٍ خـارجي للأحكـام بعـد اكتمالهـا، بـل هـي في قضـايا الشـأن العـام مجـالٌ تتفاعـل فيـه الأحكـام الوضـعية والتكليفيـة والمقاصـدية. فـالحكم التكليفـي قـد يقـرر وجـوب العـدل، وتحـريم الظلـم، ووجـوب حفـظ المـال، وحرمـة الإضـرار، ووجـوب أداء الحقـوق، لكـن هـذه التكليفـات لا تتحـول إلىٰ حيـاةٍ عامـة إلا مـن خـلال أحكـام وضـعية تبنـي أسـباب العـدل، وشـروط نزاهـة القضـاء، وموانـع الفسـاد، وضـمانات المـال العـام، وآليـات منـع الاحتكـار، ووسـائل تحقيـق الكفايـة. ثـم يـأتي الحكـم المقاصـدي ليمـنح هـذا كلـه غايتـه العليـا: حفـظ الإنسـان، وبنـاء الكفايـة، وصـيانة الكرامـة، وتحقيـق العمـران، ومنـع المفسـدة العامـة، واعتبـار حقـوق الأمـة والأجيـال. فـإذا غـاب أحـد هـذه المسـتويات اختلـت الدولـة: دولـةٌ تـأمر ولا تبنـي الشـروط، أو دولـةٌ تـنظم ولا تعـرف الغايـة، أو دولـةٌ ترفـع المقاصـد ولا تضـبط الأحكـام والمؤسسات.

ومـن هنـا فـإن إعـادة تعريـف الفقـه الكلـي تقتضـي تحريـره مـن الاختـزال في المقاصـد وحـدها. فالمقاصـد عظيمـة، بـل هـي روح الفقـه واتجاهـه، لكنهـا إذا انفصـلت عـن الـنص والأحكـام الوضـعية والتكليفيـة صـارت عنـاوين عامـة يمكـن أن تسـتعملها اتجاهـات مختلفـة بـلا ضـبط. والفقـه الكلـي لـيس فقهًـا مقاصـديًا مرسـلًا، بـل فقـهٌ أصـولي مقاصـدي واقعـي مؤسسـي؛ أصـولي لأنـه يبـدأ مـن علويـة الـنص، ومقاصـدي لأنـه يجعـل الغايـات حاكمـة، وواقعـي لأنـه لا ينـزل الحكـم علىٰ موضـوعٍ متخيـل، ومؤسسـي لأنـه يـدرك أن الشـأن العـام لا يتحقـق بمجـرد نيـة الفـرد، بـل يحتـاج إلىٰ دولـةٍ ومؤسسـاتٍ ووسـائل وشـروطٍ ومـآلات. وكـل تعريـفٍ للفقـه الكلـي يغفـل أحد هذه الأبعاد يعيد إنتاج ثغرة من الثغرات التي كشفها الاختبار البنيوي.

إن علوية النص في الفقه الكلي ليست علويةً شكلية تُستحضر عند الاستدلال ثم تُترك عند بناء النظام، بل هي المرجعية التي تمنع الواقع من ابتلاع الحكم، وتمنع الدولة من احتكار المعيار، وتمنع المصلحة من التحول إلىٰ رغبةٍ عارضة، وتمنع المقصد من الانفلات عن دليله. غير أن علوية النص لا تعني تعطيل المقصد، لأن النص لم ينزل ليكون ألفاظًا معزولة عن غاياتها، بل ليهدي الحياة ويقيم الميزان. ولا تعني علوية النص إلغاء الواقع، لأن الحكم لا ينزل إلا علىٰ موضوعٍ معلوم، والجهل بالواقع قد يؤدي إلىٰ تنزيل حكمٍ صحيح علىٰ غير محله. ولا تعني علوية النص إقصاء الدولة، لأن كثيرًا من أحكام الشأن العام لا تتحقق إلا بفاعلٍ مؤسسي. ولا تعني علوية النص إهمال المآلات، لأن التنزيل الذي يفضي إلىٰ ضد مقصوده يحتاج إلىٰ مراجعةٍ في فهم الواقع أو الوسيلة أو المناط. فالنص هو الأعلىٰ، لكنه يعمل في شبكةٍ من الفهم والتنزيل والمقصد والمآل.

أما حاكمية المقصد فهي التي تمنع الحكم من أن يتحول إلىٰ صورةٍ بلا روح. فالمقصد لا يلغي الحكم، بل يكشف اتجاهه. ولا يعطل الدليل، بل يمنع سوء تنزيله. ولا يجعل الفقيه حرًا في تجاوز النص، بل يجعله مسؤولًا عن إدراك غاية النص في الحياة. ومن هنا فإن المقصد في الفقه الكلي ليس معنىً لاحقًا للحكم، بل معيارٌ حاضر في بناء النظر. فالعدل ليس موعظةً بعد الحكم، بل معيار في بناء القضاء والسلطة والمال. والكفاية ليست إحسانًا بعد الفقر، بل معيار في بناء الدولة والاقتصاد. والمآلات ليست تنبيهًا بعد القرار، بل جزءٌ من صناعته. وحفظ الإنسان ليس شعارًا عامًا، بل أصلٌ يُعاد من خلاله فهم الصحة والتعليم والسكن والعمل والحرية المسؤولة والكرامة. وإذا لم يكن المقصد حاكمًا، بقيت الفروع صحيحة في مواضع كثيرة، لكنها قد تفقد قدرتها علىٰ بناء النظام.

وأما مركزية الواقع فهي التي تمنع الفقه من أن يجيب عن عالمٍ لم يعد موجودًا، أو عن واقعةٍ متخيلة، أو عن صورةٍ جزئية تخفي وراءها بنيةً مركبة. فالواقع ليس مصدر الحكم، لكنه شرط إدراك موضوع الحكم. فإذا كان الموضوع بسيطًا أمكن إدراكه بقدرٍ محدود من النظر، أما إذا كان مركبًا، وجب أن يتسع الفهم. فالاقتصاد الكلي، والنظام المصرفي، والتضخم، والضرائب، والصحة العامة، والتعليم، والبيئة، والبيانات الرقمية، والخصوصية، والإعلام، والأسواق العالمية، ليست وقائع بسيطة؛ إنها أنظمة. والحكم علىٰ النظام يحتاج إلىٰ معرفة النظام. ومن هنا فإن الفقه الكلي يجعل تحقيق المناط عمليةً معرفيةً واسعة، لا مجرد تشخيصٍ ظاهري. والفقيه لا يفقد سلطته حين يستعين بالخبير، بل يحفظ حكمه من الخطأ في التصور. فالخبير يكشف الواقع، والفقيه يزنه، والمقصد يوجهه، والنص يحكمه، والمآل يختبره.

وأما فاعلية الدولة فهي التي تخرج الفقه الكلي من التجريد إلىٰ البناء. فالدولة ليست في هذا التعريف سلطةً تعلو علىٰ الفقه، ولا جهازًا خارج النظر الشرعي، بل هي أحد شروط تحقق المقاصد العامة. فهناك مقاصد لا يستطيع الفرد وحده تحقيقها: العدالة القضائية، حماية المال العام، تنظيم السوق، منع الاحتكار، بناء التعليم والصحة، حفظ الأمن، صيانة البيئة، ضبط المرافق، تحقيق الكفاية، إدارة الموارد، حماية الضعفاء، تقدير السياسات العامة. وهذه كلها تحتاج إلىٰ دولةٍ أو مؤسسةٍ عامة. ومن ثم فإن الفقه الكلي لا يتعامل مع الدولة بوصفها موضوعًا سياسيًا فحسب، بل بوصفها أداةً شرعية لتحقيق المقاصد العامة إذا ضُبطت بالنص والعدل والمآلات. والدولة التي لا تدخل في الفقه الكلي تترك المقاصد بلا مؤسسة، والفقه الذي لا يضبط الدولة يترك القوة بلا معيار.

غيـر أن فاعليـة الدولـة لا تعنـي تضـخمها أو ابتلاعهـا للأمـة والمجتمـع. فالدولـة في الفقـه الكلـي وظيفـة لا غايـة، وأمانـة لا ملـك، وأداة لا مصـدر للمعيـار. وهـي مطالبـةٌ بـأن تضـمن الشـروط العامـة التـي لا يقـدر عليهـا الأفـراد وحـدهم، لا أن تصـادر مبـادرات المجتمـع، ولا أن تلغـي الوقـف والتكافـل والأسـرة والسـوق المنضـبط. فالعلاقـة الصـحيحة ليسـت دولـةً متغولـة ولا مجتمعًـا متروكًـا ولا سـوقًا منفلتًـا، بـل تـوازنٌ بـين الدولـة الضـامنة، والمجتمـع الفاعـل، والسـوق الأخلاقـي، والفقـه الحـاكم بالمعيـار. وهـذا التـوازن هـو أحـد أركـان الفقـه الكلـي؛ لأنـه يمنـع الدولـة مـن أن تتحـول إلىٰ مطلـق، كمـا يمنـع السـوق مـن أن يتحـول إلىٰ قـوةٍ عمياء، كمـا يمنـع المجتمـع مـن أن يُترك عاجزًا أمام البنىٰ الكبرىٰ.

وأمـا المـآلات فهـي الضـمير الزمنـي للحكـم. فـالحكم لا ينتهـي عنـد لحظـة صـدوره، ولا السياسـة العامـة تنتهـي عنـد إعلانهـا، ولا قـرار الدولـة ينتهـي عنـد تنفيـذه الأول. كـل حكـمٍ عـام يصـنع أثـرًا، وكـل أثـرٍ يتـراكم، وكـل تـراكمٍ يصـنع بنيـةً جديـدة. ومـن هنـا فـإن الفقـه الكلـي لا يكتفـي بالسـؤال عـن صـحة الصـورة، بـل يسـأل عـن أثرهـا في الـزمن. هـل يـؤدي الحكـم إلىٰ تحقيـق المقصـد أو إلىٰ تعطيلـه؟ هـل يحفـظ الكفايـة أو ينـتج حرمانًـا؟ هـل يحفـظ الاسـتقرار أو يؤجـل الانفجـار؟ هـل يضـبط السـوق أو يخنـق الإنتـاج؟ هـل يفـتح الحريـة المسـؤولة أو يطلـق الفوضـىٰ؟ هـل يمنـع الفتنـة أو يـراكم أسـبابها؟ والمـآلات في الفقـه الكلـي ليسـت مـآلاتٍ انتقائيـة تُستحضـر عنـد الخـوف مـن الإصـلاح وتُتـرك عنـد الظلـم أو الفقـر أو الاحتكـار، بـل هـي مـآلاتٌ شـاملة تـزن الفعـل والتـرك، الحركـة والسـكون، التـدخل والامتنـاع، الطاعـة والمحاسـبة، الاستقرار والإصلاح.

وأما الكفاف والكفاية فهما معياران في فهم وظيفة الفقه والدولة والمجتمع. فالكفاف يحفظ الحد الأدنىٰ من البقاء، لكن الكفاية تحفظ الحد الكريم من الحياة. والفقه الكلي لا يرضىٰ بأن تبقىٰ الشريعة حارسةً للبقاء فقط، بل يجعلها بانيةً للحياة الكريمة. فالفقر ليس مجرد حاجةٍ مالية، بل قد يكون تعطيلًا للعقل، وإضعافًا للدين، وإهدارًا للكرامة، وكسرًا لقدرة الإنسان علىٰ المشاركة. ومن هنا فإن الكفاية تدخل في صلب مقاصد الدولة، وتعيد قراءة الزكاة والوقف والضرائب والمال العام والعمل والأجور والأسعار والتعليم والصحة والسكن. وإذا قيل إن الفقه الكلي هو فقه النظام، فإن الكفاية هي أحد أهم معايير عدالة هذا النظام؛ لأن نظامًا لا يحقق كفاية الإنسان يبقىٰ ناقصًا ولو صححت فيه بعض الأفعال المنفردة.

وأما العلاقات الوظيفية فهي التي تمنع الأبواب من أن تبقىٰ متجاورة. ففقه الزكاة بلا فقه الكفاية يبقىٰ محدودًا في أثره الاجتماعي. وفقه الحسبة بلا فقه السوق والعمران يبقىٰ ضيقًا في وظيفة الرقابة. وفقه القضاء بلا فقه الدولة والعدل المؤسسي يبقىٰ أقل اكتمالًا في حماية الميزان. وفقه السياسة الشرعية بلا المآلات قد يتحول إلىٰ تقديرٍ سلطاني. وفقه الطاعة بلا الشرعية والعدل قد يتحول إلىٰ سكون. وفقه المال بلا حق الأمة قد يتحول إلىٰ إدارةٍ مالية لا أمانة عامة. ولذلك فإن الفقه الكلي هو فقه وصل الأبواب لا مجرد فقه جمعها. والفرق بين الجمع والوصل أن الجمع يضع الأشياء بعضها بجوار بعض، أما الوصل فيكشف وظيفة كل عنصر داخل الكل.

ومن هنا يظهر أن الفقه الكلي ليس علمًا جديدًا خارج علوم الفقه، بل هو مستوىٰ تركيبي داخلها. إنه يستعمل أصول الفقه، والقواعد الفقهية، والمقاصد، والفروع، والسياسة الشرعية، وفقه القضاء، والحسبة، والمال، لكنه لا يبقيها

متفرقة. إنه يرفعها إلىٰ مستوىٰ النظام. فالأصول لا تبقىٰ أدوات لاستخراج الحكم المفرد فقط، بل تصبح أدوات بناء النظام. والقواعد لا تبقىٰ ضوابط للفروع فقط، بل تصبح جسورًا بين الأبواب. والمقاصد لا تبقىٰ تعليلات، بل تصبح حاكمية. والفروع لا تبقىٰ أجوبة، بل تصبح مادةً لبناء النظرية. والسياسة الشرعية لا تبقىٰ مساحة تقدير، بل تصبح علمًا لتنزيل المقاصد في المجال العام. والحسبة لا تبقىٰ وظيفة تاريخية، بل تصبح أصلًا لحماية المجال العام. والقضاء لا يبقىٰ فصلًا في الخصومات فقط، بل يصبح مؤسسة العدل.

إن إعادة تعريف الفقه الكلي تقتضي كذلك إعادة تعريف العلاقة بين الفتوىٰ والسياسة العامة. فالفتوىٰ قد تكون جوابًا عن واقعة فردية، أما السياسة العامة فهي حكمٌ ممتد في بنية واسعة. وليس كل ما يصح في الفتوىٰ الفردية يصلح أن يتحول مباشرةً إلىٰ سياسة عامة دون نظر في القدرة والمآل والعدالة والوسائل. وقد يكون الحكم واحدًا في أصله، لكن تنزيله يختلف بين مقام الفرد ومقام الدولة. فالدولة إذا ألزمت أو منعت أو وزعت أو فرضت أو نظمت فإن أثرها لا يقع علىٰ فردٍ واحد، بل علىٰ جماعةٍ ومالٍ وزمنٍ ومؤسسات. ومن هنا فإن الفقه الكلي يميز بين المقامات: مقام الإفتاء، ومقام القضاء، ومقام السياسة، ومقام التربية، ومقام النظام. وهذا التمييز لا يجزئ الشريعة، بل يمنع الخلط بين مستويات تنزيلها.

ومن أعظم ما يميز الفقه الكلي أنه لا يقف عند علاج النتائج، بل يسأل عن أسبابها. فليس كافيًا أن يعالج الفقر بالزكاة والصدقة دون أن يسأل عن بنية إنتاج الفقر. وليس كافيًا أن يمنع الاحتكار بعد وقوعه دون أن يسأل عن شروط السوق التي تسمح بتكراره. وليس كافيًا أن يعاقب الفساد دون أن يسأل عن بنية الإدارة التي تنتجه. وليس كافيًا أن يحكم بين الخصوم دون أن يسأل عن استقلال القضاء.

ولـيس كافيًـا أن يحـذر مـن الفتنـة دون أن يسـأل عـن الظلـم والانسـداد والفقـر والتمييـز التـي قـد تصـنع أسـبابها. فالفقـه الجزئـي يعـالج الواقعـة، أمـا الفقـه الكلـي فيعـالج الواقعـة والبنيـة المنتجـة لهـا معًـا. وهـذا لا يعنـي إهمـال الفعـل الفـردي، بـل يعنـي أن الفعـل الفردي في الشأن العام لا يُفهم كاملًا إلا داخل نظامه.

ومـن هنـا يـدخل الحكـم الوضـعي في قلـب الفقـه الكلـي. فالفقـه الكلـي لا يسـأل فقـط عمـا يجـب ويحـرم، بـل يسـأل عـن الأسـباب التـي يجـب إنشـاؤها، والشـروط التـي يجـب توفيرهـا، والموانـع التـي يجـب رفعهـا، والضـمانات التـي يجـب بناؤهـا، والوسـائل التـي تحقـق المقصـد. فالدولـة لا تكفيهـا أن تـأمر بالعـدل، بـل يجـب أن تبنـي شـروط القضـاء العـادل. ولا يكفيهـا أن تحـرم الفقـر أو تحـث علـىٰ الصـدقة، بـل يجـب أن تنشـئ أسـباب الكفايـة. ولا يكفيهـا أن تمنـع الغـش، بـل يجـب أن تبنـي نظـام جـودة ورقابـة. ولا يكفيهـا أن تحـرم الفسـاد، بـل يجـب أن تنشـئ موانعـه المؤسسـية. وبـذلك يتحـول الحكـم الوضـعي مـن بـابٍ أصـولي في الأسـباب والشـروط إلـىٰ أداةٍ لبنـاء الدولـة والمجتمع والسوق. وهذا من أعمق معاني الفقه الكلي.

إن الحكـم التكليفـي في الفقـه الكلـي لا يفقـد مركزيتـه، لكنـه يـتخلص مـن الانفـراد. فهـو يحـدد المسـؤولية: واجـب، حـرام، منـدوب، مكـروه، مبـاح. غيـر أن المسـؤولية في الشـأن العـام ليسـت مسـؤولية الفـرد وحـده، بـل مسـؤولية المؤسسـة والدولـة والسـوق والمجتمـع. وقـد يكـون الواجـب في حـق الفـرد أداء الزكـاة، لكـن الواجـب في حـق الدولـة بنـاء نظـامٍ يحفـظ مصـارفها ويحقـق أثرهـا. وقـد يكـون الحـرام في حـق الفـرد الغـش، لكـن الواجـب في حـق الدولـة منـع البنيـة التـي تسـمح بـالغش العـام. وقـد يكـون الواجـب في حـق القاضـي الحكـم بالعـدل، لكـن الواجـب في حـق الدولـة حمايـة اسـتقلال القضـاء. وبهـذا يتسـع الحكـم التكليفـي مـن فرديـة السـلوك إلـىٰ مؤسسية المسؤولية، من غير أن يفقد أصله الشرعي.

أما الحكم المقاصدي فهو الذي يمنح التكليف والوضع اتجاههما، ويمنع أن يصبح النظام صحيحًا في صورته فاسدًا في غايته. فالمؤسسة قد تكون منظمة لكنها لا تحقق العدالة، والسياسة قد تكون فعالة لكنها لا تحقق الكفاية، والقانون قد يكون منضبطًا لكنه لا يحفظ الكرامة، والسوق قد تكون نشطة لكنها تنتج الاستغلال. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي يسأل: ما الغاية؟ ما الأثر؟ ما موقع الإنسان؟ ما نصيب الضعيف؟ ما حق الأمة؟ ما أثر القرار في العمران؟ وبهذا يكتمل المثلث: الحكم التكليفي يحدد المسؤولية، والحكم الوضعي يبني الشروط، والحكم المقاصدي يحدد الغاية والمآل. والفقه الكلي هو العلم الذي يربط هذه الأحكام الثلاثة ربطًا جدليًا داخل الدولة والمجتمع.

ومن هنا يمكن تعريف الفقه الكلي بأنه: العلم الذي يدرس الحكم الشرعي في علاقته بالنص والمقصد والواقع والمآل، ويعيد بناء صلته بالدولة والأمة والعمران، من خلال ربط الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية داخل نظامٍ يحقق العدل والكفاية ويحفظ الإنسان والمجال العام. وهذا التعريف لا يلغي التعريفات الموروثة للفقه، بل يوسع مجالها حين تكون الواقعة عامة أو مركبة أو مؤسسية. فالفقه في دائرة الفرد يبقىٰ محتاجًا إلىٰ الاستنباط التفصيلي، والفقه في دائرة الدولة يحتاج إلىٰ الاستنباط والبناء معًا. وكلما اتسع أثر الحكم، اتسعت مسؤولية الفقه عن بنيته ومآله.

إن الفقه الكلي بهذا المعنىٰ هو انتقال من فقه الحكم المفرد إلىٰ فقه النظام، لكنه ليس انتقالًا من الشرع إلىٰ السياسة بمعناها المنفلت، بل انتقالٌ من تنزيل الشرع علىٰ الفعل الجزئي إلىٰ تنزيله علىٰ البنية العامة. وهو انتقال من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء الحكم في الواقع، لا بمعنىٰ إلغاء أصول الفقه، بل بمعنىٰ استثمارها في

مستوىٰ أعلىٰ. فالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والعلة والمناط، والمصلحة والذريعة، والعرف والاستصحاب، والضرر والحرج، كلها أدوات لا تعمل فقط في المسألة الفردية، بل يمكن أن تعمل في بناء النظام إذا وُضعت في مصفوفةٍ كلية. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو توسيع لمجال الأصول، لا خروج عليها.

إن هذا التعريف يعيد للفقه وظيفته الحضارية. فالفقه ليس علمًا لضبط السلوك الفردي فقط، بل علمٌ لبناء الحياة علىٰ مقتضىٰ الوحي. والحياة لا تتكون من أفرادٍ فقط، بل من أسرٍ وأسواقٍ ومؤسساتٍ ودولٍ ومرافقَ وعلاقاتٍ وأجيال. فإذا لم يدخل الفقه هذه البنىٰ، تركها لمنطق القوة أو السوق أو الإدارة المحايدة. وإذا دخلها بلا مصفوفة، فقد ينزلق إلىٰ تبرير الواقع. وإذا دخلها بالمصفوفة، صار قادرًا علىٰ توجيهها. ومن هنا فإن الفقه الكلي هو استعادة الحضور الفقهي في المجال العام من غير أن يتحول الفقه إلىٰ أداة دولة، واستعادة دور الدولة في تحقيق المقاصد من غير أن تتحول الدولة إلىٰ مصدر معيار، واستعادة المقاصد من غير أن تنفصل عن النص.

إن إعادة تعريف الفقه الكلي بهذا المستوىٰ تجعل القسم النظري اللاحق قائمًا علىٰ أساسٍ لا يسمح بالثغرات الكبرىٰ: النص أعلىٰ من كل بناء، والمقصد حاكم علىٰ الفروع، والواقع شرط في التنزيل، والدولة أداة في الشأن العام، والكفاية معيار في وظيفة السلطة والمال، والمآلات جزء من الحكم، والاجتهاد المؤسسي ضرورة في المركب، والأحكام الوضعية والتكليفية والمقاصدية لا تنفصل في قضايا الدولة والأمة والعمران. فإذا اختل عنصر من هذه العناصر، عاد الفقه إلىٰ أحد طرفين: إما جزئية دقيقة بلا نظام، أو كلية عامة بلا ضبط. والفقه الكلي هو التوازن الذي يمنع الطرفين معًا.

إن التعريف الناضج للفقه الكلي لا يكتمل إلا حين يتجاوز حدود الوصف العام إلىٰ بناءٍ مفهومي دقيق يحدد موضعه من الفقه الجزئي، ومن الفقه المقاصدي، ومن فقه الدولة، ومن أصول الفقه التقليدية. فهو ليس اسمًا آخر للمقاصد، ولا مرادفًا لفقه الدولة، ولا بديلًا عن الفقه التفصيلي، ولا خروجًا علىٰ أصول الاستنباط، بل هو مستوىٰ تركيبي جامع تتلاقىٰ فيه هذه الحقول كلها داخل رؤيةٍ واحدة للحكم والنظام والعمران. فالفقه الجزئي يمنح الفقه دقته، والفقه المقاصدي يمنحه غايته، وفقه الدولة يمنحه مجاله المؤسسي، وأصول الفقه تمنحه منهجه، أما الفقه الكلي فيعيد وصل هذه العناصر بحيث لا يبقىٰ الحكم مفردًا بلا نظام، ولا المقصد عامًا بلا تفصيل، ولا الدولة فاعلةً بلا معيار، ولا الواقع حاضرًا بلا ضبط، ولا المآلات معتبرةً علىٰ نحوٍ انتقائي محدود.

ومن هنا يمكن القول إن الفقه الكلي هو الفقه الذي يدرس الحكم الشرعي بوصفه بنيةً لا بوصفه صيغةً منفردة، وبوصفه علاقةً لا بوصفه جزئيةً معزولة، وبوصفه جزءًا من نظامٍ لا مجرد جوابٍ عن واقعة. فكل حكمٍ في الشأن العام يملك ظاهرًا تكليفيًا، وبنيةً وضعية، واتجاهًا مقاصديًا، ومجالًا واقعيًا، وأثرًا مآليًا. ولا يصح أن يُقرأ من أحد هذه الأبعاد وحده. فإذا قُرئ من جهة التكليف فقط، أمكن أن يُعرف المطلوب والممنوع دون أن تُعرف شروط التحقق. وإذا قُرئ من جهة الوضع فقط، أمكن أن تُبنىٰ الأسباب والوسائل دون أن تُحكم بالغاية. وإذا قُرئ من جهة المقصد فقط، أمكن أن تُرفع الغايات دون أن تضبطها الأحكام. وإذا قُرئ من جهة الواقع فقط، أمكن أن يبتلع الواقع النص والمقصد. وإذا قُرئ من جهة المآل فقط، أمكن أن يتحول الحذر من النتائج إلىٰ تعطيلٍ للأصول. والفقه الكلي هو العلم الذي يمنع هذا الانفصال، ويجعل كل بعدٍ في موضعه الصحيح.

إن العلاقة الجدلية بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي والحكم المقاصدي تمثل القلب النظري للفقه الكلي. فالحكم التكليفي يحدد علاقة المكلف بالفعل: وجوبًا، أو حرمةً، أو ندبًا، أو كراهةً، أو إباحة. لكنه لا يحدد وحده جميع شروط تحقق الفعل في الواقع، ولا يبني بذاته المؤسسات التي تجعل التكليف قابلًا للامتثال في الشأن العام. والحكم الوضعي يحدد الأسباب والشروط والموانع والصحة والفساد والضمان والرخص والعزائم، وهو الذي يكشف أن التكليف لا يعيش في فراغ، بل يحتاج إلىٰ بنيةٍ تجعله ممكنًا أو صحيحًا أو نافذًا. أما الحكم المقاصدي فيكشف الغاية التي من أجلها رُتبت التكاليف والأوضاع، ويمنع الوسائل من أن تتحول إلىٰ غايات، ويمنع الصور الصحيحة من أن تنتج مآلاتٍ مضادةً لمقصودها. فإذا اجتمعت الأحكام الثلاثة نشأ الحكم الكلي؛ وإذا انفصلت، نشأ الاختلال.

ففي فقه المال العام، مثلًا، لا يكفي الحكم التكليفي بتحريم أكل أموال الناس بالباطل، ولا وجوب أداء الزكاة، ولا حرمة الظلم في الجباية؛ لأن الشأن العام يحتاج كذلك إلىٰ حكمٍ وضعي يبني أسباب الحفظ، وشروط العدالة، وموانع الفساد، وضمانات المحاسبة، وآليات التوزيع. ثم يحتاج إلىٰ حكمٍ مقاصدي يجعل المال العام أمانةً لتحقيق الكفاية والعدل والعمران، لا مجرد موردٍ إداري. فإذا غاب الحكم المقاصدي، قد تُحفظ الإجراءات من غير أن يتحقق العدل. وإذا غاب الحكم الوضعي، تبقىٰ التكليفات أخلاقًا عامة لا مؤسسات. وإذا غاب الحكم التكليفي، تفقد البنية إلزامها الشرعي. وهكذا يظهر أن الفقه الكلي لا يضيف بعدًا زخرفيًا إلىٰ الحكم، بل يكشف عن اكتماله الضروري.

وفي فقه القضاء، لا يكفي أن يقال إن الحكم بالعدل واجب، وإن الظلم حرام، وإن القاضي يجب أن يكون عالمًا نزيهًا. فهذه أحكام تكليفية عظيمة، لكنها تحتاج

إلىٰ أحكام وضعية تتعلق بشروط التعيين، واستقلال النظر، وضمانات الخصومة، ومنع تضارب المصالح، وحماية القاضي من الضغط، وتمكين الناس من الوصول إلىٰ العدالة. ثم يأتي الحكم المقاصدي ليجعل القضاء ميزانًا للدولة والأمة، لا وظيفةً إجرائية فحسب. فإذا صار القضاء تابعًا من حيث المعنىٰ للقوة التي ينبغي أن يزنها، اختل المقصد ولو بقيت بعض الإجراءات صحيحة. وإذا بقي العدل قيمةً بلا مؤسسة، ضاع في لحظة الاختبار. ومن هنا فإن الفقه الكلي يقرأ القضاء بوصفه تفاعلًا بين التكليف بالعدل، والوضع المؤسسي للعدالة، والمقصد الأعلىٰ في منع الظلم وصيانة الكرامة.

وفي فقه السوق، لا يكفي الحكم التكليفي بتحريم الربا والغش والغرر والاحتكار، مع عظمة هذه الأحكام، لأن السوق نظامٌ لا مجرد تصرفاتٍ منفردة. فلا بد من حكمٍ وضعي يبني شروط الشفافية، وموانع الاحتكار، وضمانات الجودة، وأسباب التنافس العادل، ووسائل حماية الضروريات. ولا بد من حكمٍ مقاصدي يجعل السوق خادمًا للكفاية والعمل والعمران، لا مجالًا مطلقًا لتراكم القوة المالية. فإذا صحت عقود كثيرة في صورها لكنها أنتجت بنيةً احتكارية تضر بالناس، فإن الفقه الكلي لا يكتفي بصحة الصورة، بل يسأل عن عدالة النظام ومآله. وهذا لا يعني إلغاء الفروع، بل يعني قراءة الفروع في أثرها المتراكم.

وفي فقه الدولة، تتضح الجدلية بأقصىٰ صورها. فالدولة مخاطبة بتكاليف كبرىٰ: إقامة العدل، حفظ الأمن، صيانة المال العام، منع الضرر، حماية الضعفاء، الوفاء بالحقوق، تحقيق المصالح. لكنها لا تستطيع حمل هذه التكليفات من غير أحكام وضعية تبني المؤسسات والأسباب والشروط والموانع: جهاز قضاء، نظام مال عام، آليات رقابة، مؤسسات تعليم وصحة، سياسات سوق، نظام شورىٰ

ونصيحة، وسائل محاسبة، قواعد توزيع. ثم يأتي الحكم المقاصدي ليجعل هذه المؤسسات خادمةً لمقاصد أعلىٰ: حفظ الإنسان، الكفاية، الكرامة، العمران، وحدة الأمة، مآلات القرار. فإذا امتلكت الدولة مؤسسات بلا مقاصد، صارت إدارةً بلا روح. وإذا رفعت المقاصد بلا مؤسسات، صارت شعارات بلا أثر. وإذا أعلنت التكاليف بلا شروط، صارت أوامر بلا قدرة. والفقه الكلي هو الذي يجمع هذه المستويات في نظرية واحدة.

ومن هنا فإن الفقه الكلي يختلف عن الفقه المقاصدي إذا فُهم الفقه المقاصدي بوصفه عنايةً بالغايات وحدها. فالفقه الكلي يستوعب المقاصد ويجعلها حاكمة، لكنه لا يختزل نفسه فيها؛ لأن المقصد يحتاج إلىٰ نصٍ يضبطه، وحكمٍ تكليفي يلزمه، وحكمٍ وضعي يحققه، وواقعٍ يحدده، ومآلٍ يختبره، ومؤسسةٍ تحمله. فالمقاصد من غير بنية قد تتحول إلىٰ خطابٍ جميل لا يملك أدوات التنفيذ. أما الفقه الكلي فيسأل: كيف يتحول مقصد الكفاية إلىٰ نظام مالٍ عام وسياسات اجتماعية؟ وكيف يتحول مقصد العدل إلىٰ قضاء مستقل ورقابة ومحاسبة؟ وكيف يتحول مقصد حفظ العقل إلىٰ تعليمٍ ومعرفة وحرية تفكير مسؤولة؟ وكيف يتحول حفظ النفس إلىٰ صحة وأمن وغذاء وسكن؟ بهذا المعنىٰ يكون الفقه الكلي مقاصديًا في روحه، أصوليًا في منهجه، مؤسسيًا في تنزيله، مآليًا في حكمته.

ويختلف الفقه الكلي عن فقه الدولة إذا فُهم فقه الدولة بوصفه بابًا في الإمامة والولايات والأحكام السلطانية. فالفقه الكلي يتضمن فقه الدولة، لكنه أوسع منه؛ لأنه لا يدرس الدولة بوصفها سلطةً فقط، بل يدرس كل بنية عامة تنتج أثرًا في الإنسان والأمة والعمران. كما أنه لا يقف عند الدولة، بل يقرأ علاقة الدولة

بـالمجتمع والسـوق والأسـرة والمـال العـام والقضـاء والحسـبة والوقـف والمقاصـد. فالدولـة في الفقـه الكلـي ليسـت موضـوعًا مسـتقلًا، بـل عقـدةٌ مركزيـة في شـبكةٍ أوسـع. فـإذا كـان فقـه الدولـة يسـأل عـن السـلطة ووظائفهـا، فـإن الفقـه الكلـي يسـأل عـن النظـام الشـرعي للحيـاة العامـة، بمـا فيـه الدولـة ومـا حولهـا ومـا يتصـل بهـا. ومـن ثـم فـإن فقـه الدولة جزء من الفقه الكلي، لا مرادف له.

ويختلـف الفقـه الكلـي عـن الفقـه الجزئـي لا مـن حيـث القيمـة، بـل مـن حيـث مسـتوىٰ النظـر. فالفقـه الجزئـي يجيـب عـن المسـألة في صـورتها المحـددة، وهـذا ضـروري لا غنـىٰ عنـه. أمـا الفقـه الكلـي فيسـأل عـن موضـع هـذه المسـألة داخـل النظـام. ولا يصـح أن يُبنـىٰ الكلـي مـن غيـر جزئـي، لأن الكلـي بـلا فـروع يتحـول إلـىٰ عموميـات. ولا يصـح أن ينغلـق الجزئـي علـىٰ نفسـه، لأن الفـروع بـلا أفـق تتحـول إلـىٰ تـراكم. والعلاقـة الصـحيحة أن تكـون الفـروع مـادة الكلـي، وأن يكـون الكلـي حاكمًـا علـىٰ توجيـه الفـروع. فالفقـه الكلـي لا يهـدم التفريـع، بـل يمنحـه غايتـه. ولا يتجـاوز الفـروع، بـل يقرأهـا قـراءةً أعمـق، بحيـث يظهـر في كـل فـرعٍ أثـره في العـدل والكفاية والمآل والنظام.

أمـا علاقتـه بأصـول الفقـه، فهـي علاقـة توسـيعٍ في مجـال العمـل لا علاقـة اسـتبدال. فأصـول الفقـه التقليديـة وضـعت أدوات عظيمـة لفهـم الـنص واسـتنباط الحكـم، غيـر أن الفقـه الكلـي يـدعو إلـىٰ تفعيـل هـذه الأدوات في مسـتوىٰ بنـاء النظـام. فالعـام والخـاص لا يعمـلان في المسـألة المفـردة فقـط، بـل في بنـاء القاعـدة العامـة. والعلـة والمنـاط لا يعمـلان في قيـاسٍ جزئـي فقـط، بـل في تحليـل النظـام الـذي ينـتج الواقعـة. والمصـلحة لا تعمـل في تـرجيحٍ محـدود فقـط، بـل في بنـاء السياسـة العامـة. والـذرائع لا تعمـل في فعـلٍ منفـرد فقـط، بـل في مـآلات الأسـواق والمؤسسـات. والعـرف لا يعمـل في

الألفاظ والعقود فقط، بل في فهم البنىٰ الاجتماعية. والحكم الوضعي لا يعمل في صحة عقدٍ أو عبادة فقط، بل في بناء أسباب العدل وشروط الكفاية وموانع الفساد. وبهذا يصبح الفقه الكلي استئنافًا لأصول الفقه في أفقٍ أوسع.

إن المصفوفة الأصولية في هذا التعريف لا تعمل بوصفها أداة تحليل بعدي، بل بوصفها أداة إنتاج. فهي لا تُستخدم فقط للحكم علىٰ التراث، أو لكشف مواضع القوة والفراغ، بل تُستخدم لبناء الحكم في الوقائع المركبة. فإذا عرضت مسألة عامة، بدأ النظر بعلوية النص: ما المرجعية الحاكمة؟ ثم بحاكمية المقصد: ما الغاية الشرعية التي ينبغي تحقيقها؟ ثم بمركزية الواقع: ما حقيقة الموضوع وشبكة علاقاته؟ ثم بفاعلية الدولة أو المؤسسة: من الفاعل القادر علىٰ تنزيل الحكم؟ ثم بالكفاف والكفاية: ما أثر الحكم في حياة الإنسان وكرامته؟ ثم بالمآلات: ماذا ينتج الفعل أو الترك في الزمن؟ ثم بالعلاقات الوظيفية: بأي أبوابٍ يتصل هذا الحكم؟ ثم بالاجتهاد المؤسسي: هل تكفي الفتوىٰ الفردية أم يحتاج الأمر إلىٰ نظرٍ جماعي متخصص؟ وبهذه الحركة يصبح الحكم نتاجًا لمنهجٍ مركب لا لانطباعٍ جزئي.

ومن هنا فإن الفقه الكلي يعيد تعريف الاجتهاد نفسه. فالاجتهاد ليس مجرد بذل الوسع في استخراج حكمٍ من دليل، بل هو بذل الوسع في فهم الدليل، وتحقيق المناط، وبناء العلاقة بين الحكم والمقصد، وتقدير المآل، وتحديد المؤسسة القادرة علىٰ التنزيل، وربط الحكم بغيره من الأحكام داخل النظام. وكلما اتسع موضوع الاجتهاد اتسعت شروطه. فالاجتهاد في مسألة فردية ليس كالاجتهاد في سياسة مالية، والاجتهاد في عقدٍ خاص ليس كالاجتهاد في نظام مصرفي، والاجتهاد في مرض فردي ليس كالاجتهاد في سياسة صحة عامة، والاجتهاد في نزاعٍ محدود

ليس كالاجتهاد في بناء منظومة قضائية. وهذا التفاوت لا يضعف الفقه، بل يدل علىٰ نضجه؛ لأن المنهج الصحيح يعطي كل واقعة ما يناسبها من أدوات.

ومن مقتضيات الفقه الكلي أن يُعاد فهم التكليف في الشأن العام. فالتكليف لا يقع علىٰ الفرد وحده، بل يقع علىٰ المؤسسات بحسب قدرتها ووظيفتها. فإذا كانت الدولة قادرة علىٰ منع ضرر عام، وجب أن تُقرأ مسؤوليتها من خلال قدرتها. وإذا كان السوق ينتج ضررًا بنيويًا، لم يكفِ أن يقال للفرد لا تغش، بل يجب أن تُبنىٰ موانع الغش والاستغلال. وإذا كان الفقر ناتجًا عن خللٍ في توزيع الموارد، لم يكفِ وعظ الأغنياء بالصدقة، بل وجب بناء نظام كفاية. وإذا كان القضاء يتأثر بالسلطة، لم يكفِ أمر القاضي بالعدل، بل وجب بناء ضمانات العدالة. فالقدرة في الشأن العام قدرة مؤسسية، والتكليف يتسع بقدر اتساع القدرة. وهذه قاعدة عميقة في الفقه الكلي: حيث تتسع القدرة المؤسسية، تتسع المسؤولية الشرعية.

ومن مقتضيات الفقه الكلي كذلك أن يُعاد بناء مفهوم المصلحة. فالمصلحة لا تكون مصلحةً شرعية لمجرد أنها نافعة في نظر السلطة، أو نافعة اقتصاديًا، أو مطلوبة اجتماعيًا، بل لا بد أن تُوزن بالنص والمقصد والعدل والمآلات والكفاية. والمصلحة الخاصة لا يجوز أن تتلبس بلباس العامة، ومصلحة الدولة لا يجوز أن تنفصل عن مصلحة الأمة، ومصلحة السوق لا يجوز أن تعلو علىٰ كرامة الإنسان، ومصلحة الاستقرار لا يجوز أن تتحول إلىٰ تعطيلٍ للإصلاح. ومن هنا فإن الفقه الكلي يضع المصلحة داخل المصفوفة: لا مصلحة بلا نصٍ حاكم، ولا مصلحة بلا مقصدٍ صحيح، ولا مصلحة بلا واقعٍ مفهوم، ولا مصلحة بلا مآلٍ معتبر، ولا مصلحة عامة تُبنىٰ علىٰ إذلال فئة أو إهدار حقٍ أو تضييع كفاية.

ومن مقتضياته أيضًا أن يُعاد تعريف الشأن العام بوصفه موضعًا لتكليفٍ مركب. فالشأن العام ليس مجموعة مصالح إدارية خارج الفقه، بل هو المجال

الـذي تتحقـق فيـه مقاصـد كثيـرة أو تتعطـل. فـإذا أُهملـت الصـحة العامـة اختـل حفـظ الـنفس. وإذا ضـعف التعلـيم اختـل حفـظ العقـل. وإذا أُهـدر المـال العـام اختـل حفـظ المـال والكفايـة. وإذا فسـد القضـاء اختـل العـدل والكرامـة. وإذا انفلـت السـوق اختـل الأمـن المعيشـي. وإذا فسـد العمـران اختلـت جـودة الحيـاة. وإذا اختـل الإعـلام والتقنيـة اختـل الـوعي والخصوصـية والكرامـة. ولهـذا فـإن الفقـه الكلـي يـدخل الشـأن العـام في صـلب النظـر الشـرعي، لا بوصـفه ملحقًـا سياسـيًا، بـل بوصـفه مجـالًا مـن أعظـم مجالات التكليف الجماعي والمؤسسي.

ومـن هنـا فـإن الفقـه الكلـي يملـك وظيفـة نقديـة ووظيفـة بنائيـة معًـا. وظيفتـه النقديـة أنـه يكشـف الاخـتلال حـين ينفصـل الحكـم عـن مقصـده، أو حـين تتضـخم الدولـة علىٰ الأمـة، أو حـين تُسـتعمل الطاعـة لإلغـاء العـدل، أو حـين يتحـول المـال العـام إلىٰ مـوردٍ للسـلطة لا حـقٍ للأمـة، أو حـين تُقـرأ المـآلات مـن جهـة واحـدة، أو حـين تُختـزل الكفايـة في الإحسـان الفـردي، أو حـين تُتـرك السـوق بـلا معيـار. ووظيفتـه البنائيـة أنـه لا يقـف عنـد كشـف الخلـل، بـل يعيـد بنـاء العلاقـة: يـرد الطاعـة إلىٰ العـدل، والدولـة إلىٰ الأمـة، والمـال إلىٰ الكفايـة، والقضـاء إلىٰ الاسـتقلال، والحسـبة إلىٰ المجـال العـام، والمصـلحة إلىٰ المقصـد، والمـآلات إلىٰ النظـر الشـامل، والفتـوىٰ إلىٰ مقامهـا، والسياسة العامة إلىٰ شروطها.

إن إعـادة تعريـف الفقـه الكلـي تقتضـي أيضًـا تحريـر مفهـوم الكليـة مـن التجريـد. فالكليـة ليسـت عموميـة اللفـظ، بـل شـمول العلاقـة. قـد يكـون الكـلام عامًـا لكنـه غيـر كلـي، إذا بقـي مجـرد شـعار لا يعـرف أدوات التنزيـل. وقـد يكـون الحكـم جزئيًـا لكنـه يحمـل بعـدًا كليًـا إذا وُصـل بنظامـه. فالكليـة ليسـت في حجـم العبـارة، بـل في قـدرة النظـر علىٰ إدراك العلاقـات. ومـن هنـا فـإن عبـارة عـن العـدل قـد تكـون أقـل كليـة مـن حكـمٍ

تفصيلي يُقرأ داخل نظام العدالة. وعبارة عن الكفاية قد تكون أقل كلية من سياسةٍ مالية منضبطة تحقق الكفاية فعلًا. فالفقه الكلي ليس بلاغة المفاهيم، بل هندسة العلاقات التي تجعل المفاهيم فاعلة.

وفي هذا السياق، يصبح مفهوم النظام محوريًا. فالنظام في الفقه الكلي ليس مجرد ترتيب إداري، بل شبكة من أحكامٍ ومؤسساتٍ ووسائلَ ومقاصدَ ومآلاتٍ تعمل معًا لتحقيق غاية شرعية. والنظام قد يكون عادلًا أو ظالمًا، كافيًا أو منتجًا للفقر، حافظًا للكرامة أو مهدرًا لها، خادمًا للعمران أو معطلًا له. ومن ثم فإن الفقه الكلي يسأل عن عدالة النظام لا عن صحة الأفعال الفردية داخله فقط. فالإنسان قد يلتزم بحكمٍ جزئي داخل نظامٍ يضره، والدولة قد تطبق إجراءً صحيحًا داخل سياسةٍ غير عادلة، والسوق قد يحتوي عقودًا صحيحة داخل بنية احتكارية. ولهذا فإن الفقه الكلي لا يترك النظام بلا حكم.

ومن مقتضيات الفقه الكلي كذلك أن يُعاد ضبط العلاقة بين الضرورة والبنية. فالضرورة بابٌ شرعي معتبر، لكنها لا يجوز أن تتحول إلىٰ نمط دائم يبرر استمرار الاختلال. ففقه الضرورة يسأل: كيف نمنع الهلاك في الحالة الطارئة؟ أما فقه البنية فيسأل: لماذا تتكرر الضرورة؟ وكيف نبني نظامًا يمنع تحول الحاجة إلىٰ أزمة دائمة؟ فإذا عالجت الدولة الفقر المتكرر بالمساعدات فقط دون إصلاح بنية العمل والأجور والتعليم والأسعار، بقيت في فقه الضرورة ولم تدخل فقه الكفاية. وإذا عالجت الفتنة بالقمع دون إصلاح أسبابها، بقيت في فقه الطوارئ ولم تدخل فقه العدل. وإذا عالجت أزمة السوق بالتدخل اللحظي دون منع الاحتكار البنيوي، بقيت في فقه الإسعاف لا فقه النظام. والفقه الكلي لا يلغي الضرورة، لكنه يمنعها من أن تصير بديلًا عن البناء.

ومن هنا يظهر أن الفقه الكلي هو فقه العمران بمعناه الشرعي الواسع. والعمران ليس بناء المدن وحده، بل بناء الإنسان في مجتمعٍ عادل قادر على حفظ الدين والنفس والعقل والمال والكرامة. إنه يشمل التعليم، والصحة، والسكن، والعمل، والقضاء، والسوق، والبيئة، والمال العام، والثقة، والحرية المسؤولة، والاستقرار العادل. وإذا كان الفقه الجزئي يحفظ الفعل من الفوضى، فإن الفقه الكلي يحفظ العمران من الاختلال. ومن ثم فإن الفقه الكلي ليس إضافةً على الفقه، بل استعادةٌ لأفقه الأوسع: أن تكون الشريعة نظامًا لبناء الحياة لا مجرد أحكامٍ متفرقة داخلها.

إن الفرق الدقيق بين الفقه الكلي وغيره من الحقول يمكن تلخيصه في أن الفقه الجزئي يضبط الحكم في محله القريب، والفقه المقاصدي يكشف الغاية، وفقه الدولة يدرس المؤسسة العامة، وأصول الفقه تضبط منهج الاستنباط، أما الفقه الكلي فيربط هذه جميعًا داخل بنية إنتاجٍ واحدة. فهو يحتاج إلى الفقه الجزئي حتى لا يضيع في العموم، ويحتاج إلى المقاصد حتى لا يتيه في الفروع، ويحتاج إلى الدولة حتى لا تبقى القيم بلا مؤسسة، ويحتاج إلى الأصول حتى لا ينفلت عن النص، ويحتاج إلى الواقع حتى لا يحكم على غير موضوع، ويحتاج إلى المآلات حتى لا يصح في اللحظة ويفسد في الزمن. وهذا الجمع هو خصوصيته.

ومن هنا فإن التعريف النهائي للفقه الكلي يمكن أن يصاغ بوصفه: علمُ بناء الحكم الشرعي في مستوى البنية والنظام، من خلال وصل النص بالمقصد، والمقصد بالواقع، والواقع بالمؤسسة، والمؤسسة بالكفاية والعدل والعمران، مع اعتبار المآلات والعلاقات الوظيفية بين الأحكام، وبناء التفاعل الجدلي بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي والحكم المقاصدي. هذا التعريف يجعل الفقه

الكلي علمًا منتجًا لا مجرد وصفٍ للكلية، ويجعله قادرًا على التعامل مع الدولة الحديثة، والسوق، والمال العام، والقضاء، والحسبة، والتنمية، والسياسات العامة، دون أن يفقد مرجعيته النصية ولا انضباطه الأصولي.

إن الفقه الكلي بهذا المعنى هو العقل الذي يمنع الفقه من الانقسام بين طرفين: طرفٍ يغرق في الجزئيات حتى يفقد رؤية النظام، وطرفٍ يرفع المقاصد حتى يفقد ضبط الأحكام. وهو يمنع الدولة من أن تكون خارج الفقه، ويمنع الفقه من أن يكون تابعًا للدولة. ويمنع الواقع من أن يبتلع النص، ويمنع النص من أن يُنزل على واقعٍ غير مفهوم. ويمنع المصلحة من أن تنفلت، ويمنع الخوف من المآلات أن يعطل البناء. ويمنع الكفاية من أن تبقى إحسانًا بعديًا، ويجعلها معيارًا في وظيفة الدولة والمال. ويمنع القضاء من أن يكون وظيفةً إجرائية فحسب، ويجعله مؤسسة عدل. ويمنع الحسبة من أن تبقى رقابة تاريخية محدودة، ويجعلها فقهًا للمجال العام.

وبذلك يصبح الفقه الكلي هو الصيغة التي تسمح للنظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية أن تقوم من غير ثغرة منهجية كبرى؛ لأن كل عنصر فيها يجد موضعه: النص في العلوية، المقصد في الحاكمية، الواقع في المركزية، الدولة في الفاعلية، الكفاية في المعيارية، المآلات في الاختبار، الحكم الوضعي في بناء الشروط، الحكم التكليفي في تحديد المسؤولية، الحكم المقاصدي في توجيه الغاية، الاجتهاد المؤسسي في فهم المركب، والعلاقات الوظيفية في تحويل الأبواب إلى نظام. فإذا اجتمعت هذه العناصر، لم يعد الفقه الكلي عنوانًا عامًا، بل صار نظريةً لإنتاج النظام الشرعي العادل.

الفصل الثاني
من أصول استخراج الحكم إلى أصول بناء النظام

إن الانتقال من أصول استخراج الحكم إلىٰ أصول بناء النظام لا يعني مغادرة أصول الفقه، ولا التقليل من شأن وظيفتها التاريخية الكبرىٰ في ضبط الاستنباط، وإنما يعني إعادة اكتشاف الطاقة الكامنة في الأصول نفسها، وتوسيع مجال عملها من مستوىٰ الحكم المفرد إلىٰ مستوىٰ البنية التي ينتظم فيها الحكم. فقد نشأت أصول الفقه، في وعيها العلمي الموروث، لتضبط علاقة الفقيه بالنص، ولتحدد طرائق الاستدلال، ومراتب الأدلة، ودلالات الألفاظ، وشروط الاجتهاد، ومناهج الترجيح، ومواقع القياس والإجماع والاستصحاب والعرف والمصلحة والذرائع. وهذه الوظيفة كانت عظيمة ولا تزال؛ لأنها منعت الحكم من أن يتحول إلىٰ ذوقٍ فردي أو انطباعٍ اجتماعي أو مصلحةٍ سياسية عارضة. غير أن الفقه الكلي، حين يواجه الدولة والاقتصاد والمجتمع والعمران والسياسات العامة، يحتاج إلىٰ أن تنتقل الأصول من كونها أدواتٍ لاستخراج حكم الواقعة المفردة إلىٰ كونها أدواتٍ لبناء نظامٍ شرعي متكامل يحكم العلاقات والمؤسسات والمآلات.

فالأصول، في جوهرها، ليست علمًا ضيقًا لإنتاج الجواب الجزئي فحسب، بل هي علمٌ في تنظيم العلاقة بين الوحي والحياة. وإذا كانت الحياة في بعض صورها تعرض علىٰ الفقيه في صورة فعلٍ محدد: بيع، أو طلاق، أو صلاة، أو شهادة، أو ضمان، فإن الحياة في صورها العامة تعرض نفسها في صورة نظام: نظام مال، نظام قضاء، نظام سوق، نظام تعليم، نظام صحة، نظام دولة، نظام عمران، نظام إعلام، نظام تقنية. والفرق بين الفعل والنظام فرقٌ عميق؛ لأن الفعل يُدرس في

شـروطه المباشـرة، أمـا النظـام فيُـدرس في علاقاتـه الداخليـة، وآثـاره المتراكمـة، وموقعـه مـن المقاصـد، ودور المؤسسـات في إنتاجـه أو تعديلـه. ومـن ثـم فـإن الأصـول، إذا بقيـت محصـورة في الفعـل المفـرد، عجـزت عـن توجيـه النظـام، لا لعجـزٍ في ذاتهـا، بـل لأن مجـال تفعيلهـا لـم يتسـع بمـا يكفـي. وأمـا إذا أُعيـد تفعيلهـا في مسـتوىٰ البنيـة، صارت قادرة علىٰ بناء فقهٍ كلي يربط النص بالمقصد والواقع والمآل والدولة.

إن أصـول اسـتخراج الحكـم تسـأل غالبًـا: مـا الـدليل؟ ومـا وجـه الدلالـة؟ ومـا العلـة؟ ومـا المنـاط؟ ومـا الحكـم الـذي يثبـت لهـذه الواقعـة؟ أمـا أصـول بنـاء النظـام فتضـيف إلـىٰ ذلـك أسـئلة أخـرىٰ: مـا شـبكة العلاقـات التـي تتحـرك فيهـا الواقعـة؟ ومـا الشـروط التـي تجعـل الحكـم قـابلًا للتحقـق؟ ومـا المؤسسـة التـي تحمـل تنزيلـه؟ ومـا أثـر تكـراره واتسـاعه؟ ومـا موقعـه مـن مقاصـد الكفايـة والعـدل والعمـران؟ ومـا الموانـع التـي تحـول دون تحقـق مقصـوده؟ ومـا المـآلات التـي تنـتج إذا صـار سياسـةً عامـة أو عرفًـا مؤسسـيًا؟ ولا يعنـي ذلـك أن أصـول بنـاء النظـام تسـتغني عـن أسـئلة الـدليل والدلالـة والعلـة، بـل تعنـي أنهـا تمـدها إلـىٰ أفـقٍ أوسـع. فكـل نظـامٍ شـرعي لا بـد أن يبـدأ مـن الـدليل، لكنـه لا يكتمـل بالـدليل وحـده إذا لـم يُفهـم موضـوعه، وتُبنـىٰ شـروطه، وتُقدّر مآلاته، وتُربط أحكامه بعضها ببعض.

ومـن هنـا فـإن أول مبـدأ في أصـول بنـاء النظـام هـو أن الـدليل الشـرعي لا يُنـزل علـىٰ مجـرد صـورة الواقعـة، بـل علـىٰ حقيقتهـا وموقعهـا ووظيفتهـا. فقـد تتشـابه صـورتان وتختلفـان في البنيـة، وقـد يكـون الفعـل في صـورته الفرديـة مباحًـا أو صـحيحًا، لكنـه حـين يتحـول إلـىٰ نمـطٍ عـام ينـتج مفسـدةً أو اخـتلالًا، تتغيـر جهـة النظـر إليـه. وهـذا لا يعنـي أن الكثـرة وحـدها تغيـر الحكـم، بـل يعنـي أن الكثـرة قـد تكشـف مـآلًا أو بنيـة أو ضـررًا لـم يكـن ظـاهرًا في الحالـة الفرديـة. فـالبيع في ذاتـه مشـروع، لكـن نظامًـا مـن

المعاملات الصحيحة في صورها قد يؤدي إلىٰ احتكار الضروريات أو تركيز الثروة أو إضعاف الكفاية. والملكية حقٌ معتبر، لكن استعمال الملكية في بنية تضر بالمجال العام يحتاج إلىٰ ضبط. والإباحة في فعلٍ فردي لا تعني بالضرورة صلاحية تحويله إلىٰ سياسة عامة. ومن ثم فإن أصول بناء النظام تجعل تحقيق المناط شاملًا للبنية، لا محصورًا في الصورة.

وهنا تتجلىٰ أهمية الحكم الوضعي بوصفه قلبًا من قلوب بناء النظام. فقد اعتاد العقل الفقهي أن يقرأ الحكم الوضعي في الأسباب والشروط والموانع والصحة والفساد والرخص والعزائم والضمان، وهي مفاهيم بالغة الدقة. لكن الفقه الكلي يعيد توسيع هذه المفاهيم في الشأن العام. فالنظام العادل لا يقوم بالتكليف وحده، بل يحتاج إلىٰ أسبابٍ تُنشأ، وشروطٍ تُبنىٰ، وموانعٍ تُزال. فإذا كان العدل واجبًا، فإن بناء أسبابه واجبٌ بحسب القدرة. وإذا كانت الكفاية مقصدًا، فإن إنشاء أسبابها، من عملٍ وتعليمٍ وصحةٍ وتوزيعٍ عادل، يدخل في وظيفة الدولة والمجتمع. وإذا كان الظلم حرامًا، فإن إزالة موانع العدل، من فسادٍ واحتكارٍ وتغول سلطةٍ وضعف قضاء، ليست عملًا إداريًا محضًا، بل جزء من البناء الشرعي للنظام. وبهذا ينتقل الحكم الوضعي من كونه وصفًا لصحة التصرف إلىٰ كونه أداةً لإنشاء شروط العمران.

إن الحكم التكليفي في النظام لا يعمل وحده، لأنه يحدد المسؤولية لكنه لا يكفي لبناء القدرة. فالقول بوجوب العدل لا يساوي بناء القضاء العادل، والقول بحرمة الفقر والإهمال لا يساوي بناء نظام الكفاية، والقول بحرمة الغش لا يساوي بناء نظام جودة ورقابة، والقول بوجوب حفظ المال العام لا يساوي بناء محاسبة مالية وشفافية. ومن هنا فإن أصول بناء النظام تجعل التكليف متصلًا بالقدرة

المؤسسية: حيث توجد قدرة عامة على إنشاء سببٍ أو إزالة مانعٍ أو تنظيم وسيلة، تتسع المسؤولية. وهذا توسيعٌ عميق لمفهوم التكليف؛ إذ لا يبقى التكليف متعلقًا بفردٍ مباشر فقط، بل يتعلق بالمؤسسة القادرة على حمل الشأن العام. والدولة، في هذا الأفق، ليست مخاطبةً فقط بأن لا تظلم، بل بأن تبني من أسباب العدل ما يمنع الظلم؛ وليست مخاطبةً فقط بأن تنفق، بل بأن تبني نظامًا يجعل الإنفاق محققًا للكفاية؛ وليست مخاطبةً فقط بأن تعاقب المحتكر، بل بأن تمنع البنية التي تجعل الاحتكار ممكنًا ومتكررًا.

وأما الحكم المقاصدي في أصول بناء النظام، فهو الذي يمنح الأحكام الوضعية والتكليفية اتجاهها، ويمنع الوسائل من أن تنقلب إلى غايات. فقد تُبنى مؤسسات كثيرة، وتُسن إجراءات عديدة، وتُفرض سياسات واسعة، لكنها لا تكون شرعية الوظيفة إلا إذا اتجهت إلى مقصدٍ صحيح. فمؤسسة القضاء لا تُقاس بعدد محاكمها فقط، بل بقدرتها على تحقيق العدل. ونظام التعليم لا يُقاس بانتشاره الشكلي فقط، بل بحفظ العقل وبناء الوعي. ونظام الصحة لا يُقاس بالإدارة وحدها، بل بحفظ النفس والكفاية. ونظام السوق لا يُقاس بحركة المال فقط، بل بعدالة التبادل ومنع الضرر وحماية الضروريات. والسياسة المالية لا تُقاس بقدرة الجباية فقط، بل بالعدل والكفاية والعمران ومآلات الدين والإنفاق. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي هو الروح الحاكمة لأصول بناء النظام، لأنه يسأل دائمًا: لأي غاية تُبنى هذه الشروط؟ ومن المستفيد؟ وما أثرها في الإنسان والأمة والعمران؟

إن أصول بناء النظام لا تلغي دلالات الألفاظ، بل تجعلها بداية لا نهاية. فالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والأمر والنهي، والمنطوق والمفهوم، كلها أدواتٌ لا غنى عنها. غير أن دلالة اللفظ حين تتصل بالشأن العام تحتاج إلى أن تُقرأ

في شبكةٍ أوسع. فالأمر بالعدل لا يعني مجرد توجيهٍ أخلاقي، بل يفتح سؤال نظام العدالة. والنهي عن الظلم لا يعني فقط منع فعلٍ فردي، بل يفتح سؤال بنية منع الظلم. والأمر بالوفاء بالعقود لا يعني فقط إلزام المتعاقدين، بل يفتح سؤال النظام الذي يحمي الثقة والشفافية. والنهي عن أكل المال بالباطل لا يعني فقط منع السرقة والغصب، بل يفتح سؤال المال العام، والفساد، والاحتكار، واستغلال السلطة، والتلاعب المؤسسي. وبهذا تنتقل الدلالة من الفعل إلىٰ النظام، من غير أن تفقد أصلها اللغوي أو الشرعي.

ومن هنا فإن العلة والمناط يحتلان موقعًا مركزيًا في أصول بناء النظام. فالعلة في الواقعة المفردة قد تكون ظاهرة محددة، أما المناط في النظام فقد يكون مركبًا من عوامل متعددة. فالاحتكار لا يكون دائمًا مجرد حبس تاجرٍ لسلعة، بل قد يكون بنية توزيع، أو سيطرةً علىٰ سلاسل الإمداد، أو قوةً مالية، أو تواطؤًا سوقيًا، أو ضعفًا في الرقابة، أو خللًا في المعلومات. والفقر لا يكون دائمًا عجزًا فرديًا عن الكسب، بل قد يكون نتيجة أجورٍ منخفضة، أو تعليمٍ ضعيف، أو سوق عملٍ مختل، أو سياساتٍ مالية، أو احتكارٍ في الضروريات. والفساد لا يكون دائمًا خيانة فردية، بل قد يكون بنيةً إدارية تفتح أبوابه. ومن ثم فإن تحقيق المناط في النظام لا يتم إلا بفهم العلاقات التي تنتج الواقعة. وهذا هو الفرق بين مناطٍ بسيط ومناطٍ مركب، وبين أصول استخراج حكمٍ مفرد وأصول بناء نظام.

ومن مقتضيات ذلك أن المعرفة التخصصية تدخل في بنية الاجتهاد لا بوصفها هامشًا. فالاقتصادي لا يمنح الحكم الشرعي، لكنه يبين آليات التضخم والضرائب والسوق. والطبيب لا يمنح الحكم الشرعي، لكنه يبين أثر السياسة الصحية. والاجتماعي لا يمنح الحكم، لكنه يكشف آثار الفقر والتعليم والتفكك. والإداري

لا يشرع، لكنه يبين فساد المؤسسة أو قدرتها. والخبير التقني لا يحكم، لكنه يكشف طبيعة البيانات والمراقبة والضرر. فإذا غابت هذه المعرفة، وقع الاجتهاد علىٰ موضوعٍ ناقص التصور. ومن هنا فإن أصول بناء النظام تجعل تحقيق المناط فعلًا مؤسسيًا في القضايا المركبة. وهذا لا يضعف الفقه، بل يقويه؛ لأن الحكم الشرعي يزداد انضباطًا كلما ازداد موضوعه وضوحًا.

إن المصلحة في أصول بناء النظام لا تُترك مطلقةً، ولا تُختزل في تقدير السلطة، ولا تُفهم بوصفها منفعةً عاجلة. فالمصلحة الشرعية في النظام هي المصلحة التي تُوزن بالنص والمقصد والعدل والكفاية والمآل. وقد تكون مصلحة الدولة الظاهرة غير مصلحة الأمة، وقد تكون مصلحة السوق غير مصلحة الضعفاء، وقد تكون مصلحة الاستقرار العاجل سببًا لاضطرابٍ آجل، وقد تكون مصلحة مالية قريبة مؤدية إلىٰ إضعاف التعليم والصحة والكفاية. ولذلك فإن المصلحة في النظام تحتاج إلىٰ ميزانٍ مركب: هل هي عامة أم خاصة؟ عاجلة أم بعيدة؟ تحقق مقصدًا أم تعطل مقصدًا؟ تُراعي الضعيف أم تخدم القوي؟ تحفظ المال العام أم تبدده؟ تبني العمران أم تستهلكه؟ وبهذا تتحول المصلحة من شعارٍ مرن إلىٰ أداةٍ منضبطة في بناء النظام.

وكذلك الذرائع في أصول بناء النظام تتسع من الفعل الفردي إلىٰ البنية المؤسسية. فسداد الذريعة لا يعني فقط منع وسيلةٍ تؤدي إلىٰ مفسدةٍ قريبة، بل يعني أيضًا منع السياسات والبنىٰ التي تفتح أبواب الفساد العام. وفتح الذريعة لا يعني فقط إباحة وسيلةٍ توصّل إلىٰ مصلحةٍ جزئية، بل يعني بناء وسائل تحقق الكفاية والعدل والعمران. فإذا كانت سياسةٌ مالية تفضي إلىٰ تراكم الدين علىٰ الأجيال، فهي ذريعة إلىٰ ضرر مستقبلي. وإذا كان نظامٌ إداري يفتح باب الرشوة،

فهو ذريعة إلىٰ فساد. وإذا كان ترك السوق بلا ضبط يؤدي إلىٰ احتكار الضروريات، فهو ذريعة إلىٰ ظلمٍ عام. وإذا كان إنشاء مؤسسات تعليمٍ وصحة يفتح باب حفظ النفس والعقل والكفاية، فهو من فتح الذرائع إلىٰ المصلحة. وبهذا يصبح فقه الذرائع عقلًا نظاميًا لا مجرد احتياطٍ جزئي.

أما العرف، فإنه في أصول بناء النظام لا يبقىٰ مجرد دلالةٍ علىٰ استعمال لفظ أو عادةٍ في عقد، بل يتسع إلىٰ فهم البنىٰ الاجتماعية والمؤسسية. فالعرف يكشف كيف يعيش الناس، وكيف يتعاملون، وكيف يفهمون الالتزامات، وكيف تتكون الثقة، وكيف تؤثر البيئة في السلوك. غير أن العرف لا يكون حاكمًا علىٰ النص ولا علىٰ المقصد، بل يكون موضوعًا للفهم والتنزيل. وقد توجد أعرافٌ ظالمة لا تُقر، كما قد توجد أعرافٌ نافعة تُعتبر. وفي بناء النظام، يصبح فهم الأعراف الاقتصادية والاجتماعية والإدارية ضرورةً؛ لأن الحكم إذا نزل علىٰ مجتمعٍ لا يفهم عاداته وبناه، فقد يصيب في اللفظ ويخطئ في الأثر. وهذا هو معنىٰ مركزية الواقع المنضبطة بالنص والمقصد.

ومن أهم مبادئ أصول بناء النظام أن المآل ليس مرحلةً لاحقة للحكم، بل عنصرٌ داخل بنائه. فحين تكون الواقعة فردية محدودة، قد يكون المآل قريبًا أو محدودًا، أما حين يكون الحكم سياسةً عامة أو نظامًا مؤسسيًا، فإن المآل يصبح جزءًا من حقيقة الموضوع. فالسياسة التعليمية لا تُحكم فقط من حيث مشروعيتها الآنية، بل من حيث ما تصنعه في عقل الأمة. والسياسة الصحية لا تُحكم فقط من حيث كلفتها، بل من حيث حفظ النفس والكفاية. والسياسة الأمنية لا تُحكم فقط من حيث قدرتها علىٰ الضبط، بل من حيث أثرها في الثقة والكرامة والعدل. والسياسة الاقتصادية لا تُحكم فقط من حيث النمو، بل من حيث التوزيع

والاحتكار والفقر. ومن هنا فإن أصول بناء النظام تجعل المآلات علمًا من علوم الحكم العام، لا ملحقًا وعظيًا.

والمآلات، في هذا الأفق، يجب أن تكون متوازنة؛ فلا تُستحضر عند الخوف من الإصلاح فقط، ولا تُهمل عند استمرار الظلم. فالفتنة لها مآل، والاستبداد له مآل. والتدخل الخاطئ للدولة له مآل، وغياب الدولة عن حماية الضعفاء له مآل. وحرية السوق لها مآل، واحتكار السوق له مآل. والإنفاق العام له مآل، والتقشف الذي يهدم التعليم والصحة له مآل. ومن ثم فإن المآل لا يصح أن يكون أداةً لإدامة الموجود، بل يجب أن يكون أداةً لاختبار الموجود والممكن معًا. وهذا يحرر فقه المآلات من الانتقائية، ويجعله جزءًا من حكمة البناء.

إن أصول بناء النظام تقتضي كذلك إعادة تعريف القياس في المجال العام. فالقياس لا يكون مجرد إلحاق فرعٍ بأصل لعلةٍ جامعة في واقعةٍ محددة، بل قد يكون بحثًا عن نموذجٍ بنيوي يشترك مع غيره في وظيفةٍ أو مآلٍ أو علةٍ مركبة. فليست كل النوازل الحديثة لها نظيرٌ جزئي مباشر في التراث، لكنها قد تشترك مع أبوابٍ تراثية في مقاصد أو علل أو آثار. فالبيانات الرقمية قد تُقرأ من جهة الخصوصية والأمانة والضرر لا من جهة صورةٍ قديمة مطابقة. والمال الافتراضي قد يُقرأ من جهة الثمنية والغرر والمخاطرة والنظام المالي. والشركات الكبرىٰ قد تُقرأ من جهة الذمة والضمان والاحتكار والمسؤولية المؤسسية. وبهذا يصبح القياس في النظام قياسًا وظيفيًا مقاصديًا منضبطًا، لا مجرد تشابهٍ صوري.

وتقتضي أصول بناء النظام كذلك إعادة قراءة الإجماع والشورىٰ العلمية في ضوء الاجتهاد المؤسسي. فالإجماع بمعناه الأصولي له مكانته وضوابطه، لكن الوقائع المعاصرة تحتاج إلىٰ بناء اتفاقاتٍ علمية مؤسسية في تقدير المناطات والسياسات.

وليس المقصود أن هذه الاتفاقات تأخذ حكم الإجماع القطعي، بل أنها تمثل ضرورةً في ترشيد القرار الفقهي العام. فحين يجتمع الفقهاء والخبراء على تقدير واقعٍ معين ومآلاته، يصبح الحكم أقرب إلى الصواب من فتوى فردية معزولة. وبهذا يتحول تراث الشورى العلمية وإدارة الخلاف إلى مؤسسةٍ معاصرة للاجتهاد العام، مع حفظ الفوارق بين الإجماع الملزم وبين الرأي المؤسسي الراجح.

ومن مبادئ أصول بناء النظام التمييز بين مقام الفتوى ومقام القضاء ومقام السياسة العامة ومقام التربية. فالحكم قد يختلف في طريقة تنزيله باختلاف المقام، لا لأن الشرع متناقض، بل لأن وظيفة كل مقام مختلفة. فالفتوى تبين الحكم للمستفتي، والقضاء يلزم بين الخصوم، والسياسة العامة تنظم المجال المشترك، والتربية تبني الضمير. وما يصلح وعظًا قد لا يصلح قانونًا، وما يصلح فتوى فردية قد يحتاج إلى تدرجٍ إذا صار سياسة عامة، وما يجوز للفرد تركه قد لا يجوز للدولة إهماله إذا تعلق بالكفاية العامة. وهذا التمييز من أصول بناء النظام؛ لأنه يمنع نقل الحكم من مقامٍ إلى مقامٍ بلا نظر في القدرة والمآل والوظيفة.

ومن هنا تظهر علاقة أصول بناء النظام بالمصفوفة الأصولية الكبرى. فالمصفوفة ليست إضافةً خارجية، بل هي ترتيبٌ للعمل الأصولي في الشأن العام. علوية النص تحدد المرجعية. حاكمية المقصد تحدد الغاية. مركزية الواقع تحدد الموضوع. فاعلية الدولة تحدد المؤسسة. الكفاف والكفاية تحددان معيار الوظيفة الاجتماعية. المآلات تحدد اختبار الزمن. العلاقات الوظيفية تحدد موضع الحكم داخل النظام. الاجتهاد المؤسسي يحدد أداة النظر في المركب. فإذا اجتمعت هذه العناصر، أصبح الأصول قادرًا على بناء النظام، لا مجرد استخراج حكمٍ مفرد.

وإذا غاب بعضها، عاد الخلل: نص بلا واقع، أو مقصد بلا دليل، أو دولة بلا معيار، أو مصلحة بلا مآل، أو فتوىٰ بلا مؤسسة، أو فروع بلا شبكة.

إن هذا التحول من استخراج الحكم إلىٰ بناء النظام لا يلغي الورع العلمي في التعامل مع النصوص، بل يزيده عمقًا؛ لأن الخطأ في النظام أعظم أثرًا من الخطأ في واقعة فردية. ففتوىٰ فردية خاطئة قد تضر بصاحبها أو بدائرة محدودة، أما سياسة عامة خاطئة فقد تضر بأمة، وتستهلك مالًا عامًا، وتضعف جيلًا، وتفسد سوقًا، وتظلم طبقات، وتنتج مآلات تمتد لعقود. ومن هنا فإن أصول بناء النظام أشد احتياجًا إلىٰ الانضباط لا أقل. وهي لا تفتح باب التوسع بلا معيار، بل تجعل المعيار أكثر تركيبًا: نصًا ومقصدًا وواقعًا ومآلًا ومؤسسةً وكفايةً وعلاقات. وهذا هو معنىٰ الدقة في الفقه الكلي.

وتأسيسًا علىٰ ذلك، فإن بناء النظام لا يعني تحويل الفقه إلىٰ تخطيطٍ إداري، بل يعني جعل التخطيط والإدارة والسياسات العامة خاضعةً للفقه بمعناه الكلي. فالفقه لا يحدد كل تفصيلٍ فني في الإدارة، لكنه يحدد المعايير الحاكمة: العدل، الكفاية، عدم الضرر، حفظ المال العام، المآلات، الكرامة، الشفافية، المسؤولية، المشروعية. ويترك للخبرة الفنية تحديد الوسائل ضمن هذه المعايير. فليس الفقيه مطالبًا بأن يصمم نظام الصحة من الناحية الفنية، لكنه مطالب بأن يحدد واجب حفظ النفس، وعدالة الوصول إلىٰ العلاج، ومراعاة الضعفاء، ومآلات الإهمال، وحدود الموارد، وحرمة التمييز الظالم. وبهذا يعمل الفقه في مستوىٰ المعيار والبنية، لا في مستوىٰ التفاصيل الفنية التي يختص بها أهلها.

إن أصول بناء النظام تجعل الفقه قادرًا علىٰ مواجهة أحد أعقد أسئلة العصر: كيف يحكم الشرع الأنظمة التي لا تشبه أفعال الأفراد؟ فالجواب أن الشرع يحكمها

من خلال المقاصد والأحكام الوضعية والتكليفية والمآلات والعلاقات الوظيفية. فالنظام المصرفي لا يُحكم فقط بمعاملة منفردة، بل بما ينتجه من ثمنية وديون ومخاطر وتوزيع للثروة. والنظام التعليمي لا يُحكم فقط بمادةٍ مباحة أو محرمة، بل بما ينتجه من عقلٍ ووعيٍ وقدرة. والنظام الإعلامي لا يُحكم فقط بكلمةٍ صادقة أو كاذبة، بل بما ينتجه من تشكيل للرأي والوعي والخصوصية والفتنة أو السكينة. والنظام العمراني لا يُحكم فقط بجواز البناء، بل بما ينتجه من عدلٍ مكاني، وسكن، وبيئة، ومرافق، وكرامة. وبهذا يصبح النظام كله موضوعًا للفقه.

ومن هنا يمكن القول إن أصول بناء النظام هي الامتداد الطبيعي لأصول الفقه حين ينتقل موضوعها من الفعل المفرد إلىٰ البنية العامة. فكما احتاج الفقهاء إلىٰ قواعد تضبط استنباط حكم البيع والنكاح والصلاة والقضاء، فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ قواعد تضبط بناء نظام المال والقضاء والسوق والدولة والعمران. ولا يكون هذا الامتداد صحيحًا إلا إذا حافظ علىٰ روح الأصول: الانضباط بالدليل، وتحقيق المناط، واعتبار المقاصد، ووزن المصالح والمفاسد، ومراعاة المآلات، والتمييز بين المراتب والمقامات. فهو امتدادٌ لا انقلاب، وتوسيعٌ لا إلغاء، وتركيبٌ لا قطيعة.

إن الانتقال إلىٰ أصول بناء النظام يقتضي أن تصبح الأسئلة الأصولية أكثر تركيبًا. فلا يقال فقط: ما حكم هذه الواقعة؟ بل يقال: ما نوع الواقعة؟ هل هي فردية أم مؤسسية؟ بسيطة أم مركبة؟ محدودة الأثر أم عامة؟ هل تحتاج إلىٰ دولة أم يكفي فيها الفرد؟ هل يتعلق الحكم فيها بالكفاف أم بالكفاية؟ هل مآلها قريب أم بعيد؟ هل تتصل بأبواب أخرىٰ؟ هل تتطلب خبرةً تخصصية؟ هل الحكم فيها تكليفي مباشر أم وضعي بنائي أم مقاصدي توجيهي؟ وبحسب الجواب يتحدد

المنهج. فليس من الدقة أن تعامل كل الوقائع بمنهج واحد، كما أنه ليس من الشرع أن تُترك الوقائع المركبة بلا منهج.

إن أصول بناء النظام تعيد كذلك الاعتبار إلىٰ مفهوم القدرة. فالقدرة في الفقه ليست قدرة الفرد وحده، بل قدرة المؤسسة والدولة والمجتمع. وما لا يقدر عليه الفرد قد تقدر عليه الدولة، وما لا يقدر عليه المجتمع عفويًا قد تقدر عليه المؤسسة، وما لا يتحقق بالإحسان قد يتحقق بالسياسة العامة، وما لا يُدفع بفتوىٰ قد يُدفع بنظام. ومن ثم فإن التكليف العام يتصل بالقدرة العامة. فإذا كانت الدولة قادرة علىٰ منع احتكار الضروريات، فتركها له ليس كترك فردٍ عاجز. وإذا كانت قادرة علىٰ بناء تعليمٍ يحفظ العقل، فإهماله ليس مجرد نقص إداري. وإذا كانت قادرة علىٰ حماية المال العام، فالتفريط فيه خيانةٌ لوظيفة المقصد. وهنا يظهر كيف تتحول القدرة المؤسسية إلىٰ مناطٍ للمسؤولية.

كما أن أصول بناء النظام تعيد بناء معنىٰ الوسيلة. فالوسائل في الشأن العام ليست حياديةً دائمًا؛ فقد تكون الوسيلة مفسدة للمقصد، وقد تكون الوسيلة الصحيحة شرطًا لتحقيقه. فوسيلة جمع المال قد تكون ظالمة، وإن كان الإنفاق علىٰ مصلحة. ووسيلة حفظ الأمن قد تهدر الكرامة، وإن كان الأمن مقصدًا. ووسيلة ضبط السوق قد تخنق الإنتاج، وإن كان منع الضرر مطلوبًا. ووسيلة تحقيق الكفاية قد تضعف المبادرة، إذا لم تضبط. ومن هنا فإن الوسائل تُوزن بالشرع والمقاصد والمآلات. والفقه الكلي لا يكتفي بنبل الغاية، بل يحاكم الوسيلة أيضًا؛ لأن الوسيلة في النظام قد تعيد تشكيل الغاية نفسها.

ومن مقتضيات أصول بناء النظام أيضًا أن تُقرأ الرخص والعزائم في المجال العام قراءةً دقيقة. فالرخصة في الفرد قد تكون رفعًا للحرج، أما الرخصة إذا تحولت

إلىٰ سياسة عامة فقد تنتج أثرًا مختلفًا. والعزيمة قد تكون مطلوبة في مقام، لكنها إذا فُرضت علىٰ نظامٍ لا يطيقها من غير تدرج قد تنتج مفسدة. ولذلك فإن تنزيل العزائم والرخص في الدولة يحتاج إلىٰ موازنة القدرة والمآل والعدل. وليس كل تيسيرٍ في الشأن العام فضيلة إذا أدىٰ إلىٰ تفكيك المعيار، وليس كل تشديدٍ فضيلة إذا أدىٰ إلىٰ حرجٍ عام أو فسادٍ أكبر. وهذا من دقة أصول بناء النظام؛ لأنها تنقل الرخصة والعزيمة من الفعل الفردي إلىٰ الأثر المؤسسي.

إن أصول بناء النظام تجعل الفقه مسؤولًا عن منع الانفصال بين القيمة والمؤسسة. فالعدل قيمة، لكنه يحتاج إلىٰ قضاء. والكفاية قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ مالٍ وسياسة. والشورىٰ قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ آليات. والأمانة قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ محاسبة. والرحمة قيمة، لكنها تحتاج إلىٰ نظم رعاية. والمآلات قيمة عقلية وفقهية، لكنها تحتاج إلىٰ أدوات تقدير. فإذا بقيت القيم بلا مؤسسات، بقيت ضعيفة الأثر. وإذا وجدت المؤسسات بلا قيم، صارت فارغة أو قاهرة. ومن هنا فإن بناء النظام هو بناء العلاقة بين القيمة والمؤسسة، بين الغاية والوسيلة، بين الحكم والتنفيذ.

وبذلك يتضح أن أصول بناء النظام ليست إضافةً نظرية ترفية، بل ضرورة يفرضها اتساع الشأن العام. فالفقه الذي لا يبني النظام قد يبقىٰ قادرًا علىٰ إصلاح أفراد، لكنه يعجز عن إصلاح البنىٰ التي تضغط علىٰ الأفراد. وقد يقرر حقوقًا، لكنه لا يضمن شروطها. وقد يمنع أفعالًا، لكنه لا يمنع أسبابها. وقد يحث علىٰ مقاصد، لكنه لا يبني مؤسساتها. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يكتمل إلا بأصول بناء النظام؛ لأنها الأداة التي تنقل الفقه من صحة الجواب إلىٰ عدالة البنية، ومن التفريع إلىٰ التركيب، ومن الفتوىٰ إلىٰ السياسة المقاصدية، ومن الحكم المفرد إلىٰ العمران الشرعي.

إن أصول بناء النظام لا تُفهم بوصفها طبقةً مضافة فوق أصول الفقه، ولا بوصفها علمًا موازيًا ينازعها وظيفتها، بل بوصفها استكمالًا لطاقتها حين ينتقل موضوع النظر من الفعل المفرد إلىٰ البنية العامة، ومن الواقعة المحدودة إلىٰ النظام المركب، ومن مسؤولية الفرد إلىٰ مسؤولية المؤسسة والدولة والمجتمع. فأصول الفقه، في بنيتها العميقة، ليست مجرد قواعد لغوية لضبط دلالة النصوص، وإنما هي علمٌ في حماية الانتقال من الوحي إلىٰ الحكم من التسرع والهوىٰ والاضطراب. وأصول بناء النظام تحافظ علىٰ هذه الوظيفة ذاتها، لكنها توسع مجالها؛ فلا تكتفي بحماية الاستنباط من الخطأ في الدليل، بل تحميه كذلك من الخطأ في تصور النظام، ومن اختزال المقصد، ومن إغفال المآل، ومن إساءة تقدير دور الدولة، ومن الخلط بين ما يطلب من الفرد وما يطلب من المؤسسة، ومن تحويل الحكم الجزئي إلىٰ سياسة عامة من غير فحصٍ لعلاقاته وآثاره.

إن الحكم الكلي لا يولد من دليلٍ واحد منعزل عن سائر عناصره، ولا من مقصدٍ عام يطفو فوق النصوص، ولا من واقعٍ ضاغط يفرض نفسه علىٰ المعيار، بل يتكون من شبكةٍ متفاعلة تتداخل فيها المرجعية والغاية والموضوع والفاعل والوسيلة والمآل. فالنص يمنح الحكم أصله وحدوده، والمقصد يمنحه اتجاهه، والواقع يمنحه موضوعه الحقيقي، والحكم الوضعي يبني أسبابه وشروطه ويزيل موانعه، والحكم التكليفي يحدد المسؤوليات والالتزامات، والحكم المقاصدي يختبر الغاية والوظيفة، والدولة أو المؤسسة تمنحه مجال التحقق العام، والمآل يكشف أثره في الزمن، والعلاقات الوظيفية تمنع انفصاله عن بقية أبواب النظام. ومن هنا فإن بناء الحكم الكلي ليس تراكمًا لعناصر مستقلة، بل تفاعلًا جدليًا يجعل كل عنصر مؤثرًا ومتأثرًا، من غير أن يفقد موضعه أو يتجاوز مرتبته.

فعُلوية النص تعني أن كل بناءٍ نظامي يبقىٰ محكومًا بالوحي، وأن الدولة لا تملك أن تجعل حاجاتها معيارًا أعلىٰ، وأن المصلحة لا تتحول إلىٰ سلطةٍ فوق الدليل، وأن المقاصد لا تُستعمل ذريعةً لإبطال النصوص أو تفريغها من معناها. غير أن علوية النص لا تعني أن تكون العلاقة بالنص علاقة اقتطاعٍ أو استشهادٍ شكلي؛ لأن النص لا يؤدي وظيفته البنيوية إلا إذا قُرئ في نظام دلالته، وفي صلته بسائر النصوص، وفي موقعه من الكليات، وفي مجال انطباقه، وفي شروط تنزيله. وقد تكون المشكلة في بعض التطبيقات ليست في ترك النص، بل في تضييق دلالته إلىٰ صورةٍ واحدة، أو في تنزيله علىٰ واقعٍ لم يُفهم، أو في استخدام حكمٍ جزئي في مقامٍ مؤسسي يختلف عن مقام الفتوىٰ الفردية. ومن ثم فإن علوية النص في أصول بناء النظام علويةٌ واعية بطبيعة البناء، لا علويةٌ لفظية تكتفي بإثبات المرجعية من غير إحكام التنزيل.

والنص في هذا المستوىٰ لا يُقرأ بوصفه مصدرًا للأوامر والنواهي وحدها، بل بوصفه مصدرًا لبنية قيمية وتنظيمية كاملة. فالأمر بالعدل لا ينتج مجرد تكليف أخلاقي للقاضي أو الحاكم، بل يؤسس سؤالًا عن نظام العدالة كله. والنهي عن أكل الأموال بالباطل لا يتوقف عند السرقة والغصب، بل يمتد إلىٰ الفساد المالي، والاستيلاء المؤسسي، والاحتكار، والتلاعب بالمال العام، والامتيازات غير العادلة. والأمر بالشورىٰ لا يبقىٰ فضيلةً في حسن الاستماع، بل يفتح سؤال المؤسسة التي تمنع احتكار القرار. والأمر بالوفاء بالعقود لا يقتصر علىٰ التزام الفرد، بل يؤسس لنظام ثقةٍ وقضاءٍ وضمانٍ يحمي الحقوق. وبذلك ينتقل النص من دلالة الحكم الجزئي إلىٰ تأسيس المجال الذي ينبغي أن يتحقق فيه الحكم.

أمـا حاكميـة المقصـد فتعنـي أن النظـام لا يُقـاس بصـحة إجراءاتـه وحـدها، بـل بمقـدار تحقيقـه للغايـات الشـرعية. فقـد يكـون النظـام منضـبطًا في بعـض هياكلـه، لكنـه ينـتج الفقـر أو التفـاوت أو الضـعف أو الإذلال، فيبقـىٰ ناقصًـا مـن جهـة المقصـد. وقـد تكـون السياسـة صـحيحةً في أصـل مشـروعيتها، لكنهـا تفضـي عنـد اتسـاعها إلـىٰ مـآلاتٍ تـنقض غايتهـا. ومـن هنـا لا يكـون المقصـد زينـةً فكريـة تلحـق بـالحكم، بـل معيـارًا يرافـق بنـاءه مـن البدايـة. فحـين يُبنـىٰ نظـامٌ للمـال العـام، يجـب أن يحضـر مقصـد الكفايـة والعـدل والأمانـة قبـل اختيـار أدوات الجبايـة والإنفـاق. وحـين يُبنـىٰ نظـام القضـاء، يجـب أن يحضـر مقصـد العـدل وصـيانة الكرامـة قبـل ترتيـب الوظـائف والإجـراءات. وحـين تُبنـىٰ سياسـة السـوق، يجـب أن يحضـر مقصـد منـع الضـرر وحمايـة الضـروريات قبـل تحديـد حـدود التـدخل والحريـة. وحـين تُبنـىٰ سياسـة أمنيـة، يجـب أن يحضـر مقصد حفظ النفس والكرامة والاستقرار العادل قبل توسعة أدوات الضبط.

غيـر أن حاكميـة المقصـد لا تعنـي أن كـل منفعـةٍ مـدعاة تصـبح مقصـدًا، ولا أن كـل نتيجـةٍ مرغوبـة تبـرر الوسـيلة، بـل تعنـي أن المقصـد نفسـه محكـوم بـالنص، وبمراتـب المصـالح، وبـالتوازن بـين الحقـوق، وبالقـدرة، وبالمـآل. فالعـدل لا يتحقـق بوسـيلةٍ ظالمـة، والكفايـة لا تُبنـىٰ بنظـامٍ يهـدر الحريـة والمسـؤولية، والاسـتقرار لا يُطلـب بإلغـاء حـق الأمـة في النصـيحة والمحاسـبة، وحفـظ المـال العـام لا يبـرر الاعتـداء علـىٰ الملكيـة بغيـر حـق. ومـن ثـم فـإن المقاصـد في أصـول بنـاء النظـام ليسـت شـعاراتٍ منفـردة، بـل شـبكةٌ مترابطـة يجـب الموازنـة بينهـا. وحـين تتعـارض في مقـام التنزيـل، لا يكـون الحـل بـإطلاق أحـدها وإسـقاط غيـره، بـل بفهـم مراتبهـا، ومـدىٰ الضـرر، واتسـاع الأثر، وقابلية التعويض، وحقوق الأطراف، ومآلات الفعل والترك.

ومركزيـة الواقـع تعنـي أن الحكـم الكلـي لا يُبنـىٰ علـىٰ أسـماء الظـواهر، بـل علـىٰ حقائقهـا. فالتضـخم لـيس مجـرد غـلاءٍ عـابر، والسـوق ليسـت مجـرد لقـاء بـائعٍ ومشـترٍ،

والدولة ليست شخص الحاكم، والقضاء ليس مجلس القاضي وحده، والفقر ليس غياب المال في يد الفرد فقط، والتعليم ليس نقل المعلومة، والصحة ليست علاج المرض بعد ظهوره. إن كل مفهوم من هذه المفاهيم يمثل بنيةً معقدة من العلاقات والأسباب والسلطات والموارد والمآلات. وإذا حُكم عليه من خلال مظهره الأقرب، وقع الخلل في المناط قبل أن يقع في الحكم. ومن ثم فإن الواقع في أصول بناء النظام ليس مادةً ثانوية يقدمها الناس للفقيه، بل هو جزء من عملية الاجتهاد نفسها، لأن تصور النظام يتوقف عليه.

وهذا التصور لا يُنجز بالمشاهدة العامة أو بالخبرة الشخصية، لأن الأنظمة الحديثة تخفي كثيرًا من آلياتها خلف صورٍ لا تكشف حقيقتها. فقد يبدو عقدٌ مالي تبادلًا بسيطًا، بينما هو جزء من شبكة مخاطر وديون وأسواق. وقد تبدو سياسةٌ تعليمية مجرد تنظيم مناهج، بينما هي إعادة تشكيلٍ لعقل المجتمع وفرصه وموقعه الحضاري. وقد تبدو منصةٌ تقنية وسيلة تواصل، بينما هي نظامٌ لجمع البيانات وتوجيه السلوك وإعادة توزيع القوة والمعرفة. ومن هنا فإن مركزية الواقع تفرض تكاملًا معرفيًا يجعل الاقتصاد والاجتماع والطب والإدارة والتقنية والعمران جزءًا من تحقيق المناط، لا مصادر للمعيار الشرعي. فالعلوم تصف الواقع وتفسره، أما الفقه فيحكمه ويزن غاياته ووسائله وآثاره.

ويترتب على ذلك أن الاجتهاد المؤسسي ليس خيارًا تنظيميًا في أصول بناء النظام، بل مقتضىً من مقتضيات صحة التصور. فإذا كان الحكم الشرعي يتوقف على تصور موضوعه، وكان الموضوع مركبًا لا يدركه تخصصٌ واحد، صار الاجتماع بين الفقيه والخبير جزءًا من شروط الحكم الصحيح. وهذه المؤسسة لا تكون مجرد مجلسٍ يجمع أسماءً متعددة، بل ينبغي أن تُبنى فيها العلاقة بين العلوم

بنـاءً منهجيًـا: يحـدد الفقيـه السـؤال المعيـاري، ويشـرح الخبيـر البنيـة الواقعيـة، وتُفحـص الافتراضـات، وتُستكشـف البـدائل، وتُقـدّر المـآلات، وتُميـز المعلومـات القطعيـة مـن الاحتماليـة، ثـم يُصـاغ الحكـم أو السياسـة في ضـوء هـذه المعرفـة. وبغيـر ذلـك قـد يتحـول حضـور الخبـراء إلـىٰ استشـارةٍ شـكلية، أو يتحـول حضـور الفقهـاء إلـىٰ ختمٍ شرعي لقرارٍ سبق تحديده.

إن فاعليـة الدولـة في أصـول بنـاء النظـام تنبـع مـن طبيعـة القضـايا العامـة، لا مـن منـح الدولـة سـلطةً تشـريعية مطلقـة. فالدولـة هـي الجهـة القـادرة علـىٰ جمـع المـوارد، وبنـاء المؤسسـات، وإصـدار التنظيمـات، وحمايـة الحقـوق العامـة، وضـمان تنفيـذ القـرارات ذات الأثـر المشـترك. ومـن ثـم فإنهـا تمثـل الفاعـل الوضـعي الأوسـع في إنشـاء الأسـباب والشـروط وإزالـة الموانـع. فـإذا كـان العـدل واجبًـا، فـإن الدولـة تنشـئ مؤسسـة القضـاء وتضـمن اسـتقلالها. وإذا كانـت الكفايـة مقصـدًا، فإنهـا تبنـي سياسـات التعلـيم والصـحة والعمـل والسـكن والمـال العـام. وإذا كـان الاحتكـار محرمًـا لمـا فيـه مـن ضـرر، فإنهـا تضـع الأنظمـة التـي تمنـع تكونـه أو تحـد مـن آثـاره. وإذا كـان المـال العـام أمانـة، فإنهـا تنشـئ الرقابـة والمحاسـبة والشـفافية. والدولـة هنـا لا تُنـتج الحكـم مـن ذاتها، لكنها تحمل شروط تنزيله في المجال العام.

غيـر أن فاعليـة الدولـة لا تُفهـم خـارج حـدودها المقاصـدية؛ لأن القـدرة قـد تتحـول إلـىٰ تغـول، والتنظيـم قـد يتحـول إلـىٰ وصـاية، والحمايـة قـد تتحـول إلـىٰ سـيطرة. ومـن ثـم فـإن أصـول بنـاء النظـام لا تسـأل فقـط: مـاذا تسـتطيع الدولـة أن تفعـل؟ بـل تسـأل: مـا الـذي يجـب عليهـا فعلـه؟ ومـا الـذي لا يحـق لهـا أن تفعلـه؟ ومـا الحـدود التـي تمنعهـا مـن تحويـل الوظيفـة إلـىٰ ملـك؟ ومـا المؤسسـات التـي تضـمن خضـوعها للعـدل؟ ومـا دور الأمـة والمجتمـع والسـوق في موازنـة فعلهـا؟ فالدولـة ليسـت الفاعـل

الوحيد في النظام، بل أحد الفاعلين داخله. والمجتمع يملك طاقات الوقف والتكافل والمبادرة والرقابة، والسوق يملك طاقات الإنتاج والتبادل، والأمة تملك العقل العام والحق في النصيحة والمشاركة، والفقه يملك المعيار. والنظام العادل هو الذي يوزع الوظائف فلا يبتلع طرفٌ بقية الأطراف.

ومن هنا فإن أصول بناء النظام تقوم على مبدأ التناسب بين القدرة والمسؤولية. فكلما اتسعت قدرة الفاعل اتسعت مسؤوليته الشرعية. والفرد لا يُطالب بما لا يقدر عليه، لكن الدولة لا يجوز أن تتذرع بعجز الفرد عن أمرٍ تملك هي أدواته. والمجتمع قد يعجز عن بناء نظام صحي شامل، بينما تستطيع الدولة ذلك. والفرد قد لا يملك منع احتكارٍ واسع، بينما تملك المؤسسة العامة أدوات التنظيم. والقاضي الفرد قد لا يملك ضمان استقلال القضاء، بينما تتحمل الدولة مسؤولية بنائه. وهذا المبدأ يعيد توزيع التكليف في الشأن العام؛ فلا يُحمّل الضعفاء نتائج عجز البنية، ولا يُعفى القادر المؤسسي باسم تحميل الأفراد مسؤولياتهم الأخلاقية.

ويظهر الحكم التكليفي في النظام على مستويين متداخلين: تكليف الفاعل المباشر، وتكليف الفاعل البنيوي. فالتاجر مكلف بالصدق وعدم الغش، والدولة مكلفة ببناء سوقٍ تمنع الغش وتحمي المستهلك. والمواطن مكلف بأداء ما عليه من حقوق مالية، والدولة مكلفة بعدالة الجباية ورشد الإنفاق. والقاضي مكلف بالعدل، والدولة مكلفة بحماية استقلاله. والغني مكلف بالزكاة والنفقة، والدولة والمجتمع مكلفان ببناء نظامٍ يحقق الكفاية ويمنع الحرمان البنيوي. ولا تعني هذه المستويات إلغاء المسؤولية الفردية داخل المؤسسة، بل تعني أن الحكم لا يكتمل إذا عالج الفرد وترك النظام الذي يوسع أثر فعله أو يقيده أو يدفعه إليه.

أما الحكم الوضعي، فإنه يمثل البنية التي تجعل التكليف قابلًا للتحقق. والسبب والشرط والمانع لا تبقىٰ في هذا المستوىٰ مفاهيم فنية تخص صحة العبادات والعقود فقط، بل تصبح مفاتيح لتحليل النظام. فما سبب الفقر؟ وما شروط الكفاية؟ وما موانع العدالة؟ وما أسباب الفساد؟ وما شروط استقلال القضاء؟ وما موانع المنافسة؟ وما أسباب الثقة العامة؟ وما شروط نجاح سياسةٍ معينة؟ وحين يُعاد بناء هذه الأسئلة فقهيًا، تتحول الدولة من جهةٍ تصدر الأمر إلىٰ جهةٍ تبني الشرط. ويتحول الفقه من إدانة النتيجة إلىٰ تحليل السبب. ويصبح إصلاح النظام جزءًا من إزالة المنكر، لا عملًا إداريًا منفصلًا عن الشرع.

وهذا التوسيع للحكم الوضعي يكشف أن بعض الواجبات لا تُنجز بفعلٍ واحد، بل ببناء بيئةٍ كاملة. فالعدل لا يتحقق بقرار، بل باستقلال القضاء، ونزاهة التعيين، ووضوح القانون، وإمكان الوصول إلىٰ الحق، ومنع ضغط السلطة والمال، وتنفيذ الأحكام. والكفاية لا تتحقق بتحويلٍ مالي عارض، بل بالعمل والتعليم والصحة والأجور والأسعار والسكن وشبكات الحماية. وحفظ المال العام لا يتحقق بالتحذير من السرقة، بل بالشفافية والموازنة والرقابة والمساءلة ومنع تضارب المصالح. ومن ثم فإن الحكم الوضعي يتحول في أصول بناء النظام إلىٰ هندسةٍ شرعية للشروط التي تجعل المقصد ممكنًا.

أما الحكم المقاصدي فيقوم بوظيفة التوجيه والتقويم والتصحيح. فهو يوجه التكليف والوضع نحو غايةٍ محددة، ثم يراقب أثر النظام ليتأكد أن الوسائل لم تنفصل عن المقصود. فقد تُبنىٰ مؤسسةٌ بحسن نية، ثم تنتج بمرور الزمن آثارًا مغايرة لما أُنشئت من أجله. وقد تتحول أداة الحماية إلىٰ أداة قهر، أو تتحول الإعانة إلىٰ اعتمادٍ يضعف الفاعلية، أو يتحول التنظيم إلىٰ احتكار بيروقراطي، أو

تتحول حرية السوق إلىٰ سيطرة الأقوىٰ. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي ليس لحظة تأسيس فقط، بل آلية مراجعة مستمرة. والنظام الشرعي ليس نظامًا يُبنىٰ مرة ثم يُفترض فيه الصلاح الدائم، بل نظامٌ يُقاس دوريًا بمدىٰ تحقيقه للعدل والكفاية والكرامة والعمران.

إن هذه العلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة تمنع اختزال الحكم الشرعي في طبقة واحدة. فالحكم التكليفي يؤثر في الوضع؛ لأن الوجوب أو التحريم قد يقتضي إنشاء أسبابٍ أو إزالة موانع. والحكم الوضعي يؤثر في التكليف؛ لأن وجود القدرة أو الشرط أو المانع يغير دائرة المسؤولية. والحكم المقاصدي يؤثر فيهما معًا؛ لأنه يوجه اختيار الوسائل وترتيب الواجبات وقياس النجاح. وفي المقابل، تتحدد المقاصد من خلال النصوص والتكاليف والأوضاع، فلا تكون غاياتٍ حرة منفصلة عن الوحي. وهكذا لا يقف أحد الأحكام الثلاثة خارج العلاقة، ولا يذوب أحدها في الآخر؛ بل يحتفظ كل حكم بوظيفته، ويكتمل بتفاعله مع غيره.

فإذا تعلق الأمر بالزكاة، حدد الحكم التكليفي وجوبها علىٰ من تحققت فيه شروطها، وحدد الحكم الوضعي النصاب والحول والملك والمصارف والضمانات التنظيمية، وحدد الحكم المقاصدي دورها في التطهير والتكافل والكفاية ومنع تراكم الفقر. ثم تتدخل الدولة أو المؤسسة في جمعها وتنظيمها وتوجيهها، ويتدخل الواقع في تقدير صور الأموال وحاجات المستحقين، وتتدخل المآلات في اختبار مدىٰ أثر النظام. وإذا أُخرجت الزكاة بصورة صحيحة لكنها لم تصل إلىٰ مستحقيها أو لم تراعِ تغير قيمة المال أو واقع التضخم، كان الخلل في البنية الوضعية أو في تحقيق المناط، لا في أصل التكليف. وإذا جُمعت بكفاءة لكنها

استُعملت في غير مقصدها، كان الخلل مقاصديًا. وهذا المثال يكشف أن الحكم الشرعي في صورته الكلية لا يُختزل في لحظة الإخراج.

وفي مجال القضاء، يوجب الحكم التكليفي العدل ويحرم الجور، وينشئ الحكم الوضعي شروط القاضي والبينات والإجراءات وضمانات الاستقلال، ويوجه الحكم المقاصدي المؤسسة إلىٰ صيانة الحق والكرامة والثقة وتقييد القوة. والدولة تبني المؤسسة، والأمة تملك حق الوصول إلىٰ العدل، والمآلات تقيس أثر القضاء في الاستقرار والثقة. فإذا كثرت المحاكم وبقي الوصول إلىٰ العدالة عسيرًا، لم يتحقق المقصد. وإذا استقلت المؤسسة شكلًا لكنها خضعت للنفوذ المالي أو السياسي، اختل الشرط. وإذا كان القاضي صالحًا فرديًا داخل بنيةٍ فاسدة، لم يكفِ صلاح الفرد لإصلاح النظام. وهنا تظهر قيمة أصول بناء النظام في الانتقال من فضيلة القاضي إلىٰ عدالة القضاء.

وفي الحسبة، يحرم الحكم التكليفي الغش والاحتكار والإضرار، وينشئ الحكم الوضعي أدوات الرقابة والمعايير والجودة وضمان المنافسة وحماية المستهلك، ويوجه الحكم المقاصدي السوق نحو العدالة والكفاية وصيانة الضروريات. وإذا اقتصرت الحسبة علىٰ معاقبة المخالفة بعد وقوعها، بقيت علاجًا للنتائج. أما إذا درست بنية السوق وسلاسل التوزيع ومصادر القوة والتفاوت في المعلومات، صارت بناءً للنظام. وبهذا لا يعود المحتسب شخصًا تاريخيًا يراقب الموازين فحسب، بل تتحول وظيفة الحسبة إلىٰ مجموعة مؤسسات تحمي المجال العام الاقتصادي والعمراني.

وفي السياسة المالية، يحدد الحكم التكليفي حرمة الظلم ووجوب الأمانة وأداء الحقوق، وينظم الحكم الوضعي مصادر الإيراد وشروط الجباية وضمانات

الإنفاق والرقابة، ويحدد الحكم المقاصدي الكفاية والعدالة والتنمية وحماية حقوق الأجيال. والمآل هنا أساسي؛ لأن سياسةً نافعةً في الحاضر قد تحمل أعباءً ثقيلة علىٰ المستقبل، أو تحقق نموًا عامًا مع توسيع الفجوة بين الطبقات، أو تزيد موارد الدولة علىٰ حساب ضعف المجتمع. ومن ثم لا يُقاس النجاح المالي بحجم الإيرادات أو الإنفاق وحده، بل بأثرهما في الإنسان والعمران والتوازن والاستدامة.

إن أصول بناء النظام تقتضي أن يُعاد تعريف المآلات بوصفها علاقةً بين الحكم والزمن. فالزمن قد يكشف ما لا يظهر في لحظة التأسيس. وسياسةٌ ما قد تكون ناجحةً في المدىٰ القصير وفاشلةً في المدىٰ البعيد، وقد تحقق مصلحة لفئة وتنتج ضررًا لأخرىٰ، وقد تحل مشكلةً وتخلق مشكلاتٍ أعمق. ولذلك لا بد من تمييز المآل القريب من البعيد، والمباشر من غير المباشر، والمحتمل من الغالب، والقابل للعلاج من غير القابل للعلاج. ولا يجوز أن يُترك تقدير هذه المآلات للحدس السياسي أو للخوف، بل ينبغي أن يكون جزءًا من الاجتهاد المؤسسي، مستندًا إلىٰ المعلومات والخبرة والنماذج والبدائل.

ويقتضي هذا المعنىٰ إدخال التقييم والمراجعة في بنية النظام. فالحكم العام أو السياسة لا تكتسب العصمة بمجرد نسبتها إلىٰ اجتهادٍ شرعي، لأن الاجتهاد قد يصيب في تقديرٍ ويخطئ في آخر، وقد يتغير الواقع، وقد تظهر آثار لم تكن متوقعة. ومن ثم فإن مراجعة النظام ليست نقضًا للشرع، بل امتثالٌ لمقتضىٰ المآل وتحقيق المناط المتجدد. فإذا تغيرت شروط الواقع أو ظهر أن الوسيلة لا تحقق المقصد، وجب البحث عن وسيلةٍ أعدل وأكفأ ما دامت منضبطة بالأصل. وهكذا تصبح المرونة المؤسسية جزءًا من الأمانة الفقهية، لا تنازلًا عن الثبات.

ومن أصول بناء النظام كذلك أن المقاصد تحتاج إلىٰ مؤشراتٍ تكشف تحققها، من غير اختزالها في الأرقام. فالعدل معنىٰ قيمي عميق، لكنه يحتاج في

المجال العام إلىٰ مؤشرات تتعلق بإمكان الوصول إلىٰ القضاء، وسرعة الفصل، والمساواة، وتنفيذ الأحكام. والكفاية تحتاج إلىٰ معرفةٍ بالدخل والسكن والصحة والتعليم والأسعار والحاجات الفعلية. وحفظ المال العام يحتاج إلىٰ بيانات عن الإيراد والإنفاق والشفافية والهدر. والعمران يحتاج إلىٰ مؤشرات في البنية التحتية والبيئة وجودة الحياة والعمل. ولا تصبح المؤشرات بديلًا عن المقصد، بل أدواتٍ لكشف المسافة بين الشعار والواقع. فالدولة قد تعلن العدل والكفاية، لكن النظرية لا تكتفي بالإعلان، بل تسأل عن الأثر.

ومن هنا فإن أصول بناء النظام تنقل المقاصد من التجريد إلىٰ قابلية التقويم. والمقصد الذي لا يمكن أن يُسأل عن درجة تحققه يبقىٰ معرضًا للاستخدام الخطابي. أما حين يتحول إلىٰ معيارٍ للمؤسسة والسياسة، يصبح قادرًا علىٰ نقد الدولة والسوق والمجتمع. وهذا النقد لا يكون سياسيًا محضًا، بل فقهيا؛ لأن تقصير الدولة في حفظ النفس أو العقل أو المال أو الكرامة ليس مجرد فشل إداري، بل خلل في الوظيفة الشرعية بقدر ما تملك من القدرة. ومن ثم فإن فاعلية الدولة تُقاس بمقاصدها، لا بقوتها أو بقائها وحدهما.

ويترتب علىٰ ذلك أن الشرعية في النظام ليست حدثًا يقع عند التولية ثم ينتهي، بل علاقة مستمرة بين المرجعية والوظيفة والأداء والمآل. فالدولة تكتسب شرعية المصدر بحسب أصل قيامها، لكنها تحتاج إلىٰ شرعية الوظيفة بتحقيق العدل والكفاية، وإلىٰ شرعية الأداء بحسن التدبير، وإلىٰ شرعية المآل بمنع الضرر الطويل، وإلىٰ شرعية العلاقة بالأمة من خلال الشورىٰ والمحاسبة وحفظ الحقوق. وهذه الطبقات لا تتساوىٰ في الأحكام ولا تُختزل في معيارٍ واحد، لكنها تكشف أن مجرد وجود الدولة أو استقرارها لا يكفي للحكم باكتمال وظيفتها. وأصول بناء النظام تجعل الشرعية قابلةً للتقويم من خلال شبكةٍ لا من خلال شرطٍ منفرد.

ومن أصول بناء النظام كذلك التمييز بين الثوابت المعيارية والصور المؤسسية. فالعدل ثابت، لكن شكل المؤسسة القضائية متغير. والشورىٰ ثابتة في أصلها، لكن آلياتها تتغير. والكفاية مقصد، لكن وسائل تحقيقها تختلف باختلاف الاقتصاد والموارد. وحفظ المال العام ثابت، لكن أدوات الرقابة والمحاسبة تتطور. ومنع الاحتكار ثابت في مقصده، لكن صور الاحتكار الحديثة قد تختلف جذريًا عن صور السوق القديمة. وهذا التمييز يمنع الجمود علىٰ شكلٍ تاريخي، كما يمنع الانفلات من المعيار. فالفقه الكلي يحفظ الثابت، ويجتهد في الشكل، ويقيس الشكل بالمقصد والمآل.

إن بناء النظام لا يعني فرض نموذجٍ واحد علىٰ جميع المجتمعات، لأن الواقع والقدرة والعرف والموارد تختلف. وقد يحقق مقصدًا واحدًا أكثر من ترتيبٍ مؤسسي، ما دام كل ترتيب منضبطًا بالمعيار. ومن هنا فإن أصول بناء النظام لا تنتج بالضرورة صيغةً سياسية أو اقتصادية واحدة مغلقة، بل تنتج مجالًا من البدائل المشروعة، يُختار بينها بحسب الواقع والمآل والقدرة. وهذه السعة ليست ترددًا في النظرية، بل أثرٌ من آثار مرونة الوسائل وثبات الغايات. ولا يكون الترجيح بين البدائل بالهوىٰ، بل بمدىٰ قربها من العدل والكفاية وحماية الحقوق ورشد الموارد.

ومن أصول بناء النظام أيضًا أن الشأن العام يقتضي تدرجًا في بعض صور التنزيل، لأن الانتقال من نظامٍ إلىٰ آخر قد يحمل مآلاتٍ تختلف عن الحكم علىٰ الغاية في ذاتها. فليس كل تأخرٍ عن الصورة المثلىٰ إقرارًا بالخلل، كما أن التدرج لا يجوز أن يتحول إلىٰ ذريعةٍ لتأجيل الواجب بلا نهاية. والتدرج الصحيح يُبنىٰ علىٰ خطةٍ معلومة، وغايةٍ واضحة، وقدرةٍ مقدرة، ومراجعةٍ للمآلات. وهو يختلف عن

المساومة على المقصد؛ لأن المقصد يبقى ثابتًا، بينما تتوزع مراحل الوصول إليه بحسب الواقع. وهذا من المواضع التي تحتاج فيها الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية إلى تنسيقٍ دقيق: التكليف يحدد الاتجاه، والوضع يبني المراحل والشروط، والمقصد يراقب عدم ضياع الغاية.

إن أصول بناء النظام ترفض كذلك الفصل الحاد بين الأخلاق والمؤسسات. فالأخلاق وحدها لا تكفي إذا كانت المؤسسة تدفع إلى الفساد، والمؤسسة وحدها لا تكفي إذا خلت من الأمانة والضمير. والنظام العادل يحتاج إلى قواعد تمنع الانحراف، وإلى ثقافة تجعل الالتزام بهذه القواعد قيمةً داخلية. فالشفافية تحتاج إلى تشريع، لكنها تحتاج كذلك إلى صدق. والقضاء يحتاج إلى استقلالٍ مؤسسي، لكنه يحتاج كذلك إلى نزاهة القاضي. والمال العام يحتاج إلى رقابة، لكنه يحتاج كذلك إلى شعورٍ بالأمانة. ومن ثم فإن الفقه الكلي لا يختزل البناء في القانون، بل يربط القانون بالتربية، والمؤسسة بالضمير، والجزاء بالمسؤولية أمام الله.

ويظهر هذا بوضوح في الفرق بين نظامٍ يطارد الفساد بعد وقوعه ونظامٍ يبني ثقافةً ومؤسسات تقلل إمكانه. فالأول يعتمد العقوبة وحدها، والثاني يجمع بين الاختيار الأخلاقي، والرقابة، والشفافية، وتوزيع الصلاحيات، ومنع تضارب المصالح، وسهولة المحاسبة. وهذه الشبكة تمثل تفاعل الأحكام الثلاثة: التكليف يقرر الأمانة ويحرم الخيانة، والوضع ينشئ الموانع والضمانات، والمقصد يحفظ المال والعدل والثقة. ومن هنا فإن النظام الشرعي ليس قانونًا بلا أخلاق، ولا أخلاقًا بلا قانون، بل تركيبٌ بينهما.

ومن أصول بناء النظام أيضًا إدراك أن الفعل المؤسسي قد ينتج مسؤوليةً موزعة، فلا يجوز أن يضيع الحكم بين تعدد الجهات. ففي الأنظمة الحديثة قد

يصدر الضرر عن شبكةٍ من القرارات والإدارات والمؤسسات، بحيث لا يظهر فاعلٌ فرد واحد يمكن نسبته إليه. ومن ثم يحتاج الفقه الكلي إلىٰ تطوير تصورٍ للمسؤولية المؤسسية والجماعية: من يملك القرار؟ من يملك المعلومات؟ من يستطيع المنع؟ من استفاد؟ من قصر في الرقابة؟ وما حدود مسؤولية كل مستوىٰ؟ وهذا الامتداد لا يخرج عن الضمان والأمانة والتكليف، بل يطبقه علىٰ بنيةٍ لم تعد فيها المسؤولية فردية بسيطة.

ويقتضي ذلك التمييز بين الخطأ الفردي والخطأ النظامي. فقد يلتزم جميع الأفراد بالقواعد القائمة، ويظل النظام نفسه ينتج ظلمًا بسبب بنية القواعد أو توزيع السلطة أو المعلومات. وفي هذه الحالة لا يكفي وعظ الأفراد، بل يجب إصلاح القاعدة. وقد يكون النظام صالحًا في أصله، لكن الأفراد يفسدون تطبيقه، فيحتاج الأمر إلىٰ رقابةٍ وتربيةٍ وجزاء. والفقه الكلي مطالب بتشخيص موضع الخلل قبل تحديد العلاج، حتىٰ لا يعالج النظام بإدانة الفرد، أو يعالج الفساد الفردي بتغيير البنية كلها من غير حاجة.

ومن أصول بناء النظام كذلك أن الكفاية ليست حدًا ثابتًا منفصلًا عن الزمان والمكان، بل معيارٌ يتحدد في ضوء العرف المشروع، والقدرة، ومستوىٰ المجتمع، وحاجات الإنسان المعتبرة. فما يعد كفايةً في بيئة قد لا يكون كذلك في أخرىٰ، وما كان تحسينًا في زمن قد يصبح حاجةً أو ضرورةً في زمن آخر إذا تغيرت بنية الحياة. فالتعليم الأساسي، والرعاية الصحية، والاتصال الذي تتوقف عليه المعاملات، والسكن اللائق، قد تدخل في الكفاية بحسب الظروف. ولا يعني ذلك إطلاق الحاجة بلا ضابط، بل يعني أن الفقه لا يختزل الكفاية في الطعام واللباس بمعناهما الأدنىٰ، بل يقرأها في ضوء القدرة علىٰ العيش الكريم وأداء الوظائف الأساسية. وهنا تتفاعل مركزية الواقع مع حاكمية المقصد والعرف والقدرة.

ومن ثم فإن سياسات الكفاية لا تُبنىٰ علىٰ الانطباع، بل علىٰ معرفةٍ بحاجات الناس وتكاليف المعيشة وتفاوت المناطق والفئات. وإذا حُددت الكفاية بطريقةٍ جامدة، قد تُحرم فئات من حقوقها أو تُحمّل الدولة ما يتجاوز القدرة. ومن هنا يحتاج الأمر إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي يجمع الفقه والاقتصاد والاجتماع والإدارة، ويوازن بين الموارد والحاجات، ويعيد التقدير دوريًا. وهذه الصورة تكشف أن المقصد لا يعمل منفردًا، بل يحتاج إلىٰ وضعٍ مؤسسي وواقعٍ معلوم ومآلٍ مقدر.

ومن أصول بناء النظام أيضًا أن المال العام لا ينفصل عن الزمن. فالإيراد والإنفاق والديون والموارد الطبيعية لا تخص الجيل الحاضر وحده، بل تمتد إلىٰ الأجيال. ومن ثم فإن القرار الذي يحقق كفايةً عاجلة عبر استنزاف المستقبل يحتاج إلىٰ موازنةٍ دقيقة. كما أن الامتناع عن الاستثمار في التعليم والصحة والبنية التحتية حمايةً لمال الحاضر قد يبدد قدرة المستقبل. وهكذا لا يكون حفظ المال مجرد تقليل الإنفاق، بل وضع المال في موضعه الذي يحفظ القدرة والاستدامة. وهذا يوسع مفهوم الأمانة ليشمل من لم يولد بعد، ويجعل المآل الزمني جزءًا من الحكم المالي.

ومن أصول بناء النظام كذلك أن الأمن مفهومٌ مركب لا ينحصر في غياب الجريمة أو التمرد، بل يشمل الأمن المعيشي والقضائي والاجتماعي والمعرفي. فالإنسان الذي يخاف الجوع أو المرض أو الظلم أو فقدان المسكن لا يعيش أمنًا كاملًا، وإن غابت الفوضىٰ الظاهرة. ومن هنا لا تُقاس الدولة بقدرتها علىٰ الضبط وحده، بل بقدرتها علىٰ بناء الثقة والكفاية والعدل. والأمن في هذا المعنىٰ نتيجةٌ لنظامٍ متوازن، لا مجرد وظيفة لجهازٍ بعينه. وهذا يعيد ترتيب العلاقة بين الاستقرار والعدل؛ فالعدل ليس أمرًا يؤجل بعد الاستقرار، بل أحد أسباب الاستقرار العميق.

إن أصول بناء النظام تؤسس كذلك لفقهٍ للسياسات العامة، يختلف عن الفتوىٰ الجزئية وعن التدبير السلطاني المجرد. والسياسة العامة في هذا الفقه هي سلسلةٌ من الأهداف والوسائل والموارد والمؤسسات والآثار، تُقاس كلها بالنص والمقصد والواقع والمآل. فلا يكفي أن تكون الغاية مشروعة، بل يجب أن تكون الوسيلة مشروعةً وملائمة، وأن يكون توزيع الأعباء عادلًا، وأن تكون المآلات محسوبة، وأن توجد آلية للمراجعة. ومن هنا تصبح السياسة الشرعية أوسع من قرار الحاكم؛ إنها علمٌ في بناء الاختيار العام تحت معيار الشريعة.

وهذا الفقه للسياسات يقتضي التفريق بين ما يجب أن يُلزم به الناس وما ينبغي أن يُترك للمبادرة والضمير. فالإفراط في التقنين قد يحول المجتمع إلىٰ تابعٍ للدولة، والتفريط قد يترك الحقوق العامة بلا حماية. ومن ثم لا بد من معيارٍ يحدد متىٰ تكون المصلحة عامةً تستدعي الإلزام، ومتىٰ يكون المجال مفتوحًا للتنوع والاجتهاد الفردي. وكلما اتسع الضرر العام أو تعلق بحقوق الضعفاء أو تعذر دفعه بالوسائل الفردية، قويت جهة التنظيم. وكلما كان الأمر من الفضائل التي لا يترتب علىٰ تركها اعتداءٌ علىٰ حقٍ عام، بقي دور التربية والمجتمع أوسع. وهذا التمييز يمنع الدولة من أن تتحول إلىٰ واعظٍ قاهر، كما يمنعها من ترك المجال العام للعبث.

ومن أصول بناء النظام أيضًا أن العلاقات الوظيفية بين الأبواب لا تعني ذوبان التخصصات، بل تنسيقها. ففقه المال يحتفظ بمسائله، وفقه القضاء يحتفظ بأدواته، وفقه الحسبة يحتفظ بوظيفته، لكن النظرية تجمع نتائجها في نظامٍ واحد. فالسياسة الاقتصادية تتصل بالقضاء حين تقع المنازعات، وبالحسبة حين يتعلق الأمر بالسوق، وبالمال العام حين يتعلق بالإنفاق والجباية، وبالكفاية حين يتعلق

الأثر بالمعيشة، وبالمآلات حين يتعلق الأثر بالمستقبل. وإذا عمل كل باب منفردًا، صدرت قرارات متعارضة أو ناقصة. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ مؤسسةٍ تركيبية فوق التخصصات، لا لتلغيها، بل لتمنع تفككها.

ويظهر الفرق بين أصول استخراج الحكم وأصول بناء النظام في أن الأولىٰ يمكن أن تنتهي إلىٰ بيان الحكم، بينما الثانية لا تنتهي إلا بتحديد شروط تحققه وفاعله ومؤسسته ومعايير قياسه ومراجعته. فإذا قيل إن الكفاية واجبة، لم يكتمل البناء حتىٰ يُحدد من المسؤول، وما حد الكفاية، وما الموارد، وما الأولويات، وما دور المجتمع، وما مؤشرات التحقق، وما المآلات. وإذا قيل إن القضاء يجب أن يكون عادلًا، لم يكتمل البناء حتىٰ تُحدد ضمانات استقلاله وآليات الوصول إليه وتنفيذ أحكامه. وإذا قيل إن الاحتكار محرم، لم يكتمل البناء حتىٰ تُفهم أشكاله الحديثة وتُبنىٰ أدوات كشفه ومنعه. وهذا لا يحول الفقه إلىٰ إدارة تفصيلية، بل يفرض عليه أن يحدد البنية المعيارية التي تُسلم للخبراء لتنفيذها.

ومن هنا فإن أصول بناء النظام تفصل بين المعيار والوسيلة من غير أن تفصل بينهما وظيفيًا. فالمعيار شرعي، والوسيلة اجتهادية متغيرة، لكن صلاحية الوسيلة تُقاس بالمعيار والمآل. والفقيه لا يحدد كل أداة فنية، لكنه لا يعفي الأداة من الحكم إذا أدت إلىٰ ظلمٍ أو ضرر. والخبير يختار من الوسائل ما يحقق الهدف بكفاءة، لكنه لا يملك أن يجعل الكفاءة أعلىٰ من العدل والكرامة. وبذلك تنشأ شراكةٌ معرفية يحفظ فيها كل طرف مجاله، وتلتقي المجالات في بناء النظام.

إن أصول بناء النظام، في صورتها النهائية، تقوم علىٰ حركةٍ مترابطة: تبدأ بتحديد النصوص والأصول الحاكمة، ثم استخراج المقاصد ذات الصلة، ثم توصيف الواقع توصيفًا علميًا، ثم تحديد طبيعة الواقعة ومداها وفاعلها، ثم تفكيك

الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية المتصلة بها، ثم بناء البدائل المؤسسية، ثم تقدير المصالح والمفاسد والمآلات، ثم اختيار النظام الأقرب إلىٰ تحقيق المقصد والأبعد عن الضرر، ثم وضع مؤشراتٍ للمراجعة والتصحيح. وهذه الحركة لا تُفهم بوصفها خطواتٍ ميكانيكية جامدة، بل بوصفها منطقًا يحمي الحكم من التجزؤ والانطباع والاختزال.

وعُلوية النص تحفظ هذه الحركة من الانحراف، وحاكمية المقصد تحفظها من الشكلية، ومركزية الواقع تحفظها من التجريد، وفاعلية الدولة تحفظها من العجز التنفيذي، والكفاية تحفظها من إهمال الإنسان، والمآلات تحفظها من قصر النظر، والاجتهاد المؤسسي يحفظها من نقص التصور، والعلاقات الوظيفية تحفظها من التبعثر. والأحكام الثلاثة تمنحها بنيتها الداخلية: التكليفي يحدد من يجب عليه ماذا، والوضعي يحدد كيف ومتىٰ وبأي شروط، والمقاصدي يحدد لماذا وإلىٰ أين وبأي أثر. وهذه هي الشبكة التي تحول أصول الفقه من علمٍ لاستخراج حكم الواقعة إلىٰ علمٍ لبناء النظام الشرعي في الحياة العامة.

إن هذا التحول لا يمس ثوابت الأصول، بل يكشف سعتها. فالأصول التي استطاعت أن تضبط قرونًا من الاجتهاد الجزئي تملك من داخلها القدرة علىٰ التعامل مع الأنظمة، متىٰ أعيد توجيه أدواتها إلىٰ موضوعات أكثر تركيبًا. والعلة تصبح تحليلًا للأسباب البنيوية، والمناط يصبح تحقيقًا مؤسسيًا، والعرف يصبح فهمًا للبنىٰ الاجتماعية، والمصلحة تصبح تقويمًا للسياسة العامة، والذريعة تصبح تحليلًا للمآلات النظامية، والحكم الوضعي يصبح بناءً للشروط والمؤسسات، والمقصد يصبح معيارًا للحاكمية والقياس. وبهذا لا يجري استبدال الأصول، بل استئنافها في مجالها الأوسع.

إن الفقه الذي يكتفي باستخراج الحكم قد يحدد الحلال والحرام داخل النظام القائم، أما الفقه الذي يبني النظام فإنه يسأل أيضًا عن عدالة النظام نفسه. والأول قد يعالج المخالفة بعد وقوعها، أما الثاني فيبني مانعاتها. والأول قد يحمّل الفرد مسؤوليةً لا يملك شروط أدائها، أما الثاني يوزع المسؤولية بحسب القدرة. والأول قد يثبت الحق، أما الثاني يبني مؤسسةً تحميه. وليس المقصود تقديم أحدهما بوصفه بديلًا عن الآخر؛ فبناء النظام يحتاج إلىٰ حكم الفعل، وحكم الفعل يحتاج إلىٰ نظامٍ يحفظ أثره. وإنما المقصود تجاوز الانفصال، حتىٰ يعود الفقه قادرًا علىٰ الحكم والبناء معًا.

إن أصول بناء النظام تمثل بهذا المعنىٰ إعادة اكتشاف للبعد العمراني في الفقه. فالفقه لا يحفظ صحة العبادة والمعاملة فقط، بل يشارك في بناء البيئة التي يعيش فيها المكلف. وحين يُبنىٰ السوق بالعدل، والقضاء بالاستقلال، والمال العام بالأمانة، والدولة بالكفاية، والتعليم بحفظ العقل، والصحة بحفظ النفس، والعمران بصيانة الكرامة، يصبح الفقه قوةً منظمة للحياة. أما إذا بقي محصورًا في الحكم علىٰ ما تنتجه الأنظمة من أفعال، ظل تابعًا للواقع في مستوىٰ البنية وإن بقي حاكمًا علىٰ بعض جزئياته.

ومن هنا فإن الانتقال إلىٰ أصول بناء النظام ليس توسعًا اختياريًا في موضوعات الفقه، بل استجابةٌ لطبيعة التكليف في عالمٍ تحكمه المؤسسات. فالإنسان الحديث لا يتعامل مع أفرادٍ فقط، بل مع دولة ومصرف وشركة ومنصة ومدرسة ومستشفىٰ وسوقٍ عالمي. وهذه الكيانات تصنع قدرًا واسعًا من إمكاناته وقيوده. وإذا لم يكن لها موقعٌ في الفقه الكلي، بقيت خارج المعيار أو خضعت لأحكامٍ مجزأة لا تمس بنيتها. وأصول بناء النظام هي الأداة التي

تجعل المؤسسة نفسها محلًا للحكم، من حيث غايتها، ووسائلها، وتوزيع سلطتها، وآثارها، ومسؤوليتها.

إن الصياغة النهائية لأصول بناء النظام تفضي إلىٰ قاعدةٍ جامعة: لا يكتمل الحكم في الشأن العام حتىٰ يُعرف أصله النصي، ومقصده، وواقعه، وفاعله، وشروطه، وموانعه، ووسائله، وعلاقاته، ومآله. ولا تكتمل النظرية حتىٰ تتفاعل الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية في شبكةٍ واحدة. ولا تكتمل الدولة حتىٰ تُقاس بالعدل والكفاية والعمران. ولا تكتمل السياسة حتىٰ تُوزن بالمصلحة الشرعية والمآلات. ولا يكتمل الاجتهاد حتىٰ يجمع بين الفقه والخبرة في المناط المركب. ولا تكتمل الأصول حتىٰ تنتقل من حماية استنباط الحكم المفرد إلىٰ حماية بناء النظام كله.

الفصل الثالث
الحكم الشرعي داخل شبكة العلاقات

إن الحكم الشرعي لا يوجد في فراغ، ولا يتحقق بوصفه جزيرةً مستقلة عن بقية الأحكام والوظائف والمؤسسات والوقائع، لأن الفعل الإنساني نفسه لا يقع في عالمٍ مفكك، بل داخل شبكةٍ واسعة من الأسباب والشروط والمصالح والسلطات والآثار. ومن ثم فإن النظر إلىٰ الحكم في صورته المنفردة، وإن كان ضروريًا لتحديد وصفه التكليفي أو الوضعي المباشر، لا يكفي لفهم معناه الكلي ولا لتقدير أثره في الحياة العامة. فالحكم قد يكون واجبًا أو محرمًا أو مباحًا من حيث علاقته بالفعل المباشر، لكنه لا يكشف بذلك وحده عن موضعه داخل نظام المال أو القضاء أو السوق أو الدولة أو العمران. وقد يصح التصرف من حيث أركانه وشروطه، ثم ينتج عند تكراره واتساعه أثرًا يخل بالكفاية أو يركز الثروة أو يضعف المجال العام. وقد يكون المقصد صحيحًا، لكن الوسيلة الموضوعة لتحقيقه تولد مآلًا مناقضًا له. ولهذا فإن الفقه الكلي لا يقرأ الحكم بوصفه وحدةً صماء، بل بوصفه عقدةً في شبكة، تتحدد قيمته ووظيفته وآثاره بقدر ما يتفاعل مع سائر عناصرها.

ولا يعني هذا أن الحكم يفقد استقلاله أو أن دلالته تصبح ذائبة في العلاقات المتغيرة، بل يعني أن استقلاله النسبي لا يلغي تركيبه. فالنص يمنحه أصله ومرجعيته، والحكم التكليفي يمنحه وصف الإلزام أو المنع أو الإباحة، والحكم الوضعي يحدد أسباب نفاذه وشروطه وموانعه، والحكم المقاصدي يكشف غايته، والواقع يحدد موضوعه، والمؤسسة تمنحه مجال التحقق، والمآل يكشف أثره في

الـزمن. وإذا عُـزل أحـد هـذه العناصـر عـن غيـره، أمكـن أن يُفهـم الحكـم فهمًـا ناقصًـا: نصًّـا بـلا واقـع، أو تكليفًـا بـلا قـدرة، أو مقصـدًا بـلا وسـيلة، أو مؤسسـةً بـلا معيـار، أو مـآلًا بـلا أصـل. أمـا الفقـه الكلـي فيحـافظ علـىٰ تمـايز العناصـر، لكنـه يـرفض تفككهـا؛ لأن اكتمال الحكم لا يكون بإلغاء الفروق، بل بتنظيمها داخل علاقةٍ صحيحة.

إن مفهـوم الشـبكة هنـا لا يـراد بـه التشـبيه البلاغـي وحـده، بـل يـدل علـىٰ حقيقـةٍ بنيويـة في إنتـاج الحكـم. فكـل حكـم يتصـل بأحكـامٍ أخـرىٰ تـؤثر في مجالـه وحـدوده وترتيبـه. ووجـوب النفقـة، مـثلًا، لا ينفصـل عـن القـدرة، والعـرف، والكفايـة، والأسـعار، ومسـؤولية الأسـرة، ومسـؤولية المجتمـع والدولـة عنـد العجـز. وتحـريم الاحتكـار لا ينفصـل عـن تعريـف الضـروريات، وبنيـة السـوق، وسلاسـل التوزيـع، وقـدرة الدولـة علـىٰ التـدخل، ومـآلات المنـع أو التسـعير. ووجـوب العـدل في القضـاء لا ينفصـل عـن شـروط القاضـي، واسـتقلال المؤسسـة، وإمكـان الوصـول إلـىٰ المحكمـة، ونزاهـة الإثبـات، وتنفيـذ الأحكـام، وموقـع السـلطة التنفيذيـة مـن القضـاء. فـالحكم لـيس لفظًـا يضـاف إلـىٰ الواقعـة، بـل علاقـةٌ منظمـة بـين المرجعيـة والموضـوع والفاعل والوسيلة والنتيجة.

ومـن هنـا فـإن دلالـة الحكـم الكليـة لا تُسـتمد مـن صـياغته التكليفيـة وحـدها. فـالقول بـأن العـدل واجـب حكـم صـحيح مؤسـس، لكنـه لا يكتمـل في الشـأن العـام حتـىٰ يُسـأل: مـا العـدل المقصـود؟ وفي أي مجـال؟ ومـن المخاطـب بـه؟ ومـا الشـروط التـي تجعلـه ممكنًـا؟ ومـا الموانـع التـي تحـول دونـه؟ ومـا المؤسسـة التـي تحملـه؟ ومـا أثـره في توزيـع الحقـوق والقـوة؟ وهـل النظـام القـائم يجعـل الامتثـال ممكنًـا أم يحـول الواجـب إلـىٰ مطالبـة أخلاقيـة تعجـز أمـام البنيـة؟ إن هـذه الأسـئلة لا تضـيف علـىٰ الحكـم مـا لـيس منـه، بـل تكشـف أبعـاده الكامنـة. فالواجـب الـذي لا تُبنـىٰ شـروطه في

المجال العام قد يبقىٰ معلقًا، والتحريم الذي لا تُسد ذرائعه المؤسسية قد يبقىٰ وعظًا، والمقصد الذي لا يتحول إلىٰ نظام قد يبقىٰ معنىً جميلًا قليل الفاعلية.

والشبكة التي ينتظم فيها الحكم تبدأ بعلوية النص، لأن النص هو المرجع الذي يمنع العلاقات من أن تتحول إلىٰ نسبيةٍ بلا ميزان. فالحكم لا يُعاد تعريفه بحسب ضغط الواقع وحده، ولا بحسب رغبة الدولة، ولا بحسب المنفعة الاقتصادية، ولا بحسب المآل المنظور في بعدٍ واحد. غير أن علوية النص لا تعني أن الحكم يستغني عن علاقاته، بل تعني أن هذه العلاقات تتحرك تحت سقفه. فالواقع يفسر موضوع الحكم ولا يشرع من ذاته، والمقصد يكشف اتجاه النص ولا يستقل عنه، والدولة تنفذ ولا تملك أن تنشئ القيمة من خارج المرجعية، والمآلات تختبر التنزيل ولا تنقض الأصل بمجرد احتمالٍ بعيد أو خوفٍ سياسي. وبهذا تكون علوية النص علويةً منظمة للعلاقات، لا عزلًا للنص عن الحياة.

إن النص في الفقه الكلي يعمل علىٰ مستويين متداخلين: مستوىٰ الدلالة المباشرة، ومستوىٰ البنية القيمية التي ينتظم فيها الحكم. فقد يدل النص علىٰ وجوبٍ أو تحريمٍ معين، لكنه ينتمي كذلك إلىٰ نظامٍ أوسع من العدل والرحمة والوفاء ورفع الضرر وحفظ الكرامة. ولا يجوز أن تُستعمل الدلالة الجزئية بطريقة تهدم البنية الكلية التي تنتمي إليها، كما لا يجوز أن تُستعمل الكلية لإلغاء الدلالة الجزئية. فالنهي عن الظلم لا يبقىٰ معنىً عامًا بلا صور، وتحريم الغش لا يذوب في خطابٍ أخلاقي مجرد، كما أن تطبيق جزئيةٍ ما لا يصح إذا أدىٰ إلىٰ هدم العدل أو إنتاج ضررٍ عام كان يمكن دفعه بوسيلةٍ مشروعة أخرىٰ. والشبكة هنا تحفظ التوازن بين دقة النص واتساع الغاية.

أما المقصد، فهو العنصر الذي يمنح الحكم اتجاهه داخل الشبكة. فالحكم لا يعمل لمجرد إنتاج الامتثال الشكلي، بل لتحقيق معنىً في الإنسان والمجتمع

والعمران. غير أن المقصد لا يفسر الحكم وحده، ولا يملك أن يفصل نفسه عن الوضع والتكليف. فمقصد الكفاية، مثلًا، لا يتحقق بمجرد الإعلان عن حق المحتاج، بل يحتاج إلىٰ أحكام تكليفية تحدد مسؤولية الفرد والدولة والمجتمع، وإلىٰ أحكام وضعية تبني شروط الاستحقاق والتمويل والتوزيع والرقابة، وإلىٰ معرفةٍ واقعية تكشف حد الكفاية وحاجات الفئات، وإلىٰ مآلات تزن أثر السياسات. والمقصد في هذه الشبكة ليس غايةً ساكنة، بل قوة تنظيمية تعيد ترتيب الوسائل والواجبات بحسب قدرتها علىٰ تحقيقه.

ومن هنا فإن الحكم المقاصدي لا يكون مرحلةً نهائية تأتي بعد اكتمال الحكم، بل يعمل منذ البداية في تحديد نوع السؤال الفقهي. فإذا كان المقصد حفظ النفس، فإن السؤال لا يقتصر علىٰ تحريم الاعتداء المباشر، بل يمتد إلىٰ الصحة العامة والغذاء والدواء والسلامة والبيئة. وإذا كان المقصد حفظ العقل، فإن النظر لا يقتصر علىٰ منع المسكر، بل يمتد إلىٰ التعليم والمعرفة والإعلام والتقنية وتشكيل الوعي. وإذا كان المقصد حفظ المال، فإن النظر لا يقتصر علىٰ منع السرقة، بل يمتد إلىٰ حماية المال العام، وعدالة السوق، ومنع الفساد والاحتكار، وحفظ حقوق الأجيال. فالمقصد يوسع مجال الحكم من الصورة المباشرة إلىٰ البنية المنتجة للأثر.

غير أن المقصد إذا عُزل عن النص والضوابط قد يتحول إلىٰ مفهومٍ مرن تستخدمه السلطة أو السوق أو الخطابات الإصلاحية لتبرير ما تريد. ولذلك لا يكون المقصد حاكمًا بمعنىٰ الاستقلال، بل بمعنىٰ التوجيه المنضبط. فالكفاية لا تبرر ظلم فئةٍ أو مصادرة حقها بغير موجب، والأمن لا يبرر إهدار الكرامة، والحرية لا تبرر الضرر العام، والاستقرار لا يبرر تعطيل العدل، والتنمية لا تبرر إهدار البيئة

أو حقوق الأجيال. والشبكة تمنع تضخم مقصدٍ واحد حتىٰ يبتلع غيره، لأنها تجعله جزءًا من منظومةٍ متوازنة لا شعارًا مطلقًا.

أما الواقع، فهو المجال الذي يمنح الحكم موضوعه الفعلي. ولا يكفي أن يُعرف اسم الواقعة أو صورتها القانونية، لأن الواقع قد يخفي وراء الظاهر علاقاتٍ معقدة تغيّر مناط الحكم أو مآله. فالعقد الذي يبدو تبادلًا بين طرفين قد يكون جزءًا من منظومةٍ مالية تُحمّل المخاطر لطرفٍ ضعيف وتحتكر المعلومات في يد طرفٍ قوي. والسوق التي تبدو حرة قد تكون محكومةً بهيمنة عدد محدود من المؤسسات. والمساعدة الاجتماعية التي تبدو رحمة قد تُبنىٰ بطريقةٍ تكرس التبعية بدل التمكين. والتنظيم الأمني الذي يبدو حفظًا للنظام قد يتحول إلىٰ بنية خوف تضعف الثقة والمشاركة. ومن ثم فإن مركزية الواقع لا تعني تقديم الواقع علىٰ النص، بل تعني رفض الحكم علىٰ أسماء لا علىٰ حقائق.

إن الواقع داخل الشبكة لا يُفهم من زاوية الفقيه وحده، ولا من زاوية الخبير وحده. فالخبير قد يصف آليات النظام بكفاءة، لكنه لا يحدد معيار العدل أو المصلحة الشرعية، والفقيه يملك المعيار لكنه قد يخطئ في تصور الآلية إذا استغنىٰ عن الخبرة. ومن هنا تنشأ ضرورة الاجتهاد المؤسسي بوصفه جزءًا من بنية الحكم لا أمرًا لاحقًا. فالواقعة المركبة تحتاج إلىٰ تصورٍ مركب، والمناط الذي تتداخل فيه أسباب اقتصادية واجتماعية وإدارية وتقنية لا يستطيع عقل واحد أن يحيط به من جميع جهاته. والحكم الكلي الصحيح يتولد من تعاونٍ يحفظ لكل معرفةٍ وظيفتها: النص يحدد المرجعية، والفقه يزن، والخبرة تكشف، والمقصد يوجه، والمآل يختبر.

وفي هذا المستوىٰ يظهر أن الجهل بالعلاقة قد يكون أشد خطرًا من الجهل بالحكم المجرد. فقد يعرف الفقيه حرمة الاحتكار، لكنه إذا لم يدرك

صور الاحتكار المؤسسي الحديثة بقي حكمه محصورًا في صورة التاجر الذي يحبس السلعة. وقد يعرف وجوب الكفاية، لكنه إذا لم يدرك أثر التضخم والأجور والسكن والتعليم والصحة في تحديدها بقي تقديره بعيدًا عن حياة الناس. وقد يعرف وجوب استقلال القاضي معنويًا، لكنه إذا لم يدرك بنية التعيين والتمويل والتنفيذ بقي العدل متعلقًا بأخلاق الفرد أكثر من ضمانات المؤسسة. فالمعرفة بالحكم لا تعفي من معرفة علاقاته، لأن الحكم في الشأن العام لا يعمل إلا من خلالها.

والدولة تمثل داخل الشبكة الفاعل المؤسسي الأوسع، لأنها تملك من القدرة على التنظيم والإلزام وتوزيع الموارد ما لا يملكه الفرد. غير أن موقعها ليس موقع المصدر الأعلى للحكم، بل موقع المسؤول عن إنشاء الشروط العامة التي تسمح للحكم بالتحقق. فالدولة لا تخلق وجوب العدل، لكنها تبني القضاء ومؤسسات الرقابة. ولا تخلق مقصد الكفاية، لكنها تنظم المال العام والسياسات الاجتماعية. ولا تنشئ حرمة الاحتكار، لكنها تضع القواعد التي تكشفه وتمنعه. ولا تمنح المال العام حرمته، لكنها تتحمل أمانة إدارته. وبذلك تكون الدولة جزءًا من شبكة الحكم، لا مركزًا يبتلعها.

إن إدخال الدولة في شبكة العلاقات يعيد توزيع المسؤولية الشرعية. فالفقه الذي لا يرى إلا الفرد قد يطالب الضعيف بما لا يملك شروطه، ويعفي المؤسسة التي تملك القدرة. فإذا عجز الفقير عن العلاج بسبب غياب النظام الصحي، فلا يصح أن تُقرأ المسألة من زاوية الصبر والإحسان الفردي وحدهما. وإذا عجز العامل عن بلوغ الكفاية بسبب بنية أجور وأسعار مختلة، فلا يكفي وعظه بالعمل والاقتصاد. وإذا وقع ظلمٌ قضائي بسبب ضعف المؤسسة، فلا يجوز رد الخلل إلى

تقوىٰ القاضي وحدها. فالقدرة المؤسسية تُنشئ مسؤوليةً مؤسسية، وكلما اتسعت قدرة الدولة علىٰ إنشاء السبب أو إزالة المانع اتسع التكليف المتعلق بها.

لكن الدولة ليست وحدها في الشبكة؛ فالمجتمع والأسرة والسوق والوقف والمؤسسات العلمية والقضائية كلها فواعل ذات مسؤوليات متداخلة. والفقه الكلي لا ينقل جميع الواجبات إلىٰ الدولة، كما لا يتركها للأفراد. فالأسرة تحمل مسؤولية النفقة والرعاية، والمجتمع يحمل التكافل والوقف والمبادرة، والسوق يحمل الإنتاج والتبادل ضمن حدود العدل، والدولة تضمن الشروط العامة وتسد مواطن العجز البنيوي. وهذه المسؤوليات ليست متوازيةً دائمًا، بل تتداخل بحسب القدرة والموضوع والمآل. فإذا عجز مستوىٌ أو قصر، انتقلت المسؤولية بقدرٍ إلىٰ مستوىٰ آخر، من غير أن تضيع في فراغ الادعاء بأن كل طرف غير معني.

ومن هنا فإن الحكم داخل شبكة العلاقات لا يتحدد بالمخاطب الفردي وحده، بل بتوزيع الخطاب علىٰ الفاعلين. فقد يكون الفعل واجبًا علىٰ الفرد في حدوده، وواجبًا علىٰ الدولة في بنائه المؤسسي، ومندوبًا للمجتمع في توسيعه، ومحل رقابة القضاء في حمايته. فالزكاة واجبة علىٰ المزكي، لكن تنظيمها وتحصيلها وحفظ مصارفها قد يكون من مسؤولية الدولة أو المؤسسة العامة. والعدل واجب علىٰ القاضي، لكن ضمان استقلال القضاء واجب علىٰ النظام. ومنع الغش واجب علىٰ التاجر، لكن بناء معايير الجودة والرقابة واجب علىٰ المؤسسة المختصة. وهذا التعدد لا يضعف وحدة الحكم، بل يكشف بنيته المركبة.

إن الحكم التكليفي، حين يُقرأ داخل الشبكة، يتحول من مجرد وصف للفعل إلىٰ توزيعٍ للمسؤوليات. فالوجوب لا يحدد فقط أن أمرًا ينبغي أن يقع، بل يفتح

سؤال: علىٰ من؟ وبأي قدرة؟ وفي أي مستوىٰ؟ وبأي ترتيب؟ وهل هو واجب عيني أم كفائي أم مؤسسي؟ وهل يسقط بفعل فردٍ أم يحتاج إلىٰ بنية مستمرة؟ وتحريم الفساد لا يكتمل بتحريم أخذ الرشوة علىٰ الفرد، بل يشمل مسؤولية المؤسسة عن منع تضارب المصالح، ووضوح الإجراءات، وإمكان المحاسبة. ووجوب التعليم لا يكتمل بحث الفرد علىٰ طلب العلم، بل يشمل مسؤولية الدولة والمجتمع عن إتاحة التعليم وحفظ جودته وعدالته. وهكذا يكشف الحكم التكليفي عن أبعادٍ لا تظهر إذا حُصر في الفعل الشخصي.

أما الحكم الوضعي، فهو الذي يحدد الهيكل الذي تنتظم فيه هذه المسؤوليات. فالأسباب والشروط والموانع في النظام ليست مجرد مفاهيم مرتبطة بصحة العقد أو العبادة، بل هي مفاتيح لفهم إمكان الحكم. ما سبب تحقق العدالة؟ وما شرط استقلال القضاء؟ وما مانع الوصول إلىٰ الحق؟ وما سبب الفقر البنيوي؟ وما شرط الكفاية؟ وما مانع المنافسة العادلة؟ وما سبب ضعف الثقة العامة؟ إن هذه الأسئلة تحوّل الفقه من إصدار حكمٍ علىٰ النتيجة إلىٰ تحليل البنية التي سبقتها. والحكم الوضعي في هذا المستوىٰ هو علم الشروط التي تجعل التكليف والمقصد قابلين للحياة.

ومن أعمق آثار هذا الفهم أن المانع قد يكون مؤسسيًا لا فرديًا. فقد يريد الإنسان الوفاء بحقه، لكن نظامًا فاسدًا يمنعه. وقد يريد القاضي العدل، لكن تبعيته المالية أو الإدارية تضغط عليه. وقد يريد التاجر الصغير المنافسة، لكن احتكارًا واسعًا يغلق السوق. وقد يريد الفقير العمل، لكن التعليم الضعيف والمرض والسكن البعيد تمنعه. وإذا لم يُرَ المانع البنيوي، حُمّل الفرد مسؤولية العجز الذي صنعه النظام. والفقه الكلي يرفض هذا الظلم المعرفي قبل أن يرفضه أخلاقيًا؛ لأنه يعيد الحكم إلىٰ حقيقة القدرة والشروط.

كما أن السبب قد يكون واجب الإنشاء لا مجرد أمرٍ ينتظر حصوله. فإذا كانت الكفاية واجبة في مستوىٰ الدولة، فإن التعليم والعمل والصحة والأجور العادلة والبنية الاقتصادية أسباب ينبغي بناؤها. وإذا كان القضاء العادل واجبًا، فإن الاستقلال والتأهيل والتمويل والنفاذ والتنفيذ أسبابٌ لازمة. وإذا كان حفظ المال العام واجبًا، فإن الشفافية والرقابة وتقسيم الصلاحيات والمحاسبة أسبابٌ ينبغي إنشاؤها. ومن هنا يتحول الحكم الوضعي إلىٰ مجالٍ للواجب المؤسسي؛ لأن بناء السبب قد يكون من مقتضيات التكليف والمقصد.

أما الحكم المقاصدي، فهو الذي يحدد ما إذا كانت الشبكة تعمل في الاتجاه الصحيح. فقد تكون الأسباب قائمة شكليًا، والتكاليف معلنة، والمؤسسات موجودة، لكن النظام لا يحقق غايته. قد توجد مدارس ولا يتحقق حفظ العقل، وقد توجد مستشفيات ولا تتحقق عدالة العلاج، وقد توجد محاكم ولا يثق الناس بالعدل، وقد توجد برامج دعم ولا تتحقق الكفاية، وقد توجد قوانين منافسة ولا ينكسر الاحتكار. وهنا يكشف المقصد المسافة بين الشكل والوظيفة. فوجود المؤسسة لا يساوي تحقق المقصد، وصحة الإجراء لا تساوي عدالة النظام، والفقه الكلي لا يطمئن إلىٰ الأسماء إذا خالفت الآثار.

ومن هنا فإن العلاقة بين الأحكام الثلاثة ليست ترتيبًا خطيًا يبدأ بالتكليف ثم ينتقل إلىٰ الوضع ثم ينتهي بالمقصد، بل علاقةٌ دائرية متفاعلة. فالمقصد يوجه التكليف والوضع، والتكليف يحدد المسؤوليات اللازمة لتحقيق المقصد، والوضع يحدد الشروط التي تجعل التكليف ممكنًا، ثم تكشف المآلات مدىٰ تحقق المقصد، فتعود النتائج لتصحيح الوسائل والشروط. وإذا ظهر أن وسيلةً ما لا تحقق الغاية، أعيد النظر فيها. وإذا تغير الواقع، أعيد تحقيق المناط. وإذا ظهر

مـانع جديـد، بُنـي حكـم وضـعي لمواجهتـه. وهكـذا يبقـىٰ النظـام في حالـة مراجعـة منضبطة، لا في حالة جمود باسم الثبات.

إن المـآلات هـي العنصـر الـذي يكشـف حركـة الشـبكة في الـزمن. فـالحكم قـد يكـون صـحيحًا عنـد لحظـة معينـة، لكـن تكـراره أو اتسـاعه أو تغيـر شـروطه قـد ينـتج أثـرًا لـم يكـن ظـاهرًا. والمـآل لا يغيـر الأصـل الشـرعي اعتباطًـا، لكنـه يكشـف أحيانًـا خلـلًا في الوسـيلة أو التطبيـق أو تصـور الواقـع. فـإذا أدىٰ نظـام دعـمٍ إلـىٰ اعتمـادٍ دائـم يضـعف القـدرة، وجـب إصـلاح الوسـيلة دون التخلـي عـن مقصـد الكفايـة. وإذا أدىٰ ضـبط السـوق إلـىٰ نقـص السـلع، وجـب إعـادة تقـدير الأداة دون تـرك النـاس للاحتكـار. وإذا أدىٰ التشـدد الأمنـي إلـىٰ خـوفٍ يضـعف الثقـة، وجـب تعـديل الوسـيلة دون إهـدار مقصـد الأمـن. فالمـآلات لا تعـارض المقاصـد، بـل تمنـع الوسـائل مـن ادعـاء خـدمتها وهي تنتج ضدها.

والمـآلات داخـل الشـبكة لا تُقـاس في اتجـاه واحـد. فـلا يكفـي النظـر إلـىٰ مـآل الفعـل مـن غيـر مـآل التـرك، ولا إلـىٰ مـآل الإصـلاح مـن غيـر مـآل الجمـود، ولا إلـىٰ مـآل الحريـة مـن غيـر مـآل القهـر، ولا إلـىٰ مـآل تـدخل الدولـة مـن غيـر مـآل غيابهـا. وقـد يُـرفض إصـلاحٌ ضـروري خوفًـا مـن اضـطرابٍ محتمـل، بينمـا يـؤدي تأجيلـه إلـىٰ اضـطرابٍ أعظـم. وقـد تُتـرك السـوق حـرة خوفًـا مـن آثـار التـدخل، بينمـا يـؤدي غيـاب التنظـيم إلـىٰ احتكـارٍ يهـدم الكفايـة. ومـن ثـم فـإن فقـه المـآلات يحتـاج إلـىٰ موازنـة البـدائل، لا إلـىٰ قيـاس قـرارٍ واحـد علـىٰ فـراغ. وكـل اختيـارٍ عـام هـو اختيـار بـين مـآلات، لا بين فعلٍ له مآل وتركٍ بلا مآل.

إن العلاقـات بـين الأحكـام لا تقتصـر علـىٰ العلاقـة بـين الأحكـام الثلاثـة، بـل تشـمل ترتيـب الواجبـات والمصـالح والحقـوق عنـد التـزاحم. فقـد يتعـارض في الواقـع

حق الفرد في التصرف مع حق المجتمع في دفع الضرر، أو تتزاحم حرية السوق مع حماية الضروريات، أو يتعارض الإنفاق علىٰ الحاضر مع حقوق المستقبل، أو يتزاحم الأمن مع الخصوصية، أو تتعارض سرعة القرار مع الشورىٰ والمراجعة. وهنا لا يكفي استدعاء حكمٍ واحد، بل يجب النظر في الشبكة كلها: مراتب الحقوق، واتساع الضرر، وقابلية التعويض، والبدائل، والمآلات، والقدرة. والفقه الكلي هو فقه الترتيب عند التزاحم بقدر ما هو فقه الحكم في حال الانفراد.

ولا يعني ذلك أن الأحكام تتحول إلىٰ مصالح نسبية، بل يعني أن تنزيل الثوابت في الواقع المركب يحتاج إلىٰ موازنةٍ منضبطة. فحرمة الظلم ثابتة، لكن تحديد الوسيلة الأعدل قد يحتاج إلىٰ مقارنة بدائل. وحفظ المال واجب، لكن توزيع الإنفاق بين الصحة والتعليم والبنية التحتية يحتاج إلىٰ تقدير. وحفظ النفس مقصد، لكن إدارة الموارد الصحية المحدودة تحتاج إلىٰ معايير عدل وأولوية. والثابت يمنح المعيار، بينما الاجتهاد يحدد أقرب الوسائل إليه. ولا يكون الاجتهاد صحيحًا إذا ادعىٰ تحقيق قيمة عبر هدم قيمة أعلىٰ أو إهدار حقٍ لا ضرورة إلىٰ إهداره.

ومن هنا فإن العلاقات الوظيفية بين أبواب الفقه تصبح ضرورةً لفهم الحكم. فالبيع يتصل بالاحتكار والكفاية والحسبة والقضاء، والزكاة تتصل بالمال العام والتوزيع والوقف والتنمية، والقضاء يتصل بالشرعية والسلطة والحقوق، والحسبة تتصل بالسوق والعمران والمرافق، والسياسة الشرعية تتصل بالمصلحة والمآلات والرقابة، والطاعة تتصل بالعدل والنصيحة والشورىٰ. وإذا قرئ كل باب منفصلًا، ضاعت آثار التفاعل. وقد يصدر حكم صحيح في بابٍ ضيق، لكنه يصطدم بحكمٍ أو مقصدٍ في بابٍ آخر لعدم وجود رؤيةٍ جامعة. والشبكة تمنع هذا التفكك، لأنها تجعل الحكم مدركًا لموقعه من بقية النظام.

فإخراج الزكاة نقدًا أو عينًا، مثلًا، لا يُقرأ من زاوية صورة الأداء وحدها، بل من زاوية النص والمذهب وقيمة المال والتضخم وحاجة الفقير ومقصد الكفاية وكفاءة التوزيع. وقد تكون العين أنفع في ظرف، والنقد أنفع في ظرف آخر، بحسب المناط والمقصد والمآل. وتحديد الكفاية لا يُقرأ من باب النفقة فقط، بل من علاقة الغذاء والسكن والصحة والتعليم والعمل والأسعار والعرف والقدرة العامة. والتسعير لا يُقرأ من حرية السوق وحدها، بل من بنية الاحتكار والضرورة والضرر ومآلات التدخل والامتناع. وهذه الأمثلة تكشف أن الحكم الكلي يتكون من شبكة لا من قاعدة منفردة.

إن الحكم داخل الشبكة يحتاج كذلك إلىٰ تمييز المقامات؛ لأن الحكم الواحد قد يتغير أسلوب تنزيله بحسب الجهة والمجال. فالفتوىٰ تخاطب الضمير الفردي، والقضاء يفصل ويلزم بين الخصوم، والسياسة العامة تنظم المجال المشترك، والتربية تبني الوعي، والحسبة تراقب المصلحة العامة. وما يصلح في مقام الوعظ قد لا يصح أن يُفرض قانونًا، وما يجوز للفرد قد تُمنع الدولة من تعميمه إذا ترتب عليه ضرر عام، وما يكون مندوبًا في حق الفرد قد يصبح واجبًا علىٰ المؤسسة إذا توقفت عليه الكفاية العامة. ومن دون تمييز المقامات تختلط الأحكام وتضطرب وظائفها.

وهذا التمييز لا يقود إلىٰ ازدواجية في الشرع، بل إلىٰ دقة في التنزيل. فالحكم الشرعي واحد في مرجعيته، لكن مخاطبيه وطرائق تنفيذه وآثاره تختلف. وتحريم الغش ثابت، لكن معالجة غش فرد تتم بالقضاء أو العقوبة أو الضمان، بينما معالجة الغش البنيوي تحتاج إلىٰ معايير ورقابة ومعلومات وتنظيم سوق. ووجوب حفظ النفس ثابت، لكن حفظ نفس فرد قد يكون علاجًا مباشرًا، بينما

حفظ الصحة العامة يحتاج إلىٰ سياسة وقاية وتمويل وتوزيع موارد. فالاختلاف في المستوىٰ لا يعني اختلاف القيمة، بل اتساع وسيلة تحقيقها.

ومن هنا يظهر أن الفقه الكلي لا يكتفي بتحديد الحكم، بل يحدد كذلك موقع الحكم في منظومة القرار. فقد يكون الحكم قطعيًا، لكن اختيار وسيلة تنفيذه اجتهاديًا. وقد يكون المقصد ثابتًا، لكن ترتيب الأولويات متغيرًا بحسب القدرة. وقد تكون المصلحة معتبرة، لكن تقديرها يحتاج إلىٰ معلومات. وقد تكون الدولة مخاطبة بالفعل، لكن تنفيذها يحتاج إلىٰ تدرجٍ حتىٰ لا ينتج مآلًا أسوأ. وهذه التمييزات تحمي الثوابت من أن تُختزل في وسائل تاريخية، وتحمي الوسائل من أن تُرفع إلىٰ مرتبة الثوابت.

إن الشبكة تعيد أيضًا تعريف الخطأ الفقهي. فالخطأ لا يقع فقط في فهم الدليل، بل قد يقع في تصور الواقع، أو في تعيين المخاطب، أو في تقدير القدرة، أو في اختيار الوسيلة، أو في توقع المآل، أو في فصل الحكم عن بقية الأبواب. وقد يكون الاستدلال صحيحًا والموضوع متوهمًا، فيكون التنزيل خاطئًا. وقد يكون المقصد صحيحًا والوسيلة ضارة. وقد يكون الحكم مناسبًا للفرد وغير مناسبٍ للسياسة العامة. ومن هنا فإن تقويم الاجتهاد الكلي يحتاج إلىٰ فحص جميع مستويات الشبكة، لا إلىٰ مراجعة النص المستدل به وحده.

وهذا يجعل المراجعة جزءًا من العلم، لا تراجعًا عن المرجعية. فالسياسات والأنظمة اجتهادات بشرية قابلة للتقويم، حتىٰ إذا استندت إلىٰ قيم شرعية. فإذا ظهرت مآلات مخالفة أو تغير الواقع، وجب تعديل الوسائل. ولا يعني ذلك أن الحكم الشرعي متقلب بلا ثبات، بل أن التنزيل البشري ليس معصومًا. والتمييز بين النص والنظام الذي يدعي تمثيله ضروري حتىٰ لا تتحول المؤسسة إلىٰ

مقدس، أو تتحول السياسة إلىٰ حكمٍ نهائي لا يُراجع. فالنص حاكم، والمقصد ثابت في اتجاهه، أما الوسيلة فمجال اجتهاد ومراجعة.

ومن أعمق معاني شبكة العلاقات أن الإنسان لا يُرىٰ فيها بوصفه فردًا اقتصاديًا أو قانونيًا مجردًا، بل بوصفه مكلفًا وذا كرامة وعضوًا في أمة ومتأثرًا بالبنىٰ. فالحكم لا يطال فعله وحده، بل يطال الشروط التي تصنع قدرته علىٰ الفعل. ومن هنا فإن الكفاية ليست شأنًا ماليًا فقط، والحرية ليست شأنًا سياسيًا فقط، والتعليم ليس شأنًا إداريًا فقط، والصحة ليست خدمةً محايدة. كل ذلك يدخل في بناء القدرة الإنسانية التي يقوم عليها التكليف والعمران. والفقه الذي يطالب الإنسان بالمسؤولية ولا ينظر في الشروط التي تسحق قدرته يبقىٰ ناقصًا في فهم علاقة التكليف بالاستطاعة.

كما أن الأمة داخل الشبكة ليست مجموع أفرادٍ مستقلين، بل جماعة تتشارك المال والمجال العام والمصير والمآلات. ومن ثم فإن بعض الحقوق والواجبات جماعية لا تُفهم من خلال الفرد وحده. المال العام حق الأمة، والقضاء ميزانها، والشورىٰ تعبير عن عقلها العام، والدولة أداتها، والعمران مجال حياتها، والمآلات تمس أجيالها. وإذا اختُزلت الأمة في مجموع مصالح فردية، ضاع معنىٰ المسؤولية المشتركة. وإذا اختُزلت في الدولة، ضاع حقها في أن تكون معيار الدولة وغايتها. والشبكة تحفظ هذا التوازن: فردٌ له ذمة، وأمةٌ لها مقصد، ودولةٌ لها وظيفة.

ومن هنا فإن الحكم الشرعي في المجال العام لا يكون مجرد حكم علىٰ علاقة الفرد بالدولة، بل حكمًا علىٰ علاقة الدولة بالأمة، والسوق بالمجتمع، والقضاء بالسلطة، والحاضر بالمستقبل. وهذه العلاقات هي موضوع الفقه الكلي بقدر ما تكون الأفعال موضوعًا له. فاختلال توزيع القوة قد يكون ظلمًا حتىٰ إذا لم يظهر في

اعتداءٍ فردي مباشر. واستنزاف الموارد قد يكون اعتداءً على المستقبل حتىٰ إذا لم يُعرف المتضرر باسمه. وتبعية القضاء قد تكون خللًا في العدل حتىٰ إذا حكم بعض القضاة بإنصاف. والفقه الكلي يملك القدرة علىٰ تسمية هذه الاختلالات لأنها تقع في الشبكة، لا في الفعل المنفرد فقط.

إن الزمن نفسه علاقة داخل الحكم. فالواجبات والسياسات قد تختلف في ترتيبها بحسب المرحلة، والوسائل قد تحتاج إلىٰ تدرج، والمقاصد قد تظهر آثارها علىٰ مدىٰ طويل. لكن إدخال الزمن لا يعني تمييع الحكم أو تأجيله بلا نهاية. فالتدرج الصحيح يحفظ الاتجاه، ويحدد المراحل، ويقيس التقدم، بينما التأجيل غير المنضبط قد يتحول إلىٰ تعطيل. والشبكة تربط الزمن بالمقصد والقدرة والمآل: ما الذي يمكن تحقيقه الآن؟ وما الذي يجب بناء سببه؟ وما الذي لا يحتمل التأخير؟ وما أثر الانتقال المفاجئ؟ وما خطر بقاء الخلل؟ وهذه الأسئلة جزء من الفقه، لا مجرد تدبير سياسي.

وفي المال العام، يظهر البعد الزمني من خلال حق الأجيال واستدامة الموارد والدين العام. فالإنفاق الذي يحقق مصلحة حاضرة قد يحمّل المستقبل أعباءً ظالمة، كما أن الامتناع عن الاستثمار في التعليم والصحة والبنية التحتية قد يضر بالمستقبل باسم حفظ المال. ومن ثم فإن حفظ المال لا يساوي تجميده، والإنفاق لا يساوي التبذير، بل الحكم يتحدد بالعلاقة بين الموارد والمقاصد والمآلات الزمنية. وهذا مثال واضح علىٰ أن القيمة الشرعية لا تُفهم منفردة عن شبكتها.

كما أن المكان علاقة في الحكم؛ فالعدالة لا تتعلق بتوزيع المال فقط، بل بتوزيع الخدمات والفرص والمرافق بين المناطق. وقد تكون السياسة عادلة في المتوسط لكنها ظالمة لفئة أو إقليم. والكفاية تختلف بحسب كلفة المعيشة والبيئة

والبنية الاجتماعية. والعمران يتأثر بالقرب من التعليم والصحة والعمل والنقل. ومن هنا فإن الواقع المكاني يدخل في تحقيق المناط، ولا يكفي وضع معيارٍ واحد مجرد من اختلاف البيئات. والشبكة تجعل الحكم واعيًا بتفاوت الناس في شروط الحياة، لا مساويًا بينهم مساواةً شكلية قد تنتج ظلمًا.

إن الفقه داخل شبكة العلاقات لا يفقد خاصيته المعيارية، بل يصبح أكثر قدرة علىٰ ممارسة النقد. فهو لا يقبل من الدولة أن تستدعي حكمًا منفردًا لتبرير سياسةٍ تهدم مقاصد أخرىٰ، ولا يقبل من السوق أن يحتج بصحة العقود لتجاهل الاحتكار والضرر، ولا يقبل من المجتمع أن يحتج بالتكافل لإعفاء الدولة من وظائفها، ولا يقبل من الفرد أن يحتج بالحرية لإيقاع الضرر العام. والشبكة تمنع الانتقاء؛ لأن كل مفهوم يُستدعىٰ مع علاقاته وحدوده ووظيفته.

فالطاعة لا تُقرأ من دون العدل والشرعية، والمصلحة لا تُقرأ من دون النص والمآل، والملكية لا تُقرأ من دون عدم الضرر، والحرية لا تُقرأ من دون المسؤولية، والاستقرار لا يُقرأ من دون الإصلاح، والكفاية لا تُقرأ من دون القدرة والموارد، والدولة لا تُقرأ من دون الأمة. وهذا هو الفرق بين الفقه الشبكي والفقه الانتقائي: الأول يمنع المفهوم من أن يُقتطع من بنيته، والثاني قد يحول القيمة الصحيحة إلىٰ أداةٍ لاختلالٍ أوسع.

إن بناء الحكم داخل الشبكة يحتاج إلىٰ ترتيبٍ منهجي يبدأ بتحديد المرجعية، ثم تعريف المقصد، ثم توصيف الواقع، ثم تعيين الفاعلين والمسؤوليات، ثم تحديد الأسباب والشروط والموانع، ثم بناء البدائل، ثم فحص المآلات، ثم اختبار التناسق مع بقية الأحكام. ولا تعمل هذه العناصر كخطواتٍ جامدة، بل يعود بعضها إلىٰ بعض. فقد يكشف الواقع مقصدًا خاصًا أكثر حضورًا،

وقد تكشف المآلات خللًا في الوسيلة، وقد يظهر أن الفاعل المختار لا يملك القدرة، وقد يتبين أن الشرط الموضوع يهدم حقًا آخر. ومن ثم فإن الحكم الكلي عمليةٌ تركيبية مستمرة، لا استجابة خطية لسؤالٍ بسيط.

وتتجلىٰ ثمرة هذا المنهج في أنه ينقل الفقه من الحكم علىٰ الموجود إلىٰ القدرة علىٰ تصميم الممكن. فبدل الاكتفاء بالسؤال عن حكم نظامٍ مالي قائم، يستطيع الفقه أن يحدد ملامح نظامٍ يحقق العدل والكفاية ويمنع الغرر والاستغلال. وبدل الحكم علىٰ مؤسسة القضاء القائمة، يستطيع أن يبين الشروط التي تجعل القضاء أقرب إلىٰ مقصد العدل. وبدل معالجة الاحتكار بعد وقوعه، يستطيع أن يحدد بنيةً سوقية تقلل فرصه. وهذا هو معنىٰ فقه البناء: أن تكون الشبكة أداةً لإنتاج النظام، لا مجرد تفسيره أو نقده.

ولا يعني تصميم الممكن أن الفقه يقدم نموذجًا تقنيًا تفصيليًا لكل مؤسسة، بل يقدم البنية المعيارية التي توجه الخبرة. فهو يحدد أن القضاء يجب أن يكون مستقلًا وعادلًا ومتاحًا، ويترك للخبرة المؤسسية بناء الصورة الأنسب. ويحدد أن الكفاية حقٌ مقصدي ومسؤولية مشتركة، ويترك للخبرة الاقتصادية والاجتماعية تصميم الأدوات. ويحدد أن السوق يجب أن تكون حرةً من الظلم والاحتكار، ويترك للمتخصصين اختيار آليات التنظيم. وبهذا يتكامل المعيار والوسيلة، دون أن يبتلع أحدهما الآخر.

إن الحكم الشرعي داخل شبكة العلاقات يعيد للفقه وحدته العميقة. فالأبواب التي بدت منفصلة تتصل، والمقاصد التي بدت عامة تتجسد، والأحكام الوضعية التي بدت فنية تصبح أدوات بناء، والأحكام التكليفية التي بدت فردية تتسع إلىٰ المؤسسة، والمآلات التي بدت لاحقة تصبح جزءًا من الحكم، والدولة

التي بدت موضوعًا سياسيًا تصبح فاعلًا مقاصديًا محكومًا بالمعيار. وهذه الوحدة لا تلغي التخصص، بل تمنع التخصص من أن يتحول إلىٰ عزلة معرفية.

إن التعريف الأعمق للحكم في هذا الأفق أنه توجيهٌ شرعي داخل بنيةٍ من العلاقات، يحدد المسؤولية، ويبني شروطها، ويوجهها إلىٰ مقصدها، ويختبر أثرها في الواقع والزمن. وهو بهذا ليس كلمةً منفردة: واجب أو حرام أو صحيح أو باطل فقط، بل نظامٌ من المعاني والوظائف. وقد يكون الوصف التكليفي بسيطًا، لكن بنية تحقيقه مركبة. وقد يكون المقصد واضحًا، لكن الطريق إليه متعدد. وقد تكون المؤسسة قائمة، لكن وظيفتها ناقصة. والفقه الكلي هو العلم الذي يحتمل هذا التعقيد من غير أن يفقد الوضوح المعياري.

ومن هنا فإن الحكم لا يكتمل في الشأن العام حتىٰ يجيب عن أسئلة مترابطة: ما أصله النصي؟ وما مقصده؟ وما حقيقة واقعه؟ ومن المخاطب به؟ وما قدرة كل فاعل؟ وما أسبابه وشروطه وموانعه؟ وما المؤسسة التي تحمله؟ وما علاقته بأحكامٍ أخرىٰ؟ وما أثره القريب والبعيد؟ وهل يحقق الكفاية والعدل والعمران؟ وهل توجد وسيلةٌ أقل ضررًا وأكثر تحقيقًا للمقصد؟ هذه الأسئلة ليست حواشي علىٰ الحكم، بل هي عناصره في مستواه الكلي.

إن الانتقال من وحدة الحكم إلىٰ شبكة العلاقات لا يبدد اليقين، بل يضع كل يقين في مرتبته. فثبوت النص قد يكون قطعيًا، لكن توصيف الواقع قد يكون ظنيًا. والمقصد قد يكون واضحًا، لكن الوسيلة قد تكون محل اجتهاد. والحكم التكليفي قد يكون ثابتًا، لكن توزيع المسؤوليات قد يتغير بحسب القدرة. والمآل قد يكون مرجحًا لا يقينيًا، فيحتاج إلىٰ احتياطٍ متناسب لا إلىٰ تعطيل. والفقه الناضج يميز هذه المراتب، فلا يرفع الاجتهادي إلىٰ القطعي، ولا يهدر القطعي بسبب احتمال، ولا يفرض وسيلةً بشرية بوصفها عين الشريعة.

ومن هنا تكون شبكة العلاقات أيضًا شبكةً لمراتب المعرفة والحجية. فالنصوص ليست في درجة واحدة، والوقائع ليست في وضوح واحد، والمآلات ليست في احتمال واحد، والمصالح ليست في رتبة واحدة، والحقوق ليست متساوية عند التزاحم. وهذا يقتضي عقلًا موزونًا يميز القطعي من الظني، والضروري من الحاجي، والعام من الخاص، والقريب من البعيد، والفردي من المؤسسي. ومن دون هذا التمييز تتحول الشبكة إلىٰ تعقيدٍ فوضوي، أما مع الضبط الأصولي فتصبح أداةً للدقة.

إن الحكم الشرعي، حين يُقرأ داخل شبكة العلاقات، يستعيد معناه بوصفه أداةً لبناء الإنسان والعمران معًا. فهو لا يكتفي بإلزام الإنسان، بل ينظم البيئة التي يعيش فيها، ولا يكتفي بمحاسبة الفاعل، بل يفحص النظام الذي شكل فعله، ولا يكتفي بإعلان القيم، بل يبحث عن مؤسساتها، ولا يكتفي بحفظ الحاضر، بل ينظر في المستقبل. وهذا هو الأفق الذي يجعل الفقه قادرًا علىٰ التعامل مع الدولة والاقتصاد والتقنية والمجتمع الحديث من غير أن يتخلىٰ عن علوية النص ولا عن دقة الأصول.

إن جوهر الشبكة هو أن كل عنصر يؤدي وظيفةً لا يقوم غيره مقامها: النص يمنح المرجعية، والمقصد يمنح الاتجاه، والواقع يمنح الموضوع، والحكم التكليفي يمنح المسؤولية، والحكم الوضعي يمنح الشروط والبنية، والحكم المقاصدي يمنح الغاية والتقويم، والدولة والمؤسسة تمنحان القدرة العامة، والمآلات تمنح البعد الزمني، والعلاقات الوظيفية تمنح الاتساق. فإذا غاب عنصرٌ ظهر خللٌ خاص؛ وإذا تضخم عنصرٌ طغىٰ علىٰ غيره؛ وإذا انتظمت العناصر ظهر الحكم الكلي في صورته الناضجة.

إن النظر إلىٰ الحكم الشرعي داخل شبكة العلاقات يقتضي تجاوز التصور الذي يجعله وصفًا منفردًا يُلحق بالفعل بعد وقوعه، إلىٰ تصورٍ أعمق يراه عنصرًا بنائيًا يشارك في تشكيل المجال الذي يقع فيه الفعل، وفي توزيع المسؤوليات داخله، وفي تنظيم الصلات بين الفرد والمجتمع والدولة والمؤسسات. فالحكم في مستواه الكلي لا يقتصر علىٰ تحديد ما ينبغي فعله أو تركه، بل يتصل كذلك بتحديد من يملك القدرة علىٰ الفعل، ومن يتحمل تبعة الامتناع، وما الشروط التي تجعل الامتثال ممكنًا، وما الموانع التي تحول دونه، وما العلاقات التي تربط الحكم بغيره من الأحكام والمقاصد والحقوق. وبهذا لا يعود الحكم نقطةً منعزلة في نهاية الاستدلال، بل يصبح قوةً منظمة للحياة، تحكم الفعل، وتبني شرطه، وتضبط مؤسسته، وتزن أثره، وتعيد ترتيب العناصر المتزاحمة داخل النظام.

إن الحكم الشرعي، حين يدخل مجال الشأن العام، يتعرض لتعددٍ في الجهات والمستويات لا يظهر دائمًا في الواقعة الفردية البسيطة. فقد يكون الواجب واحدًا في أصله، لكن المسؤولية عنه موزعة بين الفرد والأسرة والمجتمع والدولة. وقد يكون المقصد واحدًا، لكن وسائل تحقيقه متعددة، وقد تتفاوت في الكفاءة والعدل والمآل. وقد يكون النص واضحًا في أصل الحكم، لكن تحديد المخاطب المؤسسي أو ترتيب الواجبات يحتاج إلىٰ اجتهاد. ومن هنا فإن الوحدة الشرعية لا تعني بساطة البنية، كما أن تعدد الفاعلين لا يعني تشتت الحكم. فالوحدة تقوم في المرجعية والمقصد، والتعدد يقوم في الوظائف والقدرات والوسائل.

وتوزيع المسؤولية داخل الشبكة لا يتم اعتباطًا، بل بحسب القدرة، والاختصاص، والقرب من الفعل، واتساع الأثر، وإمكان المنع أو الإصلاح. فالفرد مسؤول عما يقع في قدرته المباشرة، والمؤسسة مسؤولة عما يدخل في

وظيفتها، والدولة مسؤولة عما لا يمكن تحقيقه أو حمايته إلا بقدرتها العامة. وإذا كان الضرر ناتجًا عن فعلٍ فردي، كانت المسؤولية المباشرة علىٰ فاعله، مع مسؤولية النظام في الردع والضمان. أما إذا كان الضرر ناتجًا عن بنيةٍ مؤسسية، فلا يصح اختزاله في خطأ الموظف الأخير في السلسلة، بل يجب البحث عن توزيع القرار، ومصادر المعلومات، ومواقع الإهمال، والجهة التي امتلكت القدرة علىٰ المنع ولم تفعل. ومن هنا ينشأ فقه المسؤولية المؤسسية بوصفه امتدادًا طبيعيًا لمفاهيم التكليف والضمان والأمانة.

إن المؤسسة ليست ذاتًا أخلاقية مستقلة عن الأفراد، لكنها ليست أيضًا مجرد مجموعٍ حسابي لهم؛ لأنها تملك قواعد وصلاحيات وإجراءات وثقافةً داخلية تنتج أثرًا قد يتجاوز نيات العاملين فيها. وقد يعمل أفرادٌ صالحون داخل نظامٍ يدفع إلىٰ نتيجةٍ ظالمة، كما قد يكون النظام منضبطًا في أصله ويُفسده أفراد يستغلون ثغراته. ومن ثم لا بد من التمييز بين فساد الفاعل وفساد البنية. فساد الفاعل يعالج بالتكليف والجزاء والرقابة، وفساد البنية يعالج بإعادة تصميم القواعد وتوزيع الصلاحيات وبناء الموانع. والفقه الكلي لا يكتفي بإدانة الفاعل إذا كان النظام يعيد إنتاج الفعل، ولا يهدم النظام كله إذا كان الخلل فرديًا قابلًا للضبط.

ويظهر هذا في المال العام بوضوح. فقد يقع التعدي من موظفٍ اختلس، وهذه مسؤولية فردية مباشرة، وقد يقع من شبكة امتيازات وقواعد إنفاق مبهمة وموازنات لا تخضع للرقابة، فيكون الفساد بنيويًا ولو لم يُنسب إلىٰ يدٍ واحدة. وتحريم أكل المال بالباطل لا يقتصر عندئذٍ علىٰ إدانة المختلس، بل يمتد إلىٰ وجوب بناء نظامٍ يمنع الاستئثار، ويكشف تضارب المصالح، ويوضح مسارات الإنفاق، ويتيح المحاسبة. فالحكم التكليفي يقرر الحرمة والمسؤولية، والحكم

الوضعي يبني الشروط والمانعات، والحكم المقاصدي يربط المال العام بالكفاية والعدل وحق الأمة. ولا يكتمل أحدها من دون الآخر.

وفي القضاء، قد يكون القاضي نزيهًا، لكن بنية تعيينه أو عزله أو تمويل المؤسسة أو تنفيذ الأحكام تجعله عرضةً للضغط. ولا يكفي حينئذٍ أن يُذكّر بتقوىٰ الله؛ لأن العدل لا يُترك لاختبار البطولة الأخلاقية الدائم. إن أخلاق القاضي شرط، لكن استقلال المؤسسة شرطٌ كذلك. والحكم التكليفي يوجب العدل ويحرم الميل، والحكم الوضعي ينشئ ضمانات التعيين والاستقرار الوظيفي ووضوح الاختصاص وإمكان الاعتراض، والحكم المقاصدي يجعل القضاء ميزانًا علىٰ السلطة لا أداةً في يدها. وهذه العلاقة تبين أن فضيلة الفرد لا تعفي النظام من بناء مانعات الظلم.

وفي السوق، قد يصدق التاجر الصغير ويلتزم العقد، لكنه يعمل داخل بنيةٍ تتحكم فيها مؤسسات ضخمة بالأسعار والتوزيع والمعلومات. فإذا قُرئ السوق من خلال أخلاق المتعاملين وحدها، غاب تفاوت القوة. وتحريم الغش والاحتكار لا يكتمل من غير نظامٍ يكشف المعلومات، ويمنع التواطؤ، ويحمي الداخلين الضعفاء، ويصون الضروريات من أن تتحول إلىٰ وسائل ابتزاز. فالسوق الأخلاقي لا يُبنىٰ بالمواعظ وحدها، ولا بالتنظيم وحده، بل بتكامل التكليف الشخصي مع الضبط الوضعي والمقصد الاجتماعي.

ومن هنا فإن العلاقات بين الفرد والمؤسسة والدولة ليست علاقات تنازعٍ صفري، بل علاقات تكاملٍ ومسؤولية متدرجة. فكلما كان الفعل أقرب إلىٰ الاختيار الفردي اتسع مجال التكليف الشخصي، وكلما كان الأثر أوسع ومتعلقًا ببنية عامة اتسع مجال المؤسسة والدولة. ولا يجوز أن تُستخدم مسؤولية الفرد

ذريعةً لإعفاء الدولة من واجباتها، كما لا يجوز أن تُستخدم مسؤولية الدولة ذريعةً لتحويل الفرد إلىٰ متلقٍ بلا واجب. فالفقه الكلي يرفض الاختزالين: اختزال كل خلل في أخلاق الأفراد، واختزال كل إصلاح في تدخل الدولة.

إن الأسرة، مثلًا، مسؤولة عن النفقة والرعاية والتربية، لكن هذه المسؤولية لا تلغي واجب الدولة في بناء شروط العمل والسكن والصحة والتعليم. والمجتمع مسؤول عن التكافل والوقف والمبادرة، لكن هذا لا يعفي الدولة من ضمان الكفاية الأساسية. والدولة مسؤولة عن المجال العام، لكن مسؤوليتها لا تعني إلغاء دور الأسرة والمجتمع والسوق. إن النظام العادل هو الذي يوزع الوظائف وفق القدرة والمقصد، ويمنع انتقال العبء دائمًا إلىٰ الطرف الأضعف.

ومن أعمق المسائل التي يواجهها الحكم داخل شبكة العلاقات مسألة التزاحم. فالأحكام والمصالح والحقوق لا تظهر في الواقع منفردة دائمًا، بل تتداخل وقد تتعارض في مجالٍ محدود. وقد يتزاحم حق الملكية مع دفع الضرر العام، أو حرية السوق مع حماية الضروريات، أو حق الخصوصية مع ضرورةٍ أمنية معتبرة، أو الإنفاق علىٰ الحاضر مع حق المستقبل، أو سرعة القرار مع وجوب الشورىٰ والتثبت. ولا يعني التزاحم أن أحد الطرفين باطل في ذاته، بل يعني أن الواقع لا يسمح بتحقيقهما كاملين بالصورة نفسها في اللحظة ذاتها، فيحتاج الفقه إلىٰ ترتيبٍ منضبط.

وترتيب الأحكام عند التزاحم لا يقوم علىٰ المفاضلة الانطباعية، بل علىٰ معايير متعددة: رتبة المقصد، ودرجة الضرر، واتساعه، ودوامه، وإمكان تداركه، وقابلية البدائل، وحقوق الأطراف، ومقدار اليقين في التوقع. فالضروري يقدم علىٰ الحاجي عند التعارض الحقيقي، والعام قد يقدم علىٰ الخاص ضمن ضوابط تمنع

سحق الفرد، والضرر الأشد يدفع بالأخف، والمصلحة البعيدة المستقرة قد تقدم علىٰ منفعةٍ عاجلة زائلة. غير أن هذه القواعد لا تُطبق آليًا؛ لأن تقدير الضرر والمصلحة والمآل يحتاج إلىٰ تحقيقٍ للواقع، وإلا تحولت القاعدة الصحيحة إلىٰ أداةٍ لنتيجة خاطئة.

ومن هنا فإن عبارة المصلحة العامة تحتاج إلىٰ ضبطٍ شديد؛ لأنها قد تكون من أكثر المفاهيم عرضةً للاستخدام السلطاني. فلا يكفي أن تدعي الدولة أن إجراءً ما يحقق العامة، بل يجب بيان طبيعة المصلحة، ومن يتحمل كلفتها، وهل توجد وسيلة أقل ضررًا، وهل الإجراء مؤقت أو دائم، وهل يخضع للمراجعة، وهل يوزع الأعباء بعدل. فالمصلحة العامة ليست مصلحة الجهاز، ولا مصلحة الأغلبية المجردة إذا أهملت حقًا أساسيًا للأقلية، ولا مصلحة اقتصادية كلية إذا قامت علىٰ إفقار فئةٍ بلا ضرورة. وهي لا تكون شرعية إلا إذا دخلت شبكة النص والمقصد والعدل والمآل.

إن التزاحم بين الأمن والحرية يقدم مثالًا بالغ الدلالة. فالأمن مقصدٌ معتبر، والحرية المسؤولة متصلة بالكرامة والتكليف والشورىٰ. وإذا اختزل الأمن في التوسع غير المحدود في الضبط، تحولت الحماية إلىٰ قهر. وإذا أطلقت الحرية من كل مسؤولية، أمكن أن تتحول إلىٰ ضررٍ وفوضىٰ. والحكم الكلي لا يرفع أحدهما إلىٰ الإطلاق، بل يبني حدودًا تتناسب مع الخطر، وتحدد مدة الاستثناء، وتمنع التوسع، وتخضع القرار للرقابة، وتحفظ أصل الحرية ما لم تقم ضرورة معتبرة علىٰ التقييد. وهنا يعمل الحكم التكليفي في حماية الحقوق ومنع الاعتداء، والحكم الوضعي في بناء القيود والضمانات، والحكم المقاصدي في الموازنة بين الأمن والكرامة والاستقرار العادل.

وكذلك التزاحم بين الملكية والكفاية. فالملكية حقٌ معتبر، لكنها ليست سلطةً مطلقة لإيقاع الضرر العام أو احتكار الضروريات. والكفاية مقصدٌ واجب الاعتبار، لكنها لا تبرر مصادرة الأموال بلا حق. وبينهما تعمل الزكاة، والضرائب العادلة عند الحاجة وفق ضوابطها، والوقف، ومنع الاحتكار، وتنظيم السوق، وسياسات العمل، بوصفها وسائل تحقق التوازن من غير هدم أحد الأصلين. فالشبكة لا تختار الملكية ضد الكفاية أو الكفاية ضد الملكية، بل تعيد وضعهما داخل نظامٍ يجعل المال حقًا ووظيفةً اجتماعية في آنٍ واحد.

وفي توزيع الموارد العامة، يتزاحم الحاضر والمستقبل. وقد تميل الدولة إلىٰ إنفاق واسع يحقق رضا عاجلًا لكنه يراكم دينًا يثقل الأجيال، أو إلىٰ تقشف يحفظ الأرقام لكنه يهدم التعليم والصحة والبنية التحتية. ولا يكفي الحكم علىٰ الإنفاق بالكثرة أو القلة، بل يجب النظر في نوعه وأثره وعدالته واستدامته. فالإنفاق الذي يبني القدرة المستقبلية يختلف عن الإنفاق الاستهلاكي غير الرشيد، والدين الذي يمول ضرورةً أو استثمارًا نافعًا يختلف عن دينٍ يغطي الهدر. وهنا يصبح الزمن عنصرًا في العدالة، ويصبح حق الأجيال جزءًا من فقه المال العام.

إن ترتيب الأحكام عند التزاحم يحتاج إلىٰ تمييزٍ بين التعارض الحقيقي والتعارض المتوهم. فكثيرًا ما تُعرض القيم وكأنها متناقضة، مع أن حسن تصميم النظام يسمح بتحقيق قدر كبير منها معًا. فقد يُقال إن العدالة تعارض الكفاءة، أو إن الرقابة تعارض السرعة، أو إن حماية السوق تعارض الحرية الاقتصادية. لكن التعارض قد يكون أثرًا لوسيلةٍ سيئة لا ضرورة حقيقية. ومن ثم فإن واجب الفقه المؤسسي أن يبحث عن البدائل قبل التضحية بقيمة. ولا يُقبل تقييد حقٍ أو تفويت مصلحة إلا بعد التحقق من أن البدائل الأقل ضررًا غير كافية.

وهنا يظهر دور الخيال المؤسسي في الفقه الكلي. فالاجتهاد لا يقتصر على اختيار حكمٍ من بديلين جاهزين، بل قد يبتكر ترتيبًا ثالثًا يحقق المقصدين بدرجة أعلى. فبدل ترك السوق أو تسعيرٍ جامد يسبب الندرة، قد تُستخدم أدوات رقابة ومخزون وتنافس ودعم موجه. وبدل ترك الفقير للإحسان أو تحويله إلى تابع دائم للإعانة، قد يُجمع بين الضمان والتأهيل والعمل. وبدل جعل القضاء تابعًا كليًا أو منفصلًا بلا مساءلة، يمكن بناء استقلالٍ وظيفي مع رقابة قانونية منضبطة. فالفقه الكلي لا يكتفي بإدارة الموجود، بل يسهم في تصميم الممكن.

إن القدرة على تصميم البدائل تقتضي فصل الثابت المعياري عن الشكل المؤسسي. فالعدل ثابت، لكن شكل القضاء متغير. والشورى أصل، لكن صورتها التنظيمية تتنوع. والكفاية مقصد، لكن أدواتها الاقتصادية تختلف. ومنع الاحتكار ثابت، لكن وسيلة كشفه ومعالجته تتغير. وإذا خلط الفقه بين القيمة وصورتها التاريخية، أغلق باب البناء. وإذا فصل الوسيلة عن القيمة، فتح باب الانفلات. أما الشبكة الصحيحة فتحفظ المعيار وتحرر الوسائل للاجتهاد المنضبط.

ومن هنا فإن العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي والمقاصدي تتحول إلى أداةٍ عملية لهندسة النظام. يبدأ الحكم التكليفي بتحديد المسؤولية والحدود التي لا يجوز تجاوزها. ثم يعمل الحكم الوضعي على بناء الأسباب والشروط والضمانات. ثم يعمل الحكم المقاصدي على توجيه هذه البنية وقياس أثرها. فإذا ظهر في التطبيق أن الشروط لا تحقق المقصد، عادت المآلات لتدفع إلى تعديل الوضع. وإذا ظهرت قدرة جديدة، اتسعت دائرة التكليف. وإذا ظهر مانعٌ لم يكن منظورًا، وجب إدخاله في التصميم. وهكذا تعمل الأحكام الثلاثة في حركةٍ دائرية مستمرة، لا في ترتيبٍ ساكن.

وفي نظام الكفاية، يحدد التكليف مسؤولية القادر عن نفسه ومن تلزمه نفقتهم، ومسؤولية المجتمع في التكافل، ومسؤولية الدولة في ضمان الحد العام. ويحدد الوضع مصادر التمويل، وشروط الاستحقاق، وآليات التوزيع، وموانع الاستغلال، ووسائل التأهيل. ويحدد المقصد أن الغاية ليست إبقاء الإنسان حيًا فقط، بل حفظ كرامته وقدرته علىٰ الاستقلال والمشاركة. ثم تكشف المآلات هل النظام يخرج الناس من العجز أم يكرسه، وهل يصل إلىٰ المستحقين أم يبدد الموارد. وبذلك لا يكون نظام الكفاية صدقةً موسعة، بل بناءً متكاملًا.

وفي نظام المال العام، يحدد التكليف حرمة الاستيلاء ووجوب الأمانة وعدالة الجباية. ويحدد الوضع مؤسسات الموازنة والرقابة والشفافية وتوزيع الصلاحيات. ويحدد المقصد توجيه المال إلىٰ الكفاية والعدل والعمران وحفظ حق الأجيال. وتكشف المآلات أثر الدين والإنفاق والضرائب علىٰ الإنتاج والتوزيع والثقة. وإذا غاب التكليف صار المال أداةً تقنية، وإذا غاب الوضع صار الوعظ بلا حماية، وإذا غاب المقصد صارت الإدارة ناجحةً شكليًا ولو خدمت القوة لا الأمة.

وفي القضاء، يحدد التكليف وجوب العدل وحرمة المحاباة. ويحدد الوضع شروط الاستقلال والإجراءات والاختصاصات وطرق الطعن والتنفيذ. ويحدد المقصد صيانة الحقوق وتقييد القوة وبناء الثقة. وتكشف المآلات ما إذا كانت الإجراءات تيسر الوصول إلىٰ الحق أم تعرقله، وما إذا كان الاستقلال حقيقيًا أم شكليًا. ومن هنا تتحول العلاقة الجدلية بين الأحكام إلىٰ معيارٍ لتقويم المؤسسة لا إلىٰ وصفٍ نظري مجرد.

وفي السوق، يحدد التكليف حرمة الغش والربا والاحتكار والظلم، ويحدد الوضع قواعد الإفصاح والمنافسة والضمان والجودة والرقابة، ويحدد المقصد أن

السوق وسيلة للعمل والتبادل والكفاية والعمران. وتكشف المآلات أثر البنية في توزيع الثروة والأسعار والفرص. ولا يكفي أن تكون العقود صحيحة إذا أنتج مجموعها نظامًا يهدم المقصد، كما لا يجوز إبطال العقود الصحيحة بدعوىٰ مقصدٍ مرسل لا ينضبط بالدليل والواقع. إن الشبكة تحفظ الطرفين: صحة التصرف وعدالة النظام.

وفي العمران، يحدد التكليف منع الضرر وصيانة الحقوق والمرافق، ويحدد الوضع قواعد التخطيط والارتفاق والبناء والبيئة وتوزيع الخدمات، ويحدد المقصد الكرامة وجودة الحياة وعدالة المكان. وتكشف المآلات أثر التخطيط في السكن والعمل والصحة والتماسك الاجتماعي. فالمدينة ليست حشدًا من الأبنية، بل نظام علاقات يؤثر في الإنسان. ومن ثم فإن فقه العمران لا يقف عند ملكية الأرض وحدود البناء، بل ينظر في توزيع الفرص والموارد والمساحات العامة.

إن تحويل الشبكة إلىٰ أداةٍ عملية يحتاج إلىٰ منهجٍ واضح في صناعة الحكم العام. يبدأ بتحديد نوع المسألة: هل هي فردية أم مؤسسية؟ هل أثرها خاص أم عام؟ هل مناطها بسيط أم مركب؟ ثم تُجمع النصوص والقواعد والمقاصد ذات الصلة، ويُوصف الواقع بالخبرة، وتُحدد القوىٰ والفاعلون والموارد، وتُحلل الأسباب والشروط والموانع، وتُبنىٰ البدائل، وتُقارن المآلات، وتُوزع المسؤوليات، ويُحدد معيار المراجعة. ولا تعني هذه الحركة تحويل الاجتهاد إلىٰ إجراءٍ بيروقراطي، بل منعه من القفز من النص إلىٰ القرار من غير المرور بحقيقة الموضوع وبنيته.

ويجب أن يرافق هذه العملية تمييزٌ لدرجات اليقين. فقد يكون الدليل قطعيًا، بينما توصيف الواقع ظني، وقد يكون المقصد ثابتًا، بينما تقدير الوسيلة احتمالي.

وقد تكون المآلات مرجحة لا مؤكدة. ومن هنا لا يجوز أن تُنسب إلىٰ الشريعة بدرجةٍ واحدة جميع عناصر القرار. الثابت يُنسب إلىٰ الشرع، والاجتهاد المؤسسي يُعرض بوصفه اجتهادًا قابلًا للمراجعة. وهذا التمييز يحمي النص من أن يتحمل أخطاء السياسة، ويحمي السياسة من أن تتقدس بمجرد اتصالها بخطاب شرعي.

إن من أخطر صور الخلل أن يُرفع اختيارٌ بشري إلىٰ مرتبة الحكم الإلهي، فيصبح نقد النظام كأنه نقد للشريعة. والفقه الكلي يرفض هذا الدمج؛ لأن النص معصوم، أما فهم الواقع واختيار الوسيلة وتقدير المآل فاجتهاد بشري. وقد يكون الاجتهاد قويًا وملزمًا في مقامه، لكنه لا يفقد قابليته للتصحيح. وهذه القابلية ليست ضعفًا، بل شرطٌ من شروط صدق الفقه؛ لأن المآلات قد تكشف ما لم يكن معلومًا، والواقع قد يتغير، والوسيلة قد تفشل.

ومن هنا تدخل المراجعة الدورية في صميم النظام الشرعي. فالمؤسسة التي لا تراجع أثرها قد تستمر في إنتاج ضد مقصدها. ونظام الكفاية يجب أن يُقاس بقدرته علىٰ تقليل العوز، والقضاء بقدرته علىٰ تحقيق الإنصاف، والسوق بقدرته علىٰ منع الهيمنة، والمال العام بقدرته علىٰ بناء العمران وحفظ الأمانة. والمراجعة لا تعني إخضاع الأحكام لرضا الناس المتقلب، بل قياس الوسائل والأنظمة بالمقاصد والمعايير التي أُنشئت من أجلها.

إن القياس المقاصدي للمؤسسات يحتاج إلىٰ مؤشراتٍ كمية وكيفية. فالأرقام تكشف بعض الواقع، لكنها لا تختزل العدل والكرامة. وقد ينخفض الفقر إحصائيًا بينما يبقىٰ الناس في هشاشةٍ وإذلال، وقد تزداد سرعة القضاء بينما يضعف الإنصاف، وقد يرتفع النمو بينما يتركز المال. ومن ثم فإن التقويم يجمع البيانات

بالشهادة الاجتماعية والتحليل الأخلاقي والفقهي. والمقصد أوسع من الرقم، لكن الرقم وسيلة لكشف مدىٰ تحققه.

ومن مقتضيات الشبكة أيضًا أن يُعاد فهم الضرر في بعده التراكمي. فقد لا يضر فعل واحد ضررًا كبيرًا، لكن تكراره علىٰ نطاق واسع ينتج خللًا بنيويًا. وقد يكون التلوث الفردي محدودًا، بينما مجموع الانبعاثات يهدم البيئة. وقد يكون جمع قدرٍ صغير من البيانات غير مقلق، لكن تراكمها يصنع مراقبة شاملة. وقد يكون عقدٌ مالي منفرد محتمل الأثر، لكن تكراره ينتج خطرًا نظاميًا. ومن هنا فإن الحكم علىٰ الأثر المتراكم لا يستخرج من الحالة المفردة وحدها، بل من فهم الشبكة.

وكذلك المنفعة قد تكون نظامية؛ فالتعليم لا ينفع الفرد فقط، بل يبني عقل الأمة، والقضاء العادل لا ينصف الخصم فقط، بل يصنع الثقة، والوقف لا يخدم المستفيد المباشر فقط، بل يبني استقلال المجتمع. وهذا يعني أن تقدير المصالح والمفاسد يجب أن يتجاوز الأثر القريب إلىٰ الآثار المتولدة. فالفقه الكلي ينظر إلىٰ المضاعفات الاجتماعية والتاريخية، لا إلىٰ النتيجة الأولىٰ وحدها.

إن الزمن في شبكة الحكم لا يتعلق بالمآل فقط، بل بترتيب التنفيذ. فقد يكون الواجب معلومًا، لكن تحقيقه يحتاج إلىٰ مراحل بسبب تعقيد الواقع أو محدودية القدرة. والتدرج هنا ليس تخفيفًا للمقصد، بل تنظيمٌ للانتقال إليه. غير أن التدرج الصحيح يحتاج إلىٰ معايير تمنع تحوله إلىٰ تسويف: وضوح الغاية، وتحديد المراحل، وقياس التقدم، وربط التأخير بالقدرة الحقيقية لا بالمصلحة السلطانية. فإذا غابت هذه العناصر، صار التدرج اسمًا لتثبيت الخلل.

وفي إصلاح القضاء أو المال العام أو السوق، قد يؤدي الانتقال المفاجئ إلىٰ اضطراب، لكن ترك الفساد بلا خطة إصلاح أشد خطرًا. ومن هنا تُبنىٰ السياسة

علىٰ مآلات الإصلاح ومآلات التأجيل معًا. وتُختار المراحل التي تحفظ المقصد وتقلل الضرر. وهذه الحركة مثال علىٰ جدلية التكليف والوضع والمقصد: التكليف يوجب الاتجاه إلىٰ الإصلاح، والوضع ينظم المراحل، والمقصد يمنع أن تضيع الغاية، والمآل يختبر سلامة الطريق.

إن شبكة العلاقات تكشف كذلك أن الشورىٰ ليست مجرد قيمة سياسية، بل وظيفة معرفية في صناعة الحكم. فالقرار العام يحتاج إلىٰ تعدد خبرات وزوايا، لأن الفرد قد يرىٰ جانبًا ويغفل آخر. والشورىٰ المؤسسية تقلل أخطاء التصور والتقدير، وتكشف مصالح الفئات المتأثرة، وتمنع احتكار تعريف المصلحة. ومن ثم فإنها تدخل في مركزية الواقع والاجتهاد المؤسسي، فضلًا عن اتصالها بشرعية الدولة وعلاقة الأمة بها.

غير أن الشورىٰ لا تعني أن الحقيقة الشرعية تُصنع بالتصويت، ولا أن النص يخضع للرأي العام. إنما تعني أن فهم الواقع واختيار الوسائل وتقدير المآلات مجالات بشرية تحتاج إلىٰ مشاركةٍ وتداول. فالدليل يحكم الشورىٰ، والشورىٰ تحسن التنزيل. وهذا التمييز يحفظ علوية النص من الشعبوية، ويحفظ القرار من الانفراد.

ومن هنا يرتبط الحكم داخل الشبكة بمفهوم الشفافية. فإذا كانت الأمة متأثرة بالقرار، فلا بد أن تعرف أسبابه ومعاييره وآثاره بقدر ما تسمح به المصلحة المشروعة. والسرية الاستثنائية لا يجوز أن تتحول إلىٰ قاعدة تحجب المال العام والسياسات عن المحاسبة. فالشفافية ليست قيمة إدارية وافدة، بل مقتضىٰ الأمانة والشورىٰ ومنع الغرر في العلاقة بين الدولة والأمة. وكلما اتسعت القدرة العامة، اتسع واجب البيان والمساءلة.

ويكشف ذلك أن الشرعية ليست أصل تولية فقط، بل شبكة من المرجعية والوظيفة والأداء والعلاقة. فالدولة قد تكون قائمةً بوجه معتبر، لكنها تضعف وظيفيًا إذا أهدرت العدل أو الكفاية. وقد تحقق بعض المصالح، لكنها تضعف علاقتها بالأمة إذا أغلقت النصيحة والمحاسبة. والشرعية في الفقه الكلي ليست وصفًا ثنائيًا بسيطًا دائمًا، بل درجاتٌ ومجالات تقاس بالوفاء بالأمانة. وهذا يسمح بنقد الوظيفة من غير أن يتحول كل تقصير إلىٰ نقضٍ كامل للنظام أو فتنة.

إن الحكم الشبكي يرفض منطق الإطلاقات السياسية التي تجعل الدولة إما شرعيةً كاملة لا تُنقد أو باطلةً كاملة لا يُطاع لها معروف. فالواقع المؤسسي قد يجمع قوةً وضعفًا، وعدلًا في باب وظلمًا في آخر. والفقه يحتاج إلىٰ تمييزٍ يوجب الطاعة في المعروف، والنصيحة عند الخلل، والإصلاح بحسب القدرة والمآل، ولا يحول التقصير الجزئي تلقائيًا إلىٰ انهيارٍ في جميع الأحكام. وهذا التمييز يحفظ الدولة من الفوضىٰ، ويحفظ الأمة من الاستسلام.

كما أن الشبكة ترفض جعل السوق إما حرًا علىٰ الإطلاق أو خاضعًا للدولة علىٰ الإطلاق. فالحرية الاقتصادية أصلٌ في المبادرة والتبادل، لكنها مقيدة بعدم الضرر والاحتكار والغش. وتدخل الدولة مشروع بقدر الحاجة والقدرة والمآل، لا بقدر رغبتها في السيطرة. وقد يكون التدخل تنظيميًا، أو رقابيًا، أو تحفيزيًا، أو مباشرًا في الضروريات، بحسب طبيعة الخلل. ولا تُختار الوسيلة أيديولوجيًا، بل وفق المصفوفة: النص، المقصد، الواقع، الكفاية، المآل.

إن الحكم داخل شبكة العلاقات يعيد كذلك بناء معنىٰ الحسبة. فالحسبة ليست سلطةً أخلاقية تتدخل في كل شأن خاص، بل وظيفة لحماية المجال العام من الضرر الظاهر والبنيوي. وحدودها تتحدد بطبيعة الحق المتأثر، واتساع

الضـرر، وقـدرة الدولـة، وحرمـة الخصوصـية. فكلمـا كـان الفعـل خاصًـا لا يتعـدىٰ أثـره، ضـاق مجـال الإلـزام العـام، وكلمـا مـسّ السـوق أو الصـحة أو السـلامة أو الحقـوق، اتسـع مجـال الحسـبة. وهـذا التمييـز يمنـع تضـخم الرقابـة علـىٰ الحيـاة الخاصة، كما يمنع ترك المجال العام بلا حماية.

وفي المجـال الرقمـي، مـثلًا، تتقـاطع الخصوصـية، والأمـن، وحريـة التعبيـر، وحمايـة المجتمـع مـن التضـليل، ومصـالح الشـركات في البيانـات. ولا يكفـي اسـتدعاء حكـم واحـد. فـالحكم التكليفـي يحـرم التجسـس والكـذب والاعتـداء، والحكـم الوضـعي يبنـي قواعـد الموافقـة والشـفافية والحمايـة والمسـاءلة، والحكـم المقاصـدي يحفـظ الكرامـة والعقـل والأمـن والثقـة. وتكشـف المـآلات خطـر المراقبـة الشـاملة كمـا تكشـف خطـر الفوضـىٰ المعلوماتيـة. وهـذا المثـال يبـين قـدرة الشـبكة علـىٰ اسـتيعاب موضوعاتٍ لم يعرفها التراث في صورتها، من خلال أصوله ومقاصده.

إن الفقـه الكلـي، بهـذا البنـاء، لا يتوسـع علـىٰ حسـاب اليقـين، بـل يجعـل مواضـع اليقـين والظـن أكثـر وضـوحًا. الـنص القطعـي يظـل قطعيًـا، والمقصـد الثابـت يظـل حاكمًـا، لكـن تشـخيص الاقتصـاد أو التقنيـة أو المـآلات قـد يكـون ظنيًـا. ومـن ثـم يُبنـىٰ القـرار بقـدر مـا تتيحـه المعرفـة، مـع احتيـاطٍ متناسـب ومراجعـة مسـتمرة. ولا يجـوز أن يحـول احتمـال ضـعيف دون مصـلحةٍ راجحـة، كمـا لا يجـوز تجاهـل خطـرٍ غالـب باسـم حريـة الوسـيلة. إن النضـج هنـا في وزن الاحتمـالات لا في طلـب يقـينٍ مسـتحيل في كل سياسة.

ومـن هنـا فـإن الاجتهـاد المؤسسـي يحتـاج إلـىٰ قواعـد لمنـع تحولـه إلـىٰ تسـييسٍ جمـاعي للفتـوىٰ. فـلا يكفـي جمـع الخبـراء، بـل يجـب اسـتقلال المؤسسـة، ووضـوح منهجهـا، وإعـلان الافتراضـات، وتمثيـل الاختصاصـات، وفصـل الجهـة الممولـة عـن

النتيجة بقدر الإمكان، وبيان درجات الثقة والاختلاف. فالمؤسسة قد تخطئ كما يخطئ الفرد، وقد تقع تحت ضغط الدولة أو السوق. والفقه الكلي لا يقدس المؤسسة، بل يضع لها حكمًا وضعيًا يحفظ نزاهتها وحكمًا مقاصديًا يقيس أثرها.

إن العلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة تقدم أساسًا لبناء هذه المؤسسة نفسها. فالتكليف يوجب الصدق والاستقلال والأمانة، والوضع يحدد العضوية والإجراءات والإفصاح وآليات الترجيح، والمقصد يجعل الغاية الوصول إلىٰ حكمٍ أعدل وأقرب إلىٰ الواقع، لا إنتاج شرعية جاهزة لقرار سابق. وإذا أصبحت المؤسسة أداة تزكيةٍ للسلطة، فقدت وظيفتها ولو استوفت صورتها الشكلية.

ومن مقتضيات شبكة العلاقات ألا تُفهم الكفاية بوصفها مقدارًا ماليًا فقط، بل قدرةً إنسانية مركبة. فالسكن والصحة والتعليم والأمن والعمل والقدرة علىٰ الوصول إلىٰ المرافق كلها أجزاء من الكفاية. وقد يملك الإنسان دخلًا اسميًا لكنه يعجز عن العلاج أو السكن، فلا تتحقق كفايته. ومن هنا فإن تقديرها يحتاج إلىٰ شبكة مؤشرات وعرفٍ وواقع، ويحتاج إلىٰ التمييز بين الحاجة الأصلية والنمط الاستهلاكي المتضخم. والحكم المقاصدي يوجه إلىٰ الكرامة، والوضع يحدد المعايير، والتكليف يوزع المسؤوليات.

إن الكفاية تربط الفرد بالدولة والسوق والمجتمع. فالدخل يتأثر بالسوق والعمل، والخدمات تتأثر بالدولة، والتكافل يتأثر بالمجتمع، والنفقة تتأثر بالأسرة. وإذا اختل أحدها، لا يجوز تحميل الباقي العبء بلا نهاية. ومن هنا فإن فقه الكفاية نموذج واضح للحكم الشبكي؛ لأنه لا يُحل بابٍ واحد ولا بفاعلٍ واحد.

وكذلك العمران هو ثمرة شبكة لا فعل منفرد. فالمدينة العادلة تحتاج إلىٰ مالٍ عام، وتخطيط، وملكية، ومرافق، وبيئة، ونقل، وسكن، وأمن، وقضاء. وكل حكمٍ

في باب يؤثر في غيره. وقد يؤدي تنظيم ملكية صحيح جزئيًا إلىٰ فصل طبقي مكاني إذا غابت العدالة العمرانية. وقد يؤدي مشروعٌ تنموي إلىٰ تهجيرٍ أو ضررٍ بيئي إذا غابت المآلات. ومن هنا فإن فقه العمران لا يُبنىٰ من أحكام البناء وحدها، بل من شبكة الدولة والمال والحقوق والمقاصد.

إن أعمق نتيجة لمفهوم الشبكة أن الحكم الشرعي لا يكتمل بمجرد ثبوته، بل يحتاج إلىٰ اكتمال موقعه. فقد يكون الحكم صحيحًا في ذاته، لكنه موضوع في مقامٍ غير مناسب، أو محمول علىٰ فاعلٍ لا يملك القدرة، أو منفذًا بوسيلةٍ تنقض مقصده، أو معزولًا عن حكمٍ أعلىٰ عند التزاحم. وصحة الموقع لا تعني تغيير الحكم، بل حسن تنزيله داخل ترتيب القيم والوظائف. فالطاعة صحيحة في موضعها داخل المعروف والعدل، والملكية صحيحة داخل عدم الضرر، والتدخل صحيح بقدر الحاجة، والحرية صحيحة داخل المسؤولية. وكل خروجٍ عن الموقع يحول القيمة من عنصر بناء إلىٰ مصدر اختلال.

ومن هنا يمكن صياغة الحكم الشرعي في أفقه الكلي بوصفه: توجيهًا معياريًا متصلًا ببنيةٍ من النصوص والمقاصد والوقائع والفاعلين والمؤسسات والمآلات، يحدد المسؤولية، وينشئ شروط تحققها، ويرتب الحقوق والمصالح عند التزاحم، ويقيس أثرها في الإنسان والأمة والعمران. وهذا التعريف يوسع الحكم دون أن يبدده، ويحفظ النص دون أن يعزله، ويُدخل الواقع دون أن يجعله حاكمًا، ويجعل الدولة فاعلة دون أن يمنحها مصدرية المعيار.

إن الحكم التكليفي داخل هذه الصياغة يجيب عن سؤال المسؤولية: ما المطلوب، ومن المخاطب، وبأي قدر من القدرة؟ والحكم الوضعي يجيب عن سؤال البنية: ما الأسباب والشروط والموانع والضمانات؟ والحكم المقاصدي

يجيب عن سؤال الغاية والتقويم: لماذا يُبنىٰ هذا النظام، وهل حقق العدل والكفاية والعمران؟ والمآلات تجيب عن سؤال الزمن: ماذا أنتج الفعل أو الترك؟ والدولة والمؤسسة تجيبان عن سؤال القدرة العامة: من يحمل التنفيذ والتنظيم؟ والعلاقات الوظيفية تجيب عن سؤال الاتساق: كيف يرتبط الحكم بغيره من الأبواب والحقوق؟

وحين تنتظم هذه الأسئلة، يتحول الفقه من علمٍ يلاحق نتائج الأنظمة إلىٰ علمٍ يشارك في بنائها. لا يكتفي بالحكم علىٰ عقدٍ في السوق، بل يزن السوق؛ ولا يكتفي بفتوىٰ في الزكاة، بل يبني صلتها بالكفاية؛ ولا يكتفي بأخلاق القاضي، بل يصوغ ضمانات القضاء؛ ولا يكتفي بحرمة الفساد، بل يبني موانعه؛ ولا يكتفي بحق الأمة، بل يحدد مؤسسات الشورىٰ والمحاسبة. وهذا هو المعنىٰ العملي لفقه النظام: أن يصبح الحكم قوةً في تشكيل البنية، لا تعليقًا أخلاقيًا عليها بعد اكتمالها.

إن هذا الفقه لا يدعي أن كل تفصيلٍ مؤسسي منصوص عليه، ولا يحول الخبرة الفنية إلىٰ نصوص شرعية. بل يحدد الإطار الذي تتحرك فيه الخبرة: ما الغايات، وما الحدود، وما الحقوق، وما المآلات التي لا يجوز إهمالها. ويترك للوسائل مجالها الاجتهادي، مع إخضاعها للمراجعة. وبذلك يظل الفقه حاكمًا من غير أن يتحول إلىٰ إدارةٍ تقنية، وتظل الخبرة فاعلة من غير أن تتحول إلىٰ مصدرٍ للمعيار.

إن شبكة العلاقات تمنع الفصل بين العدالة والكفاءة. فالكفاءة مطلوبة لأنها جزء من الأمانة وعدم إهدار الموارد، لكنها ليست قيمةً أعلىٰ من العدل. وقد يكون النظام عادل الغاية ضعيف الوسيلة، فيفشل ويضر بالناس، كما قد يكون كفؤًا في التنفيذ لكنه يحقق مقصدًا ظالمًا. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي يطلب

العـدل، والحكـم الوضـعي يطلـب الكفـاءة في الوسـيلة، والحكـم التكليفـي يلـزم الفاعلين بالأمانة. والاجتماع بينها هو الذي يصنع النظام الصالح.

كمـا تمنـع الشـبكة الفصـل بـين الشـرعية والفاعليـة. فالدولـة التـي تعلـن المرجعيـة ولا تحقـق وظائفهـا ناقصـة، والدولـة الفعالـة التـي تهـدم المعيـار قويـة بـلا شـرعية كاملـة. والفقـه الكلـي يطلـب شـرعيةً وظيفيـةً محكومـة بـالنص: دولـةٌ قـادرة وعادلـة، لا عـاجزة باسـم المبـدأ ولا متغولـة باسـم القـدرة. وهـذه العلاقـة تجعـل الكفايـة والمـآلات والمـال العام والقضاء معايير في تقويم الشرعية العملية.

إن الحكـم الشـبكي يعيـد كـذلك بنـاء مفهـوم الاسـتقرار. فالاسـتقرار لـيس مجـرد غيـاب الاضـطراب، بـل انتظـام العلاقـات علـىٰ أسـاسٍ مـن العـدل والثقـة والكفايـة. وقـد يبـدو المجتمـع سـاكنًا بينمـا تتـراكم داخلـه أسـباب الانفجـار. ومـن هنـا فـإن المـآلات تكشـف أن الإصـلاح جـزء مـن حفـظ الاسـتقرار، وأن النصـيحة والشـورىٰ والمحاسـبة ليسـت تهديـدًا للدولـة، بـل آليـاتٌ لحمايتهـا مـن التصـلب. والحكـم التكليفـي يوجـب النصـيحة ويمنـع الفتنـة، والوضـع يبنـي قنـوات الإصـلاح، والمقصـد يحفـظ الجماعـة والعدل معًا.

ومـن هنـا فـإن الطاعـة لا تُقـرأ كعلاقـة أحاديـة مـن الأمـة إلـىٰ الدولـة، بـل داخـل شـبكة التـزام متبـادل. الأمـة تنـتظم في المعـروف، والدولـة تـؤدي الأمانـة، والقضـاء يحمـي الحـق، والشـورىٰ تمنـع الانفـراد، والمحاسـبة تصـحح الانحـراف. وإذا اقتُطعـت الطاعـة مـن هـذه الشـبكة، تحولـت مـن وظيفـةٍ لحفـظ النظـام إلـىٰ أداةٍ لإدامـة الخلـل. وإذا اقتُطعـت المحاسـبة مـن مقصـد الجماعـة، تحولـت إلـىٰ صـراعٍ يهـدم الاستقرار. والفقه الكلي يجمعهما داخل الشرعية المقاصدية.

إن الوصـول إلـىٰ هـذه الصـياغة يجعـل الحكـم الشـرعي قـادرًا علـىٰ العمـل في عـالم المؤسسـات مـن غيـر أن يفقـد روحـه. فهـو يواجـه الشـركة والدولـة والمصـرف

والمنصة التقنية والنظام التعليمي والصحي بوصفها فواعل ذات بنىٰ وآثار، لا بوصفها أفرادًا موسعين. ويحلل مسؤوليتها ووسائلها ومآلاتها، ويضعها تحت معيار العدل والكرامة والكفاية. وهذه القدرة هي التي تجعل الفقه الكلي امتدادًا حيًا للوحي في عالمٍ تغيرت فيه صور الفعل، بينما بقيت الحاجة إلىٰ المعيار أشد.

إن الحكم داخل شبكة العلاقات ليس حكمًا أقل وضوحًا، بل أكثر إحاطة. وضوحه لا يقوم علىٰ تجاهل التعقيد، بل علىٰ ترتيب التعقيد. يحفظ القطعي في موضعه، ويعترف بالظني في موضعه، ويمنع الوسيلة من أن تتقدس، ويمنع الواقع من أن يستبد، ويمنع المقصد من أن ينفلت، ويمنع الدولة من أن تعلو علىٰ المعيار، ويمنع الفرد من أن يُترك تحت ضغط البنية بلا حماية. وبذلك يصبح الفقه قادرًا علىٰ الجمع بين الثبات والحركة، وبين النص والحياة، وبين المسؤولية الفردية والعدالة المؤسسية.

إن البنية النهائية للحكم الكلي تقوم علىٰ أن النص يؤسس، والمقصد يوجه، والواقع يكشف، والتكليف يلزم، والوضع يبني، والمؤسسة تنفذ، والمآل يقوّم، والعلاقات توحد. وليس لأي عنصر أن يقوم مقام الآخر. فالمقصد لا يغني عن النص، والنص لا يغني عن تحقيق الواقع، والتكليف لا يغني عن بناء الشروط، والمؤسسة لا تغني عن الأخلاق، والمآل لا يغني عن الأصل. وحين تتفاعل هذه العناصر في حدودها الصحيحة، يظهر الحكم الشرعي لا بوصفه جوابًا جزئيًا فحسب، بل بوصفه أساسًا لهندسة النظام العادل.

الفصل الرابع
النص والمقصد والواقع والدولة

إن النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية لا تستطيع أن تبلغ درجة الاكتمال ما لم تُبنَ العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة بناءً دقيقًا يمنع الانفصال كما يمنع الطغيان؛ لأن كل عنصر من هذه العناصر يؤدي وظيفةً لا يقوم غيره مقامها، وكل خلل في ترتيبها ينعكس مباشرةً على طبيعة الحكم الشرعي، وعلى شرعية التنزيل، وعلى قدرة الفقه على بناء الدولة والأمة والعمران. فالنص يمنح المرجعية العليا التي لا يجوز أن تتحول الدولة أو المصلحة أو الواقع إلى بديلٍ عنها، والمقصد يكشف الاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه الأحكام والمؤسسات، والواقع يحدد موضوع الحكم وشروط إمكانه، والدولة تحمل القدرة العامة التي تنقل كثيرًا من القيم والتكاليف من مستوى الخطاب إلى مستوى النظام. وليست العلاقة بينها علاقة تجاورٍ بين أربعة مفاهيم مستقلة، بل علاقة بنيوية متفاعلة: النص يؤسس المقصد ويضبطه، والمقصد يوجه فهم النص وتنزيله، والواقع يكشف المناط الذي تتوجه إليه الدلالة والمقصد، والدولة تحوّل مقتضى الحكم إلى بنيةٍ عامة، ثم تعود المآلات لتكشف مدى نجاح هذا التفاعل أو اختلاله.

إن النص يحتل الموقع الأعلى في هذه البنية، لا لأنه يغني عن المقصد والواقع والدولة، بل لأنه يمنعها من التحول إلى مراكز مستقلة لإنتاج القيمة. فعلوية النص ليست مجرد أولويةٍ زمنية يبدأ بها المجتهد ثم ينتقل إلى ما بعدها، وليست مجرد حضورٍ استدلالي في مقدمة الفتوى أو القرار، بل هي حاكمية معيارية مستمرة تلازم جميع مراحل النظر والتنزيل والمراجعة. فلا يكون المقصد مشروعًا إلا إذا استند

إلىٰ النص أو انتظم في كلياته، ولا يكون اعتبار الواقع صحيحًا إذا أدىٰ إلىٰ إبطال المرجعية أو تطويعها لرغباته، ولا تكون الدولة شرعية الوظيفة إذا جعلت ذاتها مصدرًا أعلىٰ من الوحي أو استعملت الفقه لتثبيت مصالحها. فالنص هو الحد الذي يمنع المقصد من الانفلات، والواقع من الاستبداد، والدولة من التأله السياسي، والمصلحة من أن تتحول إلىٰ اسمٍ للمنفعة الأقوىٰ.

غير أن علوية النص لا تعني الجمود علىٰ ظاهرٍ مبتور عن نظام الدلالة، ولا تعني أن يُستعمل النص في صورةٍ مفردة معزولة عن سائر النصوص والكليات والمقاصد. فالنص نفسه لا يعيش في فراغ؛ القرآن يفسر بعضه بعضًا، والسنة تبين وتفصل وتطبق، والأحكام تنتظم داخل بنيةٍ من العدل والرحمة والحكمة ورفع الحرج وصيانة الكرامة. ومن ثم فإن علوية النص لا تتحقق بمجرد كثرة الاستشهاد، بل بحسن إدراك مرتبته وسياقه ودلالته وموقعه من غيره. وقد يكون النص حاضرًا في الخطاب، لكنه غائب عن البناء إذا أُخذت منه جزئيةٌ تبرر واقعًا، وترك النظام القيمي الذي يحكمها. وقد تُرفع عبارة الطاعة، مثلًا، ويُغفل العدل والأمانة والنصيحة، أو يُستدعىٰ حفظ الجماعة ويُغفل حق الأمة وحرمة الظلم، أو يُستدعىٰ منع الفتنة ويُغفل أن تراكم الجور قد يكون من أعظم أسبابها. وفي هذه الحالات لا يكون الخلل في علوية النص، بل في اختزال النص إلىٰ جزءٍ وظيفي يخدم غرضًا سابقًا.

إن النص في الفقه الكلي لا يمنح الحكم الجزئي وحده، بل يؤسس شبكةً من القيم والوظائف. فالأمر بالعدل لا يعني أن يتصف الحاكم أو القاضي بفضيلةٍ شخصية فحسب، بل يقتضي بناء المؤسسات التي تجعل العدل ممكنًا ومستمرًا وقابلًا للحماية من أهواء الأفراد. والنهي عن أكل أموال الناس بالباطل لا يقتصر

علىٰ تحريم السرقة والغصب والرشوة، بل يمتد إلىٰ تصميم نظام المال العام، وضبط الجباية، ومنع الاحتكار، وحماية الضعيف من تفاوت القوة الاقتصادية، وصيانة حق الأمة في الموارد. والأمر بالشورىٰ لا يقف عند استحباب طلب الرأي في مقامٍ عابر، بل يفتح سؤال العلاقة بين السلطة والعقل العام، وبين القرار ومن يتأثر به، وبين شرعية الحكم وحق الأمة في المشاركة والمحاسبة. وهكذا يعمل النص علىٰ مستويين متكاملين: يمنح الحكم المحدد، ويؤسس البنية التي تمنع الحكم من أن يبقىٰ مجرد قيمة غير قابلة للتجسد.

ومن هنا فإن النص لا يُقرأ في الفقه الكلي بوصفه مادةً تشريعية جامدة، بل بوصفه مصدرًا للمعيار وللنظام معًا. والمعيار يحدد ما هو حق وما هو باطل، وما هو عدل وما هو ظلم، وما هو واجب وما هو محرم، أما النظام فيبحث عن الشروط المؤسسية التي تمنع الباطل وتحقق الحق. وإذا انفصل المعيار عن النظام، بقيت الشريعة في مقام الوعظ أو المحاسبة الفردية. وإذا انفصل النظام عن المعيار، تحولت الدولة إلىٰ آلةٍ قادرة لكنها غير مهتدية. والفقه الكلي هو العلم الذي يمنع هذا الانفصال، لأنه يقرأ النص بوصفه موجهًا للفعل ومؤسسًا لشروطه في الوقت نفسه.

أما المقصد، فإنه يمثل الاتجاه الذي يمنع النصوص والأحكام والمؤسسات من أن تتبعثر في جزئياتٍ لا يجمعها معنىٰ. والمقصد في هذا الأفق ليس نتيجةً نظرية تستخرج بعد الانتهاء من الفروع، ولا موعظةً تضاف إلىٰ الحكم، بل هو حاكمية تنظيمية تدخل في فهم السؤال، وترتيب الأدلة، وتعيين المناط، واختيار الوسيلة، وتقويم المآل. فإذا كان المقصد هو العدل، فإن النظر في القضاء والمال والسلطة والسوق لا يبدأ من صحة الإجراءات وحدها، بل

من قدرتها علىٰ إنتاج العدل. وإذا كان المقصد هو الكفاية، فإن فقه الزكاة والنفقة والوقف والعمل والضرائب والسكن والصحة والتعليم يُقرأ داخل شبكةٍ واحدة. وإذا كان المقصد هو حفظ العقل، فلا يُختزل في منع المسكرات، بل يمتد إلىٰ التعليم والمعرفة والإعلام والقدرة علىٰ التفكير المسؤول. وإذا كان المقصد هو العمران، فإن الدولة لا تُقاس بقدرتها علىٰ الضبط وحده، بل بقدرتها علىٰ بناء الإنسان والمكان والمؤسسة والاقتصاد.

إن حاكمية المقصد تمنع الفقه من أن يكتفي بصحة الصورة مع فساد الأثر. فقد يكون العقد صحيحًا من حيث أركانه، لكن تكرار نمطه علىٰ نطاقٍ واسع ينتج احتكارًا أو تركيزًا للثروة أو تعطيلاً للكفاية. وقد يكون القرار الإداري مستوفيًا لإجراءاته، لكنه يميز بين الناس أو يهدر حقًا عامًا. وقد تكون سياسة الدعم واسعة، لكنها تبني اعتمادًا دائمًا وتضعف القدرة. وقد تكون السياسة الأمنية فعالةً في المنع، لكنها تهدم الثقة والكرامة والمشاركة. وفي هذه الصور يكشف المقصد المسافة بين صحة الأداة وصلاح النظام، ويمنع من مساواة الفعالية بالمشروعية أو مساواة الإجراء بالعدل.

غير أن المقصد لا يملك استقلالًا عن النص؛ لأن المقصد إذا تحرر من المرجعية صار قابلًا لإعادة التعريف بحسب القوىٰ المسيطرة. فالسلطة قد تسمي بقاءها استقرارًا، والسوق قد يسمي تراكم الربح تنمية، والمؤسسة قد تسمي توسعها كفاءة، والمجتمع قد يسمي عاداته مصلحة، وكل ذلك يحتاج إلىٰ ميزانٍ أعلىٰ. ومن هنا فإن المقصد لا يُعرف بمجرد الرغبة في النفع، بل يُستخرج من النصوص والكليات والعلل المعتبرة، ويُرتب بحسب مراتب المصالح والحقوق، ويُضبط بعدم مصادمة القطعي، ويُختبر في أثره علىٰ الإنسان والأمة. فحاكمية المقصد ليست حاكميةً فوق النص، بل حاكميةٌ مستمدة منه وموجهة لتنزيله.

ولا يكفي أن يُعرف المقصد في صورته العامة، بل يجب تحديد حامله ومجاله وحدوده. فالعدل في القضاء له أدوات، والعدل في المال له أدوات أخرىٰ، والعدل في السوق يختلف عن العدل في توزيع الموارد، وإن اشتركت جميعها في الأصل. والكفاية ليست معنىً ماليًا مجردًا، بل هي مفهوم متغير في تفاصيله بحسب الزمان والمكان والعرف والقدرة ومستوىٰ الحياة. وحفظ الكرامة لا يعني منع الإهانة المباشرة وحدها، بل يشمل ألا يُترك الإنسان تحت شروطٍ تسحق قدرته وتدفعه إلىٰ الذل. ومن هنا فإن المقصد يحتاج إلىٰ واقعٍ يكشف صورته العملية، وإلىٰ دولة أو مؤسسة تحمله، وإلىٰ مآلات تقيس تحققه. والمقصد من غير هذه الصلات يبقىٰ قوةً معنوية لا تبلغ مرحلة النظام.

أما الواقع، فإنه يحتل مركزًا لا يجوز اختزاله في كونه ظرفًا خارجيًا يُنزَّل عليه الحكم بعد اكتماله. فالواقع يدخل في تصور الموضوع، وفي تعيين المخاطب، وفي تقدير القدرة، وفي كشف الأسباب والشروط والموانع، وفي ترتيب الأولويات والمآلات. ولا يعني ذلك أن الواقع يخلق الحكم أو يعلو علىٰ النص، بل يعني أن الحكم لا يتعلق بالأسماء المجردة، وإنما يتعلق بحقائق الوقائع. فإذا تغيرت حقيقة الواقعة، أو ظهرت علاقات لم تكن معلومة، أو تحولت من فعلٍ فردي إلىٰ نظامٍ عام، وجب أن يتغير تصور المناط، وقد يتغير تنزيل الحكم أو وسيلته أو درجة المسؤولية تبعًا لذلك.

إن مركزية الواقع ترفض القراءة التي تنقل الحكم من صورةٍ تاريخية إلىٰ صورةٍ معاصرة لمجرد التشابه في الاسم. فالسوق القديمة ليست هي السوق المالية العالمية، والمال لم يعد محصورًا في النقد العيني والأعيان الظاهرة، والشركة الحديثة ليست مجرد اجتماع أفراد في عقدٍ بسيط، والدولة ليست شخص السلطان

وجهازًا محدودًا، والإعلام ليس قولًا فرديًا ينتشر في دائرة ضيقة، والتقنية ليست أداةً محايدةً في يد المستخدم. إن هذه الظواهر صارت أنظمةً تحمل سلطاتٍ وعلاقاتٍ وآثارًا عميقة. ومن ثم فإن الحكم عليها يحتاج إلىٰ فهم بنيتها، لا إلىٰ البحث عن شبهٍ لفظي بينها وبين صورةٍ قديمة ثم نقل الحكم من غير تحقيقٍ للمناط.

فالمال في النظام الحديث قد يكون دينًا، وائتمانًا، وبيانات، وأصولًا رقمية، وأدواتٍ مالية متشابكة، وتنتج القرارات النقدية أثرًا في الأسعار والديون والقوة الشرائية. وإذا قُرئ المال من زاوية العقد الفردي وحدها، غابت بنية النظام النقدي ومآلات التضخم وتوزيع الثروة. والسوق قد تكون محكومةً بخوارزميات ومؤسسات تملك البيانات وسلاسل التوزيع، فإذا قُرئت من خلال تاجرٍ ومشترٍ متساويين في القدرة، أُهملت علاقات الهيمنة. والدولة قد تمتلك من أدوات المراقبة والإدارة والتأثير ما لم تعرفه الدول القديمة، فإذا قُرئت بوصفها مجرد ولاية عامة، غابت أسئلة الحدود المؤسسية والرقابة والخصوصية والقدرة المتضخمة.

ومن هنا فإن الواقع لا يُفهم بالخبرة العفوية، بل بالمعرفة المنظمة. والفقيه، مهما اتسع علمه، لا يستطيع أن يستقل بتصور أنظمة الاقتصاد والصحة والتقنية والإدارة والعمران. وليس ذلك انتقاصًا من مقامه، لأن اختصاصه هو ضبط المعيار والاستدلال، لا الإحاطة بكل علم. والخبير، في المقابل، لا يملك أن يحول الوصف العلمي إلىٰ حكمٍ شرعي، لأن معرفة الآلية لا تعني معرفة العدل أو المصلحة المعتبرة. ولهذا فإن مركزية الواقع تقود ضرورةً إلىٰ الاجتهاد المؤسسي، حيث يتكامل الفقه والخبرة من غير أن يذوب أحدهما في الآخر.

إن العلاقة بين الفقيه والخبير لا ينبغي أن تكون علاقة استدعاءٍ متأخر يقدم فيها الخبير معلومات مختصرة بعد أن يتشكل الحكم، بل علاقةً بنيوية منذ تعريف

السؤال. فقد يكتشف الخبير أن السؤال الفقهي نفسه صيغ علىٰ تصورٍ غير دقيق، أو أن البدائل أكثر من الثنائية المطروحة، أو أن ضررًا خفيًا لا يظهر في الصورة. وقد يكتشف الفقيه أن النموذج العلمي ينطلق من افتراضاتٍ أخلاقية أو اقتصادية تحتاج إلىٰ فحص. ومن خلال هذا التفاعل تتضح حقيقة الموضوع، وتُفصل البيانات عن التأويلات، ويُعرف ما هو يقيني وما هو ظني، وتصبح الفتوىٰ أو السياسة أقرب إلىٰ الواقع والمقصد.

إن مركزية الواقع تقتضي أيضًا الاعتراف بأن الواقع ليس محايدًا. فهو يتشكل بفعل السلطة والسوق والعرف والتاريخ، وقد يحمل ظلمًا مستقرًا يبدو طبيعيًا لكثرة الاعتياد. فإذا جعل الفقه الواقع معيارًا نهائيًا وقع في تبرير الموجود، وإذا تجاهله حكم علىٰ غير موضوع. والموقف الصحيح هو أن يُفهم الواقع من داخله ثم يُحاكم إلىٰ النص والمقصد. فالواقع يكشف ما هو كائن، والنص والمقصد يحددان ما ينبغي أن يكون، والدولة والمؤسسة تبنيان الطريق بينهما. وهذا هو التوازن الذي يحول دون الواقعية المستسلمة والمثالية العاجزة معًا.

إن العرف مثال واضح علىٰ هذه العلاقة. فالعرف معتبر لأنه يكشف لغة الناس واحتياجاتهم وأنماط تعاملهم، لكنه لا يُقبل إذا استقر علىٰ ظلم أو أكل مال أو إهدار كرامة. وقد يتحول عرف السوق إلىٰ احتكار، أو عرف الإدارة إلىٰ فسادٍ مقبول، أو عرف الأسرة إلىٰ انتقاص من حق، فلا يكتسب الشرعية لمجرد شيوعه. وفي المقابل، قد تظهر أعراف جديدة تحقق التيسير والمصلحة ولا تصادم أصلًا، فيكون اعتبارها من فقه الواقع. فمركزية الواقع لا تعني تقديس العرف، بل معرفته ثم وزنه.

أما الدولة، فهي العنصر الذي يمثل القدرة العامة داخل هذه البنية الرباعية. فالنص يقرر القيم والتكاليف، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يكشف الموضوع،

لكن كثيرًا من الأحكام العامة لا تجد طريقها إلىٰ التحقق من غير فاعلٍ يملك التنظيم والموارد والإلزام. فالعدل القضائي يحتاج إلىٰ مؤسسة، وحماية المال العام تحتاج إلىٰ رقابة، والكفاية تحتاج إلىٰ سياسةٍ مالية واجتماعية، ومنع الاحتكار يحتاج إلىٰ أدوات تنظيم، وحفظ التعليم والصحة والبيئة يحتاج إلىٰ تخطيطٍ وإنفاقٍ ومتابعة. ومن هنا تدخل الدولة في قلب الفقه الكلي، لا بوصفها سلطةً فوق النص، بل بوصفها أداةً لتحقيق المقاصد العامة.

إن الدولة ليست مجرد منفذٍ محايد يتلقىٰ حكمًا جاهزًا، لأنها تشارك في تحديد وسائل التنزيل، وترتيب الأولويات، وتوزيع الموارد، وبناء الشروط، واختيار البدائل. وهذه كلها مجالات اجتهاد ومسؤولية. فإذا تقرر وجوب الكفاية، فإن الدولة لا تجد نصًا تفصيليًا يحدد شكل كل سياسة، بل عليها أن تفهم الواقع والموارد والحاجات، وأن تختار بين وسائل متعددة، وأن توازن بين الحاضر والمستقبل، وأن تخضع قرارها للمراجعة. وإذا تقرر وجوب العدل، فإنها مطالبة ببناء مؤسسة قضائية، لكن شكل المؤسسة وضماناتها وإجراءاتها مجالٌ اجتهادي. ومن ثم فإن الدولة فاعلٌ اجتهادي تنفيذي داخل حدود المصفوفة، وليست آلةً ميكانيكية.

غير أن هذا الموقع يحمل خطرًا عظيمًا: أن تتحول القدرة العامة إلىٰ مصدرٍ للمعيار، وأن تجعل الدولة تقديرها للمصلحة فوق النص والمقصد، أو أن تستعمل الفقه لتغطية اختياراتها. ومن هنا لا بد أن تُحاط فاعلية الدولة بقيودٍ بنيوية: علوية النص، وحاكمية المقصد، واستقلال القضاء، وحق الأمة في الشورىٰ والمحاسبة، وشفافية المال العام، وتقدير المآلات، وقابلية السياسات للمراجعة. فالدولة تحتاج إلىٰ الفقه حتىٰ لا تتحول قوتها إلىٰ استبداد، والفقه يحتاج إلىٰ

الدولة حتىٰ لا تبقىٰ كثير من مقاصده بلا أثر. والعلاقة بينهما ليست تبعيةً لأحدهما، بل علاقة معيار وتنفيذ: الفقه يحكم الدولة، والدولة تحمل الفقه في مجالها العام.

إن الدولة في هذا التصور ليست هي الأمة، ولا يحق لها أن تبتلعها. الأمة جماعةٌ مقصدية تملك حقها في المال العام، وفي الشورىٰ، وفي العدل، وفي الكفاية، وفي مساءلة من يتولىٰ أمرها. والدولة مؤسسةٌ تنظم القدرة المشتركة وتحمي المجال العام. فإذا ساوت الدولة بين وجودها ووجود الأمة، صار نقدها تهديدًا للجماعة، وصارت مصالح الجهاز مصالحَ عامةً بالتعريف. أما إذا وُضع كل منهما في موضعه، كانت الدولة خادمةً للأمة، وكانت الأمة حاضنةً للدولة ومانحةً لها المعنىٰ الاجتماعي، وكان النص والمقصد معيار العلاقة بينهما.

إن فاعلية الدولة لا تعني كذلك أن تُنقل إليها جميع المسؤوليات. فالمجتمع والأسرة والوقف والسوق والمؤسسات العلمية والنقابية والمهنية تحمل وظائف لا ينبغي أن تحتكرها الدولة. والدولة المقاصدية ليست دولةً شاملةً تبتلع المجتمع، بل دولةٌ ضامنة تترك للمبادرة الاجتماعية مجالها، وتتدخل حين يعجز المجتمع أو يتولد ضرر عام أو تتعلق المسألة بحقٍ لا يجوز تركه لتفاوت القوة. فالكفاية مسؤولية مشتركة: الفرد يعمل، والأسرة تنفق، والمجتمع يتكافل، والوقف يسند، والدولة تضمن ألا يسقط أحد خارج الحد الكريم. والتعليم قد يشترك فيه المجتمع، لكن الدولة مسؤولة عن ضمان الحق والعدالة والجودة. والسوق ينتج، لكن الدولة تمنع الاحتكار وتحمي الضروريات.

ومن هنا فإن تحديد حدود الدولة لا يكون بشعار التدخل أو عدم التدخل، بل بطبيعة المقصد والواقع والقدرة والمآل. قد يكون تدخلها واجبًا في موضعٍ لأن

الضرر عام، وقد يكون تراجعها واجبًا في موضعٍ آخر لأن تدخلها يهدر الحرية أو يكسر المبادرة. ولا تُختار الوسيلة وفق تصورٍ أيديولوجي ثابت للدولة، بل وفق المصفوفة. فإذا كانت السوق قادرةً على تحقيق المصلحة في ظل منافسةٍ عادلة ورقابةٍ كافية، لم تكن الإدارة المباشرة ضرورة. وإذا تحولت الضروريات إلى مجال احتكار أو عجز، اتسع تدخل الدولة بقدر الحاجة. فالدولة ليست كبيرةً أو صغيرةً في ذاتها، بل صحيحة الوظيفة أو منحرفة عنها بحسب موضع الفعل.

إن العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة لا تكون صحيحة إذا تحولت إلى سلسلة خطية جامدة: نصٌ يُستخرج منه مقصد، ثم يُقرأ واقع، ثم تنفذ الدولة. فالعملية أكثر تفاعلًا. الواقع قد يكشف أن فهمًا سابقًا للمناط لم يعد صحيحًا، فتعود القراءة إلى النص والقواعد. والمقصد قد يكشف أن الوسيلة المختارة لا تحقق الغاية، فتُراجع الدولة سياستها. والمآلات قد تظهر ضررًا لم يكن متوقعًا، فيُعاد تقدير الواقع. والنص يظل حاكمًا في جميع المراحل. ومن هنا فالبنية الرباعية دائرةٌ اجتهادية مستمرة، لا طريقٌ ينتهي عند أول قرار.

إن هذه الدائرة لا تعني عدم الاستقرار التشريعي أو المؤسسي، بل تعني التفريق بين الثابت والمتغير. النصوص القطعية والكليات المحكمة والمقاصد الكبرى ثابتة، أما توصيف الواقع واختيار الوسائل وتقدير المآلات فمجالات اجتهاد. وقد تحتاج السياسة إلى الاستقرار حتى تنتج أثرها، لكن الاستقرار لا يعني تحريم المراجعة. ويجب أن تُعرف درجات الحجية؛ فلا يُنسب إلى الشريعة اختيارٌ إداري متغير بالدرجة نفسها التي يُنسب بها أصل العدل أو حرمة الظلم. وهذا التفريق يحمي النص من أخطاء السياسة، ويحمي الاجتهاد من أن يُغلق باسم القداسة.

ومن أخطر الاختلالات أن تدّعي الدولة أن سياستها هي التعبير الوحيد عن النص والمقصد، فتحول نقد الوسيلة إلىٰ اعتراضٍ علىٰ الدين. وقد وقع هذا الخلط في تجارب متعددة حين استُعملت المرجعية لتغطية قرارٍ بشري. والفقه الكلي يمنع ذلك بإعلان أن النص معصوم، أما تنزيل الدولة فاجتهادٌ يخضع للمراجعة والمحاسبة. وقد يكون القرار ملزمًا في مقامه لحفظ النظام، لكنه لا يصبح غير قابل للنقد العلمي. فالطاعة في التنفيذ لا تعني عصمة الاجتهاد، والاستقرار لا يعني إغلاق باب التقويم.

إن النص يمنح الدولة الشرعية المعيارية، لكنه لا يمنحها شرعيةً مطلقة لمجرد الانتساب إليه. والمقصد يمنحها معيار الوظيفة، لكنه لا يتحقق بالشعار. والواقع يمنحها مجال العمل، لكنه لا يبرر كل ضرورةٍ تدعيها. ومن ثم فإن شرعية الدولة مركبة: شرعية في المرجعية، وشرعية في أصل التولية، وشرعية في الوظيفة، وشرعية في الأداء، وشرعية في العلاقة بالأمة، وشرعية في المآلات. وقد تقوىٰ في مجال وتضعف في آخر. وهذه الرؤية المركبة تمنع الحكم الثنائي الساذج الذي يجعل الدولة إما كاملة الشرعية في كل فعل أو فاقدةً لكل اعتبار عند أول تقصير.

إن شرعية الوظيفة تتصل بقدرة الدولة علىٰ تحقيق العدل والكفاية والعمران. والدولة التي تحفظ النظام لكنها تهدر المال العام ناقصة الأمانة. والتي تحقق نموًا اقتصاديًا وتترك فئاتٍ واسعة بلا كفاية ناقصة الوظيفة. والتي تبني مؤسساتٍ واسعة وتضعف القضاء ناقصة العدل. والتي تحافظ علىٰ الاستقرار بإغلاق الشورىٰ والنصيحة تُراكم مآلات خطرة. ولا يعني ذلك أن كل نقص يزيل أصل الدولة أو يبرر الفوضىٰ، بل يعني أن الفقه يملك معيارًا لتحديد مواضع الإصلاح بدل الاكتفاء بطلب الطاعة أو الدعوة إلىٰ الهدم.

إن البنيـة الرباعيـة تكشـف كـذلك أن الدولـة لا تُقـاس بقوتهـا وحـدها، لأن القـوة قيمـةٌ وسـيلية. الدولـة القـادرة علـىٰ الجبايـة والمراقبـة والإلـزام قـد تكـون ضـعيفةً في المقصـد إذا عجـزت عـن تحويـل القـدرة إلـىٰ عـدل وكفايـة. وقـد تكـون الدولـة محـدودة المـوارد لكنهـا أقـرب إلـىٰ الشـرعية الوظيفيـة إذا أدارت المتـاح بأمانـة وعـدل. ومـن هنـا فـإن فاعليـة الدولـة لا تعنـي حجمهـا أو شـدة قبضـتها، بـل نسـبة قـدرتها إلـىٰ تحقيـق المقاصد بأقل ضرر وأعلىٰ عدالة.

إن الواقـع يفـرض علـىٰ الدولـة قيـود القـدرة، لكـن القـدرة ليسـت مفهومًـا ثابتًـا. فقـد تسـتطيع الدولـة إنشـاء نظـامٍ صـحي أو تعليمـي أو رقـابي بعـد بنـاء مواردهـا، ويصـبح مـا لـم يكـن مقـدورًا في مرحلـة مقـدورًا في أخـرىٰ. ومـن ثـم فـإن التكليـف المؤسسـي يتسـع بتوسـع القـدرة. ولا يجـوز اسـتخدام عجـزٍ تـاريخي دائمًـا لتبريـر عـدم التطـوير، كمـا لا يجـوز مطالبـة الدولـة بمـا لا تطيقـه دون مـآلات خطـرة. والفقـه الكلـي يـوازن بـين الواجـب والقـدرة، لكنـه يجعـل بنـاء القـدرة نفسـها واجبًـا حـين تتوقـف عليهـا مقاصد أساسية.

فـإذا كانـت الدولـة عـاجزة عـن تحقيـق الكفايـة بسـبب ضـعف الإنتـاج أو الإدارة، لـم يكـن العـلاج مجـرد إسـقاط التكليـف عنهـا، بـل النظـر في مسـؤوليتها عـن بنـاء أسـباب القـدرة: التعلـيم، والإدارة، ومكافحـة الفسـاد، وتنميـة المـوارد، وترشـيد الإنفـاق. وإذا كـان القضـاء عـاجزًا بسـبب ضـعف التأهيـل أو التمويـل، كـان إصـلاح أسـباب العجـز جـزءًا مـن واجـب العـدل. وهكـذا يتحـول الحكـم الوضـعي إلـىٰ صـلةٍ بـين الواقـع والدولـة: الأسـباب والشروط والموانع تحدد ما يجب بناؤه حتىٰ يصبح المقصد ممكنًا.

إن العلاقـة بـين الـنص والمقصـد والواقـع والدولـة تظهـر في أوضـح صـورها داخـل الأحكـام الثلاثـة. فـالحكم التكليفـي يسـتمد إلزامـه مـن الـنص، ويتجـه إلـىٰ المقصـد،

ويتحـدد خطابـه بحسـب الواقـع والقـدرة، ويتـوزع بـين الفـرد والدولـة والمؤسسـة. والحكـم الوضـعي يبنـي الأسـباب والشـروط والموانـع التـي تكشـفها دراسـة الواقـع، وتتحمـل الدولـة جانبًـا كبيـرًا مـن إنشـائها في الشـأن العـام، ويظـل مقيـدًا بـالنص والمقصـد. والحكـم المقاصـدي يسـتخرج غايتـه مـن الـنص، ويقـيس بهـا أداء الدولـة، ويحتـاج إلـىٰ الواقـع حتـىٰ يعـرف درجـة التحقـق، ويعيـد توجيـه الأحكـام الوضـعية والتكليفيـة عنـد ظهـور المـآلات. فالأحكـام الثلاثـة ليسـت خـارج البنيـة الرباعيـة، بـل هي الحركة الداخلية التي تجعل عناصرها فاعلة.

ففـي الكفايـة، يقـرر الـنص أصـول التكافـل والنفقـة والزكـاة والعـدل ومنـع الإذلال، ويجمـع المقصـد هـذه الأحكـام في غايـة حفـظ الإنسـان وقدرتـه، ويكشـف الواقـع حـد الكفايـة وأسـباب الفقـر وتفـاوت الحاجـات، وتبنـي الدولـة السياسـات والمؤسسـات المناسـبة. ويحـدد الحكـم التكليفـي مسـؤولية القـادر والدولـة والمجتمـع، ويحـدد الحكـم الوضـعي شـروط الاسـتحقاق والتمويـل والتوزيـع، ويحـدد الحكـم المقاصـدي معيـار الكرامـة والتمكـين والمـآلات. وإذا غـاب الـنص تحولـت الكفايـة إلـىٰ سياسـةٍ قابلـة للتقلـب، وإذا غـاب المقصـد صـارت إعانـةً إداريـة، وإذا غـاب الواقـع صـيغت بأرقـامٍ لا تمـس حيـاة النـاس، وإذا غابـت الدولـة بقيـت مسؤوليةً مبعثرة.

وفي القضـاء، يؤسـس الـنص العـدل وحرمـة الجـور، ويجعـل المقصـد القضـاء ميزانًـا للحـق، ويكشـف الواقـع أشـكال الضـغط والتفـاوت وصـعوبات الوصـول، وتبنـي الدولـة المؤسسـة والضـمانات. فـإذا اكتفـت الدولـة بتعيـين قضـاة صـالحين دون اسـتقلالٍ مؤسسـي، بقـي الحكـم التكليفـي بـلا بنـاء وضـعي كـافٍ. وإذا توسـعت الإجـراءات وأصـبحت العدالـة بطيئـة أو مكلفـة، كشـف المقصـد الخلـل. وإذا

استُدعيت خصوصية التاريخ لتبرير تبعية القضاء، أغفل الواقع الحديث الذي يجعل سلطة الدولة أوسع وأشد حاجةً إلىٰ التقييد.

وفي السوق، يؤسس النص حرمة الربا والغش والاحتكار وأكل المال بالباطل، ويجعل المقصد السوق مجالًا للعمل والكفاية والعمران، ويكشف الواقع تفاوت المعلومات والقوة وسلاسل التوزيع، وتبني الدولة نظم المنافسة والجودة والرقابة. وإذا حُصر الحكم في صحة العقد الفردي، غابت بنية السوق. وإذا تدخلت الدولة بلا معرفة، أنتجت ندرةً أو فسادًا. وإذا جعلت حرية السوق مقصدًا مطلقًا، هُدمت الكفاية. والعلاقة الصحيحة توازن بين النص والمقصد والواقع والفاعلية المؤسسية.

وفي المال العام، يؤسس النص الأمانة وحرمة الاستيلاء ووجوب العدل، ويجعل المقصد الموارد وسيلةً للكفاية والعمران وحفظ حق الأمة، ويكشف الواقع مقدار الموارد والحاجات والمخاطر، وتدير الدولة الجباية والإنفاق والرقابة. ولا يكتمل الحكم حتىٰ تُراعىٰ المآلات علىٰ الأجيال، ويُفصل بين مصلحة الدولة بوصفها جهازًا ومصلحة الأمة بوصفها صاحبة المال. فالدولة وكيلة وأمينة، لا مالكةً مطلقة.

إن البنية الرباعية تؤسس كذلك لفقهٍ جديد في العلاقة بين الشريعة والسياسات العامة. فالسياسة العامة ليست قرارًا تقنيًا محايدًا ولا ترجمةً مباشرة لنصٍ واحد، بل اجتهادٌ مؤسسي يربط القيم والواقع والوسائل والمآلات. والنص يحدد الحدود، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يحدد الممكن والاحتياج، والدولة تحدد آليات التنفيذ، والمآلات تقيس النتائج. ومن هنا لا يكفي وصف السياسة بأنها إسلامية لمجرد استنادها إلىٰ عنوان شرعي؛ بل يجب اختبار بنيتها كلها.

إن السياسة التي ترفع مقصد الكفاية، مثلًا، يجب أن تُختبر في مصادر تمويلها وعدالة توزيعها وأثرها على العمل والإنتاج وكرامة المستفيد واستدامتها. والسياسة التي ترفع الأمن يجب أن تُختبر في حدود الرقابة وحقوق الناس ومآلات الخوف والثقة. والسياسة التي ترفع التنمية يجب أن تُختبر في توزيع منافعها وكلفتها البيئية وحقوق الأجيال. وهكذا تتحول المصفوفة من لغةٍ نظرية إلى ميزانٍ عملي يقيّم الدولة.

ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يمنح الدولة تفويضًا مفتوحًا باسم المقاصد، بل يجعل المقاصد قيدًا عليها. فالدولة قد تدعي أنها تحقق المصلحة العامة، لكن عليها أن تبين صلتها بالنص، وأن تثبت فهمها للواقع، وأن توازن المآلات، وأن تخضع للمحاسبة. والمقصد لا يُعرف من خطاب السلطة وحدها، بل من علم الفقهاء والخبراء ومشاركة الأمة وظهور الآثار. وهذا يفتح مجالًا للشورى لا بوصفها مجاملةً سياسية، بل بوصفها أداةً معرفية وأخلاقية تمنع احتكار تعريف الواقع والمصلحة.

إن الشورى تربط العناصر الأربعة جميعًا: النص يؤسسها، والمقصد يجعلها وسيلةً للرشد والعدل، والواقع يحتاج إلى تعدد الخبرات والأصوات، والدولة تنظمها وتلتزم بنتائجها وفق الضوابط. وإذا غابت الشورى، انغلقت الدولة داخل تصورها للواقع، وصار المقصد ما تراه هي، واستُدعي النص لتبرير قرارها. ولذلك فإن الشورى ليست إضافةً إلى النظرية، بل إحدى ضمانات سلامة العلاقة الرباعية.

وكذلك الشفافية؛ فهي تمنع الدولة من احتكار المعلومات التي يتوقف عليها تقويم المقصد والمآل. فإذا كان المال مال الأمة، فالبيان أصل في إدارته. وإذا كانت

السياسة تمس الناس، فإن معرفة أسبابها ومعاييرها جزء من الشورىٰ والمحاسبة. ولا تعني الشفافية إلغاء ما تقتضيه الضرورة من سريةٍ محدودة، لكنها تمنع الاستثناء من أن يصبح غطاءً دائمًا. والشفافية هنا تنبع من الأمانة والنصيحة ومنع الغرر في العلاقة السياسية، وليست مجرد قيمة إدارية حديثة.

إن استقلال القضاء بدوره ضمانة لعدم ابتلاع الدولة للمصفوفة. فالدولة تنفذ وتدير، لكنها تحتاج إلىٰ ميزانٍ يحاكم فعلها إلىٰ النص والعدل. وإذا كان القضاء تابعًا للجهة التي قد تكون طرفًا في النزاع، ضعفت حاكمية النص والمقصد أمام القوة. ولا يعني الاستقلال أن القضاء بلا مساءلة، بل يعني أن مساءلته تُبنىٰ بطريقةٍ لا تحولها إلىٰ تبعية. وهنا يظهر الحكم الوضعي في بناء ضمانات المؤسسة، والحكم المقاصدي في حفظ العدل، والحكم التكليفي في إلزام القضاة والسلطة.

إن النظرية الرباعية ترفض تحويل النص إلىٰ شعار، والمقصد إلىٰ دعوىٰ، والواقع إلىٰ ذريعة، والدولة إلىٰ مطلق. فكل عنصر يحتاج إلىٰ الآخر ويُحد به. النص بلا مقصد قد يُجزَّأ، والمقصد بلا نص قد ينفلت، والواقع بلا معيار قد يتحول إلىٰ قدرٍ محتوم، والدولة بلا قيود قد تتحول إلىٰ قوةٍ فوق الأمة. أما اجتماعها في ترتيبٍ صحيح فينتج فقهًا قادرًا علىٰ بناء النظام: النص في العلوية، المقصد في الحاكمية، الواقع في المركزية، والدولة في الفاعلية المقيدة.

إن علوية النص لا تعني أن المقصد والواقع والدولة في مرتبةٍ واحدة معه؛ فالتراتبية واضحة. النص مصدر المرجعية، والمقصد مستفاد منه وحاكم علىٰ التنزيل، والواقع موضوع النظر، والدولة فاعل التنفيذ. لكن التراتبية لا تلغي التفاعل. فالنص لا ينزل بلا واقع، والمقصد لا يتحقق بلا دولة أو مؤسسة، والدولة لا تهتدي بلا نص ومقصد، والواقع لا يُصلح نفسه من غير معيار وقوة. وهذا

الجمع بين التراتبية والتفاعل هو أحد أدق أسس النظرية؛ لأنه يمنع المساواة التي تذيب المرجعية، كما يمنع الانفصال الذي يعطل الفاعلية.

إن الفرق بين موقع النص وموقع الواقع يشبه الفرق بين الميزان والموزون. فالميزان لا يتشكل بحسب الشيء الذي يزنه، لكنه لا يؤدي وظيفته من غير معرفة الموزون. وإذا اختل تصور الواقع، لم ينفع صحة المعيار وحدها في إنتاج حكمٍ صحيح. وكذلك المقصد يشبه اتجاه الحركة، والدولة تشبه القدرة التي تنقلها إلىٰ الفعل. فلا تكفي معرفة الاتجاه من غير وسيلة، ولا تكفي الوسيلة من غير اتجاه، ولا تكفي الحركة إذا انطلقت من تصورٍ خاطئ للمكان.

ومن هنا فإن كل اجتهادٍ كلي يجب أن يُفحص من خلال أربعة أسئلة تأسيسية: ما النص أو الأصل الحاكم؟ وما المقصد الذي ينبغي تحقيقه؟ وما حقيقة الواقع وعلاقاته؟ وما دور الدولة أو المؤسسة وحدود قدرتها؟ ثم تأتي أسئلة المآلات والكفاية والعلاقات الوظيفية لتربط هذه العناصر وتختبرها. وإذا لم يُجب الاجتهاد عن أحد هذه الأسئلة، بقيت فيه ثغرة: حكمٌ بلا غاية، أو غايةٌ بلا أصل، أو أصلٌ بلا موضوع، أو موضوعٌ بلا فاعل، أو فاعلٌ بلا قيد.

إن هذه الأسئلة ليست خطواتٍ شكلية، بل أدوات لكشف الانحياز الخفي. فقد يختار الباحث نصًا لأنه يوافق سياسةً سابقة، أو يعرف المقصد بطريقةٍ تخدم فئةً معينة، أو يصف الواقع من خلال بياناتٍ انتقائية، أو يفترض أن الدولة هي الفاعل الوحيد. والمصفوفة تفرض مراجعةً متبادلة: هل النصوص المستحضرة تمثل النظام الدلالي كله؟ وهل المقصد مستند إلىٰ الشرع أم إلىٰ رغبةٍ معاصرة؟ وهل الواقع وُصف من جهات متعددة؟ وهل تدخل الدولة ضروري ومتوازن؟ وهل توجد بدائل مجتمعية أو سوقية أكثر عدلًا؟ بهذه المراجعة يتحول الفقه من أداة تبرير إلىٰ أداة بناء ونقد.

إن العلاقة الرباعية لا تكتمل من غير الزمن؛ لأن النص ثابت في مرجعيته، والمقصد ثابت في اتجاهه، لكن الواقع يتحرك، والدولة تتغير قدرتها، والوسائل تظهر مآلاتها تدريجيًا. ومن هنا يجب أن تتضمن السياسة الشرعية آليات للمراجعة. فإذا تحقق المقصد بوسيلةٍ ثم تغير الواقع فأصبحت الوسيلة ضارة، لم يكن التمسك بها وفاءً للنص، بل جمودًا على اجتهاد بشري. وإذا توسعت قدرة الدولة، اتسعت بعض مسؤولياتها. وإذا ظهرت معرفة جديدة، وجب إعادة تحقيق المناط. والثبات الحقيقي هو ثبات المعيار، لا تجميد الوسيلة.

إن الزمن يكشف أيضًا أن بعض المقاصد تحتاج إلى بناءٍ طويل. فالتعليم وحفظ العقل، والصحة العامة، والتنمية، واستقلال القضاء، لا تُحقق بقرارٍ سريع. وهذا يقتضي التدرج، لكنه تدرجٌ محكوم بغايةٍ واضحة ومراحل قابلة للقياس. ولا يجوز أن يتحول التدرج إلى تأجيل دائم باسم الواقع، لأن الواقع نفسه يجب أن يكون محل تغيير. فمركزية الواقع لا تعني الاستسلام له، بل البدء منه لبناء ما ينبغي أن يكون.

ومن هنا تتحدد وظيفة الدولة بوصفها جسرًا بين الواقع والمقصد تحت حاكمية النص. فهي لا تكتفي بإدارة الموجود، بل تعمل على تغيير الشروط الظالمة وبناء أسباب الصلاح. فإذا كان الفقر بنيويًا، لم يكن دورها توزيع المساعدات فقط، بل إصلاح العمل والتعليم والأسعار والسكن. وإذا كان القضاء ضعيفًا، لم يكن دورها تكثير المحاكم فقط، بل بناء الاستقلال والثقة والنفاذ. وإذا كان السوق محتكرًا، لم يكن دورها معاقبة مخالفة فردية فقط، بل إصلاح قواعد المنافسة. والدولة المقاصدية هي الدولة التي لا تدير النتائج وحدها، بل تعالج الأسباب.

غير أن تغيير الواقع لا يُعطىٰ للدولة بلا حدود، لأن الدولة قد تستعمل دعوىٰ الإصلاح لتوسيع سلطتها. ومن ثم فإن كل تدخل يحتاج إلىٰ مشروعيةٍ ومناسبةٍ وضرورةٍ أو مصلحةٍ معتبرة، وإلىٰ أقل الوسائل إضرارًا، وإلىٰ مدةٍ وحدودٍ ومراجعة. فالغاية لا تبرر كل وسيلة، والمقصد لا يطلق يد الدولة، والواقع لا يجعل الاستثناء دائمًا. وهذا الضبط من صميم النص والمقصد معًا.

إن الدولة حين تبني الكفاية لا ينبغي أن تحول الإنسان إلىٰ تابعٍ سلبي؛ لأن مقصد الكفاية ليس الإعالة وحدها، بل حفظ القدرة والكرامة. وحين تنظم السوق لا ينبغي أن تقضي علىٰ المبادرة؛ لأن العمران يحتاج إلىٰ العمل والحرية المسؤولة. وحين تحفظ الأمن لا ينبغي أن تهدم الثقة؛ لأن الأمن العميق يقوم علىٰ العدل. وحين تحمي الأخلاق لا ينبغي أن تقتحم الخصوصية بلا موجب؛ لأن الكرامة والستر من المقاصد. ومن هنا فإن فاعلية الدولة الصحيحة تقوم علىٰ التناسب: تدخلٌ بقدر الحاجة، ووسيلةٌ بقدر المقصد، وقيدٌ بقدر الضرر.

إن البنية الرباعية تقدم أساسًا دقيقًا لفهم السياسة الشرعية. فالسياسة الشرعية ليست مجالًا تتحرر فيه الدولة من الأحكام التفصيلية، ولا مجرد قدرةٍ علىٰ التدبير، بل هي فن تحويل النص والمقصد إلىٰ سياسةٍ تناسب الواقع وتراعي المآلات. فالنص يضع الحدود، والمقصد يحدد الاتجاه، والواقع يبين الإمكانات، والدولة تختار الوسائل، ثم تُراجع النتائج. وإذا غاب أحد العناصر تحولت السياسة الشرعية إلىٰ أحد اختلالات أربعة: حرفيةٍ عاجزة عن الفعل، أو مصلحيةٍ منفلتة، أو واقعيةٍ تبرر الموجود، أو سلطانيةٍ تجعل الدولة فوق المعيار.

ومن هنا فإن السياسة الشرعية لا تكون شرعية بمجرد صدورها عن ولي الأمر، بل بمقدار اتصالها بالمصفوفة. والولاية تمنح سلطة القرار في مجالها،

لكنها لا تمنح القرار عصمةً ولا تحوله إلىٰ شرعٍ ثابت. والقرار العام قد يكون واجب الطاعة في المعروف حتىٰ مع إمكان نقده علميًا، لأن النظام يحتاج إلىٰ حسم، لكن الطاعة لا تغلق المراجعة. وهذا التمييز يحفظ الدولة من الفوضىٰ ويحفظ الفقه من التبعية.

إن موقع الأمة في هذه العلاقة يمنع اختزالها إلىٰ علاقةٍ بين النص والدولة. فالأمة هي المخاطب الجماعي وحاملة المقصد والمتأثرة بالواقع وصاحبة الحق في الدولة والمال العام. ومن ثم فإنها ليست مجرد متلقٍ لقرارٍ تدعي السلطة اتصاله بالنص، بل طرفٌ في الشورىٰ والمحاسبة وصناعة المعرفة العامة. والعلماء والخبراء ومؤسسات المجتمع يمثلون قنواتٍ تتجسد فيها هذه الفاعلية. فإذا غابت الأمة، تحولت الدولة إلىٰ مفسرٍ وحيد للنص ومقدرٍ وحيد للمقصد والواقع، وهو وضع يفتح باب الاستبداد المعرفي والسياسي.

إن الدولة قد تحتكر القوة المشروعة في مجالها، لكنها لا يجوز أن تحتكر الحقيقة أو تفسير المصلحة. فالحقيقة الشرعية تُبحث في العلم، والواقع يُعرف من تخصصاتٍ وتجارب متعددة، والمصلحة العامة تُقدّر من خلال الشورىٰ والبيانات والمآلات، لا من خلال إرادة الجهاز وحده. وهذه التعددية لا تضعف الدولة، بل تحمي قرارها من العمىٰ وتحسن شرعيتها الوظيفية.

ومن هنا فإن بناء المؤسسة الاجتهادية يمثل صلةً مركزية بين العناصر الأربعة. فهي تقرأ النص، وتحرر المقصد، وتستعين بالخبرة في الواقع، وتقدم للدولة البدائل والضوابط. ولا تكون تابعة للدولة تبعيةً تفقدها استقلالها، ولا معزولةً عنها بحيث لا تجد نتائجها طريقًا إلىٰ التنفيذ. ويجب أن تقوم علاقتها بالسلطة علىٰ التعاون والرقابة العلمية معًا: تقدم المعرفة، وتراجع السياسات، وتعلن درجات اليقين والخلاف، وتحفظ الفقه من التحول إلىٰ ختمٍ علىٰ قرار سابق.

إن استقلال المؤسسة العلمية لا يعني انفصالها عن الأمة أو الواقع، بل العكس؛ فهي تحتاج إلىٰ سماع الفئات المتأثرة، وإلىٰ الوصول إلىٰ البيانات، وإلىٰ تنوع الخبرات. ففقه الكفاية لا يُبنىٰ من مكاتب بعيدة عن الفقراء، وفقه السوق لا يُبنىٰ من بيانات المؤسسات القوية وحدها، وفقه الصحة لا يُبنىٰ من حساب الكلفة فقط، وفقه العمران لا يُبنىٰ من زاوية المستثمر وحده. ومركزية الواقع تعني كشف الواقع من جميع جهاته، ولا سيما جهة الضعيف الذي قد لا يملك قدرةً علىٰ تمثيل نفسه.

ومن أهم وظائف المقصد أنه يمنح الضعيف حضورًا في الحكم. فالسوق قد تقيس النجاح بحجم النشاط، والدولة قد تقيسه بحجم الإيراد، لكن مقصد العدل والكفاية يسأل: من دفع الكلفة؟ ومن حُرم؟ ومن عجز عن الوصول؟ ومن تأثر في المدىٰ البعيد؟ وهذا السؤال يمنع المتوسطات العامة من إخفاء ظلم الفئات. فقد ينمو الاقتصاد وتتراجع كفاية بعض الناس، وقد تتوسع الخدمات ويبقىٰ إقليم محرومًا، وقد تتحسن سرعة القضاء ويظل الفقير عاجزًا عن الوصول إليه. والمقصد يكشف ما لا تكشفه الأرقام المجردة.

إن الواقع نفسه يجب أن يُقرأ في ضوء علاقات القوة؛ لأن البيانات ليست دائمًا محايدة، والمؤسسات القوية أقدر علىٰ تعريف المشكلة بما يناسبها. ومن هنا فإن الفقه الكلي يحتاج إلىٰ نقدٍ معرفي يميز بين الوصف والمصلحة، وبين العلم والدعاية، وبين الخبير المستقل وصاحب المصلحة. وهذا جزء من الحكم الوضعي للمؤسسة الاجتهادية: الإفصاح، والاستقلال، وتنوع المصادر، ومراجعة الافتراضات.

إن العلاقة الرباعية تؤسس كذلك لفقهٍ في تصميم البدائل، لا يكتفي بالاختيار بين الموجودات. فالنص والمقصد يحددان ما ينبغي، والواقع يكشف القيود،

والدولة تملك أدوات الابتكار المؤسسي. وقد لا تكون الخيارات محصورةً بين سوق منفلت وتأميم شامل، أو بين قضاء تابع وانفصال بلا محاسبة، أو بين إعانةٍ سلبية وترك الفقير. ويمكن بناء ترتيبات ثالثة تحقق قدرًا أكبر من المقاصد. والفقه الكلي لا يقدم التصميم الفني وحده، لكنه يفتح مجال الخيال المنضبط، ويمنع الواقع القائم من أن يقدم نفسه بوصفه الإمكان الوحيد.

إن تصميم البدائل جزء من الاجتهاد؛ لأن تحقيق المقصد قد يحتاج إلىٰ إنشاء صورة لم تكن معروفة. فالوقف نفسه كان ابتكارًا مؤسسيًا حول الملك الخاص إلىٰ منفعةٍ مستمرة. والحسبة كانت بناءً لحماية السوق والمجال العام. وبيت المال كان مؤسسةً لإدارة الموارد. وهذه النماذج تكشف أن الفقه لم يكن مجرد حكمٍ علىٰ صور جاهزة، بل شارك في خلق المؤسسات. والفقه الكلي يستعيد هذه الطاقة في الدولة الحديثة.

إن النص والمقصد والواقع والدولة ليست موضوعاتٍ متجاورة، بل تمثل أربع درجات في تكوين العقل الفقهي: عقلٌ يتلقىٰ المرجعية، ويفهم الغاية، ويكشف العالم، ويبني القدرة. وإذا بقي في الأولىٰ دون الثانية صار حرفيًا، وإذا وصل إلىٰ المقصد دون الواقع صار مثاليًا، وإذا عرف الواقع دون النص صار وضعيًا، وإذا امتلك الدولة دون القيود صار سلطانيًا. أما اكتماله فيكون حين يجمع المرجعية والحكمة والمعرفة والفاعلية في نظامٍ واحد.

إن علوية النص تعطي الفقه ثباته، وحاكمية المقصد تمنحه وحدته، ومركزية الواقع تمنحه صدقه، وفاعلية الدولة تمنحه أثره. والثبات بلا وحدة قد ينتج جزئياتٍ متفرقة، والوحدة بلا صدق قد تنتج خطابًا عامًا، والصدق بلا أثر يبقىٰ معرفةً عاجزة، والأثر بلا ثبات يتحول إلىٰ قوةٍ بلا معيار. ومن هنا فإن كل عنصر يعالج نقصًا لا يستطيع غيره علاجه.

إن البنيــة الرباعيــة في صــورتها الناضــجة يمكــن أن تُفهــم بوصــفها نظامًــا مــن الضــوابط المتبادلــة. الــنص يضــبط المقصــد والواقــع والدولــة. والمقصــد يضــبط فهــم الــنص الجزئــي ويــدفع الواقــع والدولــة نحــو الغايــة. والواقــع يضــبط الادعــاءات المجــردة ويكشــف مــا إذا كــان التنزيــل ممكنًــا أو صــحيحًا. والدولــة تضــبط العجــز التنفيــذي، لكنهــا تُضــبط بجميــع العناصــر الســابقة. والمــآلات تراقــب النظــام كلــه، فتعــود بنتائجهــا لتصــحيح الفهــم والوســيلة. وهــذه الرقابــة المتبادلــة تمنــع أي عنصــر مــن التحول إلىٰ مطلقٍ غير موقع النص.

إن المــآلات، مــع أنهــا ليســت واحــدةً مــن أضــلاع العنــوان الربــاعي، تحــيط بهــا جميعًــا بوصــفها اختبــار الحركــة. فهــي تكشــف هــل فهــم الــنص كــان مناســبًا للمنــاط، وهــل المقصــد تحقــق أم بقــي شــعارًا، وهــل الواقــع وُصــف بدقــة، وهــل الدولــة اختــارت الوســيلة الصــحيحة. فــإذا أنــتج التنزيــل ضــد المقصــد، لــم يُتــرك الأمــر باســم صــحة النيــة أو وجــود الــنص، بــل تُراجــع حلقــات العلاقــة. وقــد يكــون الخطــأ في توصــيف الواقــع، أو في تقــدير القــدرة، أو في الوســيلة، أو في ترتيــب المصــالح. وهــذه المراجعــة لا تعنــي محاكمــة الــنص إلــىٰ النتيجــة، بــل محاكمــة الفهــم البشــري والتنزيــل إلــىٰ الــنص والمقصد والواقع معًا.

ومــن هنــا فــإن الدولــة مطالبــة بإنشــاء مؤسســات للتقيــيم لا تقــل أهميــة عــن مؤسســات التنفيــذ. فالسياســة التــي لا تُقــاس مآلاتهــا قــد تســتمر في إنتــاج الضــرر. ويجــب أن يكــون التقيــيم مســتقلًا قــدر الإمكــان، معلــن المعــايير، شــاملًا للآثــار المباشــرة وغيــر المباشــرة. وهــذا يــدخل في الأمانــة، لأن الســلطة التــي تــرفض معرفــة نتائج فعلها تتخلىٰ عن جزء من مسؤوليتها.

إن العلاقــة الرباعيــة تجعــل الفقــه قــادرًا علــىٰ التفريــق بــين فشــل المبــدأ وفشــل التطبيــق. فقــد يكــون مقصــد الكفايــة صــحيحًا، لكــن وســيلة الــدعم فاشــلة. وقــد يكــون مبــدأ تنظــيم

السوق صحيحًا، لكن التسعير المختار يسبب نقصًا. وقد يكون استقلال القضاء مقصدًا صحيحًا، لكن نموذج التنظيم يحتاج إلىٰ تعديل. ولا يجوز أن يؤدي فشل الوسيلة إلىٰ إسقاط المقصد، كما لا يجوز الدفاع عن الوسيلة باسم المقصد. وهذا التفريق يحمي النظرية من الجمود ومن ردود الفعل المتعجلة.

إن الدولة لا تتحقق شرعيتها الوظيفية بمجرد نبل المقاصد المعلنة، بل بقدرتها علىٰ بناء أحكام وضعية فعالة. فالعناية بالمقصد من غير أسباب وشروط وموانع تتحول إلىٰ خطاب. والدولة التي تعلن مكافحة الفقر من غير نظام تعليم وعمل وصحة وتمويل لا تبني الكفاية. والتي تعلن مكافحة الفساد من غير شفافية ومحاسبة لا تبني الأمانة. والتي تعلن العدل من غير استقلال القضاء لا تبني الميزان. ومن هنا فإن الحكم الوضعي هو اللغة المؤسسية التي تترجم المقصد إلىٰ واقع.

والحكم التكليفي يمنع هذه اللغة من التحول إلىٰ تقنيةٍ محايدة. فالشفافية ليست مجرد أداة كفاءة، بل واجب أمانة. واستقلال القضاء ليس مجرد تصميم مؤسسي، بل مقتضىٰ وجوب العدل. وحماية المستهلك ليست خدمةً إدارية، بل منع للضرر وأكل المال بالباطل. وسياسة الكفاية ليست إحسانًا سياسيًا، بل مسؤولية شرعية بحسب القدرة. وبهذا تتحد الأخلاق بالمؤسسات دون أن تذوب إحداهما في الأخرىٰ.

إن الحكم المقاصدي يقوّم الدولة من خلال النتائج العادلة، لكنه لا يبرر مذهبًا نفعيًا يجعل النتيجة وحدها معيارًا. فالوسائل يجب أن تبقىٰ مشروعة، والحقوق لا تُهدر إلا لضرورة معتبرة وبقدرها، والإنسان لا يتحول إلىٰ أداة في مشروع جماعي. والمقصد الصحيح يجمع الغاية والوسيلة والكرامة، فلا يسمح بتحقيق الكفاية بالقهر، ولا الأمن بالظلم، ولا التنمية بالإفساد، ولا الوحدة بإلغاء الاختلاف المشروع.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية ليست دولةً أبوية تفرض تصورًا كاملًا للحياة الخاصة، بل دولةٌ تحمي المجال العام والحقوق الأساسية وتبني شروط العمران. وكلما اقترب الفعل من المجال الخاص ولم يتعد ضرره، ضاق تدخلها، وكلما اتسع أثره العام، اتسعت مسؤوليتها. وهذا التمييز ينشأ من الواقع والمقصد معًا، ويمنع الحسبة من أن تتحول إلىٰ اقتحامٍ للخصوصية، كما يمنع الحرية الخاصة من أن تكون غطاءً لضررٍ عام.

إن الفصل بين المجال الخاص والعام ليس مطلقًا، لأن بعض الأفعال الخاصة تنتج آثارًا عامة، لكن الأصل هو التناسب. والدولة لا تدخل لمجرد قدرتها، بل لوجود حقٍ عام أو ضررٍ معتبر أو مقصد لا يستطيع المجتمع حمايته من دونها. وتخضع درجة التدخل للمراجعة. وهذا المبدأ يحفظ التوازن بين الكرامة والفاعلية.

إن العلاقة الرباعية تعيد أيضًا تعريف القوة السياسية. القوة ليست شرًا في ذاتها، لأنها ضرورية لتنفيذ الحق، لكنها تصبح خطرًا حين تنفصل عن النص والمقصد والأمة. والفقه الذي يكتفي بتقييد القوة أخلاقيًا دون مؤسسات يبقىٰ ضعيفًا، كما أن المؤسسات من غير ثقافة الأمانة قد تتحول إلىٰ أشكال. ومن هنا يجمع الفقه الكلي بين بناء الضمير وبناء القيود: الحاكم مسؤول أمام الله، لكنه كذلك خاضع للقضاء والمحاسبة؛ والموظف مطالب بالأمانة، لكنه يعمل ضمن نظامٍ يمنع تضارب المصالح؛ والقاضي مطالب بالتقوىٰ، لكنه يحتاج إلىٰ استقلال.

إن هذه الثنائية بين الأخلاق والبنية تسري علىٰ جميع الفاعلين. فالتاجر مطالب بالصدق، والسوق بحاجة إلىٰ رقابة. والمواطن مطالب بأداء حقه، والدولة مطالبة بعدالة الجباية. والمستفيد مطالب بعدم التحايل، ونظام الكفاية مطالب

بمنع الاستغلال. فلا تُترك القيم للأفراد وحدهم، ولا تُحمَّل المؤسسات كل الأخلاق. والنظام الصالح هو الذي يجعل الامتثال أسهل والانحراف أصعب.

إن النص والمقصد والواقع والدولة تشكل معًا قاعدةً لإعادة بناء فقه السياسة الشرعية من التدبير السلطاني إلىٰ النظرية العامة للنظام. فالسياسة ليست ما يراه الحاكم مصلحةً فقط، بل ما يحقق مقصدًا معتبرًا تحت نصٍ حاكم وفي واقعٍ معلوم وبوسيلةٍ مؤسسية قابلة للتقويم. وهذا التعريف ينقل السياسة الشرعية من مساحةٍ مرنة قد تُستعمل لتوسعة السلطة إلىٰ علمٍ يضبط السلطة ويجعلها مسؤولةً عن العدل والكفاية والمآلات.

إن السلطة التقديرية تبقىٰ ضرورية؛ لأن النصوص لا تحدد كل الوسائل، والواقع متغير، والقرارات تحتاج إلىٰ حسم. لكنها ليست مطلقة، بل محاطة بمعايير. وكلما كان القرار أوسع أثرًا، وجب أن تكون الشورىٰ أوسع، والمعرفة أدق، والمراجعة أشد. وكلما تعلق بحق أساسي، ضاق مجال التقدير. وكلما كان الضرر محتملًا وقابلًا للعلاج، وجب اختيار الوسيلة الأقل تقييدًا. وهذه مبادئ تنشأ من المصفوفة لا من رغبة الدولة.

إن الوصول إلىٰ هذا البناء يجعل الفقه الكلي قادرًا علىٰ مواجهة التعقيد دون أن يفقد مركزه. فهو لا يهرب من الواقع إلىٰ النص المجرد، ولا يذوب في الواقع باسم الضرورة، ولا يجعل المقصد بابًا للتسيب، ولا يجعل الدولة بديلًا عن الاجتهاد. بل يرتب العلاقة: النص يؤسس، المقصد يحكم الاتجاه، الواقع يحدد الموضوع، الدولة تنفذ تحت القيود، والمآلات تعيد التقويم.

إن البنية الرباعية لا تقدم أجوبةً جاهزة لكل قضية، لكنها تقدم معيارًا يحدد كيف يُنتج الجواب. وهذا هو الفرق بين النظرية والموسوعة؛ فالموسوعة تجمع

الأحكام، أما النظرية فتبني طريقة العلاقة بينها. وعندما تعرض مسألة في المال أو القضاء أو التقنية أو الصحة أو التعليم، تستطيع المصفوفة أن تسأل الأسئلة الحاكمة وتمنع القفز إلىٰ حكمٍ سطحي. وهذا هو أساس استدامة الفقه؛ لأن الوقائع تتغير، أما منهج الربط بين المرجعية والغاية والموضوع والقدرة فيبقىٰ قادرًا علىٰ الإنتاج.

إن الصياغة الأعمق لهذه العلاقة أن النص يمثل الحقيقة المعيارية، والمقصد يمثل معناها المتجه إلىٰ الحياة، والواقع يمثل ميدان اختبارها، والدولة تمثل القدرة التاريخية علىٰ تجسيدها. فإذا انفصلت الحقيقة عن معناها جمدت، وإذا انفصل المعنىٰ عن الواقع تجرد، وإذا انفصل الواقع عن القدرة بقي عاجزًا، وإذا انفصلت القدرة عن الحقيقة طغت. والفقه الكلي هو العلم الذي يمنع هذه الانفصالات الأربعة.

ومن هنا فإن بناء الدولة العادلة لا يبدأ من سؤال القوة وحده، ولا من سؤال الأحكام وحده، بل من تركيبٍ يجعل القوة خادمةً للحكم، والحكم متجهًا إلىٰ المقصد، والمقصد واعيًا بالواقع، والواقع قابلًا للإصلاح. وهذا التركيب هو جوهر النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية؛ لأنه يحول الفقه من خطابٍ حول الدولة إلىٰ عقلٍ قادر علىٰ بنائها وتقويمها.

إن سلامة العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة لا تتحقق بمجرد الاعتراف النظري بمكانة كل عنصر، بل تحتاج إلىٰ ضوابط تمنع اختلال التراتب، وتمنع تحوّل التفاعل إلىٰ صراعٍ علىٰ مركز الحاكمية. فالمشكلة لا تبدأ دائمًا من غياب أحد العناصر، بل قد تبدأ من تضخمه؛ إذ قد يتحول حضور النص إلىٰ حرفيةٍ تجمد دلالته في صورةٍ واحدة، وقد تتحول حاكمية المقصد إلىٰ مصلحيةٍ سائبة، وقد تتحول مركزية الواقع إلىٰ واقعيةٍ تبريرية، وقد تتحول فاعلية الدولة إلىٰ

سلطانيةٍ تجعل القدرة مصدرًا للحق. ومن ثم فإن النظرية العامة لا تكتفي بضم العناصر الأربعة إلىٰ إطارٍ واحد، بل تبني بينها نظامًا من الحدود والرقابة المتبادلة، بحيث يبقىٰ النص في موضع المرجعية العليا، والمقصد في موضع التوجيه، والواقع في موضع الكشف، والدولة في موضع الفعل المقيد.

إن أول ضوابط هذه العلاقة هو التمييز بين العلوية والعزلة. فالنص أعلىٰ من الواقع والمقصد والدولة من جهة المرجعية، لكنه ليس معزولًا عنها من جهة التنزيل. والقول بعلوية النص لا يعني أن تكون دلالته منفصلةً عن المقاصد التي أسسها، ولا أن يُنزل علىٰ واقعٍ مجهول، ولا أن يبقىٰ من غير مؤسسةٍ تحمله في الشأن العام. إن النص يتقدم رتبةً، لكنه يدخل في علاقةٍ حية مع بقية العناصر. وهذا التقدم يمنع المساواة بينه وبينها، بينما تمنع العلاقة الحية تحويله إلىٰ مصدرٍ ساكن لا يشارك في تشكيل التاريخ.

فإذا تحولت علوية النص إلىٰ عزلة، نشأ نمطٌ من الفقه يكثر فيه الاستشهاد ويضعف فيه البناء. يعرف الحكم في صورته اللفظية، لكنه لا يعرف كيف تتغير وظيفة الحكم حين ينتقل من الفعل الفردي إلىٰ النظام، ولا كيف يُوزع التكليف بين الفرد والدولة والمؤسسة، ولا كيف تُبنىٰ الأسباب والشروط والموانع، ولا كيف يوزن الأثر في الزمن. وحينئذٍ لا يكون النص قد حَكَم الواقع، بل يكون قد بقي خارجه، بينما تعمل الدولة والسوق والمؤسسات بمعايير أخرىٰ. فالعلوية الحقيقية ليست في بقاء النص فوق الحياة من غير أثر، بل في قدرته علىٰ توجيه الحياة من غير أن يذوب فيها.

ومن هنا فإن الحرفية ليست وفاءً كاملًا للنص؛ لأنها قد تحفظ ظاهر الدلالة وتفقد نظامها. فالنصوص التي تقرر العدل والرحمة ورفع الضرر والأمانة ليست

مجرد خلفيةٍ أخلاقية، بل هي جزء من البنية الدلالية التي يجب أن تضبط فهم الجزئيات. وإذا استُعمل حكمٌ جزئي بطريقةٍ تفضي إلىٰ هدم مقصدٍ قطعي أو إنتاج ظلمٍ عام، وجب فحص المناط والوسيلة وطريقة التنزيل. وليس ذلك ردًا للنص بالمقصد، بل ردٌ للتنزيل البشري إلىٰ مجموع النصوص والكليات. فالخطأ قد يقع في تنزيل النص لا في النص، وفي تصور الواقع لا في الدليل، وفي الوسيلة لا في الغاية.

أما الضابط الثاني فهو التمييز بين حاكمية المقصد واستقلاله. فالمقصد حاكم علىٰ ترتيب الأحكام والوسائل من جهة توجيهها إلىٰ الغاية، لكنه لا يستقل بتأسيس القيمة من خارج النص. وبهذا يختلف الحكم المقاصدي عن المنفعة المجردة. فالمنفعة قد تكون عاجلةً وخاصةً ومادية، بينما المقصد الشرعي محكومٌ بمراتب القيم والحقوق وبالعدل وبحفظ الإنسان في كليته. وقد تحقق سياسةٌ ما نموًا اقتصاديًا، لكنها تهدم الكفاية أو تركز الثروة أو تستنزف المستقبل، فلا تكون التنمية العددية وحدها دليلًا علىٰ تحقق المقصد. وقد تحقق الدولة هدوءًا سياسيًا، لكنها تبني هذا الهدوء علىٰ الخوف وإغلاق النصيحة، فلا يكون السكون مساويًا للاستقرار الشرعي.

إن تضخم المقصد يظهر حين تتحول الغاية المدعاة إلىٰ تفويضٍ مفتوح للوسائل. وقد يقال إن حفظ الدولة أو التنمية أو الأمن يبرر إجراءاتٍ لا حدود لها، فيُهدر حق الإنسان باسم الجماعة، أو يُهدر المال باسم التنمية، أو تُلغىٰ الشورىٰ باسم السرعة، أو تُقيد الحريات باسم مآلات غير منضبطة. وهذا التضخم لا يحقق المقصد، بل يفسده؛ لأن المقصد الشرعي لا ينفصل عن مشروعية الوسيلة ولا عن كرامة الإنسان ولا عن التناسب بين الضرورة والقيد. فالعدل لا يُبنىٰ بالظلم، والكفاية لا تُبنىٰ بالإذلال، والأمن لا يُبنىٰ علىٰ هدم الثقة، والعمران لا يُبنىٰ بإفساد الأرض والإنسان.

ومن هنا فإن كل مقصدٍ عام يحتاج إلىٰ أربعة ضوابط: أصلٍ نصي يحدد مشروعيته، ورتبةٍ تبين موقعه من غيره، وواقعٍ يكشف صور تحققه، ومآلٍ يختبر الوسائل المستخدمة باسمه. فإذا غاب الأصل تحول المقصد إلىٰ رغبة، وإذا غابت الرتبة ابتلع غيره من المقاصد، وإذا غاب الواقع بقي شعارًا، وإذا غاب المآل تحولت الوسيلة إلىٰ خطرٍ مستتر. وهذه الضوابط تجعل حاكمية المقصد قوةً في ضبط الدولة، لا بابًا لإطلاق يدها.

أما الضابط الثالث فهو التمييز بين مركزية الواقع وسيادته. فالواقع مركزي لأنه موضوع الحكم ومجال التنزيل، لكنه لا يملك أن يتحول إلىٰ معيارٍ أعلىٰ يفرض شرعيته بمجرد وجوده. فالظلم قد يستقر، والاحتكار قد يصير عرفًا، والفساد قد يتحول إلىٰ أسلوب إدارة، والدولة قد تعتاد التضخم، والمجتمع قد يطبع مع التمييز، ولا يكتسب شيء من ذلك شرعيته من رسوخه. إن فهم الواقع شرطٌ لتغييره، لا حجةٌ لتركه. والفقه الذي يتجاهله يقع في المثالية العاجزة، والفقه الذي يخضع له يقع في الواقعية المبررة.

إن أخطر صور سيادة الواقع أن تتحول الضرورة إلىٰ هويةٍ دائمة للنظام. فقد تبدأ الدولة بإجراءٍ استثنائي لمواجهة خطرٍ حقيقي، ثم تستمر فيه بعد زوال سببه، فيصبح الاستثناء قاعدة. وقد تعالج الفقر بإعانات طارئة ثم تجعلها بديلًا دائمًا عن بناء العمل والكفاية. وقد تضبط السوق بتدخلٍ استثنائي ثم تستبقي التحكم رغم تغير الشروط. وقد تقيّد بعض الحقوق زمن الأزمة ثم ترفض العودة إلىٰ الأصل. ومن هنا فإن الحكم الوضعي يفرض تحديد أسباب الاستثناء وشروطه ومدته وموانع تمدده، بينما يراقب الحكم المقاصدي أثره في الكرامة والعدل والمآل.

والواقع ليس معطًىٰ واحدًا ولا صوتًا واحدًا. فالدولة تراه من زاوية قدرتها، والسوق تراه من زاوية الربح، والمؤسسة تراه من زاوية أدائها، والفئات الضعيفة

تـراه مـن زاويـة أثـره في حياتهـا. وإذا احتكـر طـرفٌ تعريـف الواقـع، احتكـر إلىٰ حـدٍ بعيـد تعريـف المصـلحة. ولـذلك فـإن مركزيـة الواقـع تسـتلزم تعـدد مصـادر معرفتـه: البيانـات، والخبـرة، والشـهادات الاجتماعيـة، والأصـوات المتـأثرة، والتحليـل المسـتقل. فواقـع الفقـر لا يُفهـم مـن المتوسـطات الماليـة وحـدها، وواقـع القضـاء لا يُفهـم مـن عـدد الأحكـام وحـده، وواقـع الصـحة لا يُفهـم مـن حجـم الإنفـاق وحـده، بـل من الوصول والعدالة والجودة والأثر.

ومـن هنـا فـإن الاجتهـاد المؤسسـي لـيس فقـط وسـيلةً لتجميـع الخبـرات، بـل ضـمانة لمنـع احتكـار الواقـع. فالمؤسسـة التـي تضـم الفقهـاء والاقتصـاديين والاجتمـاعيين والأطبـاء والإداريـين وممثلـي الفئـات المتـأثرة تكـون أقـدر علىٰ كشـف البنيـة مـن جهـازٍ واحـد. غيـر أن تعـدد الخبـرات لا يكفـي إذا كانـت المؤسسـة تابعـةً للجهـة صـاحبة القـرار أو محرومـةً مـن المعلومـات أو محكومـةً بنتيجـةٍ مسـبقة. ولـذلك يحتـاج الاجتهـاد المؤسسـي إلىٰ اسـتقلالٍ وإفصـاحٍ وتعـددٍ ومراجعـة، حتىٰ لا يتحـول من عقلٍ جماعي إلىٰ غطاءٍ جماعي.

أمـا الضـابط الرابـع فهـو التمييـز بـين فاعليـة الدولـة ومركزيتهـا المطلقـة. فالدولـة فاعـلٌ لا غنـىٰ عنـه في كثيـر مـن مقاصـد الشـأن العـام، لكنهـا ليسـت الفاعـل الوحيـد، وليسـت صـاحبة الحـق في ابـتلاع المجتمـع والسـوق والمؤسسـات العلميـة. إن الدولـة المقاصـدية قويـة في موضـع القـوة، ومقيـدة في موضـع القيـد. تتـدخل حـين يعجـز الفـرد والمجتمـع عـن حمايـة حـقٍ عـام أو منـع ضـررٍ واسـع، وتتراجـع حـين يكـون المجتمـع قـادرًا علـىٰ حمـل الوظيفـة مـن غيـر ظلـمٍ أو إقصـاء. وتضـمن ولا تحتكـر، وتـنظم ولا تملك كل شيء، وتحاسب ولا تستولي علىٰ المجال الأخلاقي كله.

إن تضـخم الدولـة يبـدأ حـين تتحـول وظيفتهـا مـن الضـمان إلـىٰ الهيمنـة، ومـن حمايـة المجتمـع إلـىٰ إعـادة تشـكيله بالكامـل وفـق إرادتهـا، ومـن حفـظ المـال العـام إلـىٰ

التملك الفعلي له، ومن تنظيم الشأن العام إلىٰ إلغاء استقلال القضاء والعلم والمجتمع. وحينئذٍ يصبح النص تابعًا للتأويل الرسمي، والمقصد هو ما تراه السلطة، والواقع هو ما تقوله بياناتها، والمآل هو استمرارها. وهذه هي الصورة التي تنقلب فيها العلاقة الرباعية إلىٰ هرمٍ سلطاني يضع الدولة في القمة، مع أن موضعها الصحيح هو الفاعلية تحت المرجعية والمقصد.

ولا يُمنع تضخم الدولة بالنصيحة الأخلاقية وحدها، بل بأحكام وضعية تبني التوازن المؤسسي. فاستقلال القضاء شرط، واستقلال المؤسسة الاجتهادية شرط، وشفافية المال العام شرط، وتوزيع الصلاحيات شرط، ووجود قنوات للمحاسبة والشورىٰ شرط. وهذه الشروط ليست إضافاتٍ إدارية، بل مكونات في صحة الدولة المقاصدية. فكما يحتاج العقد إلىٰ شروط صحة، تحتاج السلطة إلىٰ شروط تمنع تحولها إلىٰ ملكيةٍ سياسية. وكما يفسد العقد بمانعٍ معتبر، تفسد وظيفة المؤسسة حين تبتلع الضمانات التي وجدت لحمايتها.

إن الدولة ليست فوق الحكم الوضعي، بل هي من أكثر الجهات خضوعًا له؛ لأن اتساع قدرتها يقتضي اتساع شروطها وموانعها. وكلما كانت قوتها أشد، احتاجت إلىٰ رقابةٍ أشد. وكلما كان قرارها أوسع أثرًا، احتاج إلىٰ شورىٰ ومعرفة ومراجعة أوسع. وكلما تعلقت سياستها بحقوقٍ أساسية، ضاق مجال التقدير المنفرد. وهذه العلاقة بين القوة والضبط قاعدةٌ بنيوية: القدرة لا تمنح حريةً مطلقة، بل تنتج مسؤوليةً أكبر.

ومن هنا فإن شرعية الدولة لا تُقاس فقط بأصل قيامها، بل بموقعها داخل العلاقة الرباعية. فهي شرعية المرجعية حين تخضع للنص، وشرعية المقصد حين تتجه إلىٰ العدل والكفاية والعمران، وشرعية الواقع حين تفهم أحوال الأمة ولا

تحكمها من تصوراتٍ مغلقة، وشرعية الأداء حين تحول قدرتها إلىٰ مؤسساتٍ فعالة، وشرعية المآل حين لا تنتج سياساتها ظلمًا ممتدًا أو عجزًا تاريخيًا. وهذه المستويات لا تلغي بعضها بعضًا، لكنها تكشف أن الشرعية أعمق من لحظة التولية وأوسع من مجرد القدرة علىٰ فرض النظام.

إن الفشل في وظيفةٍ من وظائف الدولة لا يعني بالضرورة سقوط جميع مستويات الشرعية دفعةً واحدة، لكنه يوجب تحديد موضع الخلل ودرجة الإصلاح. فقد تكون الدولة عادلةً في القضاء، ضعيفةً في الكفاية، أو ناجحةً في الأمن، مختلةً في المال العام، أو قويةً في الإدارة، ضعيفةً في الشورىٰ. والفقه الكلي يرفض الحكم الثنائي الذي يحول كل نقصٍ إلىٰ إبطالٍ شامل، كما يرفض التقديس الذي يجعل أصل الدولة غطاءً لكل انحراف. إنه يبني فقهًا للإصلاح المتدرج يحفظ الجماعة ولا يقدس الخلل.

إن منهج تقويم الدولة يبدأ من السؤال عن الوظائف لا عن الشعارات. هل تحقق الدولة العدل؟ هل تبني الكفاية؟ هل تصون المال العام؟ هل تسمح للقضاء أن يزن فعلها؟ هل تتعامل مع الأمة بوصفها صاحبة حق أم مادةً للإدارة؟ هل تراجع المآلات؟ هل تنشئ الأسباب التي تجعل المقاصد ممكنة؟ وهذه الأسئلة تحول الشرعية من مفهومٍ سياسي مجرد إلىٰ معيارٍ فقهي قابل للفحص.

ومن أهم ثمرات العلاقة الرباعية أنها تمنع اختزال السياسة الشرعية في تقدير الحاكم. فالسياسة الشرعية عمليةٌ معرفية ومقاصدية ومؤسسية تتداخل فيها عناصر متعددة. تبدأ من أصلٍ نصي أو قاعدةٍ شرعية، وتحدد مقصدًا معتبرًا، وتقرأ الواقع قراءةً دقيقة، ثم تختار الدولة أو المؤسسة وسيلةً مناسبة، وتخضعها للمآلات والمراجعة. وما يصدر عن الدولة من قرار لا يكتسب وصفه الشرعي من مصدره وحده، بل من انتظامه في هذه العملية.

فالسياسة التي تقيد حقًا ما تحتاج إلىٰ بيان الضرورة أو المصلحة العامة، وإثبات تناسب القيد، والنظر في البدائل، وتحديد المدة، وبناء الرقابة، وتقدير المآلات. والسياسة المالية تحتاج إلىٰ عدالة المصدر، ومشروعية الإنفاق، وشفافية الإدارة، وأثرها علىٰ الكفاية والأجيال. والسياسة الاقتصادية تحتاج إلىٰ موازنة الحرية بالعدالة، والمنافسة بحماية الضروريات، والنمو بالتوزيع. وكل سياسة لا تمر بهذه الشبكة تبقىٰ معرضةً لأن تكون تدبيرًا نافذًا لا سياسةً شرعية كلية.

إن تحويل العلاقة الرباعية إلىٰ منهج عملي يقتضي أن تمر صناعة القرار العام بمراحل مترابطة. أولها تحرير المرجعية: ما النصوص والقواعد والكليات الحاكمة، وما درجة دلالتها وحجيتها؟ وثانيها تحديد المقصد: ما الغاية المراد تحقيقها، وما رتبتها، وما علاقتها بالمقاصد الأخرىٰ؟ وثالثها تحليل الواقع: ما الأسباب والفاعلون والقوىٰ والموارد والعوائق، وما درجة اليقين في المعلومات؟ ورابعها تحديد دور الدولة: ما الذي يدخل في قدرتها واختصاصها، وما الذي يترك للمجتمع والسوق، وما حدود التدخل؟ ثم تأتي مرحلة بناء البدائل، وتقدير المآلات، واختيار الأقل ضررًا والأكثر تحقيقًا للمقصد، ووضع آليةٍ للتقييم.

ولا ينبغي أن تُفهم هذه المراحل بوصفها إجراءاتٍ تقنية محضة؛ لأنها متداخلة. فقد يكشف تحليل الواقع أن المقصد صيغ بطريقةٍ واسعة تحتاج إلىٰ تخصيص، أو أن الوسيلة المقترحة تمس مقصدًا آخر، أو أن الدولة ليست الفاعل الأنسب، أو أن البيانات لا تكفي للحسم. وعندئذٍ يعود النظر إلىٰ المراحل السابقة. ومن هنا فإن صناعة الحكم العام حركةٌ دائرية لا خطية، تتقدم وتراجع حتىٰ يبلغ القرار درجةً معقولة من الاتساق.

إن إدخال البدائل في الاجتهاد ضرورة؛ لأن الحكم علىٰ سياسةٍ واحدة من غير مقارنتها بغيرها قد يكون مضللًا. فالسؤال ليس فقط: هل لهذا التدخل ضرر؟ بل: ما ضرر عدم التدخل؟ وهل توجد وسيلة أقل ضررًا؟ وليس فقط: هل لهذه الضريبة كلفة؟ بل: ما البديل في تمويل الكفاية؟ وليس فقط: هل لتقييدٍ أمني أثر علىٰ الحرية؟ بل: ما حجم الخطر، وهل توجد وسائل أقل تقييدًا؟ فكل قرارٍ عام يقع بين بدائل، والمآلات تُقاس مقارنَة لا في فراغ.

ومن هنا فإن الاجتهاد الكلي لا يكتفي بإثبات الجواز أو المنع، بل يشارك في ترتيب البدائل المشروعة بحسب قربها من المقصد وكلفتها ومآلاتها. وقد تكون عدة سياسات جائزة في أصلها، لكن واحدةً منها أعدل وأكفأ وأقل ضررًا. وفي هذه المساحة يظهر الحكم المقاصدي بوصفه أداة ترجيح، والحكم الوضعي بوصفه أداة تصميم، والحكم التكليفي بوصفه حدًا يمنع تجاوز المحرم أو تعطيل الواجب.

إن العلاقة الرباعية لا تعمل من غير جدلية الأحكام الثلاثة. فالنص يؤسس الحكم التكليفي والوضعي، والمقصد ينشئ الحكم المقاصدي ويعيد توجيه سائر الأحكام، والواقع يكشف الأسباب والشروط والموانع والقدرة، والدولة تتحمل جانبًا من التكليف المؤسسي وتبني الأوضاع اللازمة. وهذه الجدلية تظهر في كل سياسةٍ عامة.

ففي الصحة العامة، يقرر الحكم التكليفي وجوب حفظ النفس بحسب القدرة، ويحرم الإهمال والتمييز الظالم. ويحدد الحكم الوضعي أسباب الوقاية وشروط الوصول إلىٰ العلاج وموانع الاستفادة وتوزيع الموارد. ويحدد الحكم المقاصدي أن الغاية ليست مجرد زيادة عدد المؤسسات، بل حماية النفس وتحقيق كفايةٍ صحية عادلة. ويكشف الواقع حجم الأمراض والموارد وتفاوت

المناطق، وتبني الدولة النظام وتراجعه. فإذا ركزت على المدن الغنية وأهملت الأطراف، كشف المقصد خلل العدالة ولو زادت المؤشرات العامة.

وفي التعليم، يقرر التكليف مسؤولية طلب العلم وبناء القدرة، ويحدد الوضع شروط الجودة والإتاحة والتأهيل والتمويل، ويحدد المقصد حفظ العقل وبناء الإنسان القادر على حمل الأمانة. ويكشف الواقع تفاوت الفرص ومشكلات المناهج وسوق العمل، وتختار الدولة الوسائل. وقد تتوسع المدارس بينما يضعف التفكير والمعرفة، فيكشف الحكم المقاصدي أن الصورة لم تحقق الغاية.

وفي المال العام، يقرر التكليف الأمانة وحرمة التبديد، ويحدد الوضع آليات الموازنة والرقابة والشفافية والجباية، ويحدد المقصد الكفاية والعدل والعمران وحق الأجيال. ويكشف الواقع الموارد والديون والحاجات، وتتولى الدولة القرار. فإذا ارتفعت الإيرادات وأُنفقت في تضخم الجهاز بدل الإنسان، لم يتحقق المقصد. وإذا جُمعت الضرائب بطريقةٍ تثقل الضعفاء، اختل العدل في المصدر ولو حسنت بعض المصارف.

وفي السوق، يقرر التكليف حرمة الغش والاحتكار والربا والضرر، ويحدد الوضع قواعد المنافسة والجودة والإفصاح والضمان، ويحدد المقصد سوقًا تخدم العمل والكفاية والعمران. ويكشف الواقع علاقات القوة والمعلومات، وتختار الدولة درجة التنظيم. فإذا تُركت الضروريات لاحتكارٍ واسع باسم حرية السوق، طغى الواقع الاقتصادي على المقصد. وإذا أدارت الدولة كل نشاطٍ باسم الحماية، طغت فاعليتها على الحرية والمبادرة. والتوازن يُبنى بالمصفوفة لا بالشعار.

وفي القضاء، يقرر التكليف العدل ويحرم الجور، ويحدد الوضع شروط الاستقلال والتعيين والطعن والتنفيذ، ويحدد المقصد حماية الحقوق وتقييد القوة

وبناء الثقة. ويكشف الواقع مواطن الضغط والتفاوت، وتبني الدولة المؤسسة، لكنها تخضع لها حين تكون طرفًا. وهذه النقطة بالذات تكشف أن الدولة لا يمكن أن تكون فاعلًا وحكمًا نهائيًا في الوقت نفسه؛ إذ تحتاج إلىٰ ميزانٍ مستقل يردها إلىٰ النص والمقصد.

إن استقلال القضاء ليس تبنيًا آليًا لنموذجٍ حديث، بل استنباطٌ لوظيفة العدل في ظل اتساع القدرة السياسية. فكلما زادت قدرة الدولة علىٰ التأثير في حياة الناس، اشتدت الحاجة إلىٰ مؤسسةٍ تزنها. وقد كان القضاء في البناء التاريخي وظيفةً عاليةً يعين صاحب السلطة القائم بها، لكن الدولة الحديثة أكثر تعقيدًا وتغلغلًا، ومن ثم فإن تحقيق مقصد العدل يحتاج إلىٰ أحكام وضعية أوسع في ضمان الاستقلال. وهذا مثالٌ علىٰ أن ثبات المقصد قد يستدعي تطور الصورة المؤسسية مع تغير الواقع.

إن العلاقة الرباعية تمنع أيضًا اختزال الأمة في الدولة. فالأمة ليست موضوع القرار فقط، بل شريكٌ في تعريف الواقع والمصلحة والمآل. والشورىٰ ليست مجرد حق سياسي، بل ضرورة معرفية؛ لأن من يتأثر بالسياسة يملك معرفةً لا يملكها الجهاز. والمحاسبة ليست خصومةً مع السلطة، بل جزء من الحكم الوضعي الذي يمنع فسادها. والنصيحة ليست خروجًا علىٰ الجماعة، بل وظيفةٌ لحفظها من الانحراف. ومن هنا فإن الأمة تدخل في البنية بوصفها حاملة المقصد وصاحبة المال العام ومصدر العقل الاجتماعي، وإن لم تكن مصدر التشريع من دون الوحي.

إن الدولة لا تستمد قيمتها من كونها أعلىٰ من الأمة، بل من قدرتها علىٰ تنظيم طاقتها المشتركة. فإذا انفصلت عنها تحولت إلىٰ جهاز، وإذا ذابت الأمة في الدولة فقد المجتمع استقلاله، وإذا انعدمت الدولة عجزت الأمة عن حمل

وظائفها العامة. والعلاقة الصحيحة أن تكون الدولة مؤسسة الأمة تحت حاكمية النص والمقصد، وأن تكون الأمة حاضنة الدولة وميزان أثرها الاجتماعي، وأن يبقىٰ الفقه مستقلًا بما يكفي لتقويمهما معًا.

إن الشفافية في هذا الإطار ليست ترفًا إداريًا، بل شرطٌ لإمكان التقويم. فلا يمكن للأمة ولا للخبراء ولا للمؤسسة الفقهية أن يزنوا السياسة من غير معلومات. وحجب المال العام أو نتائج السياسات يحول دون معرفة الواقع والمآل، ويمنح الدولة احتكارًا لتعريف نجاحها. ومن ثم فإن البيان جزء من الأمانة، والإفصاح جزء من الشورىٰ، والوصول إلىٰ المعلومات جزء من الحكم الوضعي الذي يحمي المقصد.

ولا تعني الشفافية كشف كل ما يضر بالمصلحة المشروعة، فهناك أسرار محدودة في الأمن أو التفاوض أو الخصوصيات، لكن السرية استثناءٌ يقدر بقدره. وكلما طال الاستثناء أو اتسع، وجب تعليل أقوىٰ ورقابة أشد. وهذه قاعدة الموازنة بين الأمن والمحاسبة: لا إطلاق للسرية ولا كشف يضر بالمصلحة العامة.

إن العلاقة الرباعية تقتضي كذلك أن تكون المؤسسة الاجتهادية مستقلة عن إرادة الدولة، منفتحةً علىٰ واقعها. فالاستقلال يحمي النص والمقصد من التوظيف، والانفتاح يحمي المؤسسة من التجريد. وإذا كانت المؤسسة ممولةً أو معينةً بالكامل بطريقة تجعل بقاءها تابعًا لرضا السلطة، ضعفت قدرتها علىٰ نقد السياسات. وإذا انعزلت عن الدولة والبيانات، ضعفت قدرتها علىٰ تقديم بدائل قابلة للتطبيق. والحل ليس الانفصال الكامل ولا التبعية، بل بناء ضماناتٍ للاستقلال مع قنوات تعاونٍ مؤسسي.

ومن الحكم الوضعي لهذه المؤسسة تعدد التخصصات، ووضوح معايير العضوية، والإفصاح عن المصالح، وإعلان درجات الخلاف، ونشر الأسس التي بُني عليها القرار، ومراجعة النتائج. ومن حكمها التكليفي الأمانة والصدق وعدم كتمان العلم. ومن حكمها المقاصدي حماية الفقه من التسييس، وتحسين قدرة الدولة على تحقيق العدل. وبهذا تكون المؤسسة نفسها نموذجًا لجدلية الأحكام الثلاثة.

إن الزمن يضيف إلى العلاقة الرباعية بعدًا لا يمكن إهماله. فالنص ثابت، والمقصد مستمر، لكن الواقع والدولة والوسائل تتحرك. وقد تتغير قدرة الدولة، وتظهر تقنيات جديدة، وتتحول أنماط الفقر والسوق، وتتبدل المآلات. ومن ثم فإن الحكم المؤسسي يحتاج إلى مراجعةٍ دورية، لا لأن المرجعية تغيرت، بل لأن المناط والوسيلة قد تغيرا. والتجديد هنا ليس استبدال الحكم بالواقع، بل إعادة وصل الثابت بالمتحرك.

وقد تكون وسيلةٌ ما أعدل في زمن ثم تصبح أقل عدلًا بعد تغير البنية. وقد يكون تدخل الدولة ضروريًا في مرحلةٍ ثم يتحول إلى عبء بعد نضج المجتمع والسوق. وقد تكون إعانةٌ طارئة مناسبة ثم تصبح مولدةً للتبعية. وقد يكون تنظيمٌ تقني فعالًا ثم تظهر له آثارٌ على الخصوصية. ومن هنا فإن الجمود على الوسيلة لا يمثل وفاءً للنص، بل قد يمثل غفلةً عن المقصد والمآل.

إن المراجعة لا ينبغي أن تكون اعتباطية أو خاضعةً لتقلب المزاج السياسي، بل مبنية على مؤشراتٍ ومعايير سابقة. فإذا كان مقصد السياسة الكفاية، يجب أن يُحدد ما يدل على تحققها. وإذا كان مقصد القضاء العدل، يجب أن تُقاس سهولة الوصول والإنصاف والتنفيذ والاستقلال. وإذا كان مقصد السوق منع الاحتكار،

يجب أن تُقرأ درجات التركز والأسعار والفرص. وهذه المؤشرات لا تختزل القيم، لكنها تمنع الخطاب من الانفصال عن الأثر.

إن تحويل المقاصد إلىٰ مؤشرات لا يعني إخضاعها للكم وحده. فالكرامة والثقة والعدل لا تُختزل في أرقام، لكنها تظهر في تجارب الناس ومواقع القوة وإمكان الاعتراض. ومن ثم يجمع التقويم بين البيانات والتحليل النوعي والشهادة الاجتماعية. وقد تكون الأرقام العامة جيدةً بينما تعيش فئةٌ ظلمًا عميقًا. والمقصد يفرض ألا تختفي الأقلية أو الأطراف وراء المتوسط.

ومن هنا فإن الضعيف يمثل اختبارًا حاسمًا لصدق العلاقة الرباعية. فالنص يمنحه حقًا لا يتوقف علىٰ قوته، والمقصد يجعل حمايته من معايير العدل، والواقع يكشف أشكال ضعفه، والدولة تملك أدوات إنصافه. فإذا صُممت السياسة من زاوية الأقوىٰ فقط، انحرف الواقع عن المقصد. وإذا رُفع حق الضعيف من غير بناء مؤسسة تحميه، بقي النص بلا فاعلية. ولذلك فإن كل نظامٍ ينبغي أن يُسأل: ماذا صنع بمن لا يملك نفوذًا أو مالًا أو قدرةً علىٰ الوصول؟

إن الكفاية أبرز مثال علىٰ ذلك؛ لأنها تقيس الدولة من موقع الإنسان العاجز، لا من متوسط الثروة. فالدولة قد تكون غنيةً بينما يعيش بعض الناس تحت حد الكرامة، وقد يكون الاقتصاد ناميًا بينما يظل التعليم والصحة والسكن بعيدًا عن فئات واسعة. ومن هنا فإن الكفاية ليست فضلًا من الدولة، بل معيارٌ لمشروعيتها الوظيفية بقدر القدرة والموارد.

غير أن الكفاية لا تعني مساواةً ميكانيكية أو إلغاء الفروق المشروعة، بل ضمان حدٍ كريم من القدرات الأساسية. والعدل لا يعني تماثل الحصص، بل وضع كل حقٍ في موضعه، ومراعاة الحاجة والجهد والقدرة والمصلحة العامة.

ومن هنا تحتاج الكفاية إلىٰ واقعٍ دقيق حتىٰ لا تتحول إلىٰ شعارٍ مساواتي منفصل عن الإنتاج، كما تحتاج إلىٰ مقصدٍ حتىٰ لا تختزل في الحد الأدنىٰ البيولوجي.

إن العلاقة الرباعية تمنع اختزال التنمية في تراكم المال. فالعمران أوسع من النمو، ويشمل بناء العقل والصحة والقضاء والثقة والمكان والبيئة. وقد يزيد الناتج وتضعف الأمة إذا تركز المال أو انهار التعليم أو فقد الناس الثقة بالعدل. ولذلك فإن الحكم المقاصدي يوسع معيار التنمية، والواقع يكشف توزيع آثارها، والدولة تعيد توجيه الموارد، والنص يمنع أن يكون الإنسان مجرد أداة للإنتاج.

إن العمران هو المجال الذي تتلاقىٰ فيه العناصر الأربعة بوضوح: النص يمنح قيم الإصلاح والعدل وعدم الإفساد، والمقصد يحدد صلاح الإنسان والمكان والمؤسسة، والواقع يكشف الموارد والاحتياجات، والدولة تنظم التخطيط والمرافق والمال. وإذا انفردت الدولة بالتخطيط من غير مشاركة، قد تهدر حاجات الناس. وإذا تُرك العمران للسوق وحده، قد يتحول المكان إلىٰ سلعةٍ يطرد منها الضعيف. وإذا بقي الفقه عند حدود الملكية الفردية، غابت العدالة المكانية. ومن هنا فإن فقه العمران نتاجٌ مباشر للعلاقة الرباعية.

إن تضخم كل عنصر ينتج نمطًا محددًا من الاختلال. تضخم النص في قراءةٍ حرفية ينتج فقهًا لا يرىٰ البنية. وتضخم المقصد ينتج مصلحيةً تبرر الوسائل. وتضخم الواقع ينتج تكيّفًا مع الظلم. وتضخم الدولة ينتج سلطانيةً تحتكر المرجعية. أما ضعف النص فينتج سياساتٍ بلا معيار، وضعف المقصد ينتج أحكامًا بلا اتجاه، وضعف الواقع ينتج تنزيلًا وهميًا، وضعف الدولة ينتج مقاصد بلا قدرة. والنظرية العامة لا تقوم علىٰ تغليب عنصر، بل علىٰ ترتيبٍ يمنح كل عنصر قوته وحدوده.

إن النص يجب أن يكون قويًا بما يكفي لمنع الانحراف، والمقصد قويًا بما يكفي لمنع الشكلية، والواقع حاضرًا بما يكفي لمنع الوهم، والدولة فاعلةً بما يكفي لمنع العجز، لكنها جميعًا تعمل في تراتبية واضحة. فالمساواة بين النص والواقع تلغي المرجعية، وفصل النص عن الواقع يلغي التنزيل. وإطلاق الدولة يلغي الأمة، وإلغاؤها يعطل الشأن العام. وإطلاق المقصد يهدد الضبط، وإهماله يهدد الحكمة.

ومن هنا يمكن صياغة الضابط الجامع للعلاقة الرباعية في أن النص يملك الحاكمية المرجعية، والمقصد يملك الحاكمية التوجيهية، والواقع يملك الحاكمية الكاشفة، والدولة تملك الفاعلية التنفيذية. ولا يجوز نقل وظيفة عنصر إلىٰ غيره. فالواقع لا يشرع، والدولة لا تخلق المقصد، والمقصد لا يلغي النص، والنص لا يصف الواقع من غير معرفةٍ بشرية. وحين تُحفظ الوظائف، ينتظم النظام.

إن الحاكمية المرجعية تعني أن الحكم النهائي علىٰ العدل والظلم والحق والباطل يعود إلىٰ الوحي. والحاكمية التوجيهية تعني أن المقاصد ترتب الفروع والوسائل نحو الغاية. والحاكمية الكاشفة تعني أن الواقع يكشف موضوع الحكم وقدرته وموانعه. والفاعلية التنفيذية تعني أن الدولة تحول المعيار إلىٰ مؤسسة وسياسة. وهذه الصياغة تمنع الخلط بين درجات الحاكمية، وتحفظ للتفاعل معناه من غير أن يذيب التراتب.

إن صناعة السياسة العامة وفق هذا الضابط تبدأ من النص، لكنها لا تنتهي عنده بمعنىٰ الإجراء المباشر. تمر بالمقصد، وتقرأ الواقع، وتحدد دور الدولة، ثم تُختبر بالمآلات. والحكم التكليفي يحدد الواجبات والمحرمات، والحكم

الوضعي يبني المؤسسات والشروط، والحكم المقاصدي يراجع الغاية. فإذا فشلت السياسة، يُبحث موضع الفشل: هل هو خطأ في توصيف الواقع، أم في اختيار الوسيلة، أم في ضعف الدولة، أم في إغفال مقصدٍ آخر؟ ولا يُنسب الفشل إلىٰ النص من غير تمييز.

ومن هنا فإن الفقه الكلي يمنع الدولة من استخدام الشريعة بوصفها حصانةً ضد النقد. فالسياسة البشرية تظل بشرية، وإن استندت إلىٰ أصلٍ شرعي. وقد يكون أصلها صحيحًا وتنزيلها خاطئًا. وكلما كان هذا التمييز أوضح، أمكن مراجعة الدولة من غير أن يتحول النقد إلىٰ صراعٍ مع الدين. وتلك من أعظم فوائد النظرية؛ لأنها تحرر النص من أخطاء السلطة، وتحرر الدولة من ادعاء العصمة، وتحرر الأمة من الثنائية بين الطاعة المطلقة والرفض المطلق.

إن النص والمقصد والواقع والدولة، حين تنتظم في علاقةٍ صحيحة، تنتج عقلًا فقهيًا قادرًا علىٰ الجمع بين الثبات والتغير. الثبات في المرجعية والقيم الكبرىٰ، والتغير في الوسائل والمؤسسات والسياسات بحسب المناط. وهذا الجمع هو الذي يمنع الفقه من الشيخوخة؛ لأن الزمن يغير الصور، لكنه لا يلغي الحاجة إلىٰ العدل والكفاية والكرامة. والفقه الذي يثبت الصورة مع القيمة يجمد، والفقه الذي يغير القيمة مع الصورة يذوب، أما الفقه الكلي فيثبت المعيار ويجدد الأداة.

إن قوة هذه العلاقة لا تظهر فقط في بناء الحكم، بل في قدرتها علىٰ التصحيح الذاتي. فالمآلات تعود إلىٰ الواقع، والواقع يعيد فتح الاجتهاد، والمقصد يعيد تقويم الوسيلة، والنص يعيد ضبط الجميع. ولا يكون النظام الشرعي مغلقًا علىٰ

قـرارٍ أول، بـل قـابلًا للـتعلم مـن نتائجـه. وهـذه القابليـة لا تمـس يقـين المرجعيـة، بـل تكشف تواضع الاجتهاد البشري.

إن الدولـة التـي تـتعلم مـن المـآلات أقـرب إلـىٰ الأمانـة مـن دولـةٍ تـدافع عـن كـل قـرار باسـم الهيبـة. والمؤسسـة الفقهيـة التـي تراجـع اجتهادهـا أقـرب إلـىٰ العلـم مـن مؤسسـةٍ تخشـىٰ الاعتـراف بالخطـأ. والمجتمـع الـذي يشـارك في التقـويم أقـرب إلـىٰ الشـورىٰ مـن مجتمـعٍ يُختـزل في التلقـي. فالتصـحيح لـيس ضـعفًا في النظـام، بـل دليـل علىٰ أن المقصد أعلىٰ من الوسيلة، وأن الدولة خادمة للحقيقة لا مالكةً لها.

إن النظريـة العامـة، بهـذا البنـاء، تجعـل العلاقـة الرباعيـة أساسًـا لتقـويم كـل مجـال مـن مجـالات الشـأن العـام. ففـي كـل قضـية يجـب أن يُسـأل: هـل بقـي الـنص حاكمًـا أم اسـتُعمل انتقائيًـا؟ هـل المقصـد محـددٌ ومنضـبط أم تحـول إلـىٰ دعـوىٰ؟ هـل الواقـع معلـوم أم متخيـل؟ هـل الدولـة فاعلـة في موضـعها أم متغولـة أو غائبـة؟ هـل الأحكـام التكليفيـة والوضـعية والمقاصـدية متكاملـة؟ هـل المـآلات محسـوبة؟ هـل الأمـة حاضـرة في الشـورىٰ والمحاسـبة؟ هـل الضـعيف منظـور إليـه؟ هـذه الأسـئلة هـي التـي تنقل الفقه من صحة الجزئية إلىٰ عدالة النظام.

إن الـنص مـن دون مقصـد قـد يُسـتعمل في بنـاء نظـامٍ قـاسٍ صـحيح العبـارة ضـعيف الـروح، والمقصـد مـن دون نـص قـد ينـتج نظامًـا حسـن النيـة منفلـت المعيـار، والواقـع مـن دونهمـا قـد ينـتج نظامًـا ناجحًـا في إدارة الموجـود عـاجزًا عـن محاكمتـه، والدولـة مـن غيـر الجميـع قـد تنـتج قـوةً لا تعـرف لمـاذا تفعـل ولا لمـن تعمـل. أمـا اجتماعهـا في ترتيبهـا الصـحيح فينـتج دولـةً تقـرأ الـوحي بوصـفه معيـارًا، والمقصـد بوصـفه اتجاهًـا، والواقع بوصفه أمانة معرفة، والقدرة بوصفها مسؤولية.

إن الدولـة في هـذا الأفـق ليسـت غايـة النظريـة، بـل إحـدىٰ أدواتهـا. والغايـة الأعمـق هـي إقامـة نظـامٍ يحفـظ الإنسـان والأمـة والعمـران تحـت حاكميـة الـوحي. وقـد تتغيـر

أشكال الدولة ومؤسساتها، لكن وظائفها المعيارية تبقىٰ: العدل، والكفاية، وحفظ المال العام، وحماية المجال العام، وبناء القدرة، وصيانة الكرامة. وهذه الوظائف لا تُعرف من الدولة نفسها، بل من النص والمقصد، ولا تتحقق في الفراغ، بل في الواقع، ولا تستمر بلا مآلات ومراجعة.

إن العلاقة الرباعية تمثل بذلك القلب المنظم للفقه الكلي؛ لأن كل بابٍ لاحق في بناء المآلات والكفاية والاجتهاد المؤسسي والدولة يعود إليها. فالمآل لا يُفهم بلا مقصد وواقع، والكفاية لا تتحقق بلا دولة ونصٍ يحكمها، والاجتهاد المؤسسي لا يعمل بلا واقع ومرجعية، وإعادة بناء الدولة لا تصح بلا الأمة والعدل. ومن هنا فإن ضبط هذه العلاقة ليس مسألةً نظرية جزئية، بل شرط سلامة النظرية كلها.

إن الصياغة النهائية لهذه العلاقة تقوم علىٰ أربعة مبادئ متلازمة: لا نص بلا مقصدٍ يكشف اتجاهه، ولا مقصد بلا نصٍ يضبطه، ولا تنزيل بلا واقعٍ معلوم، ولا شأن عام بلا دولةٍ أو مؤسسةٍ قادرة، ولا دولة بلا قيودٍ تحول قدرتها إلىٰ أمانة. وتحيط بهذه المبادئ المآلات بوصفها اختبارًا، والكفاية بوصفها معيارًا، والاجتهاد المؤسسي بوصفه أداةً، والعلاقات الوظيفية بوصفها نظامًا للاتساق.

وبهذا تتحول العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة من ترتيبٍ نظري إلىٰ منهجٍ لبناء الحكم والسياسة والمؤسسة. فالفقه لا يكتفي بأن يقول للدولة ما لا يجوز، بل يبين ما يجب عليها أن تبنيه. ولا يكتفي بأن يصف الواقع، بل يحدد كيف يُصلح. ولا يكتفي برفع المقاصد، بل يضع شروط تحققها. ولا يكتفي باستدعاء النص، بل يمنع انتقاءه واستعماله خارج نظامه. وهذه هي النقلة التي تجعل الفقه الكلي علمًا لبناء النظام لا مجرد علمٍ للتعليق عليه.

الفصل الخامس
المآلات بوصفها جزءًا من بنية الحكم

إن المـآلات لا تمثـل هامشًـا احترازيًـا يضـاف إلـىٰ الحكـم بعـد اكتمالـه، ولا مرحلـةً لاحقـة تـأتي بعـد اسـتنباط الحكـم وتنزيلـه، بـل هـي جـزء مـن تكـوين الحكـم نفسـه، لأن الفعـل لا ينتهـي عنـد لحظـة وقوعـه، والسياسـة لا تنتهـي عنـد لحظـة إصـدارها، والمؤسسـة لا تُقـاس بمجـرد انتظـام صـورتها، وإنمـا بمـا تنتجـه في الإنسـان والمجتمـع والدولـة والعمـران عبـر الـزمن. ومـن ثـم فـإن الحكـم الـذي لا يـرىٰ مآلـه يبقـىٰ نـاقص البنيـة، ولـو اسـتوفىٰ مـن جهـة الـنص والدلالـة والتكليـف بعـض شـروطه؛ لأن صـحة البدايـة لا تضـمن وحـدها سـلامة المسـار، ومشـروعية الوسـيلة في ذاتهـا لا تكفـي إذا اسـتُعملت في مقـامٍ يفضـي إلـىٰ نقـيض المقصـد، والقـرار الـذي يبـدو صـالحًا في لحظتـه قـد يصـنع اخـتلالًا عميقًـا حـين يتكـرر ويتـراكم ويتحـول إلـىٰ عـادةٍ مؤسسـية أو سياسةٍ عامة.

والمـآل، في معنـاه الفقهـي الكلـي، لـيس مجـرد توقـعٍ للنتيجـة، بـل هـو إدخـال الـزمن في بنيـة الحكـم. فـالحكم يتعامـل مـع فعـلٍ يقـع في الحاضـر، لكنـه يمتـد بـأثره إلـىٰ المسـتقبل، وقـد يعيـد تشـكيل شـروط الوقـائع اللاحقـة، ويغيـر توزيـع القـوة والمـوارد، ويصـنع أعرافًـا ومؤسسـاتٍ ومصـالح جديـدة. ومـن هنـا لا يكـون الـزمن وعـاءً محايـدًا يتحـرك فيـه الحكـم، بـل عنصـرًا مـن عناصـره؛ لأن مـا يكـون محـدودًا في لحظـة قـد يصـبح بنيويًـا بعـد التكـرار، ومـا يبـدو اسـتثناءً قـد يتحـول إلـىٰ قاعـدة، ومـا يُتخـذ لـدفع خطـرٍ قريـب قـد يخلـق خطـرًا أبعـد وأعمـق. ولهـذا فـإن الفقـه الكلـي لا يسـأل فقـط: مـا حكـم الفعـل الآن؟ بـل يسـأل أيضًـا: مـاذا يصـنع هـذا الفعـل إذا اسـتمر؟ ومـا الـذي يولـده

في الواقع؟ وما العادات والمؤسسات والموازين التي يثبتها؟ وما الحقوق التي يحفظها أو يضعفها؟ وما أثره في الجيل الحاضر والأجيال القادمة؟

إن اعتبار المآلات بهذا المعنىٰ لا يفتح بابًا للتردد غير المنضبط، ولا يجعل الأحكام رهينةً للتخمين، ولا يجيز تعطيل النصوص بسبب احتمالات بعيدة، بل يفرض عقلًا أكثر دقة في التمييز بين المآل المتوهم والمآل المعتبر، وبين الاحتمال الضعيف والأثر الغالب، وبين الضرر القريب القابل للعلاج والضرر البعيد العميق الذي يصعب تداركه. فالمآلات ليست خوفًا عامًا من النتائج، وإنما علمٌ بترتيب الآثار، وبمعرفة درجاتها، وبالتمييز بين ما هو مباشر وما هو متولد، وبين ما هو مؤقت وما هو مستقر، وبين ما يصيب فردًا وما يصيب نظامًا، وبين ما يمكن إصلاحه وما يترك أثرًا تاريخيًا طويلًا. وكلما اتسع أثر الحكم أو القرار، ازدادت الحاجة إلىٰ هذا العلم، لأن الخطأ في الفعل الفردي محدودٌ غالبًا، أما الخطأ في السياسة العامة فقد يعيد تشكيل حياة أمة كاملة.

ومن هنا فإن المآلات تمثل الضمير الزمني للفقه. فالنص يمنح الحكم مرجعيته، والمقصد يمنحه اتجاهه، والواقع يحدد موضوعه، والدولة أو المؤسسة تمنحه القدرة علىٰ الفعل، أما المآل فيكشف ما إذا كانت هذه العناصر قد اجتمعت علىٰ صورةٍ صحيحة. فإذا خالف الأثر المقصد، لم يكن ذلك دليلًا علىٰ خطأ النص، بل قد يكون دليلًا علىٰ سوء فهم الواقع، أو ضعف تحقيق المناط، أو فساد الوسيلة، أو اختلال ترتيب المصالح، أو تضخم دور الدولة، أو ضعف المؤسسة. والمآل بهذا المعنىٰ ليس حاكمًا علىٰ النص، لكنه حاكم علىٰ التنزيل البشري من حيث كشف نجاحه أو فشله. وهو لا يعيد تعريف الحق والباطل من خارج الوحي، لكنه يكشف هل الوسائل المختارة أو الصور المؤسسية قد خدمت الحق أم صنعت ضده.

إن الفقه الذي لا يدخل المآلات في بنية الحكم يبقىٰ معرضًا لأن يحفظ الشكل ويفقد الغاية. فقد تكون المعاملة صحيحة من حيث أركانها، لكن انتشارها الواسع يؤدي إلىٰ تركيز المال أو إضعاف الكفاية. وقد تكون السياسة المالية جائزة في ذاتها، لكنها تؤدي إلىٰ تحميل الأجيال القادمة أعباءً لا تطيقها. وقد يكون التدخل الأمني مشروعًا في حالة استثنائية، لكنه إذا استمر صنع ثقافة خوفٍ وأضعف الثقة والنصيحة والمشاركة. وقد يكون برنامج الإعانة نافعًا في دفع حاجةٍ عاجلة، لكنه إذا صُمم بلا مآلات قد يكرس التبعية ويضعف القدرة علىٰ العمل. وقد يكون تسعير سلعةٍ ما مشروعًا لحماية الناس، لكنه إذا وضع من غير فهمٍ للإنتاج والتوزيع أدىٰ إلىٰ اختفاء السلعة وازدهار السوق السوداء. ففي جميع هذه الصور لا يكون السؤال عن أصل الحكم وحده كافيًا، بل عن طريقة بنائه في الواقع وعن أثره بعد التكرار.

إن المآلات تكشف أن الحكم الشرعي لا يعمل في فراغٍ ساكن، بل في واقعٍ يتفاعل معه ويعيد تشكيله. فالسياسة العامة لا تعالج الواقع فقط، بل تصنع واقعًا جديدًا. والقانون لا يضبط السلوك فقط، بل يؤثر في الحوافز والثقة والعادات. والدولة لا تمنع الضرر فقط، بل قد تخلق أنماطًا من الاعتماد أو الخوف أو التفاوت. والسوق لا يستجيب للضبط فقط، بل يعيد توجيه رأس المال والإنتاج والتوزيع. ومن ثم فإن كل قرار عام يحمل وجهين: وجهًا مباشرًا يتعلق بالمشكلة التي يعالجها، ووجهًا بنيويًا يتعلق بالواقع الذي سينتجه بعد المعالجة. والفقه الكلي لا يكتفي بالوجه الأول، لأن النجاح العاجل قد يخفي فشلًا مؤجلًا.

ومن هنا تظهر ضرورة التمييز بين مآل الفعل ومآل الترك. فكثير من النظر الفقهي والسياسي يركز علىٰ مخاطر الفعل، وكأن الامتناع حالةٌ بلا أثر. غير أن

الترك نفسه اختيارٌ له مآلات. فترك الاحتكار بلا ضبط له أثر في الأسعار والكفاية. وترك الفساد الإداري بلا إصلاح له أثر في الثقة والمال العام. وترك التعليم يضعف له أثر في عقل الأمة وقدرتها. وترك القضاء تابعًا له أثر في العدل والاستقرار. وتأجيل الإصلاح السياسي أو الاقتصادي له أثر قد يكون أعظم من مخاطر الإصلاح المدروس. ومن ثم لا يكفي أن يُسأل: ماذا يحدث إذا فعلنا؟ بل يجب أن يُسأل أيضًا: ماذا يحدث إذا لم نفعل؟ وما الكلفة الزمنية للامتناع؟ وما الضرر الذي سيتحول من احتمال إلىٰ بنية بسبب التأجيل؟

إن هذا التوازن بين مآل الفعل ومآل الترك يمنع المآلات من أن تتحول إلىٰ فقه خوفٍ يبرر الجمود. فقد يُستدعىٰ خطر الفتنة لمنع كل إصلاح، بينما لا يُحسب مآل الظلم المتراكم والانسداد والفقر وتآكل الثقة. وقد يُستدعىٰ خطر تدخل الدولة في السوق لتبرير ترك الاحتكار، بينما لا يُحسب مآل تغول القوة الاقتصادية. وقد يُستدعىٰ خطر الإنفاق العام لتبرير تقليص التعليم والصحة، بينما لا يُحسب مآل الجهل والمرض وضعف القدرة الإنتاجية. فالمآل الشرعي لا يعمل في اتجاهٍ واحد، ولا يكتفي بتقدير المخاطر التي تهدد السلطة أو النظام القائم، بل يزن كذلك المخاطر التي تهدد الإنسان والأمة والعدل والكفاية والعمران.

ومن هنا فإن المآلات تتصل اتصالًا وثيقًا بالهرم القيمي للمفاهيم. فإذا اختل الهرم، اختل تقدير المآلات. فالخوف علىٰ السلطة قد يُقدَّم علىٰ الخوف علىٰ العدل، والخوف من الاضطراب قد يُقدَّم علىٰ الخوف من تراكم الظلم، والخوف من ضعف السوق قد يُقدَّم علىٰ الخوف من انهيار الكفاية، والخوف من نقد الدولة قد يُقدَّم علىٰ الخوف من فسادها. أما المآلات في الفقه الكلي فتُوزن بحسب ترتيب المقاصد والحقوق، لا بحسب قدرة الأطراف علىٰ فرض تعريفها للخطر. فالضرر

الـذي يصـيب الضـعيف لا يقـل شـأنًا لأنـه أقـل صـوتًا، والضـرر البعيـد لا يصـبح أقـل اعتبـارًا لأنـه لا يظهـر في دورة القـرار الحاليـة، والضـرر الـذي يقـع علـىٰ الأجيـال لا يسقط لغيابها عن الشورىٰ الحاضرة.

إن المـآلات بهـذا المعنـىٰ ليسـت منفصـلة عـن المقاصـد، بـل هـي صـورتها في الـزمن. فالمقصـد يحـدد الغايـة التـي ينبغـي أن يتجـه إليهـا الحكـم، والمـآل يكشـف هـل الحركـة الواقعيـة تسـير نحـو هـذه الغايـة أم بعيـدًا عنهـا. فـإذا كـان المقصـد هـو العـدل، فـإن المـآل يسـأل عـن أثـر النظـام القضـائي والمـالي والسياسـي في توزيـع القـوة والحقـوق. وإذا كـان المقصـد هـو الكفايـة، فـإن المـآل يسـأل هـل السياسـات تقلـل العـوز أم تعيـد إنتاجـه. وإذا كـان المقصـد هـو حفـظ العقـل، فـإن المـآل يسـأل عـن أثـر التعلـيم والإعـلام والتقنيـة في بنـاء القـدرة أو تفكيكهـا. وإذا كـان المقصـد هـو العمـران، فـإن المـآل يسـأل عـن أثـر السياسـات في المـوارد والبيئـة والثقـة والعمـل والمؤسسـات. وهكـذا لا يبقـىٰ المقصـد معنـىً ثابتًـا في الذهن، بل يتحول إلىٰ معيارٍ زمني يُقاس به أثر الفعل.

ومـن هنـا فـإن الحكـم المقاصـدي لا يكتمـل مـن غيـر المـآل. فالمقصـد يحـدد لمـاذا شُـرع الحكـم، لكـن المـآل يكشـف هـل الوسـيلة المختـارة تحقـق تلـك الغايـة. وقـد يكـون مقصـد السياسـة صـحيحًا، لكـن الوسـيلة فاشـلة. وقـد تكـون النيـة حسـنة، لكـن التصـميم المؤسسـي يولـد نتـائج عكسـية. وقـد يكـون التـدخل مناسـبًا في مرحلـة، ثـم يصـبح ضـارًا بعـد تغيـر الواقـع. ولـذلك فـإن الحكـم المقاصـدي لـيس حكمًـا علـىٰ الغايـة فقـط، بـل علـىٰ العلاقـة بـين الغايـة والوسـيلة والأثـر. وإذا انفصـلت الغايـة عـن الأثر، أصبح المقصد دعوىٰ لا معيارًا.

كمـا أن الحكـم الوضـعي يحتـل موقعًـا مركزيًـا في بنـاء المـآلات؛ لأن الأسـباب والشـروط والموانـع هـي التـي تحـدد غالبًـا نـوع الأثـر. فـإذا كانـت الشـروط مصـممةً

بطريقة غير عادلة، كان المآل ظالمًا ولو كان التكليف صحيحًا. وإذا غابت موانع الفساد، توسع الفساد ولو كثرت المواعظ. وإذا لم تُبنَ أسباب الكفاية، بقيت إعانة المحتاج علاجًا متكررًا لا ينهي الحاجة. وإذا لم تُنشأ ضمانات استقلال القضاء، بقي العدل معلقًا بأخلاق الأفراد. والمآلات هنا تكشف جودة الحكم الوضعي: هل بنىٰ النظام أسباب النجاح أم اكتفىٰ بإعلان التكليف؟ وهل أزال الموانع أم تركها تعطل المقصد؟ وهل وضع شروطًا قابلة للحياة أم شروطًا شكلية؟

والحكم التكليفي بدوره يتأثر بالمآلات من جهة ترتيب المسؤوليات ودرجات الوجوب. فقد يكون الفعل مباحًا في أصله، لكن إذا تحول إلىٰ نمطٍ يسبب ضررًا عامًا جاز تقييده أو تنظيمه ضمن الضوابط. وقد يكون فعلٌ ما مندوبًا للفرد، لكنه يصبح واجبًا علىٰ الدولة إذا توقف عليه حفظ حقٍ عام أو دفع ضرر واسع. وقد يكون ترك بعض الوسائل جائزًا في حالة، لكنه يتحول إلىٰ تقصيرٍ إذا ظهرت قدرتها الضرورية علىٰ تحقيق المقصد. فالقدرة المؤسسية والمآل العام يوسّعان دائرة التكليف، لأن ما كان متروكًا للمبادرة الفردية قد يصبح مسؤوليةً عامة حين يظهر أن تركه ينتج خللًا بنيويًا.

إن المآلات تعيد كذلك تعريف مفهوم القدرة. فالقدرة لا تُقاس بلحظة القرار فقط، بل بما يمكن بناؤه مع الزمن. وقد تدعي الدولة العجز عن تحقيق الكفاية أو إصلاح القضاء أو حماية السوق، لكن السؤال المآلي لا يكتفي بوصف العجز، بل يسأل: هل بنت أسباب القدرة؟ وهل استثمرت في التعليم والإدارة والموارد؟ وهل تركت الفساد يستهلك إمكاناتها؟ وهل كان عجزها طبيعيًا أم نتيجة خياراتٍ متراكمة؟ ومن هنا فإن بناء القدرة نفسه يصبح جزءًا من التكليف؛ لأن تركها ضعيفةً يخلق مآلات تحد من إمكان تحقيق المقاصد مستقبلًا.

وفي هـذا المعنـىٰ، لا يكـون الـزمن مجـرد مرحلـةٍ بعـد الحكـم، بـل عنصـرًا في المسـؤولية. فالدولـة التـي تهمـل التعلـيم اليـوم لا تنـتج أثـرًا فوريًـا فقـط، بـل تضـعف قـدرة الأمـة علـىٰ الفهـم والإنتـاج والاجتهـاد بعـد عقـود. والدولـة التـي تسـتنزف المـوارد الطبيعيـة لا تضـر الحاضـر وحـده، بـل تنقـل كلفـة قراراتهـا إلـىٰ أجيـالٍ لـم تشـارك فيهـا. والمؤسسـة التـي تضـعف اسـتقلال القضـاء لا تنـتج ظلـم قضـية واحـدة، بـل تخلـق ثقافـةً مـن الإفـلات وعـدم الثقـة. ومـن هنـا فـإن المسـؤولية الشـرعية تمتـد إلـىٰ الأثـر المتـراكم، لا إلىٰ الفعل المباشر وحده.

إن فقـه المـآلات يحتـاج إلـىٰ تمييـزٍ بـين المـآل القريـب والمـآل البعيـد. فقـد يكـون القـرار نافعًـا علـىٰ المـدىٰ القصـير وضـارًا علـىٰ المـدىٰ الطويـل، أو مؤلمًـا في البدايـة لكنـه يبنـي قـدرةً مسـتدامة. والسياسـة الرشـيدة لا تعبـد المـدىٰ الطويـل علـىٰ حسـاب الضـرورات العاجلـة، كمـا لا تسـتهلك المسـتقبل لإرضـاء الحاضـر. ومـن ثـم فـإن الموازنـة الزمنيـة جـزءٌ مـن العـدل. فإهمـال حاجـةٍ عاجلـة باسـم الإصـلاح المسـتقبلي قـد يكـون ظلمًـا، كمـا أن تلبيـة كـل حاجـة عاجلـة بإنفـاق غيـر مسـتدام قـد يكـون ظلمًـا للأجيـال. والفقـه الكلـي يطلـب التـوازن بـين الكفايـة الحاضـرة والاسـتدامة، وبـين الإنقاذ والبناء، وبين دفع الضرورة وتفكيك أسبابها.

ويحتـاج فقـه المـآلات أيضًـا إلـىٰ التمييـز بـين المـآل المباشـر والمـآل المتولـد. فالمـآل المباشـر هـو النتيجـة القريبـة للفعـل، أمـا المتولـد فهـو مـا ينشـأ عـن سلسـلةٍ مـن الآثـار الثانويـة. وقـد تُحسـن سياسـةٌ مـا الوصـول إلـىٰ خدمـة، لكنهـا في الوقـت نفسـه تغيـر الحـوافز، أو تعيـد توزيـع السـكان، أو تخلـق اعتمـادًا ماليًـا، أو تركـز السـلطة في يـد جهـاز. وهـذه الآثـار المتولـدة قـد تكـون أخطـر مـن النتيجـة المباشـرة؛ لأنهـا لا تظهـر في التقـارير الأوليـة. ومـن هنـا فـإن الاجتهـاد المؤسسـي يحتـاج إلـىٰ أن يتجـاوز قيـاس الأثـر الأول إلىٰ تحليل الشبكة التي سيعيد القرار تشكيلها.

فسياسة دعم سلعةٍ ضرورية قد تخفض سعرها مباشرة، لكنها إذا صممت بصورةٍ غير دقيقة قد تشجع التهريب أو الهدر أو استفادة القادر أكثر من المحتاج. وتنظيمٌ صارم للسوق قد يمنع التلاعب مباشرة، لكنه قد يرفع كلفة الدخول ويثبت هيمنة المؤسسات الكبرىٰ. وتوسيع المراقبة قد يمنع بعض الجرائم، لكنه قد يخلق ثقافة رقابية تهدد الخصوصية وتمنح الدولة معرفةً غير متوازنة عن المجتمع. ومن هنا فإن النية المباشرة لا تكفي، والنتيجة الأولىٰ لا تختزل المآل.

كما يجب التمييز بين المآلات القابلة للعلاج والمآلات غير القابلة أو شديدة الكلفة في التدارك. فالخطأ الذي يمكن مراجعته سريعًا لا يساوي في تقديره خطأً يؤدي إلىٰ تدمير موردٍ طبيعي، أو انهيار ثقة عامة، أو إهدار جيلٍ تعليمي، أو تراكم دينٍ طويل. وكلما كان الضرر أقل قابلية للعكس، ازدادت ضرورة الاحتياط والدراسة. وهذا لا يعني تعطيل القرار بحجة المخاطر، بل يعني أن درجة اليقين المطلوبة تزداد بقدر جسامة الأثر وعدم إمكان تداركه.

ومن هنا يدخل مبدأ الاحتياط في فقه المآلات، لكنه احتياطٌ متناسب لا مطلق. فالاحتياط المفرط قد يكون له مآلٌ من التعطيل والعجز. وإذا مُنع كل جديد لاحتمال الضرر، تجمد العمران. وإذا ترك كل جديد باسم المنفعة، تعرض الناس لأخطار غير محسوبة. ومن ثم فإن الاحتياط يُبنىٰ علىٰ درجة الاحتمال، وحجم الضرر، وإمكان العودة، ووجود البدائل، وقدرة المؤسسة علىٰ الرقابة. وهذا يحرر الاحتياط من أن يكون خوفًا من الحركة، ويحرر التجديد من أن يكون اندفاعًا بلا حكمة.

إن فقه المآلات لا يمكن أن يقوم علىٰ الانطباع الفردي، لأن تقدير المستقبل من أكثر مجالات الاجتهاد عرضةً للخطأ والتحيز. فصاحب السلطة قد يبالغ في تقدير خطر الفوضىٰ، وصاحب السوق قد يقلل من أثر الاحتكار، والمتضرر

القريب قد يغفل حق الأجيال، والمصلح المتحمس قد يستهين بكلفة الانتقال. ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي شرطٌ في المآلات الكبرىٰ. وتحتاج المؤسسة إلىٰ بيانات، ونماذج، وخبرات متعددة، وتمثيلٍ للفئات المتأثرة، وحريةٍ من ضغط الدولة والسوق. فالمآل لا يُعرف بالإرادة، بل بالعلم المتاح والتقدير المنهجي.

ومع ذلك فإن العلم بالمآلات يظل ظنيًا في كثير من الأحيان، لأن المستقبل لا يُحاط به. وهذا يقتضي التمييز بين اليقين والاحتمال، وبين ما هو غالب وما هو ممكن، وبين ما تؤيده قرائن قوية وما يقوم علىٰ التخوف المجرد. ولا يجوز تحويل التوقع الظني إلىٰ يقين شرعي، كما لا يجوز تجاهل الظن الغالب حين يتعلق بحقوق واسعة. ومن هنا فإن قرار السياسة العامة يجب أن يعلن درجة الثقة في تقديراته، وأن يبقىٰ قابلًا للمراجعة، وأن يبني احتياطاته بحسب حجم الخطر لا بحسب الخطاب السياسي.

إن الاعتراف بظنية المآلات لا يضعفها، بل يضبطها. فالمآل ليس نبوةً بالمستقبل، وإنما ترجيحٌ مبني علىٰ أسبابٍ ومعرفة. وقد يصيب ويخطئ، ولذلك يحتاج إلىٰ مراجعة مستمرة. وهذه المراجعة لا تعني أن القرار الأول كان عبثيًا، بل أن المعرفة الإنسانية محدودة، وأن الأمانة تقتضي التعلم من النتائج. والنظام الذي يرفض المراجعة باسم الهيبة أو الثبات يحول الاجتهاد البشري إلىٰ مقدس، ويمنع المآلات من أداء وظيفتها التصحيحية.

ومن هنا فإن المآلات تفرض علىٰ الدولة بناء مؤسساتٍ للتقييم، لا الاكتفاء بمؤسسات التنفيذ. فكل سياسةٍ عامة تحتاج إلىٰ معيار نجاحٍ مرتبط بمقصدها. وسياسة الكفاية لا تقاس بمقدار المال المصروف فقط، بل بقدرتها علىٰ تقليل العوز وبناء الاستقلال. وسياسة التعليم لا تقاس بعدد المدارس وحده، بل بقدرتها

علىٰ حفظ العقل وبناء المعرفة. وسياسة القضاء لا تقاس بعدد الأحكام، بل بالعدل والثقة والوصول والتنفيذ. وسياسة الأمن لا تقاس بانخفاض بعض الجرائم وحده، بل بأثرها في الكرامة والاستقرار والثقة. والمآل يحول المقصد من شعارٍ معلن إلىٰ نتيجةٍ قابلة للتقويم.

إن التقييم نفسه يجب أن يخضع للفقه؛ لأن المؤشرات قد تُختار بطريقة تخفي الخلل. وقد يرتفع متوسط الدخل بينما تتسع الفجوة، أو تنخفض نسب الفقر وفق تعريفٍ ضيق بينما يبقىٰ الناس دون الكفاية، أو تزداد سرعة الفصل في القضايا علىٰ حساب جودة العدالة. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي لا يستسلم للرقم، بل يستخدمه ضمن فهمٍ أوسع للإنسان والكرامة. والأرقام تكشف بعض الواقع، لكنها لا تملك وحدها تعريف النجاح.

ومن أهم وظائف المآلات أنها تكشف الضرر البنيوي والتراكمي. فالضرر قد لا يقع من فعلٍ واحد، بل من تكرار أفعالٍ صغيرة تبدو كل واحدة منها محتملة. وقد لا يظهر في فردٍ بعينه، بل في تدهورٍ عام للبيئة أو الثقة أو الكفاية. والتلوث، والديون، وجمع البيانات، والاحتكار، وتفاوت التعليم، كلها أمثلة علىٰ أضرارٍ تتشكل بالتراكم. وإذا حكم الفقه علىٰ كل فعلٍ منفرد من غير رؤية مجموعه، بقي عاجزًا عن إدراك النظام. والمآلات هي التي تحول النظر من الجزئية إلىٰ التراكم، ومن الحدث إلىٰ المسار.

وكذلك المصلحة قد تكون تراكمية. فالاستثمار في التعليم لا يظهر أثره كاملًا في العام الأول، والعدالة القضائية تبني الثقة عبر الزمن، والوقف قد يخلق استقلالًا اجتماعيًا طويلًا، وحماية الصحة العامة تقلل أعباءً مستقبلية. ومن هنا لا يجوز أن تُهمل المصالح البعيدة لأنها أقل وضوحًا من المنفعة العاجلة. والفقه الكلي يوازن

بين ما يظهر سريعًا وما يبني القدرة ببطء، ويمنع السياسة من أن تُدار بمنطق الدورة القصيرة وحدها.

إن الزمن السياسي القصير يمثل أحد أكبر التحديات أمام فقه المآلات. فالدولة قد تميل إلىٰ السياسات التي تظهر نتائجها سريعًا، حتىٰ لو نقلت كلفتها إلىٰ المستقبل. وقد تهمل إصلاحًا عميقًا لأنه لا يعطي ثمرةً فورية. ومن هنا فإن حق الأجيال يحتاج إلىٰ تمثيلٍ فقهي ومؤسسي، لأن من لم يولد بعد لا يشارك في القرار، لكنه سيتحمل مآله. والمال العام والبيئة والتعليم والديون من أكثر المجالات التي يظهر فيها هذا الحق. ومن ثم فإن العدل لا يقتصر علىٰ توزيع الحقوق بين الحاضرين، بل يمتد إلىٰ التوزيع بين الأزمنة.

إن حق الأجيال لا يعني تجميد الموارد أو منع الحاضر من الانتفاع، بل يعني استعمالًا يوازن بين الانتفاع والاستدامة. فالمال إذا لم يُستثمر قد يضيع، والموارد إذا استُنزفت بلا بناءٍ بديل تُظلم بها الأجيال. والتعليم والصحة والبنية التحتية إنفاقٌ حاضر لكنه حفظٌ لمستقبل القدرة. ومن هنا فإن التمييز بين الاستهلاك والاستثمار، وبين الإنفاق الضروري والهدر، يصبح جزءًا من الحكم المآلي علىٰ المال العام.

والمآلات تكشف كذلك أن بعض القيم لا تُفهم كاملةً إلا في الزمن. فالاستقرار، مثلًا، ليس حالةً ساكنة، بل قدرة النظام علىٰ الاستمرار من غير أن يراكم أسباب انهياره. وقد يبدو النظام مستقرًا بالقوة، لكنه ضعيف من جهة الثقة والعدل والكفاية. والاستقرار الحقيقي هو مآلٌ للعدالة والشورىٰ وفاعلية المؤسسات، لا مجرد غياب الاحتجاج. ومن هنا فإن السياسة التي تقمع أعراض الخلل قد تحقق هدوءًا قريبًا وتنتج انفجارًا بعيدًا. والفقه الكلي يفرق بين السكون والاستقرار، وبين منع الفتنة وبناء أسبابها.

وكـذلك الحريـة لا تُقـاس بلحظـة السـماح أو المنـع فقـط، بـل بأثرهـا في المسؤولية والثقة والعقل العام. وقد تؤدي حريةٌ بلا ضبط إلىٰ أضرارٍ واسعة، كما قد يؤدي تضييقها إلىٰ ضعف الإبداع والنصيحة وتصحيح الخطأ. والمآل هنا لا يبرر إطلاقًا ولا قهرًا، بل يطلب نظامًا يوازن بين الحرية والضرر، ويختار أقل القيود اللازمة، ويمنع الاستثناء من أن يصير أصلًا.

إن المآلات تجعل الدولة مسؤولةً عن أثر الوسيلة لا عن نية الغاية فقط. فلا يكفي أن تقول إنها قصدت الأمن أو التنمية أو الكفاية، بل تُسأل عما أنتجته. ولا يكفي أن يكون القرار مستندًا إلىٰ رأيٍ فقهي، بل يُنظر في تحقق مناطه ومقصده. ومن هنا فإن المحاسبة علىٰ النتائج لا تعني تجاهل حدود المعرفة والقدرة، لكنها تمنع السلطة من الاحتماء بالنوايا. والدولة الأمينة هي التي تعترف بالفشل، وتعدل الوسائل، وتفتح البيانات للنقد، ولا تجعل الهيبة حائلًا دون التعلم.

إن فقه المآلات يقتضي كذلك التمييز بين الخطأ المقبول والخطأ الناتج عن إهمال. فقد تتخذ الدولة قرارًا بعد دراسةٍ جادة ثم تظهر نتيجة غير متوقعة، وهذا يختلف عن قرارٍ اتُخذ بلا معرفة أو شورىٰ أو بيانات. فالمسؤولية لا تتعلق بالنتيجة وحدها، بل بمستوىٰ العناية في تقديرها. ومن هنا يدخل الواجب الإجرائي في الحكم: واجب التثبت، وطلب الخبرة، ومقارنة البدائل، والإفصاح عن المصالح، وتقدير المخاطر. وإذا أهملت هذه الواجبات، كان الخطأ البنيوي أعمق من مجرد سوء الحظ.

إن المقارنة بين البدائل من أهم شروط النظر في المآلات؛ لأن أي قرار لا يقع في فراغ. فقد يكون لكل بديل ضرر، والمطلوب اختيار الأقل أو الأعدل. ولا يكفي نقد التدخل لأن له كلفة، بل يجب مقارنة كلفته بكلفة عدم التدخل. ولا يكفي

رفض ضريبة لأنها تثقل بعض المكلفين، بل يجب النظر في البديل الذي يمول الكفاية. ولا يكفي رفض إصلاحٍ لأنه يسبب اضطرابًا، بل يجب تقدير مآل بقاء الخلل. ومن هنا فإن المآلات لا تنظر إلىٰ الفعل منفردًا، بل إلىٰ حزمة البدائل الممكنة ومآلاتها المتفاوتة.

وهذا يفتح بابًا للخيال المؤسسي؛ لأن البدائل ليست دائمًا محصورة فيما هو قائم. وقد يستطيع الاجتهاد المؤسسي تصميم وسيلة تحقق المقصد بكلفة أقل. فبدل تسعيرٍ جامد قد تُبنىٰ منافسة ومخزون ودعم موجه. وبدل إعانةٍ دائمة قد يُجمع بين الضمان والتأهيل والعمل. وبدل رقابة شاملة قد تُستخدم أدوات محددة خاضعة للقضاء. والمآلات هنا لا تكتفي بتقييم الموجود، بل تدفع إلىٰ ابتكار الممكن.

ومن هنا فإن المآلات ترتبط ارتباطًا عميقًا بالاجتهاد المؤسسي؛ لأن صناعة البدائل وتقدير آثارها تتجاوز قدرة الفقيه الفرد. ويحتاج الفقهاء إلىٰ الاقتصاديين والاجتماعيين والأطباء والمهندسين والإداريين وخبراء البيانات بحسب الموضوع. لكن الخبرة لا تُقبل بلا نقد، لأن الخبير قد ينطلق من نموذجٍ مادي يختزل الإنسان في المنفعة أو الكفاءة. ومن ثم فإن المؤسسة تجمع بين المعرفة الفنية والميزان المقاصدي. فهي لا تسأل فقط: ما الذي يعمل؟ بل: ما الذي يعمل بعدل؟ ولمن يعمل؟ وبأي كلفة؟ وما الذي يصنعه في الكرامة والكفاية والعمران؟

إن الدولة تمثل الميدان الأكبر للمآلات؛ لأن قرارها واسع الأثر، لكن المآلات لا تخصها وحدها. فالسوق، والشركات الكبرىٰ، والمؤسسات الإعلامية والتقنية، والجامعات، والمجتمع المدني، كلها فواعل قادرة علىٰ إنتاج آثارٍ بنيوية. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يختزل المسؤولية في الدولة، بل ينظر إلىٰ كل فاعلٍ

بحسب قدرته. والشركة التي تملك بيانات ملايين الناس أو تتحكم في خدمة أساسية تتحمل مسؤوليةً تتجاوز مسؤولية الفرد. والمنصة الإعلامية التي تعيد تشكيل الرأي العام لا تُعامل كناقلٍ محايد. والمؤسسة العلمية التي تنتج معرفةً تستند إليها الدولة تتحمل مسؤولية الصدق والاستقلال. والمآل يوسع مفهوم التكليف إلىٰ كل قوةٍ مؤثرة.

إن القوة في العصر المؤسسي لا تظهر دائمًا في صورة أمرٍ مباشر، بل في تصميم الأنظمة والخوارزميات والأسعار والوصول إلىٰ المعلومات. وقد لا يُجبر الإنسان علىٰ سلوكٍ معين، لكنه يُدفع إليه من خلال البيئة. ومن هنا فإن المآل يكشف صورًا جديدة من المسؤولية؛ لأن من يصمم البيئة يتحمل أثرها بقدر علمه وقدرته. وهذا امتداد لمفهوم السبب والذريعة، لكنه في مستوىٰ بنيوي. فليس الفاعل المباشر وحده محل النظر، بل من بنىٰ النظام الذي جعل الفعل مرجحًا أو متكررًا.

ومن هنا يظهر فقه الذرائع في صورته الكلية. فسد الذريعة ليس مجرد منع فعلٍ مباح يؤدي غالبًا إلىٰ محرم، بل قد يكون منع بنيةٍ أو سياسةٍ تُنتج فسادًا متراكمًا. وفتح الذريعة ليس فقط إباحة وسيلةٍ توصل إلىٰ مصلحة، بل إنشاء أسبابٍ ومؤسسات تفتح طريق العدل والكفاية. فإذا كانت بنية التمويل تُغري بالمخاطرة التي يتحملها المجتمع، فهي ذريعة إلىٰ ضررٍ نظامي. وإذا كانت الشفافية والرقابة تقللان الفساد، فهما ذريعة إلىٰ الأمانة. وهكذا تتحول الذرائع من بابٍ احتياطي إلىٰ عنصرٍ من هندسة النظام.

غير أن سد الذرائع قد يتحول إلىٰ باب تضييق إذا لم يُضبط بالمآلات المقارنة. فقد تُمنع وسيلة نافعة بسبب احتمال ضررٍ ضعيف، فينشأ عن المنع ضررٌ أكبر. ومن هنا يجب أن يُسأل: ما درجة احتمال المفسدة؟ وما حجمها؟ وهل

توجد ضوابط أقل من المنع؟ وما مآل الإغلاق على الناس؟ والفقه الكلي لا يجعل المنع هو الأصل كلما ظهر خطر، بل يوازن بين فتح الطريق وحمايته.

إن المآلات تكشف كذلك أهمية التدرج. فقد يكون المقصد واضحًا، لكن الانتقال الفوري إلى صورته المثلى يسبب اضطرابًا أو ظلمًا. والتدرج ليس تنازلًا عن المقصد، بل تنظيمٌ للزمن حتى تتحقق الغاية بأقل كلفة. لكنه لا يكون مشروعًا إلا إذا حدد الاتجاه والمراحل والمؤشرات، وإلا تحول إلى تأجيلٍ دائم. ومن هنا فإن التدرج يخضع للمآلات من جهتين: مآل الانتقال السريع، ومآل البقاء البطيء. ولا يُختار إلا بعد الموازنة بينهما.

وفي إصلاح الاقتصاد أو القضاء أو المال العام، قد تحتاج الدولة إلى مراحل؛ لأن المؤسسات لا تتغير بقرارٍ واحد. لكن كل مرحلة يجب أن تبني سببًا للمرحلة التالية، لا أن تعيد إنتاج العجز. وإذا استُعمل الواقع حجةً لتجميد الإصلاح، انقلب التدرج إلى استسلام. ومن هنا فإن مركزية الواقع لا تعني قبوله، بل فهمه لبناء مسارٍ ممكن نحو المقصد.

إن فقه المآلات يفرض كذلك أن تُبنى السياسة العامة على فرضيات معلنة. فكل قرار يفترض علاقةً بين الوسيلة والنتيجة. والسياسة الاقتصادية تفترض أثرًا في الأسعار والعمل، والسياسة التعليمية تفترض أثرًا في المعرفة، والسياسة الأمنية تفترض أثرًا في الاستقرار. وإذا لم تُعلن الفرضيات، صعب تقويمها. ومن هنا فإن الشفافية ليست فقط في المال، بل في منطق القرار: لماذا اختير هذا البديل؟ وما النتائج المتوقعة؟ وما المخاطر؟ ومتى تُراجع السياسة؟ وهذا جزء من الأمانة العلمية والسياسية.

إن إعلان الفرضيات يسمح كذلك بالتمييز بين فشل النظرية وفشل التطبيق. فقد تكون الوسيلة جيدة لكن التنفيذ فاسدًا، أو يكون التنفيذ منضبطًا لكن الفرضية

نفسها خاطئة. ومن دون هذا التمييز يُنسب كل فشل إلىٰ سوء التنفيذ، وتُحمىٰ السياسة من النقد. والمآلات تكسر هذا الحاجز؛ لأنها تجبر النظام علىٰ مواجهة نتائجه لا الاكتفاء بتبريرها.

ومن هنا فإن المراجعة المؤسسية ينبغي أن تكون مستقلةً بقدر الإمكان عن الجهة التي نفذت القرار. فالمنفذ قد يميل إلىٰ الدفاع عن اختياره، والمؤسسة المستفيدة قد تخفي كلفته. ولذلك تحتاج الدولة إلىٰ أجهزة رقابة وتقييم مستقلة، ويحتاج المجتمع إلىٰ معلومات وخبراء، ويحتاج القضاء إلىٰ القدرة علىٰ مراجعة ما يمس الحقوق. وهذه كلها أحكام وضعية تحمل مقصد الأمانة وتمنع تضارب المصالح.

إن المآلات، في أعمق معانيها، تجعل الحكم الشرعي علاقةً بين الحاضر والمستقبل. فالشريعة لا تحكم الإنسان في لحظته فقط، بل تبني إمكانية حياته القادمة. والدولة لا تُقاس بما تديره اليوم فقط، بل بما تتركه من قدرةٍ ومؤسساتٍ وديونٍ وثقةٍ ومعرفة. والمجتمع لا يُحاسب علىٰ استهلاكه للموارد وحده، بل علىٰ ما يورثه. ومن هنا فإن العمران نفسه مآلٌ مركب؛ هو ما تتراكم إليه أحكام المال والقضاء والتعليم والسوق والدولة.

إن الفقه الكلي، حين يجعل المآلات جزءًا من بنية الحكم، ينتقل من فقه الحدث إلىٰ فقه المسار. فالحدث يُقرأ في لحظته، أما المسار فيُقرأ في اتجاهه. وقد تكون أحداث كثيرة مباحةً أو صحيحة، لكن اتجاهها الكلي يقود إلىٰ اختلال. وقد تكون بعض الإجراءات شاقةً، لكن مسارها يبني القدرة. ومن هنا فإن السؤال الفقهي لا يقف عند كل وحدةٍ منفردة، بل ينظر في مجموع الحركة. وهذا لا يلغي حكم الجزئيات، بل يمنعها من أن تحجب صورة النظام.

إن قراءة المسار تحتاج إلىٰ الذاكرة التاريخية؛ لأن المآلات لا تُفهم من المستقبل وحده، بل من أنماط تكررت في الماضي. والتاريخ ليس دليلًا شرعيًا مستقلًا، لكنه مختبرٌ للآثار. ومن خلاله يمكن فهم كيف تحولت استثناءات إلىٰ قواعد، وكيف أثرت أنماط المال والسلطة في الفقه والمجتمع، وكيف أسهمت مؤسسات الوقف والقضاء والحسبة في حفظ الأمة، وكيف أدىٰ اختلال بعض العلاقات إلىٰ نتائج طويلة. ومن هنا فإن المعرفة التاريخية تدخل في تحقيق المآل بوصفها خبرةً لا بوصفها حاكمًا علىٰ النص.

لكن التاريخ لا يعيد نفسه بصورةٍ ميكانيكية، ولذلك لا يجوز نقل المآلات من سياقٍ إلىٰ آخر بلا تحقيق. فما أدىٰ إلىٰ نتيجةٍ في بنية دولة قد لا يؤدي إليها في بنيةٍ مختلفة. ومن هنا فإن المآل التاريخي يقدم قرائن وأسئلة، لا أجوبةً جاهزة. والاجتهاد المؤسسي يوازن بين الدروس السابقة والمعطيات الجديدة.

إن المآلات تكشف في النهاية أن الفقه الكلي ليس علمًا بالأحكام الساكنة، بل علمٌ بحركة الحكم في الواقع والزمن. والنص فيه ثابت المرجعية، والمقصد ثابت الاتجاه، لكن الوسائل والمؤسسات والآثار متحركة. ومن هنا فإن ثبات الشريعة لا يعني ثبات كل صورةٍ تطبيقية، بل قدرة المعيار علىٰ توجيه التحول. والفقه الذي لا يرىٰ الزمن يجمد الوسيلة، والفقه الذي يذوب في الزمن يغير المعيار، أما الفقه المآلي فيثبت الأصل ويراجع الطريق.

إن الصياغة الأولية لمكانة المآلات في النظرية العامة تقوم علىٰ أن الحكم في الشأن العام لا يكتمل حتىٰ يُعرف أثره المتوقع، وتُقارن بدائله، وتُحدد درجة الاحتمال، وتُبنىٰ آلية المراجعة، ويُراعىٰ حق الحاضر والمستقبل، ويُفحص مآل الفعل والترك معًا. وهذه الشروط لا تجعل الحكم تابعًا للنتيجة، بل تجعل تنزيله مسؤولًا

أمام غايته. فلا نص بلا مآلٍ يختبر التنزيل، ولا مقصد بلا أثرٍ يكشف تحققه، ولا دولة بلا محاسبةٍ علىٰ نتائجها، ولا اجتهاد مؤسسي بلا مراجعةٍ لما أنتجه.

إن إدخال المآلات في بنية الحكم الشرعي يقتضي الانتقال من الوعي العام بأهمية النتائج إلىٰ بناء منهجٍ دقيق يحدد ما الذي يُعد مآلًا معتبرًا، وكيف تُقاس درجات الاحتمال، وعلىٰ أي أساس تُوازن مآلات الفعل والترك، ومتىٰ يجوز أن يؤثر المآل في اختيار الوسيلة أو ترتيب الواجبات أو تقييد المباح، وما الحدود التي تمنع المآلات من أن تتحول إلىٰ ذريعةٍ لتعطيل النصوص أو تثبيت الواقع أو توسيع سلطة الدولة. فالمآل لا يكتسب حجيته من مجرد إمكان وقوعه، لأن الإمكان العقلي يتسع لما لا نهاية له، ولا من مجرد خوف السلطة أو رغبة المجتمع، لأن المصالح والمخاوف قد تُصاغ تحت ضغط القوة، وإنما يكتسب اعتباره من صلته بسببٍ حقيقي، ومن قوة القرائن الدالة عليه، ومن درجة احتمال وقوعه، ومن حجم أثره، ومن اتصاله بمقصدٍ معتبر أو حقٍ محفوظ، ومن عدم وجود وسيلةٍ أقل ضررًا تحقق الغاية نفسها.

ومن هنا فإن أول أصول المنهج المآلي هو التمييز بين الإمكان المجرد والاحتمال المعتبر. فليس كل ما يمكن تصوره يصلح أن يكون أساسًا لحكمٍ أو سياسة، وإلا أمكن منع كل فعلٍ مباح بحجة احتمال إساءة استعماله، وتعطيل كل إصلاح بحجة احتمال اضطرابه، وتوسيع كل رقابة بحجة احتمال الخطر. إن الاحتمال المعتبر هو ما يستند إلىٰ أسبابٍ واقعية وقرائن موضوعية وتجارب قابلة للمقارنة، ويبلغ من القوة حدًا يجعله داخل دائرة التقدير العقلائي المؤسسي. أما الاحتمال البعيد الذي لا يسنده إلا الوهم أو التخوف العام، فلا يجوز أن يُرفع إلىٰ مستوىٰ المانع الشرعي، ولا أن تُهدر به حقوق أو مصالح ثابتة.

ويأتي بعد ذلك التمييز بين الظن الغالب والاحتمال المتوسط والاحتمال الضعيف. فالظن الغالب يقترب من أن يكون أساسًا معتبرًا في بناء السياسة، لا سيما إذا تعلق بضررٍ واسع أو غير قابل للتدارك. والاحتمال المتوسط يحتاج إلىٰ احتياطٍ متناسب وإلىٰ وسائل مراقبة ومراجعة، ولا يبرر غالبًا المنع المطلق ما دامت هناك أدوات أقل تقييدًا. أما الاحتمال الضعيف فلا يُبنىٰ عليه حكم عام، إلا إذا كان الضرر المتوقع بالغ الجسامة وغير قابلٍ للعكس وكانت كلفة الاحتياط محدودة. وهذه المراتب تمنع الفقه المآلي من الوقوع في أحد طرفين: التهوين الذي يتجاهل الأخطار الجدية، والتهويل الذي يحول الاحتمال إلىٰ سلطةٍ فوق الحقوق.

إن جسامة الضرر عنصر مستقل عن درجة الاحتمال، ولذلك لا يكفي النظر إلىٰ احتمال الوقوع وحده. فقد يكون الضرر متوسط الاحتمال لكنه واسع الأثر وغير قابل للتدارك، فيستحق قدرًا أكبر من الاحتياط. وقد يكون الضرر غالبًا لكنه محدودًا وقابلًا للإصلاح، فلا يُتخذ ذريعةً لتعطيل مصلحةٍ كبرىٰ. ومن هنا فإن تقدير المآل يحتاج إلىٰ مصفوفة تجمع أربعة عناصر: احتمال الوقوع، وحجم الأثر، وامتداده الزمني، وقابلية التدارك. وهذه العناصر لا تعمل منفصلة؛ لأن الضرر القليل المتكرر قد يصير بنيويًا، والضرر الكبير المؤقت قد يكون أقل خطورةً من ضررٍ متوسط يتراكم عبر عقود، والمصلحة العاجلة قد تفقد قيمتها إذا استهلكت شروط استمرارها.

إن التمييز بين المآل الفردي والمآل العام من الأصول المهمة كذلك. فالأثر الذي يصيب شخصًا أو دائرةً محدودة لا يُعامل دائمًا معاملة الأثر الذي يعيد تشكيل السوق أو القضاء أو التعليم أو الثقة العامة. وكلما اتسع نطاق الأثر، اتسعت مسؤولية الدولة والمؤسسة في التقدير والوقاية والمراجعة. غير أن وصف المآل بأنه عام لا يعني تلقائيًا

تقديمه علىٰ كل حقٍ فردي؛ لأن المصلحة العامة لا تُبنىٰ علىٰ إهدار الحقوق بلا ضرورة ولا تناسب. بل يجب أن يُسأل: هل الضرر العام حقيقي أم مدعىٰ؟ وهل يمس ضرورةً أو حاجةً عامة؟ وهل لا توجد وسيلة أقل اعتداءً؟ وهل توزيع الكلفة عادل؟ وهل القيد مؤقت أم قابل للدوام؟ بهذه الأسئلة تتحرر المصلحة العامة من الاستعمال الخطابي، وتصبح مفهومًا فقهيًا منضبطًا.

ومن أصول المنهج كذلك التمييز بين المآل المقصود والمآل غير المقصود. فالفاعل قد يقصد غايةً مشروعة، لكن وسيلته تنتج أثرًا ضارًا لم يقصده. والنية الحسنة لا تُعفي من مسؤولية النظر إذا كان المآل متوقعًا أو كان يمكن كشفه بالعناية الواجبة. والدولة التي تتخذ سياسةً باسم الكفاية ثم تنتج تبعيةً أو فسادًا لا يكفيها الاحتجاج بسلامة القصد؛ لأنها مسؤولة عن التصميم وعن طلب الخبرة وعن مراجعة النتائج. وفي المقابل، لا تُنسب إلىٰ الفاعل تبعة مآلٍ لا يمكن توقعه ولا دفعه بحسب المعرفة المتاحة. ومن هنا فإن المسؤولية المآلية تتعلق بدرجة العلم، وإمكان التوقع، والقدرة علىٰ الوقاية، لا بمجرد حدوث النتيجة.

وهذا يفتح بابًا مهمًا في التمييز بين مسؤولية النتيجة ومسؤولية الإجراء. فقد تقع نتيجة ضارة رغم أن الدولة أو المؤسسة التزمت بما يجب من دراسةٍ وشورىٰ وخبرة ومقارنة بدائل، فيكون الخطأ من طبيعة الاجتهاد البشري المحدود. وقد تقع النتيجة نفسها بسبب إهمال البيانات، أو حجب المعلومات، أو تجاهل الخبرة، أو تقديم مصلحة فئة، فيكون الخلل أعمق؛ لأنه خلل في واجب التثبت والعناية. ومن ثم فإن الحكم المآلي لا يحاسب السياسة علىٰ كل فشل بوصفه معصيةً أو تفريطًا، لكنه يسأل عن سلامة المنهج الذي أنتج القرار. فالعناية الواجبة جزء من التكليف المؤسسي، والشفافية جزء من الحكم الوضعي، والمراجعة جزء من المقصد.

ومن هنا فإن فقه المآلات يحتاج إلىٰ قواعد إجرائية تسبق القرار: جمع المعلومات، وتعدد مصادرها، والإفصاح عن تضارب المصالح، وتمثيل الفئات المتأثرة، وتحليل البدائل، وتقدير الآثار المباشرة وغير المباشرة، وتحديد درجة اليقين، ووضع خطة للمراجعة. وهذه الإجراءات ليست مسائل تقنية محايدة، بل هي أحكام وضعية تحمل مقاصد الصدق والأمانة والعدل. فالقرار الذي يُبنىٰ علىٰ بياناتٍ منتقاة أو خبرةٍ تابعة يفقد جزءًا من مشروعيته، حتىٰ إذا رُفع باسم مصلحة صحيحة؛ لأن الوسيلة المعرفية جزء من بنية الحكم.

إن موازنة مآل الفعل والترك تمثل القلب العملي للمنهج المآلي. فلا يكفي أن يُذكر ضرر الفعل دون ضرر الامتناع، ولا أن يُذكر خطر الإصلاح دون خطر استمرار الخلل. وكل قرارٍ عام هو في الحقيقة اختيار بين مسارات، لا بين فعلٍ له مآل وحيادٍ بلا أثر. فإذا تدخلت الدولة في سوقٍ محتكر، كان للتدخل آثار، وإذا امتنعت كان للامتناع آثار. وإذا أصلحت نظامًا قضائيًا فاسدًا، كان للانتقال كلفة، وإذا أبقته كان للظلم المتراكم كلفة. وإذا قيدت وسيلةً تقنية، كان للقيد أثر في الابتكار، وإذا تركتها كان لها أثر في الخصوصية والقوة. ومن هنا فإن الموازنة الصحيحة لا تسأل عن عيب البديل المختار فقط، بل عن مجموع مزاياه وكلفته مقارنةً بغيره.

ويجب أن تشمل هذه المقارنة البدائل غير المطروحة سياسيًا أو اقتصاديًا، لأن الواقع القائم قد يقدم الثنائية التي تخدم أصحاب القوة. فقد يُقال إن الخيار بين ترك السوق بالكامل أو تأميمها، مع وجود بدائل في التنظيم والمنافسة والضبط الذكي. وقد يُقال إن الخيار بين رقابة شاملة أو فوضىٰ أمنية، مع وجود وسائل محددة خاضعة للقضاء. وقد يُقال إن الكفاية لا تتحقق إلا بإعاناتٍ دائمة أو بترك

الناس للسوق، مع إمكان بناء مزيجٍ من الضمان والعمل والتأهيل. ومن هنا فإن ابتكار البدائل جزء من الاجتهاد المآلي، لأن حسن الموازنة يفترض ألا تُحصر الأمة في خياراتٍ ناقصة صاغها الواقع.

إن المآلات لا توزن بالمصلحة والضرر فقط، بل بترتيب المقاصد والحقوق. فقد تكون هناك مصلحة كبيرة في ذاتها، لكنها لا تبرر هدم حقٍ قطعي أو كرامةٍ أساسية بغير ضرورة. وقد يكون الضرر واقعًا على فئةٍ قليلة، لكنه يمس حقًا جوهريًا لا يجوز إهداره لأجل منفعةٍ عددية. ولذلك لا يتحول فقه المآلات إلى نفعيةٍ تجمع المنافع وتطرح الأضرار حسابيًا؛ لأن الإنسان في الشريعة ليس رقمًا في مجموع، والحقوق ليست كلها قابلة للمقايضة. والموازنة الشرعية تقرأ رتبة الحق، وطبيعة الضرورة، ومدى التناسب، وإمكان التعويض، لا مجرد حجم الفئة المستفيدة.

ومن هنا فإن التناسب أصلٌ حاكم في فقه المآلات. فالتدبير يجب أن يكون مناسبًا للخطر، والضرر الذي تحدثه الوسيلة يجب ألا يتجاوز الضرر الذي تدفعه، والقيد يجب أن يكون في أضيق نطاقٍ يحقق الغاية، والاستثناء يجب أن ينتهي بزوال سببه. وهذا الضابط يحمي الدولة من توسيع سلطتها باسم المآلات. فإذا كان الخطر محليًا فلا يبرر قيدًا عامًا، وإذا كان مؤقتًا فلا يبرر نظامًا دائمًا، وإذا كان يمكن دفعه بوسيلة خفيفة فلا يجوز الانتقال إلى الأشد. والمآلات الصحيحة لا تمنح السلطة مساحةً مفتوحة، بل تفرض عليها دقةً أكبر في اختيار الوسائل.

إن الاستثناءات من أكثر المواضع احتياجًا إلى فقه المآلات؛ لأنها غالبًا تنشأ لدفع ضررٍ حقيقي، ثم تمتلك المؤسسات مصلحةً في استمرارها. وقد تبدأ حالة الطوارئ محدودةً ثم تعيد تشكيل القانون والسياسة والثقافة. ومن هنا فإن

كل استثناء يحتاج إلىٰ سببٍ محدد، ومدةٍ معلومة، ورقابة مستقلة، ومراجعةٍ دوريةٍ، وآليةٍ للعودة إلىٰ الأصل. وإذا غابت هذه الشروط، صار المآل المؤسسي للاستثناء أخطر من الخطر الذي نشأ لمواجهته. والحكم الوضعي هنا يبني حدود الاستثناء، والحكم التكليفي يمنع الظلم، والحكم المقاصدي يزن أثره في الأمن والكرامة والثقة.

ومن أصول المنهج كذلك أن مآلات الدولة تختلف عن مآلات الفرد؛ لأن الدولة تملك قدرةً علىٰ التعميم والإلزام. وما يكون خطأً محدودًا في فتوىٰ فردية قد يصير سياسةً تؤثر في ملايين الناس إذا تبنته الدولة. ومن ثم فإن الدولة مطالبة بدرجةٍ أعلىٰ من التثبت والمشورة، وبإعلان أسباب القرار، وبفتح باب المراجعة. واتساع الأثر لا يبرر التردد الدائم، لكنه يوجب منهجًا أكثر إحكامًا. فحسم الدولة ضروري لحفظ النظام، غير أن الحسم لا يساوي الانفراد، والتنفيذ لا يساوي العصمة، والطاعة لا تمنع التقويم العلمي.

إن مسؤولية الدولة عن المآلات تتوزع علىٰ ثلاث مراحل: ما قبل القرار، وأثناء التنفيذ، وما بعد ظهور النتائج. قبل القرار تتحمل واجب العلم والتقدير والمقارنة. وأثناء التنفيذ تتحمل واجب المراقبة ومنع الانحراف والاستجابة للمؤشرات. وبعد ظهور النتائج تتحمل واجب الاعتراف والتصحيح والتعويض عند وقوع الضرر. وهذه المراحل تجعل المسؤولية عمليةً مستمرة، لا لحظةً تنتهي بتوقيع القرار. والدولة التي تدرس جيدًا ثم ترفض تعديل سياسة ظهر ضررها تخل بالأمانة، كما تخل بها الدولة التي تتخذ القرار بلا دراسة.

وفي مرحلة ما قبل القرار، يجب أن تُحرر المشكلة من تعريفاتها السياسية الجاهزة. فقد تُعرَّف أزمةٌ اقتصادية بوصفها نقصًا في الإنفاق، بينما تكون في

حقيقتها خللًا في الإنتاج أو التوزيع. وقد تُعرَّف أزمةٌ أمنية بوصفها نقصًا في الرقابة، بينما تتصل بظلمٍ أو تهميش. وقد يُعرَّف ضعف التعليم بوصفه نقصًا في عدد المدارس، بينما يتعلق بالمناهج والتأهيل والثقافة. وإذا خُطئ في تعريف المشكلة، كانت المآلات المتوقعة للسياسة مبنيةً علىٰ موضوعٍ غير صحيح. ومن هنا فإن تصور الواقع سابق علىٰ تقدير المآل، ومركزية الواقع شرطٌ في صحة السياسة.

وفي أثناء التنفيذ، تظهر معلومات لم تكن متاحة، وتتغير استجابات الفاعلين، وقد تنشأ آثارٌ جانبية. ولذلك يجب أن يكون النظام قادرًا علىٰ التعلم والتكيف. والسياسة الجامدة التي لا تسمح بتعديل أدواتها قد تحول خطأً محدودًا إلىٰ ضررٍ واسع. لكن المرونة تحتاج إلىٰ ضوابط حتىٰ لا تصبح تقلبًا أو خضوعًا للضغوط. فالغاية والمقصد يبقيان واضحين، أما الوسائل فتراجع في ضوء النتائج. وهذا يحقق التوازن بين الاستقرار المؤسسي والاستجابة الواقعية.

أما بعد ظهور النتائج، فإن الاعتراف بالخطأ ليس خيارًا أخلاقيًا فحسب، بل واجبٌ في حق من يملك تصحيحه. ولا يجوز للدولة أن تستمر في سياسةٍ ضارة حفظًا لهيبتها، لأن هيبة الدولة الحقيقية تنبع من أمانتها وقدرتها علىٰ التصحيح، لا من ادعاء العصمة. كما أن التعويض عن الضرر الناتج من قرار عام قد يصبح واجبًا بحسب نوع الضرر ودرجة التقصير. وهذا يفتح مجالًا لفقه الضمان المؤسسي، حيث لا تضيع حقوق الناس بسبب تشتت المسؤولية داخل الجهاز.

إن فقه الضمان المؤسسي من النتائج الضرورية لاعتبار المآلات. فقد تضر سياسةٌ عامة بأفرادٍ أو جماعات لم يرتكبوا خطأً، وقد تكون المصلحة العامة استدعت تحمل ضررٍ خاص. وفي هذه الحالة لا يكفي القول بتقديم العام علىٰ الخاص، بل يجب النظر في التعويض وتوزيع الكلفة بعدل. فالمصلحة العامة لا

تعني أن يدفع الضعيف وحده ثمنها، ولا أن تُنقل أعباء القرار إلىٰ من لا يملك التأثير فيه. ومن هنا فإن العدالة التعويضية جزء من المآل، لأنها تعيد توزيع الكلفة وتحفظ الثقة والكرامة.

ويظهر ذلك في مشروعات العمران، ونزع الملكيات للمصلحة العامة، والسياسات البيئية، والإصلاحات الاقتصادية. فقد يكون القرار مشروعًا وضروريًا، لكن تنفيذه بلا تعويض عادل أو مشاركةٍ أو بدائل يخلق ظلمًا. والحكم التكليفي يوجب العدل، والحكم الوضعي يحدد إجراءات التقدير والتظلم والتعويض، والحكم المقاصدي يمنع أن يتحول العمران إلىٰ سحق الإنسان. والمآل هنا يختبر ليس فقط نجاح المشروع، بل أثره في الفئات المتضررة.

ومن أصول فقه المآلات أن توزيع الآثار لا يقل أهميةً عن مجموعها. فقد تحقق السياسة منفعةً صافية علىٰ مستوىٰ الاقتصاد كله، لكنها تركز المنافع في فئة وتحمل الكلفة لفئات أضعف. ولا يكون النجاح الكلي كافيًا إذا بُني علىٰ توزيعٍ ظالم. ومن هنا فإن السؤال المآلي لا يقتصر علىٰ: هل زادت المنفعة؟ بل يسأل: من انتفع؟ ومن تضرر؟ وهل التوزيع عادل؟ وهل يوجد تعويض؟ وهل الضعفاء قادرون علىٰ التكيف؟ وهذا يجعل العدالة التوزيعية جزءًا أصيلًا من تقويم المآلات.

وفي السياسات المالية، قد يزيد الإنفاق العام النمو، لكنه يرفع التضخم الذي يلتهم دخول الفقراء. وقد تخفض ضريبةٌ العجز، لكنها تثقل أصحاب الدخول المحدودة أكثر من القادرين. وقد يجذب امتيازٌ استثمارًا، لكنه يبدد حق الأمة في موردٍ عام. ومن هنا فإن الحكم علىٰ السياسة لا يكون بمؤشرٍ واحد، بل بشبكة من المقاصد والآثار. والكفاءة الاقتصادية قيمة، لكنها مقيدة بالعدل والكفاية وحفظ المال العام.

وفي فقه الكفاية، لا يكفي أن يصل المال إلىٰ المحتاج، بل يجب أن يُنظر في أثر طريقة الوصول. فقد تكون الإعانة مذلةً أو مشروطةً علىٰ نحو يهدر الكرامة، أو قد تمنع المستفيد من الانتقال إلىٰ العمل، أو تستبعد من لا يستطيع اجتياز الإجراءات. والمآل المقاصدي للكفاية هو بناء القدرة لا إبقاء الحاجة، وحفظ الكرامة لا مجرد سد الجوع. ومن هنا فإن نظام الكفاية يحتاج إلىٰ مزيجٍ من الضمان الفوري، والتأهيل، والوصول إلىٰ التعليم والصحة والعمل، مع مراعاة من لا يستطيع الاستقلال أصلًا.

وفي التعليم، تتضح المآلات البعيدة بصورة خاصة. فالمناهج والسياسات لا تظهر آثارها الكاملة إلا بعد سنوات، لكنها تصنع العقل والهوية والقدرة المهنية والسياسية. ومن ثم لا يجوز أن تُدار السياسة التعليمية بمنطق الاستجابة الآنية لسوق العمل وحده، ولا بمنطق حفظ المعلومات وحده. يجب أن تُقاس بقدرتها علىٰ بناء عقلٍ ناقد، وأخلاقٍ مسؤولة، ومعرفةٍ نافعة، وقدرةٍ علىٰ الاجتهاد والإبداع. وأي ضعف في هذا المجال يتحول مع الزمن إلىٰ ضعفٍ في الدولة والاقتصاد والفقه نفسه.

وفي الصحة، قد تكون بعض السياسات مكلفةً ماليًا في الحاضر، لكنها تقلل المرض والعجز والإنفاق في المستقبل. وقد يبدو تقليص الوقاية توفيرًا، لكنه ينتج كلفةً أكبر لاحقًا. والمآل هنا يوسع مفهوم حفظ النفس من العلاج الفردي إلىٰ بناء الصحة العامة. كما يفرض عدالة الوصول، لأن ترك مناطق أو فئات دون رعاية لا يظهر فقط في أعداد المرضىٰ، بل في الإنتاج والتعليم والاستقرار والكرامة.

وفي القضاء، المآلات لا تتعلق بإنصاف الخصوم المباشرين وحدهم، بل ببناء الثقة العامة. فالحكم العادل المتكرر يصنع يقينًا بأن الحق يمكن حمايته،

ويشجع الاستثمار والتعاون والاستقرار. والقضاء البطيء أو التابع لا يظلم الخصم وحده، بل يغير سلوك المجتمع؛ فيلجأ الناس إلىٰ القوة أو الوساطة أو الانكفاء. ومن هنا فإن استقلال القضاء وكفاءته مآلٌ عمراني، لا مسألة مهنية فقط.

وفي المجال السياسي، قد تؤدي سياسات إغلاق المشاركة إلىٰ هدوءٍ مؤقت، لكنها تضعف قدرة الدولة علىٰ معرفة الواقع وتصحيح الخطأ، وتراكم شعورًا بالعجز والاغتراب. وقد تؤدي المشاركة غير المنظمة إلىٰ اضطراب، لكن العلاج ليس إلغاؤها، بل بناء مؤسساتٍ وقنوات تضبطها. والمآل الصحيح لا يختار بين الصمت والفوضىٰ، بل يصمم مسارًا للشورىٰ والمحاسبة يحقق الاستقرار العادل. وهنا يتكامل مقصد الجماعة مع مقصد العدل، ولا يُستعمل أحدهما لإلغاء الآخر.

إن المآلات السياسية من أكثر المجالات عرضةً للتوظيف؛ لأن السلطة تملك قدرةً علىٰ تعريف الفتنة والخطر. ومن هنا يجب ألا يُترك تقديرها للسلطة وحدها، بل يحتاج إلىٰ فقهاء وخبراء وقضاء ومؤسسات مستقلة ومشاركة الأمة. فالسلطة قد ترىٰ النقد خطرًا، بينما يكون مآله تصحيحًا. وقد ترىٰ الشفافية إضعافًا، بينما يكون مآلها ثقة. وقد ترىٰ استقلال القضاء قيدًا، بينما يكون مآله استقرارًا أعمق. والاجتهاد المؤسسي يوازن هذه الزوايا ويمنع احتكار المآل.

ومن أصول المنهج أن المآلات لا تُنسب إلىٰ الفعل وحده، بل إلىٰ السياق الذي يقع فيه. فقد تكون وسيلة ناجحة في دولةٍ ذات مؤسسات قوية وفاشلة في دولةٍ ضعيفة، وقد يكون التنظيم نافعًا في سوقٍ محتكر وضارًا في سوقٍ تنافسي، وقد تكون اللامركزية مصلحةً في سياق وسببًا للفوضىٰ في سياق آخر. ومن ثم لا يجوز نقل السياسات ومآلاتها بين المجتمعات بلا تحقيق للمناط. والتجارب المقارنة تقدم معرفة، لكنها لا تقدم حكمًا جاهزًا.

وهـذا يقتضـي الحـذر مـن القيـاس السـطحي في السياسـات العامـة. فالتشـابه في الاسـم لا يعنـي التشـابه في البنيـة، والنجـاح في بلـدٍ لا يضـمن النجـاح في آخـر، لأن المـوارد والثقافـة والمؤسسـات والثقـة تختلـف. ومـن هنـا فـإن فقـه المـآلات يحتـاج إلـىٰ فهـمٍ محلـي عميـق، مـع الاسـتفادة مـن التجربـة الإنسـانية. والواقـع هنـا لـيس عائقًـا أمـام الكلية، بل المجال الذي يجعل الكلية قابلةً للحياة.

إن المـآلات تفـرض كـذلك التمييـز بـين مـا يمكـن تجربتـه علـىٰ نطـاقٍ محـدود ومـا لا يجـوز المخـاطرة بـه. فالسياسـات القابلـة للعكـس يمكـن أن تبـدأ بتجـارب مرحليـة، وتُقـاس نتائجهـا قبـل التعميـم. أمـا القـرارات التـي تهـدم مـوردًا أو تغيـر بنيـةً يصـعب الرجـوع عنهـا فتحتـاج إلـىٰ قـدرٍ أكبـر مـن التثبـت. وهـذا المبـدأ يجعـل التـدرج والتجريـب المنضـبط أدواتٍ شـرعية في بنـاء السياسـة، لا مجـرد تقنيـات إداريـة. فالتجريب يقلل عدم اليقين، ويحمي الأمة من تعميم خطأ غير معروف.

غيـر أن التجريـب يجـب ألا يقـع علـىٰ فئـاتٍ ضـعيفة دون رضـا أو حمايـة، ولا أن يتحـول إلـىٰ بـابٍ لتعليـق الحقـوق. ومـن هنـا يحتـاج إلـىٰ ضـوابط أخلاقيـة وقانونيـة: وضـوح الهـدف، وتقليـل الضـرر، وإمكـان الانسـحاب، والرقابـة، والتعـويض عنـد الضـرر. وهـذا يؤكـد أن المـنهج المـآلي لا يقـدس الكفـاءة، بـل يربطها بالكرامة والعدل.

ومـن أصـول فقـه المـآلات بنـاء المرونـة مـع حفـظ الثبـات. فالمرونـة تتعلـق بالوسـيلة والتوقيـت والتوزيـع المؤسسـي، والثبـات يتعلـق بـالنص والمقاصـد والحقـوق الكبـرىٰ. وإذا اختلطـا، وقـع أحـد انحـرافين: جمـودٌ يرفـع الوسـيلة التاريخيـة إلـىٰ مرتبـة الأصـل، أو سـيولةٌ تغيـر المعيـار باسـم النتـائج. والفقـه الكلـي يثبـت حرمـة الظلـم، لكنـه يطـور وسـائل منعـه؛ ويثبـت الكفايـة، لكنـه يجتهـد في أدواتهـا؛ ويثبـت

العدل القضائي، لكنه يعيد بناء المؤسسة بحسب الواقع؛ ويثبت الأمانة في المال العام، لكنه يستخدم أحدث وسائل الشفافية والرقابة.

إن المراجعة المآلية لا يجوز أن تتحول إلىٰ تقلبٍ تشريعي يفقد الناس الثقة. ومن هنا يجب أن تكون التغييرات مبنية علىٰ معلوماتٍ معتبرة، وأن تُعلن أسبابها، وأن تراعي الاستقرار المشروع، وأن تُفرق بين تعديل أداةٍ وتصحيح مقصد. فالسياسة تحتاج إلىٰ وقتٍ حتىٰ تظهر آثارها، والتسرع في تغييرها قد يمنع التعلم. ومن ثم فإن تحديد مدة التقييم جزء من التصميم؛ فلا يُحكم علىٰ سياسة طويلة الأجل بنتائج قصيرة، ولا تُترك سياسة عاجلة سنوات بلا مراجعة.

إن تحديد أفق الزمن يتصل بطبيعة المجال. فسياسة الأسعار قد تحتاج إلىٰ متابعةٍ سريعة، والتعليم يحتاج إلىٰ مؤشرات مرحلية وأثرٍ طويل، والقضاء يحتاج إلىٰ قياسٍ مستمر للنفاذ والثقة، والعمران يحتاج إلىٰ نظرٍ في العقود المقبلة. ومن هنا لا يوجد زمن واحد للمآلات، بل لكل نظام أفقٌ يناسب طبيعته. والاجتهاد المؤسسي يحدد هذا الأفق حتىٰ لا تتحول المراجعة إلىٰ انفعالٍ سياسي.

ومن أصول المنهج المآلي أيضًا حفظ الذاكرة المؤسسية. فالدولة التي لا توثق قراراتها ونتائجها تعيد أخطاءها، والمؤسسة التي لا تنقل خبرتها تبدأ من الصفر كل مرة. والذاكرة هنا جزء من الأمانة؛ لأنها تجعل التجربة علمًا متراكمًا لا أحداثًا منقطعة. كما تسمح بمحاسبة الفرضيات ومقارنة النتائج. والتاريخ القريب للسياسات يصبح مصدرًا في تحقيق المناط، من غير أن يتحول إلىٰ حاكمٍ علىٰ النص.

إن المآلات لا تنتمي إلىٰ مجال الدولة فقط، بل إلىٰ الفتوىٰ والتعليم والخطاب الديني أيضًا. فالفتوىٰ التي تُقال في سياقٍ فردي قد تنتشر فتُنتج أثرًا عامًا،

والخطاب الذي يركز مفهومًا واحدًا قد يعيد ترتيب الوعي القيمي للمجتمع. ومن ثم فإن المفتي والعالم مسؤولان عن مآلات القول بقدر إمكان توقعها، من غير أن يتحولا إلىٰ أسرىٰ لردود الأفعال. ويجب التمييز بين بيان الحق وبين طريقة البيان وتوقيته ومقامه. فليس كل ما يُعلم يقال بالطريقة نفسها في كل مقام، ولا يجوز كتمان أصلٍ ثابت خوفًا من الناس، لكن الحكمة جزء من التنزيل.

وفي عصر الإعلام الرقمي، تتضاعف هذه المسؤولية لأن الكلمة قد تُقتطع من سياقها وتنتشر علىٰ نطاق واسع. ومن هنا يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ وعيٍ بوسائط الخطاب، كما يحتاج المجتمع إلىٰ مؤسساتٍ تشرح الأحكام في سياقها. وهذا يدخل في حفظ العقل ومنع الفتنة المعرفية، ولا يعني إخضاع العلم لرضا الجمهور.

إن المآلات المعرفية من أخطر المآلات؛ لأن الأفكار تصنع المؤسسات قبل أن تصنع القرارات. فإذا تكرر خطابٌ يجعل الدولة غايةً والطاعة مطلقةً، نشأ وعيٌ يضعف المحاسبة. وإذا تكرر خطابٌ يجعل كل سلطة ظلمًا، نشأ وعيٌ يهدم الاستقرار. وإذا اختُزل الفقه في الجزئيات، نشأ عقلٌ لا يرىٰ النظام. ومن هنا فإن بناء النظرية العامة نفسه فعلٌ مآلي؛ لأنه يعيد تشكيل طريقة التفكير في النص والدولة والمجتمع.

إن المآلات تتصل كذلك بعلاقة الإنسان بالتقنية. فالابتكار قد يقدم منفعةً مباشرة، لكنه يغير الخصوصية والعمل والمعرفة والقوة. والقرار في التقنية لا يجوز أن يُبنىٰ علىٰ المنع العام أو الإطلاق العام، بل علىٰ تحليل الآثار وتوزيعها وقابليتها للعكس. فجمع البيانات قد يحسن الخدمات، لكنه يخلق قوة مراقبة. والذكاء الآلي قد يرفع الكفاءة، لكنه قد يعيد إنتاج تحيزاتٍ أو يهدد وظائف أو يضعف

المسؤولية البشرية. ومن هنا فإن الحكم المآلي يطالب بالشفافية والمساءلة والحدود، ويجعل الإنسان وكرامته في مركز التصميم.

وفي البيئة، يظهر المآل بأوضح صوره؛ لأن الضرر غالبًا تراكمي وعابر للأجيال. وقد يكون النشاط مباحًا في أصله، لكن مجموعه يفسد الماء والهواء والأرض. ومن هنا يتسع حكم الضرر من الفعل الفردي إلىٰ النظام الإنتاجي. والدولة مسؤولة عن وضع الحدود والمعايير، والسوق مسؤول عن كلفة أثره، والمجتمع مسؤول عن أنماط الاستهلاك. والمقصد هو حفظ الحياة والعمران، لا مجرد استمرار الإنتاج.

إن العدالة البيئية تكشف أهمية توزيع المآلات؛ لأن الفئات الأقل انتفاعًا قد تكون الأكثر تعرضًا للتلوث أو فقدان الموارد. ومن ثم فإن المآل لا يُقاس بمجموع النمو، بل بمن يتحمل الكلفة. وهذا امتداد للعدالة التوزيعية إلىٰ علاقة الإنسان بالمكان والمستقبل.

ومن أصول المنهج المآلي أن الغموض لا يبرر دائمًا الامتناع. ففي بعض الحالات يكون الانتظار نفسه ضارًا، كما في الأوبئة أو الكوارث أو الانهيارات المالية. وهنا يجب اتخاذ قرارٍ تحت عدم يقين، لكن القرار يكون مؤقتًا، ومتناسبًا، وقابلًا للتعديل، ومصحوبًا بجمع معلوماتٍ مستمر. فعدم اليقين لا يلغي المسؤولية، بل يغير طبيعة الوسيلة. وهذا يبين أن الفقه المآلي ليس فقه تأجيل، بل فقه قرارٍ حكيم تحت حدود المعرفة.

وفي الأزمات، يزداد خطر توسع الدولة، ولذلك يجب أن تبقىٰ الضوابط حاضرة: الشرعية، والضرورة، والتناسب، والمدة، والرقابة، وعدم التمييز، والمراجعة. فالضرورة تبيح من المحظور بقدرها، لكنها لا تعيد تعريف الأصل

ولا تمنح الدولة حقًا دائمًا. والمآل الأبعد هو العودة إلىٰ الوضع الطبيعي مع بناء قدرةٍ تمنع تكرار الأزمة.

إن بناء القدرة الوقائية من أعظم وظائف المآلات. فالدولة الرشيدة لا تنتظر الضرر حتىٰ يقع، بل تستثمر في الوقاية. والصحة العامة، والتعليم، والبنية التحتية، والرقابة المالية، واستقلال القضاء، كلها أشكال من الوقاية المآلية. وقد تبدو كلفتها عاليةً في الحاضر، لكنها تمنع كلفًا أكبر. ومن هنا فإن الإنفاق الوقائي يدخل في حفظ المال والنفس والعقل، لا في باب الترف.

ويجب مع ذلك ألا تتحول الوقاية إلىٰ تحكمٍ شامل في الناس؛ لأن كل وقاية لها حدود. فالدولة قد تبرر جمع المعلومات أو الرقابة باسم منع الخطر، لكن الوقاية لا تُقبل إذا كانت غير متناسبة أو غير خاضعة للمحاسبة. ومن هنا فإن المآلات تحتاج دائمًا إلىٰ شبكة الحقوق والمقاصد، ولا تعمل وحدها.

إن فقه المآلات، في صورته الناضجة، لا يقدم وصفةً ميكانيكية، بل عقلًا مركبًا يجمع بين الأصل والنتيجة، والواجب والقدرة، والحاضر والمستقبل، والفرد والجماعة، والحرية والمسؤولية. وهو لا يحول الفقيه إلىٰ خبير مستقبل، بل يجعله شريكًا في مؤسسةٍ تعرف حدود المعرفة وتعلنها. كما لا يجعل الدولة مترددةً أمام كل احتمال، بل يلزمها بمنهجٍ في التقدير والمراجعة.

ومن هنا يمكن تحديد المراحل المنهجية لاعتبار المآل في الحكم الكلي. تبدأ بتحرير أصل الحكم ومقصده، ثم توصيف الواقع وتحديد الفاعلين والقدرات، ثم حصر البدائل الممكنة، ثم تقدير مآل كل بديل ومآل تركه، مع تصنيف الآثار بحسب قربها وعمومها ودوامها وقابليتها للتدارك، ثم وزنها بمراتب المقاصد والحقوق، ثم اختيار الوسيلة الأكثر تحقيقًا للمقصد والأقل ضررًا، ثم بناء

ضمانات التنفيذ والمراجعة والتعويض. وهذه المراحل لا تضمن العصمة، لكنها تجعل القرار أكثر أمانة وعقلانية.

والمرحلة الأولىٰ تمنع المآلات من الانفصال عن النص، لأن معرفة الأصل تحدد ما لا يجوز تجاوزه. والمرحلة الثانية تمنع التقدير من أن يكون وهميًا، لأن الواقع يحدد الأسباب والقدرات. والمرحلة الثالثة تمنع الثنائية الزائفة، لأن البدائل توسع مجال الاجتهاد. والمرحلة الرابعة تمنع قصر النظر، لأن الآثار تُقرأ في الزمن والشبكة. والمرحلة الخامسة تمنع النفعية، لأن المقاصد والحقوق ترتب النتائج. والمرحلة السادسة تمنع العجز، لأن القرار يُختار. والمرحلة السابعة تمنع التقديس، لأن المراجعة تبقىٰ مفتوحة.

إن هذه البنية تكشف العلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة في فقه المآلات. فالحكم التكليفي يحدد أن الدولة أو الفرد أو المؤسسة ملزمون بفعلٍ أو تركٍ، لكن المآل قد يحدد ترتيب الواجبات أو يوسع المسؤولية بحسب القدرة. والحكم الوضعي يبني الأسباب والشروط والموانع التي تؤثر في النتائج، والمآل يكشف صلاح تصميمها. والحكم المقاصدي يحدد الغاية التي تُقاس بها النتائج، ثم تعود النتائج لتصحيح الوسائل والأوضاع. فالمآل ليس حكمًا رابعًا مستقلًا، بل هو الحركة الزمنية التي تكشف تفاعل الأحكام الثلاثة.

وفي الزكاة، مثلًا، يثبت الوجوب تكليفيًا، وتُضبط الشروط والمصارف وضعيًا، وتُستهدف الكفاية والتطهير مقاصديًا. ثم تُقرأ المآلات: هل وصل المال؟ هل حفظ القيمة في التضخم؟ هل حقق كفايةً أم مجرد دفعة عابرة؟ هل كانت العين أنفع أم النقد؟ فإذا تغير الواقع، قد تتغير وسيلة الأداء أو التنظيم مع بقاء أصل الوجوب. وهذا نموذجٌ لثبات التكليف ومرونة الوضع تحت حاكمية المقصد.

وفي السوق، يثبت تحريم الغش والاحتكار، وتُبنىٰ قواعد المنافسة والإفصاح والجودة، ويُقصد العدل والكفاية والعمران. ثم تكشف المآلات هل التنظيم منع الضرر أم صنعه، وهل التدخل مناسب أم مفرط. وتُعدل الوسائل بحسب النتائج، من غير أن تتغير حرمة الظلم. وهذا يبين أن المآل يصحح النظام لا الأصل.

وفي القضاء، يثبت وجوب العدل، وتُبنىٰ شروط الاستقلال والإجراءات، ويُقصد حماية الحقوق والثقة. ثم تكشف المآلات هل الناس يصلون إلىٰ القضاء، وهل الأحكام تُنفذ، وهل المؤسسة مستقلة فعليًا. فإذا فشلت الضمانات الشكلية، وجب تطويرها. فالمقصد أعلىٰ من الصورة، والنص أعلىٰ من اجتهاد المؤسسة، والمآل دليلٌ علىٰ صلاح التنزيل.

إن الدولة التي تعمل بهذا المنهج لا تصبح دولةً تجريبية بلا ثوابت، بل دولةً تتعلم تحت معيار ثابت. فالتعلم المؤسسي لا يناقض الشريعة، بل يحقق الأمانة؛ لأن الوسائل بشرية، والواقع متغير، والنتائج قد تكشف ما لم يكن معلومًا. ومن هنا فإن الدولة المقاصدية ليست التي تدعي صحة كل قرار، بل التي تمتلك قدرةً علىٰ مراجعة قراراتها دون أن تفقد وجهتها.

إن الأمة كذلك شريكة في فقه المآلات، لأنها صاحبة التجربة التي تكشف الأثر. فالبيانات الرسمية لا تكفي لمعرفة ما صنعته السياسة في الناس، والشورىٰ والمجالس والمؤسسات الاجتماعية والبحث العلمي تكشف جوانب لا تراها الدولة. ومن هنا فإن المشاركة ليست مجرد حقٍ سياسي، بل أداة في معرفة المآل. وكلما أغلقت الدولة قنوات التعبير، ضعفت قدرتها علىٰ اكتشاف الضرر مبكرًا، وتراكم الخلل حتىٰ يصير أزمة.

ومن هنا أيضًا تنبع أهمية حماية النقد العلمي والإعلام المسؤول؛ لأنهما من أدوات الإنذار المآلي. ولا يعني ذلك فتح الباب للكذب أو التشهير، بل بناء

نظامٍ يحمي الصدق ويحاسب التضليل. فالدولة التي تخاف المعلومة تفقد قدرتها علىٰ التصحيح، والمجتمع الذي لا يميز بين النقد والفوضىٰ يضعف ثقته. والحكم الوضعي يبني قواعد الإفصاح والمسؤولية، والمقصد يحفظ الحق والاستقرار معًا.

إن المآلات تقيم علاقةً جديدة بين الشرعية والنتائج. فالشرعية لا تختزل في النجاح العملي، لأن النظام الظالم قد يكون فعالًا، ولا تختزل في صحة الأصل وحده، لأن النظام قد يستند إلىٰ قيمٍ صحيحة ويفشل في تحقيقها. والشرعية الوظيفية تجمع المرجعية والأداء والمآل. فالدولة مطالبة بأن تبقىٰ داخل حدود النص، وأن تتجه إلىٰ المقصد، وأن تفهم الواقع، وأن تنتج أثرًا عادلًا بحسب القدرة. وهذا لا يجعل النتائج وحدها مصدر الحكم، لكنه يجعلها جزءًا من تقويم التنزيل.

ومن هنا فإن الفشل المستمر في تحقيق المقصد لا يجوز أن يُغطىٰ بشعار المرجعية. فإذا بقي الفقر البنيوي رغم الموارد، أو بقي القضاء تابعًا رغم النصوص، أو استمر فساد المال العام رغم الوعظ، فإن الخلل يحتاج إلىٰ مراجعةٍ في الأوضاع والمؤسسات. والفقه الكلي لا يكتفي بإعادة إعلان الحكم، بل يسأل عن سبب عدم تحققه. وهذا هو الانتقال من فقه القول إلىٰ فقه البناء.

إن المآلات تمنع كذلك اختزال العدل في لحظة القرار. فقد تكون القاعدة متساويةً في ظاهرها، لكنها تؤثر بصورة مختلفة في الناس بسبب تفاوت القدرة. وقد يكون الإجراء عامًا، لكنه يثقل الضعيف أكثر. ومن هنا فإن العدل المآلي ينظر في أثر القاعدة، لا في صياغتها فقط. ولا يعني ذلك ترك العموم، بل تعديل الأدوات أو تقديم دعمٍ أو استثناءات منضبطة حتىٰ لا تتحول المساواة الشكلية إلىٰ ظلمٍ فعلي.

وفي الضرائب، مثلًا، قد تكون النسبة الواحدة متساويةً شكليًا لكنها أكثر وطأةً علىٰ الفقير. وفي الخدمات الرقمية، قد يكون الإجراء متاحًا للجميع لكنه يستبعد من لا يملك التقنية. وفي التعليم، قد يكون الامتحان واحدًا لكن فرص الاستعداد مختلفة جذريًا. والمآل يكشف هذه الفوارق، والمقصد يطلب عدلًا يأخذ الواقع في الحسبان من غير أن يهدم المسؤولية.

ومن هنا فإن فقه المآلات يرتبط بفقه الضعف والقوة. فالطرف القوي أقدر علىٰ التكيف مع السياسات ونقل كلفتها، بينما يتحمل الضعيف أثرها المباشر. ومن ثم يجب أن يدخل تفاوت القدرة في التقدير. والسياسة التي تبدو محايدة قد تعزز القوة القائمة إذا تجاهلت التفاوت. وهذا يجعل حماية الضعيف جزءًا من المآل، لا إحسانًا بعد وقوع الضرر.

إن المآل كذلك معيارٌ لقياس اتساق النظام. فقد تحقق سياسةٌ مقصدًا في مجال وتهدمه في مجال آخر. وقد تزيد الدولة الإنفاق الاجتماعي بتمويلٍ تضخمي يلتهم قيمة الإعانة، أو تحمي الأمن بطريقةٍ تضعف القضاء، أو تعزز النمو بإفساد البيئة. ومن هنا لا تُقاس السياسة منفردة، بل داخل شبكة العلاقات. والمآلات تكشف الآثار المنقولة بين الأبواب، وتمنع نجاحًا جزئيًا من إخفاء فشلٍ كلي.

وهذا يؤكد أن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ تركيبٍ فوق التخصصات. فالاقتصادي قد يرىٰ النمو، والاجتماعي يرىٰ التفاوت، والطبيب يرىٰ الصحة، والبيئي يرىٰ الموارد، والفقيه يزن المقاصد والحقوق. ولا يكفي أن يقدم كل تخصص تقريرًا منفصلًا، بل يجب أن تُجمع الآثار في قرارٍ واحد. وهذا هو دور العقل الفقهي الكلي: ربط ما تفرقه التخصصات، من غير التدخل في أدواتها الفنية.

إن المآلات لا تُستعمل فقط في منع الضرر، بل في فتح أبواب الخير. فالنظر المآلي الإيجابي يبحث عن الوسائل التي تولد مصالح متراكمة: التعليم الجيد يبني

قـدرةً علميـة، والقضـاء المسـتقل يبنـي ثقـةً واسـتثمارًا، والوقـف يبنـي اسـتقلال المجتمـع، والشـفافية تبنـي أمانـة، والشـورىٰ تبنـي عقـلًا عامًـا. وفـتح الـذرائع إلـىٰ هـذه المصـالح لا يقـل أهميـةً عـن سـد ذرائـع الفسـاد. فالفقـه الـذي يركـز علـىٰ المنـع وحـده قد يحفظ المجتمع من بعض الأخطار، لكنه لا يبني عمرانه.

ومـن هنـا فـإن بنـاء المؤسسـات الصـالحة نفسـه مقصـد مـآلي. فالمؤسسـة الجيـدة لا تنـتج منفعـةً واحـدة، بـل تغيـر السـلوك والثقافـة. والقضـاء العـادل يربـي النـاس علـىٰ طلـب الحـق بـدل القـوة، والمـال العـام الشـفاف يرفـع الثقـة، والتعلـيم الجيـد يوسـع إمكـان الإصـلاح. وهـذه الآثـار التراكميـة هـي التـي تجعـل المؤسسـة أكثـر مـن أداة تنفيذ؛ إنها منتجة للفضائل العامة أو للرذائل العامة بحسب تصميمها.

إن النظـر المـآلي الإيجـابي يعيـد تعريـف التنميـة بوصـفها بنـاء قـدرةٍ مسـتمرة، لا مجـرد زيـادة في المـوارد. فالقـدرة تشـمل المعرفـة والصـحة والمؤسسـات والثقـة والعدالـة. وقـد يكـون الإنفـاق الـذي لا ينـتج قـدرةً اسـتهلاكًا مؤقتًـا، بينمـا الاسـتثمار في الإنسـان يولـد مصـالح متراكمـة. والمـآلات هنـا تجعـل التنميـة جـزءًا مـن فقـه العمـران، لا مجرد هدفٍ اقتصادي.

إن الضـابط الأعمـق لفقـه المـآلات هـو ألا يتحـول المسـتقبل إلـىٰ ذريعـةٍ لظلـم الحاضـر، ولا الحاضـر إلـىٰ ذريعـةٍ لاسـتهلاك المسـتقبل. فالإنسـان الحاضـر لـه حـق الكفايـة والكرامـة، والأجيـال القادمـة لهـا حـق المـوارد والقـدرة. ومـن ثـم فـإن العدالـة الزمنيـة تـوازن بينهمـا. ولا يجـوز تأجيـل حقـوق أساسـية بحجـة مشـروعٍ بعيـد غـامض، كمـا لا يجـوز إهـدار المسـتقبل لتلبيـة رغبـاتٍ لا ضـرورة لهـا. والتمييـز بـين الحاجـة والرغبة، والاستثمار والهدر، من صميم الحكم المآلي.

إن فقـه المـآلات بهـذا البنـاء يعيـد للسياسـة الشـرعية معناهـا الكامـل. فهـي ليسـت حريـة الدولـة في اختيـار مـا تـراه، بـل مسـؤوليتها عـن اختيـار الوسـائل التـي تحقـق

المقاصد بأقل ضرر، في ضوء العلم والشورىٰ والمراجعة. والسياسة الشرعية لا تُقاس فقط بمشروعيتها الأولية، بل بمآلاتها واستعدادها للتصحيح. وكلما كان أثرها أوسع، كانت مسؤوليتها أشد.

إن الصياغة النهائية لفقه المآلات تقوم علىٰ أن المآل جزء من الحكم من أربع جهات: جهة تصور الموضوع، لأن معرفة أثره تكشف حقيقته؛ وجهة اختيار الوسيلة، لأن الوسائل تتفاوت في نتائجها؛ وجهة توزيع المسؤولية، لأن اتساع القدرة والأثر يوسع التكليف؛ وجهة التقويم، لأن النتائج تكشف نجاح التنزيل. ولا يعني ذلك أن المآل يستقل بالتشريع، بل يعمل داخل علوية النص وحاكمية المقصد ومركزية الواقع وفاعلية الدولة المقيدة.

ومن هنا فإن الحكم الكلي لا يكتمل حتىٰ يجيب عن أسئلة المآل: ما النتائج المتوقعة؟ وما درجة احتمالها؟ وما أثرها القريب والبعيد؟ ومن يتحملها؟ وهل يمكن تداركها؟ وما مآل الترك؟ وما البدائل؟ وهل الوسيلة متناسبة؟ وما آلية المراجعة؟ وما حق الأجيال؟ وإذا غابت هذه الأسئلة، بقي الحكم معرضًا لأن يكون صحيحًا في لفظه ضعيفًا في أثره.

إن إدماج المآلات في الحكم لا يجعل الفقه مترددًا أمام المستقبل، بل يجعله مسؤولًا عنه. فالفقه ليس علمًا يحكم ما وقع فقط، بل عقلٌ يوجه ما يمكن أن يقع. وهو لا يدعي علم الغيب، لكنه لا يعفي نفسه من واجب التوقع والتدبير. وبين ادعاء اليقين بالمستقبل وإهمال المستقبل تقع مساحة الاجتهاد المآلي: معرفةٌ ظنية منضبطة، وقرارٌ مسؤول، ومراجعةٌ مستمرة.

إن الدولة التي تجعل المآلات جزءًا من حكمها تتحول من دولة رد فعل إلىٰ دولة بناء، ومن معالجة الأزمات إلىٰ منع أسبابها، ومن الدفاع عن القرار إلىٰ التعلم

منه، ومن قياس القوة إلىٰ قياس الأثر. والمؤسسة الفقهية التي تستوعب المآلات تتحول من إصدار الحكم إلىٰ المشاركة في تصميم النظام، من غير أن تتخلىٰ عن مرجعيتها. والأمة التي تدخل في تقويم المآلات تتحول من متلقٍ إلىٰ شريكٍ في حفظ المقصد.

إن المآلات، في معناها الأعلىٰ، هي اختبار صدق العلاقة بين النص والحياة. فالنص يهدي، والمقصد يوجه، والواقع يتغير، والدولة تعمل، والمآل يكشف هل تحولت الهداية إلىٰ عدلٍ وكفاية وعمران، أم انحرفت في طريق التنزيل. ومن هنا فإن فقه المآلات ليس بابًا فرعيًا في النظرية، بل هو الوعي الذي يمنعها من أن تصبح بناءً ساكنًا. إنه يجعل الحكم قادرًا علىٰ الحركة من غير أن يفقد أصله، وقادرًا علىٰ التعلم من غير أن يذوب في النتيجة، وقادرًا علىٰ بناء المستقبل من غير ادعاء امتلاكه.

الفصل السادس
الكفاية بوصفها معيارًا لفاعلية الدولة

إن من أكثر المفاهيم التي تعرضت للانكماش داخل البنية الفقهية الإسلامية مفهوم الكفاية، إذ انتقل عبر مراحل طويلة من كونه أحد المعايير المؤسسة للعمران الإسلامي إلىٰ كونه مفهومًا يرتبط غالبًا بالإحسان أو الضمان الاجتماعي أو معالجة الفقر الفردي، بينما يكشف التحليل البنيوي أن الكفاية ليست وظيفةً فرعية داخل النظام الشرعي، بل هي أحد المقاييس التي يمكن من خلالها اختبار مدىٰ نجاح الدولة في تحقيق مقاصد الشريعة في المجال العام. فالدولة التي تحفظ الحدود ولا تحفظ الكفاية، أو التي تنجح في الإدارة وتفشل في صيانة الإنسان، أو التي تمتلك سلطةً واسعة لكنها تعجز عن بناء شروط الحياة الكريمة، لا تكون قد حققت الغاية الكلية التي من أجلها شُرعت الولاية العامة.

والكفاية بهذا المعنىٰ ليست مجرد مستوىٰ اقتصادي، وإنما هي مفهوم حضاري شامل يتعلق بقدرة النظام كله علىٰ إنتاج إنسان قادر علىٰ أداء وظيفته الاستخلافية. فالإنسان الذي يعيش تحت ضغط الحاجة الدائمة لا يفقد بعض منافعه المادية فقط، بل يفقد جزءًا من حريته، ويتراجع استقلاله الأخلاقي، ويصبح أكثر قابلية للخضوع والاستغلال، كما تضيق أمامه إمكانات التعلم والإبداع والاجتهاد. ومن هنا فإن الكفاية لا تحمي الجسد وحده، وإنما تحمي العقل والإرادة والكرامة والقدرة علىٰ المشاركة في بناء المجتمع. ولهذا فإنها ترتبط بجميع الضرورات والمقاصد، ولا تقتصر علىٰ مقصد حفظ المال وحده.

إن الكفاية تمثل الحد الذي يتحول عنده الإنسان من مجرد باقٍ علىٰ قيد الحياة إلىٰ إنسان قادر علىٰ صناعة الحياة. ولذلك فإن الفرق بين الكفاف والكفاية

ليس فرقًا في مقدار المال فقط، بل هو فرق في فلسفة الوجود الإنساني. فالكفاف يمنع الهلاك، أما الكفاية فتمكّن الإنسان من أداء رسالته. والكفاف يضمن استمرار الحياة البيولوجية، أما الكفاية فتؤسس للحياة الحضارية. والكفاف يحفظ الفرد من السقوط، أما الكفاية فتبني المجتمع القادر علىٰ النهوض.

ولهذا فإن الاقتصار علىٰ الكفاف يجعل وظيفة الدولة وظيفةً إسعافية، بينما يجعلها مفهوم الكفاية وظيفةً عمرانية. فالدولة التي تنظر إلىٰ نفسها باعتبارها مسؤولة عن منع المجاعة فقط تختلف جذريًا عن الدولة التي ترىٰ نفسها مسؤولة عن بناء القدرة الإنسانية. الأولىٰ تدير الأزمات، والثانية تبني المستقبل. الأولىٰ تستهلك مواردها في معالجة النتائج، والثانية تستثمر مواردها في إزالة أسباب الحاجة من جذورها.

ومن هنا فإن الكفاية ليست مفهومًا اقتصاديًا صرفًا، وإنما هي مفهوم وجودي يتعلق بطبيعة الإنسان ذاته. فالإنسان لا يعيش بالخبز وحده، كما لا يعيش بالأمن وحده، ولا بالصحة وحدها، ولا بالتعليم وحده، وإنما يعيش بمنظومة متكاملة من الشروط التي تمكنه من أن يكون إنسانًا كامل الأهلية في مجتمعه. ولذلك فإن كل اختزال للكفاية في عنصر واحد يؤدي إلىٰ اختزال الإنسان نفسه.

ولهذا السبب لا يجوز أن تُقاس الكفاية بمستوىٰ الدخل وحده، لأن الإنسان قد يمتلك دخلًا مرتفعًا ويعيش في بيئة تعليمية متدهورة، أو في نظام صحي عاجز، أو في مجتمع تغيب فيه العدالة القضائية، أو في بيئة أمنية مضطربة، أو في منظومة إسكان تستهلك معظم دخله. فالكفاية ليست مجموع النقود التي يملكها الإنسان، وإنما هي مجموع القدرات التي يستطيع أن يمارس بها إنسانيته.

ومن هنا ينبغي إعادة تعريف الكفاية تعريفًا بنيويًا بأنها: الحالة التي يمتلك فيها الإنسان الحد الكافي من الموارد والقدرات والمؤسسات التي تمكنه من ممارسة وظيفته الإنسانية والاجتماعية بحرية وكرامة ومسؤولية.

وهذا التعريف يخرج الكفاية من كونها وصفًا للفرد إلىٰ كونها وصفًا للنظام. فحين يقال إن مجتمعًا ما حقق الكفاية، فإن المقصود ليس أن جميع أفراده متساوون في الدخول، وإنما أن النظام كله قادر علىٰ إنتاج الظروف التي تمنع سقوط الإنسان تحت الحد الذي يعطل رسالته.

ومن هنا أيضًا تصبح الكفاية معيارًا للحكم علىٰ الدولة نفسها. فالدولة لا تُقاس فقط بقدرتها علىٰ فرض القانون أو حماية الحدود أو جمع الضرائب، وإنما تُقاس كذلك بقدرتها علىٰ بناء شروط الكفاية العامة. فالقانون الذي يحمي الملكية ولا يحمي الإنسان يبقىٰ قانونًا ناقص الوظيفة، والدولة التي تنجح في السيطرة وتفشل في الكفاية تبقىٰ دولةً ناقصة الفاعلية.

ولهذا فإن الكفاية تمثل نقطة الالتقاء بين الأحكام الثلاثة التي تشكل جوهر النظرية العامة.

فالحكم التكليفي يجعل رعاية الإنسان واجبًا شرعيًا بحسب مراتب المسؤولية، فلا يقتصر التكليف علىٰ الفرد، وإنما يمتد إلىٰ الأسرة، ثم المجتمع، ثم الدولة حين تصبح هي القادرة علىٰ تحقيق المقصد.

والحكم الوضعي يبني الأسباب والشروط التي تجعل الكفاية ممكنة، من خلال مؤسسات التعليم والصحة والقضاء والاقتصاد والمال العام والعمل والإدارة.

أما الحكم المقاصدي فيجعل الكفاية أحد المؤشرات الرئيسة لنجاح النظام في تحقيق غايته، بحيث تصبح كل سياسة عامة قابلة للتقويم بحسب أثرها في توسيع دائرة الكفاية أو تضييقها.

وهنا يظهر لأول مرة أن الكفاية ليست فرعًا من فروع الزكاة، ولا بابًا من أبواب النفقة، وإنما هي مبدأ من مبادئ بناء الدولة نفسها.

إن إعادة الاعتبار للكفاية تعيد تعريف مفهوم الثروة أيضًا. فالمال في الفقه الكلي لا يمثل غاية مستقلة، وإنما يمثل وسيلة لبناء القدرة الإنسانية. ولذلك فإن الاقتصاد الذي ينتج ثروةً ضخمة لكنه يعجز عن تحويلها إلىٰ كفاية عامة لا يكون قد حقق المقصد الشرعي الكامل، حتىٰ لو حقق معدلات نمو مرتفعة.

ومن هنا فإن العلاقة بين الكفاية والتنمية علاقة عضوية. فالتنمية ليست تراكمًا للثروة، وإنما تراكم للقدرة. وكل ثروة لا تتحول إلىٰ قدرة إنسانية تصبح مجرد رقم اقتصادي لا يحمل قيمة حضارية.

ولهذا فإن قياس التنمية بمعدل الناتج المحلي وحده يمثل اختزالًا شديدًا، لأن الناتج قد يرتفع بينما تبقىٰ الكفاية متراجعة. وقد يزداد الاستثمار بينما تتراجع العدالة التعليمية. وقد تتوسع المدن بينما تتدهور جودة الحياة. وقد ترتفع الدخول بينما ينهار الأمن الصحي أو الغذائي. وكل ذلك يدل علىٰ أن التنمية الرقمية ليست هي التنمية المقاصدية.

إن الكفاية هي التي تمنح التنمية معناها الشرعي، لأنها تحول النمو من ظاهرة مالية إلىٰ مشروع حضاري.

ومن هنا فإن المال العام لا يكتسب شرعيته من مجرد سلامة تحصيله، وإنما من طريقة توظيفه في تحقيق الكفاية العامة. فالدولة قد تجمع الضرائب وفق قواعد صحيحة، لكنها إذا أنفقتها في تضخم الجهاز الإداري أو في مشروعات لا تعود بالنفع العام، فإن الحكم المقاصدي يكشف أن المال لم يؤد وظيفته.

ولهذا فإن الكفاية تصبح المعيار الذي تُوزن به أولويات الإنفاق العام. فكل إنفاق يزيد قدرة الإنسان علىٰ التعلم، أو العلاج، أو العمل، أو السكن الكريم، أو

الأمـن، أو المشـاركة، يـدخل في صـميم وظيفـة الدولـة. أمـا الإنفـاق الـذي يوسـع السلطة من غير أن يوسع قدرة المجتمع فإنه يحتاج إلىٰ مراجعة مستمرة.

إن الكفايـة تعيـد كـذلك تعريـف العدالـة. فالعدالـة ليسـت مجـرد مسـاواة في توزيـع الفـرص القانونيـة، وإنمـا هـي بنـاء الظـروف التـي تجعـل الإنسـان قـادرًا علـىٰ الاسـتفادة مـن تلـك الفـرص. فقـد تكـون الحقـوق متسـاوية علـىٰ الـورق، بينمـا يعـيش بعـض النـاس في أوضـاع تجعـل تلـك الحقـوق غيـر قابلـة للممارسـة. وعندئـذ تصـبح المسـاواة الشكلية غطاءً لعدم المساواة الفعلية.

ولهـذا فـإن العدالـة المقاصـدية تبـدأ مـن إزالـة العوائـق التـي تمنـع الإنسـان مـن بلـوغ الكفاية، لا من إعلان الحقوق المجردة فقط.

ومـن هنـا تتصـل الكفايـة اتصـالًا وثيقًـا بالحريـة. فالإنسـان المحتـاج لـيس حـرًا بـالمعنىٰ الكامـل؛ لأنـه يضـطر إلـىٰ اتخـاذ قراراتـه تحـت ضـغط الضـرورة. والفقيـر قـد يبيـع حريتـه مـن أجـل البقـاء، كمـا قـد يبيـع علمـه أو كرامتـه أو صـوته أو اسـتقلاله. ومـن هنا فإن تحقيق الكفاية يمثل أحد الشروط الواقعية لقيام الحرية الحقيقية.

ولهـذا فـإن الدولـة التـي تريـد حمايـة الحريـة مطالبـة أولًا بحمايـة الكفايـة، لأن الحرية المجردة في ظل الحاجة الشديدة تتحول غالبًا إلىٰ امتيازٍ للأقوياء.

ومـن هنـا أيضًـا تتضـح العلاقـة بـين الكفايـة والكرامـة الإنسـانية. فالكرامـة ليسـت مجـرد قيمـة أخلاقيـة مجـردة، وإنمـا تحتـاج إلـىٰ شـروط ماديـة ومؤسسـية تحميهـا. والإنسـان الـذي يُحـرم مـن العـلاج أو التعلـيم أو السـكن اللائـق أو الغـذاء الكـافي لا يُهان بسبب الفقر وحده، وإنما بسبب انهيار الشروط التي تحفظ كرامته.

ولهـذا فـإن الكفايـة تصـبح ترجمـةً عمليـةً لمفهـوم الكرامـة الـذي جعلـه القـرآن أساسًا لبناء الإنسان.

كما أن الكفاية تعيد تعريف وظيفة السوق. فالسوق في الفقه الكلي ليس غاية مستقلة، وإنما مؤسسة لإنتاج الكفاية العامة. فإذا تحول السوق إلىٰ وسيلة لتركز الثروة أو تعطيل المنافسة أو إنتاج الاحتكار أو إضعاف الطبقات المنتجة، فإن الحكم المقاصدي يكشف أن السوق فقد وظيفته الأصلية.

ولهذا فإن تدخل الدولة في السوق لا يُقاس بمقدار التدخل، وإنما بأثره في الكفاية. فقد يكون التدخل المحدود واجبًا إذا أدىٰ إلىٰ منع الاحتكار أو حماية الغذاء أو تحقيق المنافسة، كما قد يكون التدخل المفرط مضرًا إذا أدىٰ إلىٰ قتل المبادرة والإنتاج.

ومن هنا فإن الكفاية تصبح الميزان الذي يحدد متىٰ تتدخل الدولة ومتىٰ تنسحب، لا الأيديولوجيا الاقتصادية المجردة.

كما أن الكفاية تعيد تعريف العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. فالفرد مسؤول عن السعي والعمل، والمجتمع مسؤول عن التكافل، والدولة مسؤولة عن بناء النظام الذي يجعل السعي والتكافل ممكنين. فإذا حملت الدولة كل المسؤولية قتلت المبادرة، وإذا رفعت يدها تمامًا تركت الضعفاء لموازين القوة.

ولهذا فإن الكفاية لا تُبنىٰ بإلغاء أحد هذه الأطراف، وإنما بتنظيم العلاقة الوظيفية بينها.

إن الدولة في الفقه الكلي ليست موزعًا للإعانات، وإنما مهندسًا لبنية الكفاية. فهي تبني التعليم الذي يرفع الإنتاج، والصحة التي تحفظ القدرة، والقضاء الذي يحمي الحقوق، والبنية الاقتصادية التي توسع فرص العمل، والسياسات المالية التي تمنع التركز المفرط للثروة، والمؤسسات التي تحول المال العام إلىٰ قدرة حضارية.

ولهذا فإن الكفاية ليست نتيجةً عارضة، وإنما هي مخرج طبيعي لدولة أُحسن بناؤها.

كما أن الكفاية تفرض إعادة النظر في مفهوم الفقر نفسه. فالفقر ليس فقط نقص المال، وإنما نقص القدرة. وقد يكون الإنسان فقيرًا بسبب غياب المدرسة، أو بسبب انهيار القضاء، أو بسبب ضعف البنية الصحية، أو بسبب غياب النقل، أو بسبب انعدام الأمن، أو بسبب الاحتكار الذي يمنع العمل.

ومن هنا فإن مكافحة الفقر لا تبدأ بتوزيع الأموال فقط، وإنما بإزالة البنية التي تنتج الفقر بصورة مستمرة.

ولهذا فإن الفقه الكلي يميز بين علاج الفقر وإلغاء أسبابه. فالإعانة قد تعالج النتيجة، أما الكفاية فتسعىٰ إلىٰ إزالة السبب.

وهذا هو الفارق بين الدولة التي تدير الفقر، والدولة التي تبني الغنىٰ الحضاري.

إن الكفاية لا تبلغ معناها الكامل ما لم تتحول من قيمةٍ اجتماعية عامة إلىٰ معيارٍ بنيوي يُقاس به أداء الدولة، وتُرتب في ضوئه أولويات المال العام، وتُفحص من خلاله عدالة السياسات، وتُختبر به قدرة النظام علىٰ تحويل الإنسان من موضوعٍ للرعاية إلىٰ فاعلٍ في العمران. فالمقصود بالكفاية ليس أن تؤدي الدولة وظيفةً تعويضية بعد أن تُنتج البنية الاقتصادية والاجتماعية أسباب العجز، ولا أن توزع جزءًا من الموارد لتخفيف آثار الفقر من غير أن تمس منابعه، بل أن تبني من الشروط والمؤسسات والفرص ما يجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يحيا حياةً كريمة، وأن يعمل، ويتعلم، ويتعالج، ويسكن، ويشارك، ويستقل بقدر استطاعته عن الحاجة القهرية. ومن هنا فإن الكفاية ليست سياسةً تُضاف إلىٰ الدولة بعد اكتمال بنيتها، بل هي أحد المقاصد التي تُعاد في ضوئها صياغة تلك البنية ذاتها.

إن الدولة التي تحقق الكفاية لا تُعرَّف بكونها الدولة الأكثر إنفاقًا، ولا الدولة الأكثر تدخلًا، ولا الدولة التي تكثر فيها برامج الإعانة، وإنما الدولة التي تحسن تحويل الموارد إلىٰ قدرات، والمؤسسات إلىٰ حماية، والحقوق إلىٰ إمكانات واقعية، والمال العام إلىٰ عمران. وقد تنفق دولةٌ كثيرًا ولا تحقق الكفاية لأن إنفاقها يضيع في تضخم الجهاز الإداري، أو في الفساد، أو في سياساتٍ لا تصل إلىٰ المحتاج، أو في إعاناتٍ تداوي العجز من غير أن تبني القدرة. وقد تكون موارد دولةٍ محدودة، لكنها أقرب إلىٰ مقصد الكفاية إذا أحسنت ترتيب الأولويات، ومنعت الهدر، ووسعت فرص التعليم والعمل، ووفرت حدًا عادلًا من الصحة والسكن والأمن، وجعلت الإنسان مركزًا لوظيفتها. فالكفاية لا تُقاس بحجم المدخلات، بل بجودة التحول من المال إلىٰ حياة.

ومن هنا فإن المال العام لا يعود مجرد وسيلةٍ لتمويل الدولة، بل يصبح أحد أهم مواقع اختبار شرعيتها الوظيفية. فالدولة لا تملك المال العام بمعنىٰ الملكية الخاصة، وإنما تديره بوصفها أمينةً علىٰ حق الأمة، ومهمتها أن تنقله من صورة المورد إلىٰ صورة القدرة العامة. فإذا جُمعت الأموال بغير عدل اختل أصل الأمانة، وإذا أُنفقت بغير ترتيبٍ مقاصدي اختلت الوظيفة، وإذا حُجبت عن الكفاية الأساسية لصالح مظاهر القوة أو الامتياز اختل الهرم القيمي للدولة، وإذا استُعملت في بناء الإنسان والمؤسسة والعمران اتصلت الجباية بمقصدها. ومن ثم فإن الحكم علىٰ المال العام لا يقف عند مشروعية المصدر، بل يمتد إلىٰ عدالة التوزيع، ورشد الإنفاق، وشفافية الإدارة، وأثر السياسة في الكفاية، ومآلاتها علىٰ الحاضر والمستقبل.

إن ربط الكفاية بالمال العام يعيد ترتيب أولويات الدولة. فليست النفقات كلها في مرتبة واحدة، ولا يساوي الإنفاق الذي يحفظ النفس والعقل والقدرة إنفاقًا

يوسع الهيبة الشكلية أو الامتيازات. والتعليم والصحة والسكن والماء والغذاء والأمن والقضاء والبنية التحتية ليست أبوابًا إدارية متفرقة، بل شروط متكاملة للكفاية. وقد يؤدي إضعاف أحدها إلىٰ إبطال أثر غيره؛ فالدخل لا يحقق كفايةً حقيقية إذا استنزفه العلاج، والتعليم لا ينتج قدرةً إذا غاب العمل، والسكن لا يحفظ الكرامة إذا انفصل عن النقل والمرافق، والأمن لا يكتمل إذا كان الإنسان خائفًا من المرض أو الجوع أو الظلم. والكفاية بهذا المعنىٰ شبكةٌ من القدرات لا سلةٌ من السلع.

ومن هنا لا يجوز للدولة أن تنظر إلىٰ الإنسان بوصفه مستهلكًا يحتاج إلىٰ دخلٍ فقط، بل بوصفه ذاتًا تحتاج إلىٰ قدرة. فالقدرة تتكون من الصحة التي تسمح بالحركة، والعلم الذي يسمح بالفهم، والعمل الذي يسمح بالاستقلال، والقضاء الذي يحمي الحق، والأمن الذي يمنع الخوف، والسكن الذي يوفر الاستقرار، والمال الذي يتيح الاختيار، والمجال العام الذي يسمح بالمشاركة. وإذا اختل أحد هذه الأركان اختلت كفاية الإنسان، ولو امتلك بعض الموارد. ومن ثم فإن فقه الكفاية هو فقه القدرة الإنسانية في صورتها المادية والمعرفية والأخلاقية والمؤسسية.

والقدرة ليست ترفًا زائدًا علىٰ الضرورة، لأنها شرطٌ في التكليف نفسه. فالإنسان لا يؤدي كثيرًا من واجباته إذا كان عاجزًا عن التعليم أو العمل أو العلاج أو الوصول إلىٰ القضاء. ولا تكون المسؤولية الأخلاقية مكتملةً حين تُسلب الشروط التي تجعل الاختيار ممكنًا. ومن هنا فإن الكفاية لا تأتي بعد التكليف، بل تدخل في بناء شروطه. فالدولة التي تطالب مواطنيها بالعمل ولا تبني تعليمًا وفرصًا عادلة، أو تطالبهم بالامتثال ولا توفر قضاءً منصفًا، أو تطالبهم بالمسؤولية بينما تتركهم تحت ضغط الحاجة المطلقة، تكون قد وسعت خطاب التكليف ولم تبنِ حكمه الوضعي.

وهنا تتجلىٰ العلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة بأوضح صورها. فالحكم التكليفي يحدد المسؤوليات: علىٰ الفرد أن يسعىٰ ويعمل بحسب قدرته، وعلىٰ الأسرة أن تنفق ضمن حدودها، وعلىٰ المجتمع أن يتكافل، وعلىٰ الدولة أن تضمن ما لا يتحقق إلا بقدرتها العامة. والحكم الوضعي يبني الأسباب والشروط: تعليم، وصحة، وعمل، وسوق منضبط، ومال عام، ونظام ضريبي عادل، وزكاة منظمة، وقضاء، ورقابة، ومؤسسات تمنع السقوط خارج حد الكفاية. والحكم المقاصدي يوجه هذه البنية نحو غايتها: ألا تتحول المساعدة إلىٰ إذلال، ولا الرعاية إلىٰ تبعية، ولا الدولة إلىٰ مالكٍ لحياة الناس، بل أن تُصان الكرامة وتُبنىٰ القدرة ويتسع العمران. ومن دون تكامل هذه الأحكام تبقىٰ الكفاية ناقصة: تكليفٌ بلا شروط، أو شروطٌ بلا غاية، أو مقصدٌ بلا إلزام ومؤسسة.

إن الحكم التكليفي في فقه الكفاية لا يجوز أن يُلقىٰ كله علىٰ الفرد؛ لأن عجز الإنسان قد يكون أثرًا للبنية لا لكسله أو تقصيره. وقد يعمل الإنسان عملًا كاملًا ولا يبلغ كفايته بسبب اختلال الأجور أو ارتفاع السكن أو غلاء الضروريات أو ضعف الصحة والتعليم. وقد يبحث عن العمل ولا يجده لأن الاقتصاد لا ينتج الفرص أو لأن الاحتكار يغلق السوق. وإذا حُمّل وحده مسؤولية هذا العجز، تحول الفقه من ميزان عدل إلىٰ خطابٍ يحمّل الضعيف نتائج خللٍ لم يصنعه. ومن هنا فإن معرفة سبب الحاجة شرطٌ في توزيع التكليف: ما كان ناشئًا من تقصير الفرد عولج بالتربية والمسؤولية، وما كان ناشئًا من خللٍ مؤسسي عولج بإصلاح المؤسسة، وما اجتمع فيه الأمران احتاج إلىٰ توزيعٍ عادل للواجب.

كما أن الدولة لا تُعفىٰ من مسؤوليتها بمجرد وجود الصدقات والزكاة والوقف؛ لأن هذه الأدوات، علىٰ عظمتها، لا تقوم دائمًا مقام السياسة العامة.

فالزكاة عبادة مالية ومؤسسة اجتماعية، لكنها لا تعفي الدولة من بناء التعليم والصحة والعمل والسكن، كما أن الوقف يساند المجتمع ولا يبرر تراجع الدولة عن الحقوق العامة. والمجتمع لا يكون بديلًا عن الدولة في كل شيء، والدولة لا ينبغي أن تبتلع المجتمع. والكفاية تتحقق من خلال توزيعٍ وظيفي: الزكاة تسد حقًا معلومًا وتحقق تطهيرًا وتكافلًا، والوقف يبني استقلالًا واستدامةً اجتماعية، والمجتمع يبادر، والدولة تضمن الإطار العام وتسد العجز الذي لا تحمله المبادرات المتفرقة.

إن إدخال الزكاة في نظرية الكفاية يقتضي تحريرها من الانحصار في صورة الأداء الفردي. فالزكاة لا تُقاس فقط بصحة إخراج النصاب ووصوله إلىٰ مستحقٍ ما، بل بأثر نظامها في تخفيف الفقر وحفظ الكرامة وبناء القدرة. وقد تصح الزكاة فرديًا وتضعف اجتماعيًا إذا تفرقت الموارد، أو غابت المعرفة بالحاجات، أو جهلت التغيرات الاقتصادية، أو لم تُراعَ قيمة المال في التضخم. ومن هنا فإن الحكم الوضعي المتعلق بإدارة الزكاة لا يقل أهميةً عن أصل الوجوب؛ لأن حسن الجمع والتوجيه والتقدير والمتابعة هو الذي يحول الحق من أداءٍ متفرق إلىٰ نظام كفاية.

وفي مسألة إخراج القيمة أو العين يظهر بوضوح أن المقصد والواقع والمآل لا تنفصل عن التكليف. فالعين قد تكون أنفع في ظرفٍ تتعطل فيه الأسواق أو ترتفع الحاجة إلىٰ الضروريات، وقد يكون النقد أقدر علىٰ حفظ اختيار المستحق وكفايته في ظرفٍ آخر. والتضخم قد يغير الأثر الحقيقي للمقدار النقدي، كما قد تجعل كلفة التخزين والنقل بعض الصور أقل كفاءة. ولا يُحل هذا كله بإطلاق شكلٍ واحد في كل واقع، بل بعلوية النص، وتحقيق المناط، وحاكمية مقصد الكفاية، وتقدير المآل. فالمقصد لا يلغي حكم الزكاة، لكنه يمنع أن يتحول الامتثال الشكلي إلىٰ نتيجةٍ لا تحفظ القيمة ولا تحقق الغاية.

أما الضرائب، فإن موقعها في فقه الكفاية يُفهم من خلال الضرورة العامة والعدل والقدرة والمصلحة والمآل. فالدولة تحتاج إلىٰ موارد تحمل بها وظائفها، ولا يجوز أن تُحمّل هذه الوظائف علىٰ الصدقات وحدها. لكن الضريبة لا تكتسب مشروعيتها من حاجة الجهاز إلىٰ المال فحسب، بل من عدالة سببها وتوزيعها ومصرفها. فإذا فُرضت علىٰ الضعيف بما يخرجه عن الكفاية اختل مقصدها، وإذا أُخذت من الناس لتوسيع الامتياز أو الهدر فقدت معناها، وإذا وُزعت أعباؤها بحسب القدرة ووُجهت إلىٰ الحقوق العامة واتسمت بالشفافية والمحاسبة، دخلت في بناء الأمانة العامة. ومن هنا فإن فقه الضرائب لا يُبنىٰ علىٰ السؤال عن جواز الأخذ وحده، بل عن عدالة النظام المالي كله.

والعدالة الضريبية لا تساوي المساواة الحسابية دائمًا، لأن النسبة الواحدة قد تكون أشد وطأةً علىٰ الفقير من الغني. فالعدل ينظر إلىٰ القدرة الفعلية، وإلىٰ أثر الضريبة في حد الكفاية، وإلىٰ ما يحصل عليه المكلف من خدمات، وإلىٰ درجة الشفافية والثقة. ولا يكون من العدل أن تُجمع الأموال من فئات لا تكاد تبلغ الكفاية ثم تُوجه إلىٰ إنفاقٍ لا يعود عليها أو إلىٰ دعم مصالح الأقوىٰ. ومن هنا فإن الكفاية تضع حدًا أخلاقيًا وشرعيًا للجباية: لا تُبنىٰ قدرة الدولة بإضعاف قدرة الإنسان، ولا يُحمىٰ المال العام بإسقاط الناس تحته.

كما أن العدالة التوزيعية لا تعني مساواةً جامدة في النتائج، ولا نفي التفاوت الناشئ عن العمل والمهارة والمبادرة، لكنها تعني منع التفاوت من أن يتحول إلىٰ حرمانٍ بنيوي أو احتكارٍ للفرص. فالمجتمع قد يقبل تفاوت الدخول، لكنه لا يجوز أن يقبل حرمان فئة من التعليم أو العلاج أو القضاء أو السكن بسبب موقعها الاقتصادي. والكفاية تمثل الحد الذي يضع التفاوت داخل إطارٍ أخلاقي: يمكن أن يتفاوت الناس فوقه، لكن لا يجوز أن يُترك بعضهم دونه مع وجود القدرة علىٰ الرفع.

ومن هنا فإن الكفاية ليست مساواةً في الثروة، بل عدالة في القدرات الأساسية. وهذه العدالة لا تهدم الملكية، بل تحفظها من التحول إلىٰ أداةٍ لإلغاء الآخرين. ولا تقتل السوق، بل تمنع السوق من أن يتحول إلىٰ معيارٍ وحيد لقيمة الإنسان. ولا تجعل الدولة موزعًا شاملًا للموارد، بل تلزمها بحماية الحد الذي يسمح للفرد أن يدخل السوق والمجتمع بوصفه إنسانًا قادرًا لا تابعًا مكرهًا. وهذا التوازن هو الذي يجعل الكفاية مبدأً فقهيًا لا شعارًا أيديولوجيًا.

إن السوق يؤدي دورًا محوريًا في بناء الكفاية، لأنه ميدان العمل والإنتاج والتبادل. والدولة التي تحاول تحقيق الكفاية عبر التوزيع وحده من غير إنتاجٍ وعملٍ مستدامين ستصل إلىٰ حدود مواردها، وربما بنت اعتمادًا يضعف المجتمع. كما أن السوق إذا تُرك بلا ضبط قد ينتج ثروةً من غير كفاية، لأن القدرة علىٰ الدفع تصبح المعيار الوحيد للوصول إلىٰ الضروريات. ومن هنا فإن السوق والدولة ليسا بديلين متضادين، بل فاعلان يحتاجان إلىٰ ترتيب: السوق ينتج ويبتكر ويوسع العمل، والدولة تضمن العدالة، وتمنع الاحتكار، وتحمي الضروريات، وتسد مواطن الفشل التي لا يعالجها التبادل الحر وحده.

والعمل في نظرية الكفاية ليس مصدر دخلٍ فحسب، بل مصدر كرامة واستقلال وانتماء اجتماعي. ولذلك فإن السياسة التي توزع المال من غير أن تفتح إمكان العمل تبقىٰ ناقصة، كما أن السياسة التي تمجد العمل من غير أن تضمن أجرًا كافيًا أو شروطًا إنسانية تبقىٰ ظالمة. والعمل الذي لا يبلغ بالعامل كفايته يكشف خللًا في توزيع قيمة الإنتاج. ومن هنا فإن الأجر العادل لا يُقاس فقط بعقد الرضا الشكلي، بل بواقع القوة والحاجة والأسعار والقدرة علىٰ العيش. وقد يرضىٰ الإنسان بأجرٍ لا يكفيه تحت ضغط الضرورة، ولا يحول رضاه القهري النتيجة إلىٰ عدل.

إن الدولة مسؤولة عن بيئة العمل أكثر من مسؤوليتها عن خلق كل وظيفة مباشرة. فهي تبني التعليم والتدريب والبنية الأساسية، وتحمي المنافسة، وتمنع الاستغلال، وتدعم النشاط المنتج، وتراقب شروط العمل، وتوفر حمايةً في البطالة والعجز، وتمنع أن تتحول الأجور إلىٰ وسيلةٍ لإدامة الفقر. وإذا كان الاقتصاد لا ينتج وظائف كافية، فإن هذه ليست مسألةً سوقية محضة، بل خللٌ يمس الكفاية ويستدعي سياسةً عامة. ومع ذلك يجب أن يكون التدخل رشيدًا حتىٰ لا يتحول إلىٰ توظيفٍ شكلي أو تضخمٍ إداري يستهلك المال العام من غير إنتاج.

ومن هنا فإن التنمية في فقه الكفاية ليست نموًا اقتصاديًا مجردًا، بل بناءٌ منظم للقدرة علىٰ الاستمرار. وقد يزيد الناتج بينما تتراجع الكفاية إذا تركزت الثروة، أو ارتفعت الأسعار، أو انهارت الخدمات العامة، أو أصبح العمل هشًا. وقد تتباطأ بعض المؤشرات المالية في مرحلة بينما تُبنىٰ قدرةٌ تعليمية وصحية ومؤسسية تنتج أثرًا أعظم في المستقبل. ومن ثم فإن الحكم علىٰ التنمية يحتاج إلىٰ مآلاتٍ زمنية، وإلىٰ تمييز بين الاستهلاك والاستثمار، وبين تضخم الأرقام وتوسع القدرة الإنسانية.

إن الاستثمار في التعليم والصحة والقضاء والبنية التحتية لا يمثل إنفاقًا اجتماعيًا زائدًا علىٰ الاقتصاد، بل هو جزء من تكوين الاقتصاد نفسه. فالإنسان المتعلم أكثر قدرةً علىٰ الإنتاج، والصحيح أكثر قدرةً علىٰ العمل، والقضاء العادل يبني الثقة، والبنية الجيدة تقلل الكلفة، والاستقرار العادل يشجع المبادرة. ومن هنا فإن الفصل بين الكفاية والتنمية فصلٌ مصطنع؛ لأن الكفاية إذا صُممت بوصفها بناء قدرة تصبح هي القاعدة الأخلاقية للتنمية، والتنمية إذا لم تؤد إلىٰ الكفاية تفقد معناها الاجتماعي.

كما أن الكفاية لا تتحقق من غير أمنٍ متعدد الأبعاد. فالأمن ليس فقط غياب الجريمة، بل أن يأمن الإنسان على غذائه وعلاجه وسكنه وحقه ومستقبله. وقد تكون الدولة قوية أمنيًا وضعيفةً في الأمن المعيشي أو القضائي، فتنتج خوفًا من الجوع أو المرض أو الظلم. ومن هنا فإن الأمن جزء من الكفاية، والكفاية جزء من الاستقرار. والمجتمع الذي تتحقق فيه كفايةٌ واسعة أقل عرضةً للتفكك واليأس والعنف، لأن الناس يملكون أسباب الانتماء والثقة.

وهذا لا يعني تفسير كل اضطراب بالفقر، ولا جعل الكفاية بديلًا عن القانون والأخلاق، بل يعني أن النظام الذي يهمل الشروط المعيشية والمعرفية للإنسان يراكم مآلاتٍ سياسية واجتماعية لا يجوز تجاهلها. فالحرمان قد يضعف الثقة، ويجعل الخطاب المتطرف أكثر جاذبية، ويفتح باب شراء الولاء والضمير. ومن هنا فإن الكفاية وظيفة أمنية عميقة، لكنها لا تُبنىٰ بمنطق السيطرة، بل بمنطق العدل والكرامة.

إن السكن من أكثر عناصر الكفاية اتصالًا بالكرامة والاستقرار. فالسكن ليس جدرانًا فقط، بل مكانٌ للأسرة والأمن والخصوصية والتعليم والصحة. وإذا استهلك السكن معظم دخل الإنسان، أو دُفع إلىٰ أطرافٍ بلا مرافق أو نقل أو عمل، لم تتحقق كفايته. ومن هنا فإن سياسة السكن لا تُترك للسوق وحده إذا تحولت الأرض والعقار إلىٰ مجال احتكارٍ يطرد الضعيف. كما لا يكون الحل دائمًا في أن تبني الدولة كل شيء، بل في تنظيم الأرض، وتوسيع العرض، ومنع الاحتكار، وتطوير التمويل العادل، وضمان التخطيط والمرافق. والكفاية هنا تربط فقه الملكية بفقه العمران.

كما أن التعليم ليس خدمةً تُقدم لمن يطلبها فحسب، بل هو أساس حفظ العقل وتكافؤ القدرة. وإذا اختلفت جودة التعليم جذريًا بحسب الثروة، انتقلت

الفوارق الاقتصادية من جيلٍ إلىٰ آخر، وأصبح النظام يعيد إنتاج الحرمان. ومن هنا فإن ضمان حدٍ عالٍ من التعليم الجيد يدخل في صميم العدالة التوزيعية، لا في باب الإحسان. فالتعليم هو الذي يتيح للإنسان الخروج من الحاجة، ويمنحه أدوات الفهم والمشاركة والعمل. والدولة التي توزع إعاناتٍ ولا تصلح التعليم تدير الفقر ولا تفكك بنيته.

والصحة بدورها ليست سلعةً خالصة؛ لأن المرض قد يسلب الإنسان قدرته علىٰ العمل ويستهلك مدخراته ويدفع أسرته إلىٰ الفقر. ومن ثم فإن الوصول العادل إلىٰ الرعاية الصحية جزء من نظام الكفاية. ولا يعني ذلك بالضرورة نموذجًا مؤسسيًا واحدًا، بل يعني أن الدولة مطالبة بضمان ألا يُترك الإنسان من غير علاجٍ ضروري بسبب عجزه، وأن تنظم السوق الصحية، وتمنع الاستغلال، وتستثمر في الوقاية، وتراعي تفاوت المناطق. والوقاية في هذا المجال مثال واضح علىٰ فقه المآلات: إنفاق اليوم يمنع عجزًا وكلفةً أكبر غدًا.

إن القضاء أيضًا مكوّن من مكونات الكفاية، مع أنه لا يُدرج عادةً في حساباتها المادية. فالإنسان الذي يملك دخلًا ولا يستطيع حماية حقه من الأقوىٰ يعيش في هشاشة. والملكية والعمل والعقد والأجر كلها تحتاج إلىٰ قضاءٍ مستقل ومتاح. وإذا كانت العدالة مكلفة أو بطيئة أو خاضعةً للنفوذ، أصبح الحق امتيازًا للقادر. ومن هنا فإن الكفاية القانونية والقضائية جزء من الكفاية الإنسانية، لأن القدرة علىٰ الوصول إلىٰ العدل تحفظ المال والكرامة والاستقلال.

وهذا يكشف أن الكفاية لا تقاس بالمؤشرات الاقتصادية وحدها، بل بمصفوفةٍ من المؤشرات المادية والمؤسسية. فلا يكفي قياس الدخل، بل ينبغي النظر في كلفة السكن، والوصول إلىٰ الصحة، وجودة التعليم، واستقرار العمل،

والأمن، والقدرة على التقاضي، وتوافر المرافق، والاختلاف بين المناطق، وعدالة توزيع الخدمات. والمؤشر الواحد قد يخفي خللًا كبيرًا؛ فقد يكون الدخل الاسمي مرتفعًا بينما تلتهمه الأسعار، وقد تكون الخدمة موجودة لكنها بعيدة أو رديئة أو مهينة.

ومن هنا فإن تحديد حد الكفاية يحتاج إلى اجتهادٍ مؤسسي دوري. فهو ليس مقدارًا ثابتًا في كل زمان ومكان، ولا يُترك لتقديرٍ سياسي عابر. ويجب أن يشارك في تحديده الفقهاء والاقتصاديون والاجتماعيون وخبراء الصحة والتعليم والإدارة، وأن تُسمع تجارب الناس، وأن يُراعى اختلاف الأسرة والمنطقة والعمر والحالة الصحية. فالفقه يحدد المعيار المقاصدي، والخبرة تحدد الكلفة والواقع، والدولة تحول التقدير إلى سياسة، والمآلات تراجع أثرها. وهذا نموذج كامل لعمل المصفوفة الأصولية.

إن علوية النص تمنع الكفاية من أن تتحول إلى وعدٍ سياسي قابل للإلغاء وفق مزاج السلطة، وحاكمية المقصد تمنع اختزالها في إعانةٍ تحفظ البقاء ولا الكرامة، ومركزية الواقع تمنع تحديدها بمعيارٍ وهمي لا يلامس كلفة الحياة، وفاعلية الدولة تحولها من حقٍ نظري إلى نظام، والمآلات تقيس هل النظام يبني القدرة أم الاعتماد، والعلاقات الوظيفية تربطها بالزكاة والوقف والضرائب والعمل والسوق والقضاء، والاجتهاد المؤسسي يمنع انفراد جهةٍ بتعريف الحاجة. ومن هنا فإن الكفاية ليست عنصرًا منفردًا في المصفوفة، بل موضعٌ تتفاعل فيه جميع عناصرها.

إن الدولة لا تُقاس فقط بعدد من رفعتهم فوق خط الفقر المحدد إحصائيًا، بل بقدرتها على منع السقوط المتكرر. فقد يخرج الإنسان من الفقر بدفعةٍ مالية ثم يعود إليه بسبب مرض أو فقدان عمل أو ارتفاع سكن. والكفاية المستدامة تحتاج

إلىٰ شبكة حمايةٍ تمنع الصدمات من تحويل الإنسان إلىٰ محتاجٍ دائم. ومن هنا فإن التأمينات الاجتماعية، والحماية من البطالة والعجز، والرعاية الصحية، والتعليم، وسياسات الاستقرار النقدي، كلها أجزاء من النظام، لا أدوات متفرقة.

غير أن شبكة الحماية يجب ألا تتحول إلىٰ نظامٍ يضعف المسؤولية أو يفتح أبواب التحايل. وهنا يأتي الحكم التكليفي ليؤكد مسؤولية القادر عن السعي والصدق، ويأتي الحكم الوضعي ليبني شروط الاستحقاق والرقابة، ويأتي الحكم المقاصدي ليمنع الرقابة من التحول إلىٰ إذلال، ويمنع الرعاية من التحول إلىٰ تبعية. فالكفاية العادلة تجمع بين الحق والمسؤولية، وبين الضمان والمبادرة.

ومن هنا فإن فاعلية الدولة في تحقيق الكفاية لا تساوي قدرتها علىٰ الاستبدال عن الفرد، بل قدرتها علىٰ تمكينه. والدولة الأكثر نجاحًا ليست التي تزيد عدد المعتمدين عليها، بل التي تمنع سقوط العاجز وتحول القادر إلىٰ فاعل. وهذا التمييز أساسي؛ لأن بعض السياسات قد توسع الرعاية في الظاهر وتضعف الاستقلال في الباطن. والمآل المقاصدي هو الذي يكشف ما إذا كانت السياسة تحرر الإنسان من الحاجة أم تعيد إنتاجها بصورةٍ مؤسسية.

إن بناء القدرة يحتاج إلىٰ تمييزٍ بين من يمكن تأهيله للعمل، ومن يعجز عجزًا دائمًا، ومن يواجه عجزًا مؤقتًا. فلا تُفرض علىٰ العاجز مسؤولية لا يطيقها، ولا يُترك القادر بلا حوافز، ولا يُعامل العاطل مؤقتًا كمن فقد القدرة نهائيًا. وهذا التمييز جزء من العدل؛ لأن المساواة في المعاملة بين أوضاع مختلفة قد تكون ظلمًا. والسياسة الرشيدة تصمم مسارات متنوعة: ضمانًا دائمًا لمن لا يستطيع، وتأهيلًا ودعمًا مرحليًا لمن يستطيع، وحمايةً من الصدمات لمن يملك أصل القدرة.

إن الكفايــة كــذلك ليســت شــأنًا مركزيًــا فقــط، لأن الحاجــات تختلــف بــين المنــاطق والمجتمعــات. وقــد يــؤدي وضــع سياســةٍ موحــدة مــن المركــز إلــىٰ تجاهــل تفــاوت الأســعار والخــدمات والبيئــة. ومــن هنــا فــإن الدولــة تحتــاج إلــىٰ قــدرٍ مــن اللامركزيــة يســمح بفهــم الواقــع المحلــي، مــع بقــاء معــايير الحقــوق الأساســية موحــدة. فالحــد المقاصــدي للكفايــة عــام، لكــن وســائل تحقيقــه وتقــديره التفصــيلي قــد تختلــف. وهــذا التــوازن يمنــع التفــاوت الإقليمــي مــن أن يتحــول إلــىٰ حرمــان، كمــا يمنــع المركزيــة من أن تنتج سياسات بعيدة عن الواقع.

ومــن أهــم مــآلات الكفايــة أنهــا تبنــي الثقــة بــين الدولــة والأمــة. فالإنســان الــذي يــرىٰ المــال العــام يتحــول إلــىٰ تعلــيم وصــحة وقضــاء وســكن يشــعر أن الدولــة أمانــة مشــتركة، لا جهــاز جبايــة وقــوة. والثقــة تســهل الامتثــال وتقلــل كلفــة الرقابــة وتوســع التعــاون. أمــا حــين يــرىٰ أن المــوارد تُجمــع ولا تعــود إلــىٰ المجتمــع، تتآكــل شــرعية الجبايــة، ويتحــول القــانون إلــىٰ عــبء. ومــن هنــا فــإن الكفايــة ليســت مخرجًــا اجتماعيًــا فقــط، بــل أســاسٌ لشرعية الدولة واستقرارها العميق.

كمــا أن الكفايــة تحمــي المجــال السياســي مــن شــراء الــولاءات. فالإنســان الــذي يعتمــد في ضــروراته علــىٰ منحــةٍ شخصــية أو وســاطة أو رضــا صــاحب الســلطة يفقــد جــزءًا مــن اســتقلاله. أمــا حــين تتحــول الضــرورات إلــىٰ حقــوقٍ مؤسســية معلومــة، تتحــرر العلاقــة السياســية مــن المنــة. ومــن هنــا فــإن الدولــة المقاصــدية لا تمــنح الكفايــة بوصــفها فضــلًا مــن الحــاكم، بــل تقرهــا بوصــفها حقًــا عامًــا ومســؤوليةً محكومــة بالمعيار والشفافية.

إن تحويــل الكفايــة إلــىٰ حــقٍ مؤسســي لا يعنــي أن المــوارد غيــر محــدودة، ولا أن كــل حاجــة تصــبح واجبــةً فــورًا. فالفقــه الكلــي يعتــرف بقيــود القــدرة، لكنــه لا يجعلهــا

ستارًا. ويجب ترتيب الأولويات بحسب الضرورات والحاجات واتساع الأثر، مع خطةٍ لبناء القدرة. وقد لا تستطيع الدولة تحقيق جميع عناصر الكفاية بالدرجة نفسها في وقتٍ واحد، لكنها مطالبة بأن توجه مواردها بصدقٍ نحوها، وأن تفسر خياراتها، وأن تقلل الامتيازات والهدر قبل تحميل الضعفاء كلفة العجز.

ومن هنا فإن معيار الكفاية يكشف أخلاق الموازنة العامة. فحين تضيق الموارد، يظهر الهرم القيمي الحقيقي للدولة: هل تقدم الضروريات أم المظاهر؟ هل تحمي الأضعف أم الأقوىٰ نفوذًا؟ هل تستثمر في الإنسان أم في تضخم الجهاز؟ ولا يكون ترتيب الأولويات مسألةً تقنية محضة، بل حكمًا مقاصديًا وسياسيًا يكشف معنىٰ الدولة. والموازنة العامة، بهذا المعنىٰ، وثيقةٌ أخلاقية بقدر ما هي مالية.

إن الكفاية لا تقتصر علىٰ داخل الدولة، بل تتصل كذلك بعلاقاتها الخارجية. فالديون، والتجارة، والاتفاقات الاقتصادية، وسياسات الموارد، قد تؤثر في قدرة الدولة علىٰ حماية كفاية شعبها. وقد تحقق صفقةٌ منفعةً قريبة وتضعف الاستقلال الاقتصادي أو تثقل المستقبل. ومن هنا فإن المآلات الخارجية تدخل في الحكم، وحق الأمة في مواردها لا يجوز أن يُبدد تحت ضغطٍ آني. كما أن الاعتماد المفرط علىٰ الخارج في الغذاء أو الدواء أو المعرفة قد يجعل الكفاية هشةً أمام الأزمات. ومن ثم فإن بناء حدٍ معقول من القدرة الذاتية يدخل في فقه الأمن والكفاية والعمران.

ولا يعني ذلك الانغلاق أو الاكتفاء الذاتي المطلق، بل تنويع مصادر القدرة ومنع الارتهان في الضروريات. فالتبادل الدولي قد يزيد الكفاية، لكنه يحتاج إلىٰ

وعيٍ بموازين القوة ومآلات الاعتماد. والدولة الرشيدة تنفتح بما يزيد قدرتها، لا بما يستهلك استقلالها ويجعل حقوق الناس رهينةً بقرارٍ خارجي.

إن الكفاية ترتبط كذلك بحفظ البيئة؛ لأن استنزاف الماء والأرض والهواء قد يحقق منفعةً اقتصادية حاضرة ويهدم شروط الكفاية المستقبلية. ومن هنا فإن حق الأجيال في الموارد يدخل في معيار الدولة. ولا يجوز أن تُقرأ التنمية من زاوية الحاضر وحده، لأن الدولة أمينة على مجالٍ زمني يتجاوز الجيل القائم. فحفظ البيئة ليس ترفًا، بل حفظٌ لأسباب الغذاء والصحة والسكن والعمل والعمران.

إن العدالة البيئية جزء من الكفاية أيضًا؛ لأن آثار التلوث ونقص الخدمات تقع غالبًا على الفئات الأضعف. وقد تستفيد فئة من النشاط الاقتصادي بينما تتحمل فئة أخرى كلفته الصحية والمكانية. ومن هنا لا يُقاس نجاح المشروع بمجموع أرباحه فقط، بل بتوزيع منافعه وأضراره وبالتعويض والوقاية. والحكم المقاصدي يمنع أن تُبنى تنمية الأغنياء على مرض الفقراء أو تهجيرهم.

إن الدولة التي تُقوّم بالكفاية تحتاج إلى جهازٍ معرفي قادر على رؤية ما وراء المتوسطات. فالمتوسط قد يخفي الفروق بين الريف والمدينة، وبين الرجال والنساء، وبين الأصحاء وذوي الإعاقات، وبين المناطق الغنية والفقيرة. ولا يعني ذلك تحويل المجتمع إلى جماعات متنازعة، بل منع الرقم العام من إخفاء الحرمان الخاص. فالكفاية معيارٌ إنساني، وكل فردٍ يُترك تحت حدها يمثل سؤالًا عن البنية والقدرة والمسؤولية.

ومن هنا فإن البيانات والإحصاءات تدخل في الحكم الوضعي للدولة، لأنها أدوات لمعرفة الواقع وتحديد الحاجة. لكن البيانات يجب أن تكون موثوقة وشفافة وتحمي الخصوصية. وقد تُستخدم الأرقام لتجميل الأداء أو لاستبعاد

بعض الناس بتعريفاتٍ ضيقة. ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية والعلمية تحتاج إلىٰ استقلالٍ يسمح بمراجعة المعايير، حتىٰ لا تحتكر الدولة تعريف النجاح.

إن تحويل الكفاية إلىٰ معيارٍ عملي لفاعلية الدولة يقتضي بناء منظومة تقويم تتناول خمسة مستويات مترابطة: مستوىٰ الوصول إلىٰ الضروريات، ومستوىٰ جودة الخدمات، ومستوىٰ عدالة توزيعها، ومستوىٰ قدرتها علىٰ بناء الاستقلال، ومستوىٰ استدامتها في الزمن. فقد تصل الخدمة إلىٰ الناس لكنها رديئة، أو تكون جيدة لكنها محصورة في المدن، أو تكون عادلة في التوزيع لكنها تبني اعتمادًا دائمًا، أو تكون فعالة حاليًا لكنها ممولة بدينٍ غير مستدام. ولا تتحقق الكفاية إلا بتوازن هذه المستويات.

فالوصول يجيب عن سؤال: هل يستطيع الإنسان الحصول علىٰ الغذاء والعلاج والتعليم والسكن والقضاء؟ والجودة تجيب عن سؤال: هل ما يحصل عليه يحقق الغرض أم هو حضورٌ شكلي؟ والعدالة تجيب عن سؤال: هل تختلف الفرص بحسب المال والنفوذ والمكان علىٰ نحوٍ يهدم الحق؟ والاستقلال يجيب عن سؤال: هل السياسة تبني القدرة أم تبقي الإنسان تابعًا؟ والاستدامة تجيب عن سؤال: هل يمكن استمرار النظام من غير استنزاف المال أو البيئة أو الأجيال؟ وهذه الأسئلة تحول الكفاية إلىٰ معيارٍ مركب لا رقمٍ واحد.

ومن هنا فإن فاعلية الدولة لا تُقاس بإنجازٍ مفرد، بل بقدرتها علىٰ تنسيق الأنظمة. فقد ترفع الأجور، لكن التضخم يبطل الأثر. وقد تدعم السكن، لكن النقل والعمل يظلان بعيدين. وقد توسع التعليم، لكن السوق لا يستوعب الخريجين. وقد تزيد العلاج، لكن الوقاية تبقىٰ ضعيفة. وهذا يدل علىٰ أن الكفاية لا تُبنىٰ بسياسات قطاعية منفصلة، بل بعلاقات وظيفية بين الاقتصاد والتعليم

والصحة والعمران والمال العام. والفقه الكلي هو الذي يفرض هذا الترابط، لأنه ينظر إلىٰ الإنسان بوصفه وحدةً لا مجموع ملفات.

إن التضخم يقدم مثالًا واضحًا علىٰ ضرورة هذا الترابط. فقد تزداد الدخول الاسمية والإعانات، لكن ارتفاع الأسعار يلتهمها، فيتراجع مستوىٰ الكفاية رغم زيادة الإنفاق. ومن هنا فإن السياسة النقدية ليست شأنًا فنيًا بعيدًا عن الفقه، لأنها تمس قيمة الأموال والديون والزكاة والأجور والحقوق. والدولة مطالبة بفهم أثرها التوزيعي؛ فالتضخم يثقل غالبًا علىٰ من يملك دخلًا ثابتًا أكثر من صاحب الأصول. ومن ثم فإن الحكم المقاصدي يربط استقرار النقد بالكفاية والعدل.

وكذلك سياسة الأجور لا تُفهم من سوق العمل وحده، بل من الإنتاج والأسعار والسكن والضرائب والخدمات العامة. وقد يكون الأجر النقدي منخفضًا لكنه يحقق كفايةً أعلىٰ إذا كانت الخدمات الأساسية متاحة، وقد يكون مرتفعًا ولا يكفي إذا كانت الصحة والتعليم والسكن مكلفةً جدًا. وهذا يؤكد أن الكفاية لا تُحدد بالدخل وحده، وأن الدولة تستطيع تحقيقها عبر مزيجٍ من الدخل والخدمات والضبط المؤسسي.

إن الحكم علىٰ فاعلية الدولة وفق الكفاية يجب أن يراعي كذلك درجة قدرتها، لأن التكليف يرتبط بالاستطاعة. لكن الاستطاعة المؤسسية ليست معطًىٰ نهائيًا، بل شيء يُبنىٰ أو يُهدر. والدولة التي تملك موارد كبيرة وتسيء إدارتها لا تُعذر بعجزٍ صنعته، كما لا تُقاس الدولة الفقيرة بمعيار دولةٍ غنية من غير اعتبار واقعها. والعدل في التقويم يميز بين عجزٍ قهري وتقصيرٍ إداري وفسادٍ متعمد، ويقيس اتجاه الدولة: هل توسع قدرتها علىٰ الكفاية أم تستهلكها؟

ومن هنا فإن بناء الإدارة الكفؤة جزءٌ من الكفاية، لأن الموارد قد تضيع بسبب ضعف المؤسسة. والكفاءة هنا ليست قيمةً تقنية خارج المقصد، بل مقتضىٰ الأمانة. فكل مالٍ يُهدر في البيروقراطية أو الفساد هو مالٌ يُحجب عن صحة أو تعليم أو سكن. ومن ثم فإن الإصلاح الإداري ومكافحة الفساد وتبسيط الإجراءات ليست قضايا تنظيمية ثانوية، بل شروط وضعية لتحقيق الكفاية.

لكن الكفاءة لا يجوز أن تُستعمل ذريعةً لإهمال العدالة. فقد تكون سياسةٌ أقل كلفةً ماليًا لكنها تستبعد فئات يصعب الوصول إليها، أو تنقل العبء إلىٰ الأسرة والمرأة أو المناطق النائية. ومن هنا فإن الكفاءة المقاصدية ليست أقل إنفاقًا فقط، بل أفضل تحويلٍ للموارد إلىٰ حقٍ وقدرة. وقد يتطلب العدل إنفاقًا أكبر علىٰ من يحتاج أكثر، ولا يكون ذلك هدرًا بل وضعًا للمال في موضعه.

إن الكفاية تكشف أيضًا موقع الحرية في فاعلية الدولة. فالدولة قد تحقق بعض الحاجات بطريقةٍ أبوية توسع تبعية الفرد لها، أو بطريقةٍ حقوقية تحمي اختياره. والفرق بينهما عميق؛ لأن المقصد ليس مجرد الإشباع، بل الكرامة والاستقلال. ومن هنا يجب أن تُصمم الخدمات بحيث تقلل المنة والوساطة، وتفتح للمستفيد مجال الاختيار بقدر الإمكان، وتحمي خصوصيته، وتجعله شريكًا في تحسين النظام. فالكفاية التي تُذل الإنسان تناقض نفسها.

كما أن المشاركة المجتمعية في تصميم السياسات جزء من الكفاية، لأن الناس أعرف ببعض حاجاتهم وأثر القرارات عليهم. والشورىٰ هنا ليست مجرد قيمة سياسية، بل أداة معرفية تمنع الدولة من بناء سياسات فوقية لا تلائم الواقع. وقد تعتقد المؤسسة أن خدمةً ما متاحة، بينما تكون إجراءاتها أو بعدها أو شروطها مانعًا فعليًا. ومن هنا فإن سماع المستفيدين يدخل في تحقيق المناط وفي تقويم المآل.

إن المجتمع ليس متلقيًا للكفاية فقط، بل شريك في إنتاجها. فالأسرة والوقف والجمعيات والمؤسسات المهنية والمبادرات المحلية تملك معرفةً ومرونةً قد لا تملكها الدولة. والدولة الرشيدة لا تحتكر هذه الطاقة، بل تنظمها وتدعمها وتراقب الأمانة فيها. وبهذا تنشأ تعددية مؤسسية تخفف العبء وتزيد الابتكار، مع بقاء الدولة ضامنةً للحد الأدنىٰ ومانعةً للتمييز والاستغلال.

إن الوقف، في هذا السياق، يمثل نموذجًا تاريخيًا قابلًا للتجديد؛ لأنه يحول المال الخاص إلىٰ منفعةٍ عامة مستدامة، ويبني استقلال المجتمع عن الدولة والسوق معًا. ويمكن لفقه الكفاية أن يعيد تفعيل الوقف في التعليم والصحة والسكن والبحث العلمي والرعاية، لكن ضمن حوكمةٍ شفافة تمنع الجمود والفساد. فالوقف ليس بديلًا عن المال العام، بل شريكٌ يوسع مجال القدرة الاجتماعية، ويجسد العلاقة بين التكليف الفردي والبناء المؤسسي والمقصد العام.

إن الكفاية لا تُبنىٰ بالمال فقط، بل بالثقة والثقافة والمسؤولية. وقد يمتلك النظام موارد كافية لكنه يفشل بسبب التحايل أو الفساد أو ضعف قيمة العمل. ومن هنا فإن التربية الأخلاقية جزء من النظرية، لا بوصفها بديلًا عن المؤسسات، بل روحًا تكملها. فالمستفيد مطالب بالصدق، والموظف بالأمانة، والغني بأداء الحق، والدولة بالعدل، والمجتمع بالتكافل. والقيم من غير نظام ضعيفة، والنظام من غير قيم مكلف وقابل للفساد.

ومن هنا فإن فقه الكفاية يجمع بين الضمير والقانون. لا يكفي أن يُوعظ الناس بالتكافل بينما يبقىٰ المال العام فاسدًا، ولا يكفي أن تُسن القوانين بينما تغيب الأمانة. والنظرية العامة تطلب بناء بيئةٍ تجعل الخير أيسر والفساد أصعب: شفافية، ورقابة، وتعليم، وثقافة مسؤولية، وإجراءات عادلة. وهذه هي هندسة الحكم الوضعي تحت حاكمية المقصد.

إن المـآلات تمثـل معيـارًا حاسـمًا في تقـويم سياسـات الكفايـة. فالسياسـة قـد تـنجح في تخفيـف الحاجـة فـورًا لكنهـا تفشـل في بنـاء الاسـتقلال، وقـد تحقـق تـوفيرًا ماليًـا وتنـتج مرضًـا أو جهـلًا أعلىٰ لاحقًـا. ومـن هنـا يجـب التمييـز بـين الكلفـة القصـيرة والمنفعـة الطويلـة، وبـين الإعانـة والاسـتثمار، وبـين مـآل الفعـل ومـآل التـرك. وتقلـيص الإنفـاق علىٰ الوقايـة أو التعلـيم قـد يبـدو ضـبطًا للمـال العـام، لكنـه يخلـق أعبـاءً أكبـر. والمقصد يفرض أن تُقرأ الميزانية في الزمن، لا في السنة المالية وحدها.

إن الكفايـة المسـتدامة تقتضـي كـذلك حمايـة الاقتصـاد مـن أنمـاط الريـع والاحتكـار التـي تفصـل الثـروة عـن الإنتـاج. فحـين يصـبح الوصـول إلىٰ المـال قائمًـا علـىٰ القـرب مـن السـلطة أو السـيطرة علـىٰ مـوردٍ عـام، تضـعف فـرص العمـل والمنافسـة، ويتحـول المـال العـام إلـىٰ مصـدر امتيـاز. ومـن هنـا فـإن مكافحـة الريـع والاحتكـار ليسـت سياسـةً اقتصـادية فحسـب، بـل شـرطٌ في عدالـة الكفايـة. فـالمجتمع المنـتج يوسـع القـدرة، أمـا المجتمـع الريعـي فقـد يـوزع منـافع مؤقتـة لكنه يبني تبعيةً وهشاشة.

كمـا أن الدولـة التـي تعتمـد علـىٰ مـوردٍ واحـد قـد تحقـق إنفاقًـا واسـعًا في مرحلـة، لكنهـا تكـون معرضـةً لانهيـار الكفايـة عنـد تغيـر الظـروف. ومـن هنـا فـإن تنويـع الاقتصـاد وبنـاء المعرفـة والإنتـاج جـزء مـن المـآل. والاسـتدامة لا تعنـي مجـرد بقـاء المـال، بـل بقاء القدرة علىٰ إنتاجه وتوزيعه بعدل.

إن معيـار الكفايـة يكشـف العلاقـة بـين الدولـة والتنميـة بصـورةٍ جديـدة. فالدولـة الفاعلـة ليسـت التـي تقـوم بكـل نشـاط، بـل التـي تبنـي قواعـد تجعـل المجتمـع قـادرًا علـىٰ الإنتـاج والابتكـار، وتحمـي المنافسـة، وتـوفر البنيـة والمعرفـة، وتـدخل عنـد الخلـل. وقـد تكـون الدولـة ضـخمةً وضـعيفة الفاعليـة إذا اسـتهلكت المـوارد ولـم تـبنِ القـدرة،

وقد تكون منظمةً ومحددة الوظائف لكنها قوية الأثر. ومن هنا فإن حجم الدولة لا يُقاس أيديولوجيًا، بل بوظيفتها ومآلها.

إن تقويم الدولة بالكفاية يقتضي أيضًا التفريق بين الحق والسياسة التي تحققه. فالحق في حدٍ كريم من الصحة والتعليم والسكن ثابتٌ مقاصديًا بحسب القدرة، لكن الوسائل متعددة. وقد تجمع الدولة بين تقديمٍ مباشر، وتأمينٍ منظم، ودعمٍ مستهدف، ومشاركةٍ اجتماعية. ولا يجوز رفع وسيلة واحدة إلىٰ مرتبة الشرع، كما لا يجوز استعمال تعدد الوسائل لإهدار الحق. والثابت هو الغاية والحدود، والمتغير هو التصميم.

ومن هنا فإن النظرية لا تنتهي إلىٰ نموذج اقتصادي أو إداري مغلق، بل إلىٰ معيار يسمح بالمفاضلة بين النماذج. ويكون النظام أقرب إلىٰ الفقه الكلي كلما حقق كفايةً أوسع بعدلٍ أعلىٰ، وحريةٍ مسؤولة، واستدامةٍ أكبر، وكلفةٍ أقل، من غير مصادمة النص أو إهدار الحقوق. وهذه المرونة هي التي تجعل النظرية قابلة للعمل في مجتمعاتٍ مختلفة من غير أن تفقد هويتها المعيارية.

إن الكفاية، بوصفها معيارًا لفاعلية الدولة، لا يمكن أن تُفهم بمعزل عن علوية النص. فالنص هو الذي يمنح الإنسان كرامته، ويقرر حقوق الفقير، ويحرم أكل المال بالباطل، ويفرض الأمانة والعدل والتكافل. والمقصد يجمع هذه الأحكام في غايةٍ كلية، والواقع يحدد صور الحاجة، والدولة تبني النظام، والمآل يقيس النتيجة. وبهذا تصبح الكفاية نقطة تفاعلٍ بين عناصر المصفوفة كلها، وليست عنصرًا اقتصاديًا داخلها.

إن حاكمية المقصد تمنع الدولة من الاكتفاء بمؤشراتٍ جزئية، ومركزية الواقع تمنعها من اعتماد حدٍ موحد غير واقعي، وفاعلية الدولة تمنع تحويل

الحق إلىٰ موعظة، والمآلات تمنع السياسات قصيرة النظر، والاجتهاد المؤسسي يمنع تقدير الحاجة بقرارٍ منفرد، والعلاقات الوظيفية تمنع فصل الصحة عن التعليم والعمل والمال. وكلما تكاملت هذه العناصر، اقترب النظام من الكفاية المقاصدية.

أما العلاقة بين الأحكام الثلاثة فتمنح النظرية بنيتها الداخلية. فالحكم التكليفي يقرر أن الكفاية مسؤولية موزعة بحسب القدرة، والحكم الوضعي يحولها إلىٰ أسباب وشروط ومؤسسات، والحكم المقاصدي يحدد معنىٰ النجاح ويمنع الانحراف. ولا يعمل أحدها وحده: التكليف بلا وضع يُنتج مطالب لا تتحقق، والوضع بلا مقصد يُنتج جهازًا قد ينسىٰ الإنسان، والمقصد بلا تكليف يُنتج خطابًا لا إلزام فيه. والجدلية بينها هي التي تنقل الكفاية من فكرةٍ أخلاقية إلىٰ نظامٍ شرعي.

إن المعيار النهائي لفاعلية الدولة لا يكون في قدرتها علىٰ منع الموت جوعًا فقط، بل في قدرتها علىٰ منع انكسار الإنسان بالحاجة، وعلىٰ أن تفتح له مجالًا ليكون مستقلًا مسؤولًا مشاركًا. فالكفاف يحفظ الجسد، والكفاية تحفظ الشخصية. والكفاف يرد الخطر، والكفاية تبني القدرة. والكفاف قد يتحقق بإجراءٍ طارئ، أما الكفاية فتحتاج إلىٰ دولةٍ ومجتمعٍ وسوقٍ ومؤسساتٍ تعمل في اتساق.

ومن هنا فإن الدولة التي تحفظ الكفاية لا تمنح الإنسان الحياة، بل تحمي الشروط التي تمكنه من أن يصنع حياته. وهي لا تلغي تفاوت الناس، لكنها تمنع التفاوت من أن يتحول إلىٰ إقصاء. ولا تعد الجميع بالثراء، لكنها لا تقبل أن يُحرم أحد من ضرورات الكرامة مع وجود القدرة. ولا تجعل المجتمع تابعًا، بل تبني استقلاله. وهذه هي النقلة من الدولة الراعية بمعنىٰ الإعالة إلىٰ الدولة المقاصدية بمعنىٰ التمكين.

إن الكفاية تمثل كذلك حدًا فاصلًا بين الدولة بوصفها سلطة والدولة بوصفها أمانة. فالسلطة تُقاس بما تملكه من وسائل الإلزام، أما الأمانة فتُقاس بما تحول إليه هذه الوسائل من عدل وكرامة وقدرة. وقد تكون الدولة قادرةً على الجباية والضبط، لكنها عاجزةً عن الكفاية، فيظهر انفصال القوة عن المقصد. وقد تكون محدودة الموارد، لكنها تبذلها بعدلٍ وتبني قدرتها، فتظهر أمانتها. ومن هنا فإن فاعلية الدولة ليست مجرد نفاذ الأمر، بل نفاذ المقصد في حياة الناس.

إن الدولة التي تُقاس بالكفاية تصبح مسؤولةً عن السؤال لا عن الجواب السهل فقط: لماذا يستمر الفقر؟ لماذا يعجز العمل عن تحقيق الكفاية؟ لماذا تتفاوت الخدمات؟ لماذا تلتهم الأسعار الأجور؟ لماذا يصعب الوصول إلى القضاء أو العلاج؟ وما الأسباب البنيوية التي تعيد إنتاج الحاجة؟ وهذه الأسئلة تنقلها من إدارة النتائج إلى إصلاح البنية، ومن توزيع الإعانة إلى بناء القدرة، ومن الاستجابة للأزمة إلى منعها.

إن الكفاية في معناها الأعلى هي صورة العدل حين يدخل تفاصيل الحياة. فالعدل ليس مبدأً قضائيًا وسياسيًا فحسب، بل أن يجد الإنسان ما يحفظ جسده وعقله وكرامته، وأن لا يُترك تحت سلطان الحاجة، وأن تتوزع الموارد والفرص بصورةٍ تمنع الإقصاء. وهي كذلك صورة الرحمة حين تتحول إلى مؤسسة، وصورة التكافل حين يتحول إلى نظام، وصورة العمران حين يصبح الإنسان غايته لا أداته.

ومن هنا يمكن تعريف الكفاية بوصفها معيارًا لفاعلية الدولة بأنها: قدرة النظام العام، في حدود موارده ومسؤوليته، على ضمان الحد الكريم من القدرات المادية والمعرفية والمؤسسية لكل إنسان، وبناء الأسباب التي تمكن القادر من الاستقلال، وحماية العاجز من السقوط، وتوزيع الموارد والأعباء بعدل، بما

يحفظ الكرامة ويحقق العمران ويصون حق الحاضر والمستقبل. وهذا التعريف لا يجعل الكفاية مقدارًا ماليًا فحسب، بل شبكةً من الحقوق والوظائف والمآلات.

إن تقويم الدولة وفق هذا التعريف يمر بأربعة أسئلة حاكمة: هل ضمنت الضروريات؟ وهل بنت القدرة؟ وهل وزعت الكلفة والمنفعة بعدل؟ وهل حافظت على الاستدامة والكرامة؟ فإذا ضمنت الطعام ولم تبنِ التعليم والعمل، حققت كفافًا لا كفاية. وإذا بنت الخدمات وأذلت المستفيد، أخلت بالكرامة. وإذا رفعت الحاضر على حساب المستقبل، أخلت بالمآل. وإذا وسعت الإنفاق بجبايةٍ ظالمة، أخلت بالعدل. والكفاية الصحيحة هي التوازن بين هذه الجهات.

إن هذا المعيار لا يحول الدولة إلى مسؤولٍ عن كل نتيجة فردية، لأن الإنسان يبقى مكلفًا ومسؤولًا، لكن الدولة مسؤولة عن عدالة الشروط العامة. فإذا كانت الفرص موجودةً بإنصاف وبقي فردٌ قادر مقصرًا، كانت مسؤوليته أوضح. أما إذا كانت البنية مغلقةً أو منحازة، فلا يجوز إخفاء خللها خلف خطاب المسؤولية الفردية. والفقه الكلي يميز بين حرية الإنسان وضغط النظام، ويحفظ كليهما في موضعه.

إن الكفاية ليست نهايةً ساكنةً يصل إليها المجتمع ثم تنتهي مسؤوليته، بل عمليةٌ متجددة؛ لأن الحاجات والقدرات والوسائل تتغير. وقد يصبح ما كان ترفًا شرطًا للعمل والتعليم والوصول إلى الخدمات. ومن هنا تحتاج الدولة إلى مراجعة حد الكفاية ومؤسساته بصورةٍ دورية، من غير أن تنساق وراء تضخم الاستهلاك أو تعريف السوق للحاجة. والمقصد يميز بين ما يحفظ القدرة والكرامة وما يصنع رغبةً لا حد لها.

إن هذه المراجعة تكشف أن الكفاية ليست مفهومًا ماديًا فقط، بل مفهومٌ أخلاقي يضع حدًا للطمع كما يضع حدًا للحرمان. فالمجتمع الذي يطلب كفاية

الجميع يحتاج كذلك إلىٰ ثقافةٍ تمنع الإسراف والاستئثار، وإلىٰ مسؤوليةٍ في استعمال الموارد. ولا يمكن للدولة وحدها أن تحقق الكفاية إذا تحول الاستهلاك إلىٰ معيار قيمة، لأن الموارد مهما اتسعت تبقىٰ محدودة. ومن هنا تتصل الكفاية بالقناعة والاعتدال والإحسان، لكن هذه القيم لا تُستعمل لتبرير فقر الضعيف، بل لضبط رغبات القوي وحفظ حق الجميع.

إن الكفاية، بهذا البناء، تصبح معيارًا مركزيًا في النظرية العامة للبنية الفقهية الإسلامية؛ لأنها تكشف مدىٰ قدرة الفقه علىٰ الانتقال من حكم الفرد إلىٰ بناء النظام، ومن الصدقة إلىٰ السياسة، ومن الكفاف إلىٰ العمران، ومن المال إلىٰ الإنسان، ومن السلطة إلىٰ الأمانة. وهي الموضع الذي يظهر فيه بوضوح أن النص والمقصد والواقع والدولة لا تؤدي وظائفها منفصلة، وأن الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية لا تكتمل إلا في جدليتها.

إن الدولة التي تحقق الكفاية ليست دولةً تعد الناس بالحياة بلا مسؤولية، ولا دولةً تتركهم لموازين القوة، بل دولةٌ تحمي الحد الإنساني الذي يجعل المسؤولية ممكنة. وهي لا توزع الثروة بالتساوي، بل تمنع الثروة من أن تتحول إلىٰ سلطانٍ يحرم الآخرين من القدرة. ولا تستبدل المجتمع، بل تنظمه وتحميه. ولا تجعل الكفاية أداةً لشراء الطاعة، بل حقًا مؤسسيًا يحرر الإنسان من المنة. ولا تنظر إلىٰ الفقير بوصفه عبئًا، بل إلىٰ الحرمان بوصفه خللًا في العمران.

إن النظرية العامة حين تجعل الكفاية معيارًا لفاعلية الدولة تعيد بناء معنىٰ السياسة ذاته. فالسياسة لا تعود فن السيطرة وإدارة المصالح وحده، بل تصبح فن تحويل الموارد إلىٰ كرامة، والقوة إلىٰ عدل، والمؤسسة إلىٰ قدرة، والحاضر إلىٰ مستقبلٍ أكثر أمنًا. والدولة لا تكون ناجحةً لأنها باقية، بل لأنها تجعل حياة الناس أقدر علىٰ البقاء الكريم والنمو. وهذه هي المسافة بين دولةٍ تدير المجتمع ودولةٍ تبني الأمة.

الفصل السابع
الاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة بنيوية

إن الاجتهاد المؤسسي لا ينشأ من الرغبة في تقليص مكانة المجتهد الفرد، ولا من التشكيك في قدرة الفقيه على الاستنباط، ولا من استبدال المؤسسة بالعقل، وإنما ينشأ من تغير طبيعة الواقع الذي يُطلب من الفقه أن يحكمه. فالاجتهاد الفردي كان، ولا يزال، قادرًا على معالجة مساحات واسعة من الوقائع التي يتحدد موضوعها في فعلٍ مباشر، أو علاقةٍ محدودة، أو مسألةٍ يمكن تصورها بأدواتٍ معرفية قريبة من علم الفقيه وخبرته. غير أن الوقائع التي تتصل بالدولة، والاقتصاد الكلي، والمال العام، والصحة العامة، والتعليم، والعمران، والبيئة، والتقنية، والسياسات الاجتماعية، لم تعد مسائل منفردة يمكن أن تُختزل في صورةٍ فقهية بسيطة، بل أصبحت أنظمةً مركبة تتداخل فيها علاقات السببية والقدرة والمصلحة والمآل، وتشارك في تشكيلها مؤسسات متعددة، وتمتد آثارها في الزمن والمجتمع والأجيال. ومن هنا يصبح الاجتهاد المؤسسي ضرورةً يفرضها موضوع الحكم ذاته، لا مجرد أسلوبٍ تنظيمي حديث يمكن الاستغناء عنه مع بقاء النتيجة واحدة.

إن الفقيه الفرد قد يبلغ أعلى درجات العلم بالنصوص والأصول والقواعد والمقاصد، لكنه لا يستطيع، من حيث الطبيعة البشرية وحدود التخصص، أن يحيط في ذاته بجميع أبعاد نظامٍ اقتصادي أو صحي أو تقني أو عمراني. وليس في هذا انتقاص من مقامه، بل هو اعترافٌ صادق بأن صحة الحكم تتوقف على صحة التصور، وأن التصور في الوقائع المركبة لم يعد نتاج معرفةٍ واحدة. فالاقتصاد الكلي يحتاج إلى فهم النقد والتضخم والديون وسوق العمل والتوزيع والمالية العامة، والصحة العامة تحتاج

إلىٰ الطب والوبائيات والإدارة والاقتصاد والسلوك الاجتماعي، والتقنية تحتاج إلىٰ فهم الخوارزميات والبيانات والخصوصية وبنية السوق وأثرها في الوعي، والعمران يحتاج إلىٰ التخطيط والبيئة والنقل والسكن والملكية والعدالة المكانية. وإذا كان الحكم علىٰ الشيء فرعًا عن تصوره، فإن التصور الناقص يظل بابًا إلىٰ حكمٍ ناقص ولو كانت قواعد الاستدلال في ذاتها صحيحة.

ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي يبدأ من تحرير معنىٰ الاجتهاد نفسه. فالاجتهاد في صورته الكلية لا يقتصر علىٰ بذل الوسع في استخراج حكمٍ من دليل، بل يشمل بذل الوسع في بناء موضوع الحكم، وتحقيق مناطه، وفهم علاقاته، وتقدير مآلاته، وتحديد الفاعلين القادرين علىٰ تنزيله، وترتيب المسؤوليات بين الفرد والمجتمع والدولة. وهذا التحول لا يلغي الاستنباط، بل يمنعه من أن ينفصل عن الواقع. فالنص قد يكون واضحًا في تحريم الظلم، لكن تحديد الظلم في نظامٍ مالي معقد يحتاج إلىٰ معرفةٍ ببنية المخاطر وتوزيع الأعباء. وقد يكون مقصد حفظ النفس واضحًا، لكن بناء سياسة صحية عادلة يحتاج إلىٰ معرفة الموارد والحاجات وتفاوت المناطق والأثر الوقائي. وقد يكون تحريم الاحتكار مقررًا، لكن كشف صوره الحديثة يحتاج إلىٰ تحليل السوق والبيانات وسلاسل التوريد والقوة المؤسسية. ومن ثم فإن الاجتهاد المؤسسي هو امتدادٌ لتحقيق المناط من مستوىٰ الفرد إلىٰ مستوىٰ النظام.

إن الضرورة البنيوية للاجتهاد المؤسسي تنشأ أولًا من تعقد المناط. فالمناط البسيط هو الذي يمكن تحديده من خلال وصفٍ ظاهر أو علاقةٍ محددة، أما المناط المركب فهو الذي يتكون من مجموعة عناصر لا يظهر الحكم الكامل إلا بفهم تفاعلها. والتضخم، مثلًا، ليس مجرد ارتفاع أسعار، بل ظاهرة قد تنتج عن

زيادة النقد أو ضعف الإنتاج أو اختلال الاستيراد أو الاحتكار أو الدين أو توقعات السوق. وإذا أُعطي حكمٌ مالي من غير فهم هذه الأسباب، أمكن أن تُعالج نتيجة ويُترك أصلها، أو يُحمَّل طرفٌ مسؤولية لم يصنعها. والفقر كذلك ليس نقص المال وحده، بل قد يكون أثرًا للتعليم والسكن والصحة والأجور والأسعار والتمييز وضعف الوصول إلىٰ القضاء. ومن هنا فإن فتوىً في النفقة أو الزكاة لا تكفي وحدها لبناء سياسة كفاية، لأن المناط نفسه شبكي لا جزئي.

وتنشأ الضرورة ثانيًا من اتساع المآلات. فالفتوىٰ الفردية قد تقع علىٰ شخصٍ أو دائرةٍ محدودة، أما القرار العام فيصيب جماعات واسعة ويعيد تشكيل الواقع. وإذا أخطأ المجتهد الفرد في مسألةٍ خاصة بقي أثر الخطأ محدودًا غالبًا، أما إذا تحول رأيه إلىٰ سياسة نقدية أو ضريبية أو صحية أو تعليمية فقد يمتد أثره إلىٰ الملايين وإلىٰ عقودٍ من الزمن. وكلما اتسع أثر القرار، ارتفع واجب التثبت، واتسعت الحاجة إلىٰ خبرات متعددة، وصار الانفراد بالرأي أكثر خطورة. فالمآلات العامة لا تُستخرج من ظاهر النص وحده، ولا من الحدس الفقهي، بل تحتاج إلىٰ بيانات ونماذج وتجارب ومقارنات ووعيٍ بدرجات الاحتمال والضرر.

وتنشأ الضرورة ثالثًا من تعدد الفاعلين. فالقرار في الشأن العام لا ينفذه فردٌ واحد، بل تتشابك فيه الدولة، والقضاء، والسوق، والمؤسسات العلمية، والمجتمع، والقطاع الخاص، وأحيانًا أطراف دولية. وكل فاعل يملك جزءًا من القدرة وجزءًا من المعرفة، كما يحمل جزءًا من المسؤولية. والاجتهاد الذي لا يحدد هذه الشبكة قد يصدر حكمًا صحيحًا من جهة التكليف، لكنه يترك سؤال التنفيذ معلقًا: من المخاطب؟ ومن يملك الوسيلة؟ ومن يراقب؟ ومن يتحمل الكلفة؟ ومن يضمن المآل؟ ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي لا يقتصر علىٰ إنتاج الحكم، بل يحدد موقعه في بنية الفاعلين.

وتنشأ الضرورة رابعًا من تداخل الأحكام الثلاثة. فالحكم التكليفي يحدد الواجب والحرام والندب والإباحة، لكن الحكم الوضعي يبني الأسباب والشروط والموانع، والحكم المقاصدي يحدد الغاية والمآل. وفي الوقائع المركبة لا يمكن لفقيهٍ فرد أن يترك الحكم الوضعي والمقاصدي في دائرةٍ عامة ويكتفي بالتكليف؛ لأن الدولة تحتاج إلىٰ معرفة ما الذي يجب بناؤه، لا ما الذي يجب فعله فقط. فإذا قيل إن حفظ الصحة واجب، وجب تحديد شروط الوصول إلىٰ العلاج وأسباب الوقاية وموانع التمييز. وإذا قيل إن الكفاية مقصد، وجب تحديد حدها ومصادرها ومؤسساتها وأثرها. وإذا قيل إن العدالة واجبة، وجب بناء القضاء والرقابة والمحاسبة. وهذه كلها تحتاج إلىٰ عقلٍ مؤسسي يربط التكليف بالبنية والمقصد.

إن الاجتهاد المؤسسي، بهذا المعنىٰ، ليس جمعًا عدديًا لآراء أفراد، ولا اجتماعًا شكليًا تنتهي فيه المسألة إلىٰ التصويت المجرد، بل هو بناءٌ معرفي تتفاعل داخله التخصصات في ترتيبٍ منضبط. فلا يكفي أن يجلس الفقيه إلىٰ جانب الاقتصادي والطبيب والمهندس، إذا بقي كل واحد يتكلم بلغته من غير إطارٍ يجمعهم، ولا إذا كان القرار قد اتخذ سلفًا ثم استُدعوا لتزكيته. والمؤسسة الحقيقية هي التي تبدأ من صياغة السؤال ذاته؛ لأن السؤال قد يكون منحازًا أو ناقصًا. فقد تُطرح مسألة علىٰ أنها حكم تمويلٍ معين، بينما المشكلة الأعمق هي بنية الديون والمخاطر. وقد تُطرح مسألة علىٰ أنها حكم استخدام تقنية، بينما السؤال يتصل بالخصوصية والسلطة والتمييز والملكية. ومن هنا فإن أول وظائف المؤسسة أن تعيد تعريف القضية قبل أن تبحث حكمها.

إن الفقيه داخل المؤسسة لا يتحول إلىٰ خبيرٍ في كل شيء، ولا يُقصىٰ لصالح الخبراء. وظيفته أن يحفظ علوية النص، ويضبط مراتب الأدلة، ويحرر المقاصد،

ويرتب الحقوق، ويميز بين القطعي والاجتهادي، ويمنع أن تتحول الكفاءة أو المنفعة إلىٰ معيار أعلىٰ من العدل. أما الخبير فوظيفته أن يشرح الواقع وآلياته واحتمالاته وحدود المعرفة فيه. والاقتصادي لا يقرر ما هو العدل الشرعي، لكنه يبين أثر الضريبة والتضخم والدين. والطبيب لا يحدد وحده ما يجب شرعًا، لكنه يكشف أثر السياسات في النفس والصحة. والتقني لا يحدد معنىٰ الكرامة، لكنه يبين كيف تُجمع البيانات وتُستعمل. ومن ثم فإن العلاقة بين الفقيه والخبير ليست علاقة تبعيةٍ لأحدهما، بل علاقة تكاملٍ يحفظ فيها كل طرف مجاله.

إن أحد أخطر الأخطاء أن يُعطىٰ الخبير سلطةً معيارية لمجرد امتلاكه المعرفة الفنية. فالمعرفة بما يعمل لا تساوي المعرفة بما ينبغي. وقد تكون السياسة فعالةً اقتصاديًا لكنها ظالمة، أو ناجحةً تقنيًا لكنها مهدرةً للخصوصية، أو ناجعةً صحيًا لكنها موزعة علىٰ نحوٍ غير عادل. ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية لا تقبل الكفاءة بوصفها غايةً مستقلة، بل تضعها تحت حاكمية المقصد. وفي المقابل، لا يكفي للفقيه أن يرفع العدل والكرامة من غير معرفةٍ بالوسائل؛ لأن المقصد لا يتحقق بالنيات. والتكامل المؤسسي هو الذي يجمع المشروعية والفعالية، والغاية والوسيلة، والنص والواقع.

إن الاجتهاد المؤسسي يحمي الفقه من خطأين متعاكسين: الأول أن يتحول إلىٰ خطابٍ معياري لا يعرف الواقع، والثاني أن يتحول إلىٰ غطاءٍ شرعي للخبرة التقنية أو قرار السلطة. وفي الخطأ الأول يصدر الحكم من تصورٍ مبسط، فيكون صحيحًا في التجريد ضعيفًا في التنزيل. وفي الثاني تُستدعىٰ المؤسسة بعد أن تكون الدولة أو السوق قد اختارت المسار، فيتحول الاجتهاد إلىٰ تبريرٍ لاحق. ومن هنا فإن استقلال المؤسسة عن الجهة المنفذة شرطٌ في صدقها، كما أن اتصالها بالمعلومات والواقع

شرطٌ في فاعليتها. والمؤسسة التي تستقل عن الدولة حتىٰ تنعزل عن البيانات تضعف، والمؤسسة التي تندمج فيها حتىٰ تفقد حق النقد تفسد.

إن استقلال المؤسسة الاجتهادية ليس استقلالًا سياسيًا مجردًا، بل استقلال معرفي ومالي وإجرائي. والاستقلال المعرفي يعني أن تختار منهجها، وتعلن خلافها، وتصل إلىٰ المعلومات، ولا تُجبر علىٰ نتيجة. والاستقلال المالي يعني ألا يكون بقاؤها متوقفًا كليًا علىٰ رضا الجهة التي تقوّم سياساتها. والاستقلال الإجرائي يعني أن تضع قواعد العضوية والإفصاح والتصويت والنشر والمراجعة بطريقة تمنع الهيمنة. وإذا فقدت المؤسسة أحد هذه الأبعاد، أمكن أن تتحول إلىٰ صورةٍ جماعية من التقليد أو التبعية.

لكن الاستقلال لا يعني غياب المساءلة. فالمؤسسة نفسها قد تقع في الانغلاق أو تضارب المصالح أو ضعف الكفاءة أو التحيز المذهبي والسياسي. ومن هنا يجب أن تخضع لأحكام وضعية تضمن النزاهة: معايير معلنة للعضوية، ومدد محددة، وتنوع في التخصصات والمدارس، وإفصاح عن المصالح، ونشر للأدلة والفرضيات، وإمكان مراجعة القرارات، وبيان درجات الثقة والخلاف. فالمؤسسة لا تكتسب العصمة من جماعيتها، كما لا يفقد الفرد قيمته لكونه فردًا. والفرق أن المؤسسة الجيدة تبني آلياتٍ تقلل الخطأ وتكشفه وتصححه.

إن تعدد المدارس الفقهية داخل المؤسسة ليس عائقًا، بل مصدر قوة إذا أُحسن تنظيمه؛ لأن المدرسة الواحدة قد تميل إلىٰ ترجيحاتٍ أو أدواتٍ معينة، بينما يفتح التعدد مجالًا أوسع لفهم النص والمقصد. غير أن التعدد لا ينبغي أن يتحول إلىٰ محاصصةٍ جامدة، ولا إلىٰ تجميعٍ للآراء من غير منهج. والمطلوب أن يُستفاد من ثراء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والجعفرية

والإباضية، مع رد الخلاف إلىٰ المصفوفة الأصولية: أي رأي يحفظ النص؟ وأيها يحقق المقصد؟ وأيها أصدق في فهم الواقع؟ وأيها أقل ضررًا في المآل؟ وبهذا يصبح الخلاف مادةً للإثراء لا سببًا للتعطيل.

إن التعدد التخصصي لا يقل أهمية عن التعدد الفقهي. فالمسألة الواحدة قد تحتاج إلىٰ خبراء في الاقتصاد والاجتماع والقانون والإدارة والبيئة والبيانات. ولا يكفي أن يكون الخبير مشهورًا في مجاله، بل يجب أن يكون قادرًا علىٰ التواصل مع غيره، وأن يميز بين ما يثبته العلم وما يقدره، وبين البيانات والافتراضات، وبين الوصف والتوصية. فالخبرة نفسها ليست محايدة دائمًا؛ إذ قد تحمل نماذج ضمنية عن الإنسان والسوق والدولة. والمؤسسة الاجتهادية مطالبة بكشف هذه الافتراضات حتىٰ لا تدخل القيم الأجنبية إلىٰ الحكم تحت اسم العلم.

ومن هنا فإن بناء لغةٍ مشتركة بين الفقهاء والخبراء يعد من أهم شروط النجاح. فالفقيه يتحدث عن العلة والمناط والمقصد والضرر، والاقتصادي يتحدث عن الحوافز والتوزيع والمخاطر، والطبيب يتحدث عن الاحتمال والكلفة والفعالية، والإداري يتحدث عن الحوكمة والتنفيذ. وإذا لم تُترجم هذه اللغات إلىٰ إطارٍ جامع، بقي الحوار مجاورًا لا تفاعليًا. والمصفوفة الأصولية تصلح أساسًا لهذه اللغة المشتركة: النص يحدد الحدود، والمقصد يحدد الغاية، والواقع يحدد الموضوع، والحكم الوضعي يحدد الأسباب والشروط، والحكم التكليفي يحدد المسؤولية، والمآلات تحدد الاختبار، والدولة تحدد القدرة العامة.

إن المؤسسة الاجتهادية لا ينبغي أن تبدأ من الجواب، بل من خريطة القضية. وهذه الخريطة تتضمن تحديد الفاعلين، والمصالح، والحقوق، والموارد، والأسباب، والموانع، والبدائل، والمآلات. ففي مسألة سياسة الزكاة، مثلًا، لا

يكفي سؤال حكم الإخراج نقدًا أو عينًا، بل يجب معرفة طبيعة الفقر، وقيمة المال، والتضخم، وتكلفة التوزيع، وحاجات المستحقين، وقدرة المؤسسة، وأثر كل بديل في الكفاية والكرامة. وفي مسألة التسعير، لا يكفي سؤال الجواز، بل يجب تحليل الاحتكار، والإنتاج، والعرض، والطلب، وكلفة السلعة، ومآل التدخل أو الترك. وفي مسألة الصحة العامة، لا يكفي إعلان وجوب حفظ النفس، بل يجب ترتيب الموارد، وأولوية الوقاية، وعدالة التوزيع، والقدرة على التنفيذ.

ومن هنا فإن تحقيق المناط المؤسسي يمر بمراحل متداخلة. يبدأ بتحرير الواقعة من الوصف الشائع، ثم تفكيكها إلى عناصر، ثم تحديد ما هو ثابت وما هو متغير، ثم معرفة العلاقات السببية، ثم تقدير أثر التدخل، ثم إعادة تركيبها في صورةٍ فقهية. ولا يعني ذلك أن المؤسسة تحول الاجتهاد إلى عمليةٍ ميكانيكية، بل أنها تمنع القفز من الاسم إلى الحكم. فكم من مسألة سُميت باسمٍ فقهي قريب بينما كانت حقيقتها مختلفة، وكم من حكمٍ نُقل من سياقٍ إلى آخر لأن الصورة تشابهت والوظيفة اختلفت.

إن التحقق المؤسسي من الواقع يحتاج إلى البيانات، لكن البيانات نفسها تحتاج إلى نقد. فقد تكون ناقصة، أو صادرةً عن جهة ذات مصلحة، أو مبنيةً على تعريفات تستبعد بعض الظواهر. ومؤشر الفقر، مثلًا، قد يُخفض إحصائيًا بتعريفٍ لا يساوي الكفاية، ومؤشر نجاح القضاء قد يعتمد عدد الأحكام لا جودة العدل، ومؤشر التعليم قد يقيس الالتحاق لا القدرة. ومن هنا فإن المؤسسة لا تستهلك البيانات كما هي، بل تسأل عن طريقة إنتاجها، ومن غاب عنها، وما الذي تقيسه فعلًا. وهذا النقد المعرفي جزء من الاجتهاد، لأن الخطأ في المعلومة يؤدي إلى خطأ في الحكم.

إن الاجتهاد المؤسسي لا يُختزل في الإجماع، ولا ينبغي الخلط بينهما. فالإجماع الأصولي له مفهومه وشروطه وحجيته، أما الرأي المؤسسي فهو اجتهاد جماعي راجح يمكن أن يقوىٰ بتعدد التخصصات والمنهج والشفافية، لكنه يبقىٰ قابلًا للمراجعة. وقد تتفق المؤسسة علىٰ نتيجة، ولا يعني ذلك أنها قطعية، كما قد تختلف داخلها الآراء ويظل القرار صالحًا للترجيح. ومن هنا يجب أن تُعلن درجة الاتفاق: هل هو إجماع داخل المؤسسة؟ أم أكثرية؟ أم رأي راجح مع تحفظات؟ وهل الخلاف في النص أم الواقع أم المآل؟ هذا البيان يمنع الرأي المؤسسي من أن يتقدس بغير حق.

إن التصويت داخل المؤسسة وسيلة للحسم، لكنه لا ينبغي أن يكون بديلًا عن الاستدلال. فالأكثرية لا تصنع الحقيقة الشرعية، لكنها قد تكون أداةً لاتخاذ قرارٍ حين لا يمكن انتظار اتفاقٍ كامل. ويجب أن يسبق التصويت تحريرٌ علمي، وأن تُحفظ آراء الأقلية، وأن تُنشر أسباب الترجيح، وأن يُعاد النظر إذا ظهرت معلومات جديدة. وهذا التوازن يحفظ الدولة من الشلل، ويحفظ العلم من أن يُختزل في العدد.

إن العلاقة بين المؤسسة الاجتهادية والدولة من أدق العلاقات؛ لأن الدولة تحتاج إلىٰ رأيٍ يحكم سياساتها، والمؤسسة تحتاج إلىٰ قدرة الدولة في التنفيذ والوصول إلىٰ البيانات. غير أن هذه الحاجة المتبادلة تحمل خطر التبعية. فإذا كانت المؤسسة جزءًا من الجهاز التنفيذي، فقد تتردد في نقده. وإذا كانت خارجه تمامًا، قد تفتقر إلىٰ المعرفة أو النفاذ. ومن هنا ينبغي بناء علاقةٍ تقوم علىٰ الاستقلال والتعاون: الدولة تحيل القضايا وتقدم المعلومات، والمؤسسة تبحث وتعلن الرأي، والدولة تملك القرار التنفيذي في مجالها، لكنها تلتزم بتعليل ما تخالف فيه الرأي المؤسسي، وتخضع النتائج للمراجعة.

إن الدولة لا يجوز أن تستخدم المؤسسة لتقديس القرار، كما لا يجوز للمؤسسة أن تتصرف بوصفها حكومةً بديلة. فوظيفة المؤسسة معيارية ومعرفية، ووظيفة الدولة تنفيذية وسياسية. وقد يكون للمؤسسة رأيٌ راجح، لكن الدولة تواجه اعتباراتٍ متعددة في التوقيت والقدرة والمآلات. ومع ذلك لا يجوز أن تتحول السلطة التقديرية إلىٰ بابٍ لتجاهل العلم والمقصد. ومن هنا فإن العلاقة الصحيحة تقوم علىٰ توزيع الوظائف: المؤسسة تبيّن الحكم والبدائل والآثار، والدولة تختار ضمن المجال المشروع وتتحمل مسؤولية الاختيار.

إن علاقة المؤسسة بالأمة لا تقل أهمية. فالأمة ليست مجرد متلقٍ لرأي الخبراء، بل مصدرٌ لمعرفة الواقع وصاحبة الحق في فهم الأسس التي تُبنىٰ عليها السياسات. ومن هنا يجب أن تكون المؤسسة منفتحةً علىٰ المشاورات العامة بحسب طبيعة القضية، وأن تسمع للفئات المتأثرة، وأن تنشر خلاصةً واضحة لأعمالها، وأن تميز بين ما يمكن إعلانه وما تقتضي المصلحة حجبه مؤقتًا. فالشفافية تعزز الثقة، وتمنع تحول الاجتهاد إلىٰ سلطةٍ مغلقة، وتتيح للمجتمع العلمي مراجعة المنهج.

إن تمثيل الفئات المتأثرة لا يعني أن الحكم يصدر عن المطالب الاجتماعية، بل يعني أن تصور الواقع لا يكتمل من غير صوت من يعيش أثره. فسياسة الفقر لا تُفهم من مكاتب الدولة وحدها، وسياسة الإعاقة لا تُبنىٰ من غير ذوي الإعاقة، وسياسة العمل لا تُفهم من أصحاب رأس المال وحدهم، وسياسة العمران لا تُبنىٰ من منظور المستثمر وحده. والاستماع هنا جزء من تحقيق المناط، لا تنازلٌ عن المرجعية. فالنص يحكم، لكن الواقع يُعرف بشهادة من يعيشه.

إن الاجتهاد المؤسسي يحتاج إلىٰ بنيةٍ داخلية متعددة المستويات. فهناك مجلسٌ أصولي فقهي يحرر النصوص والقواعد والمقاصد، ومجالس تخصصية

تصـف الواقـع، ووحـدة للمـآلات تقـارن البـدائل وتقـدر الآثـار، ووحـدة قانونيـة ومؤسسـية تتـرجم النتـائج إلـىٰ أنظمـة قابلـة للتطبيـق، ووحـدة للمراجعـة تتـابع أثـر القـرار. ولا ينبغـي فهـم هـذه البنيـة علـىٰ أنهـا بيروقراطيـة ثقيلـة، بـل توزيـعٌ للوظـائف بحسـب طبيعـة القضـية. وقـد تكـون المؤسسـة دائمـةً في القضـايا الكبـرىٰ، أو تُنشـأ لجانًـا متخصصة بحسب الحاجة، مع وجود نواةٍ ثابتة تحفظ المنهج.

إن وحـدة المـآلات مهمـة خاصـة؛ لأن الخبـراء قـد يركـز كـل واحـد مـنهم علـىٰ مجـال تخصصـه، بينمـا تحتـاج المؤسسـة إلـىٰ جمـع الآثـار. فالسياسـة الاقتصـادية قـد تنفـع في الإنتـاج وتضـر بـالتوزيع، والسياسـة الصـحية قـد تنفـع طبيًـا وتثقـل ماليًـا، والسياسـة التقنيـة قـد تزيـد الكفـاءة وتهـدد الخصوصـية. ومـن هنـا يجـب أن يكـون هنـاك عقـلٌ تركيبـي يسـأل عـن الأثـر المتبـادل بـين الأبـواب. وهـذا هـو أحـد أدوار الفقـه الكلي: أن يجمع ما تفرقه التخصصات داخل ميزان المقاصد.

كمـا تحتـاج المؤسسـة إلـىٰ ذاكـرةٍ علميـة تحفـظ القـرارات وأدلتهـا ونتائجهـا. فالاجتهـاد الـذي لا يوثـق نفسـه يعيـد الأسـئلة مـن البدايـة، ويصـعب تقويمـه. والتوثيـق يسـمح بمقارنـة الفرضـيات بالمـآلات، ومعرفـة مواضـع الإصـابة والخطـأ، وبنـاء خبـرةٍ تراكميـة. وهـذه الـذاكرة ليسـت أرشـيفًا إداريًـا، بـل جـزء مـن مـنهج الـتعلم المؤسسـي. فكمـا يسـتفيد الفقيـه مـن تـراث المـدارس، تحتـاج المؤسسـة الحديثـة إلـىٰ تراثهـا الاجتهادي الحي.

إن الاجتهـاد المؤسسـي لا يُعفـي المجتهـد الفـرد مـن مسـؤوليته، بـل يفـتح لـه مجـالًا جديـدًا. فالمؤسسـة تحتـاج إلـىٰ أفـرادٍ مبـدعين قـادرين علـىٰ الاعتـراض وفـتح الأسـئلة، ولا ينبغـي أن يتحـول العمـل الجمـاعي إلـىٰ ذوبـان الشخصـية العلميـة. وقـد يكـون رأي فـردٍ داخـل المؤسسـة أصـوب مـن الأكثريـة، ولـذلك يجـب حمايـة حريـة

البحث وحق تسجيل المخالفة. وجماعية الاجتهاد ليست نفيًا للفرد، بل تنظيمًا لالتقاء الأفراد في القضايا التي تتجاوز قدرة الواحد.

ومن هنا فإن المؤسسة التي تكره الخلاف تتحول إلىٰ جهاز، والمؤسسة التي لا تستطيع الحسم تتحول إلىٰ ندوة. والمطلوب توازنٌ بين حرية الاجتهاد وضرورة القرار. يُسمح بالخلاف، وتُعلن درجاته، ثم يُحسم بما يقتضيه المنهج، مع بقاء باب المراجعة. وهذا من أعمق شروط النضج؛ لأن العلم لا يتقدم بالإجماع المصطنع، والدولة لا تعمل بالجدل المفتوح بلا نهاية.

إن الاجتهاد المؤسسي يصبح أكثر ضرورة حين يتعلق الحكم بالمال العام؛ لأن القرار المالي يوزع الموارد والأعباء بين الناس والأجيال. ولا يجوز أن يبقىٰ تقدير الضرائب أو الديون أو الإنفاق أو الكفاية بيد جهةٍ واحدة تجمع المصلحة والقرار والتقويم. فالمؤسسة المستقلة تستطيع أن تسأل: هل الجباية عادلة؟ وهل الإنفاق يحقق المقصد؟ وما أثر الدين علىٰ المستقبل؟ وهل تُحمّل الفئات الضعيفة كلفةً أكبر؟ وهذه الأسئلة لا تُجاب بفقهٍ مالي مجرد، بل بتكامل الفقه والاقتصاد والاجتماع والسياسة العامة.

وفي القضاء، يبرز الاجتهاد المؤسسي في بناء النظام لا في الفصل في الخصومات فقط. فمعايير استقلال القضاء وتعيين القضاة وتمويل المؤسسة وتنفيذ الأحكام تحتاج إلىٰ فقهاء وقانونيين وإداريين وخبراء في الحوكمة. والسؤال ليس تقنيًا محضًا، لأنه يتصل بالعدل والسلطة والشرعية. ومن هنا فإن تصميم القضاء نفسه اجتهادٌ مؤسسي، لا مجرد تطبيقٍ لنصوص القضاء القديمة.

وفي الصحة العامة، لا يمكن أن تصدر السياسة من فقيهٍ فرد أو طبيبٍ فرد. فالتوزيع بين الوقاية والعلاج، وتحديد الأولويات في الموارد المحدودة، والتعامل

مـع المخـاطر العامـة، يحتـاج إلـىٰ الطـب والفقـه والاقتصـاد والأخـلاق والإدارة. والحكـم التكليفـي يقـرر حفـظ الـنفس، والحكـم الوضـعي يبنـي شـروط الوصـول، والحكـم المقاصـدي يحـدد العدالـة والكرامـة، والمـآلات تـزن الأثـر. وهـذه الجدليـة لا يحملها تخصصٌ واحد.

وفي التقنيـة، تتأكـد الحاجـة أكثـر؛ لأن التطـور أسـرع مـن قـدرة التصـنيف الفقهـي التقليـدي. فالبيانـات والـذكاء الآلـي والمنصـات الرقميـة ليسـت أدوات محايـدة، بـل أنظمـة تعيـد توزيـع المعرفـة والسـلطة. والحكـم عليهـا يحتـاج إلـىٰ تقنيـين وقـانونيين واجتمـاعيين وفلاسـفة أخـلاق وفقهـاء. وإذا اقتصـر النظـر علـىٰ حكـم الاسـتعمال الفـردي، غابـت بنيـة المنصـة ومصـالحها ومآلاتهـا. ومـن هنـا فـإن الاجتهـاد المؤسسـي هو القادر علىٰ نقل الفقه من سؤال المستخدم إلىٰ سؤال النظام.

إن المؤسسـة الاجتهاديـة تحتـاج كـذلك إلـىٰ سـرعةٍ منضـبطة. فـبعض القضـايا لا تنتظـر سـنوات مـن البحـث، خصوصًـا في الأزمـات الماليـة والصـحية والتقنيـة. لكـن السـرعة لا تعنـي التسـرع، بـل تحتـاج إلـىٰ مسـارات مختلفـة: رأيٌ عاجـل مؤقـت يُبنـىٰ علـىٰ المتـاح، ثـم مراجعـةٌ موسـعة عنـد اسـتقرار المعلومـات. وهـذا ينسـجم مـع فقـه المـآلات وعـدم اليقـين. فـالقرار المؤقـت لا يتحـول إلـىٰ أصـل دائـم، ويجـب أن يُعلـن أنه قابل للتعديل.

ومـن هنـا فـإن المؤسسـة تحتـاج إلـىٰ بروتوكـولات للأزمـات تختلـف عـن عملهـا العـادي: لجـان صـغيرة متعـددة التخصصـات، وصـول سـريع إلـىٰ البيانـات، تحديـد واضـح لمـدة القـرار، ورقابـة متواصـلة، ثـم تقيـيم بعـد انتهـاء الأزمـة. وهـذه الإجـراءات أحكام وضعية تحفظ مقصد الاستجابة من أن يتحول إلىٰ توسعٍ دائم للسلطة.

إن الضـرورة البنيويـة للاجتهـاد المؤسسـي تظهـر كـذلك في أن الدولـة الحديثـة نفسـها مؤسسـة مركبـة. فهـي لا تتخـذ قراراتهـا مـن شـخصٍ واحـد، بـل مـن وزارات

وبنوك مركزية وهيئات تنظيمية وأجهزة قضائية وتشريعية. وإذا بقي الفقه فرديًا بينما الواقع مؤسسي، نشأ اختلال في مستوىٰ المواجهة: فتوىٰ فردية تحاول حكم شبكةٍ كاملة. ومن هنا يجب أن يتطور الفقه إلىٰ مستوىٰ البنية التي يخاطبها، لا بأن يصبح جزءًا من الدولة، بل بأن يمتلك مؤسسةً تقابل مؤسساتها بالمعيار والمعرفة.

إن الاجتهاد المؤسسي بهذا المعنىٰ ليس تحديثًا شكليًا للفتوىٰ، بل تحولٌ في مركز إنتاج الحكم العام. فهو ينقل الفقه من مقام رد الفعل علىٰ القرارات إلىٰ مقام المشاركة في تصميمها، ومن الحكم علىٰ نتائج النظام إلىٰ فحص بنيته قبل التنفيذ، ومن الاعتماد علىٰ الخبرة الفردية إلىٰ بناء معرفةٍ تراكمية. وهذه النقلة هي التي تجعل الفقه قادرًا علىٰ أداء وظيفته الكلية.

إن علوية النص تبقىٰ داخل المؤسسة هي الضابط الأول. فلا يجوز أن يتحول التعدد التخصصي إلىٰ تصويتٍ علىٰ القطعيات، ولا أن تُستخدم المصلحة الاقتصادية لتجاوز حكمٍ ثابت، ولا أن تُرفع الضرورة بغير تحقق. والمؤسسة ليست برلمانًا تشريعيًا يخلق الأحكام، بل عقلٌ جماعي يستنبط ويحقق وينزل. والنص فيها ليس رأيًا بين آراء، بل مرجعية تضبط الجميع، مع بقاء فهمه في المسائل الاجتهادية مفتوحًا للنظر.

وحاكمية المقصد تمنع المؤسسة من الغرق في الجزئيات أو في صراعات التخصصات. فالخبير قد يقدم أفضل وسيلة في مجاله، لكن المقصد يسأل عن أثرها في النظام كله. ومركزية الواقع تمنع المؤسسة من إنتاج أحكامٍ مجردة لا تصلح للتطبيق. وفاعلية الدولة تجعل نتائجها مرتبطةً بإمكان التنفيذ. والمآلات تفرض المراجعة. والكفاية تجعل الإنسان، ولا سيما الضعيف، معيارًا للاختبار. وهكذا تعمل المصفوفة الأصولية بوصفها دستور المؤسسة العلمي.

أمـا العلاقـة الجدليـة بـين الأحكـام الثلاثـة فتحـدد طريقـة عملهـا. فـالحكم التكليفـي يحـدد المسـؤوليات والحـدود، والحكـم الوضـعي يصـمم المؤسسـة والسياسـة والشـروط، والحكـم المقاصـدي يقـيس الغايـة والنتيجـة. وقـد تبـدأ القضـية مـن تكليـفٍ واضـح ثـم تحتـاج إلـىٰ وضـعٍ مؤسسـي، أو تبـدأ مـن خلـلٍ في المـآل فيكشـف الحاجـة إلـىٰ تعـديل الشـروط، أو يبـدأ المقصـد فيفـرض توسـيع دائـرة التكليـف علـىٰ الدولة. والمؤسسة هي المجال الذي يُدار فيه هذا التفاعل بصورة واعية.

إن الاجتهـاد المؤسسـي لا يضـمن الصـواب المطلـق، لكنـه يرفـع جـودة الاجتهـاد ويقلـل مـواطن العمـىٰ. فـالفرد قـد يخطـئ، والمؤسسـة قـد تخطـئ، لكـن المؤسسـة المنفتحـة والشـفافة والمتعـددة أقـدر علـىٰ كشـف الخطـأ وتصـحيحه. وقيمتهـا لا تكمـن فقـط في جمـع العقـول، بـل في بنـاء إجـراءات تمنـع تحكـم الهـوىٰ والسـلطة والمصـلحة. ومـن هنـا فـإن المؤسسـة تُقـاس بمنهجهـا لا بعـدد أعضـائها، وباسـتقلالها لا باسمها، وبقدرتها علىٰ المراجعة لا بادعائها اليقين.

إن أخطـر مؤسسـة هـي التـي تحمـل اسـم الاجتهـاد الجمـاعي بينمـا تـؤدي وظيفـة تزكيـة القـرار. فهـي تمـنح السـلطة غطـاءً شـرعيًا أوسـع مـن الفتـوىٰ الفرديـة، لأن الجماعيـة تـوحي بـاليقين. ومـن هنـا يجـب أن تكـون اسـتقلالية المؤسسـة جـزءًا مـن مشـروعيتها الشـرعية، لا شـأنًا إداريًـا. والمؤسسـة التـي لا تسـتطيع أن تقـول للدولـة إن سياسـتها تخـالف المقصـد أو تضـر بالكفايـة ليسـت مؤسسـة اجتهاديـة، بـل جهـازًا استشاريًا تابعًا.

وفي المقابـل، فـإن المؤسسـة التـي تكتفـي بالنقـد ولا تقـدم بـدائل قابلـة للتنفيـذ لا تحقـق وظيفتهـا الكاملـة. فالفقـه الكلـي لـيس فقـه اعتـراض فقـط، بـل فقـه بنـاء. ومـن هنـا يجـب أن تنـتج المؤسسـة أكثـر مـن حكـم الجـواز والمنـع؛ ينبغـي أن تقـدم بـدائل،

وتحدد الشروط، وتشرح المآلات، وتبين درجات الأولوية، وتساعد في تصميم السياسة. وهذا لا يحولها إلىٰ جهازٍ تنفيذي، بل يجعل معيارها قادرًا علىٰ الفعل.

إن بناء البدائل من أهم ثمرات الاجتهاد المؤسسي؛ لأن التخصصات تكشف إمكانات لا يراها الفقيه وحده. وقد يكون الحكم في ظاهره محصورًا بين منعٍ وإباحة، بينما توجد وسائل تنظيمية تحقق المقصد من غير المنع المطلق. وقد يبدو أن الكفاية لا تتحقق إلا بإعانةٍ مالية، بينما تكشف الخبرة بدائل في التعليم والعمل والسكن والخدمات. ومن هنا فإن الخيال المؤسسي جزء من الاجتهاد، لأنه يوسع مجال الممكن تحت حاكمية الشرع.

إن المؤسسة الاجتهادية تحتاج إلىٰ مبدأ التناسب في حجمها وطريقة عملها. فليست كل مسألة بحاجة إلىٰ جهازٍ واسع، وإلا تعطل الفقه. والمسائل الفردية والبسيطة تبقىٰ في مجال المفتي والقاضي، أما الوقائع المركبة والعامة فتحتاج إلىٰ المؤسسة. ومن هنا يجب وضع معيارٍ يحدد متىٰ يتحول الاجتهاد المؤسسي إلىٰ ضرورة: حين تتعدد التخصصات اللازمة، أو يتسع أثر القرار، أو يتعلق بالمال العام، أو تتداخل الحقوق، أو تتعقد المآلات، أو يصعب تدارك الخطأ، أو تكون الدولة هي المخاطب الرئيس. وهذه المعايير تمنع تضخم المؤسسة كما تمنع الانفراد في غير موضعه.

إن الاجتهاد الفردي يظل ضروريًا لتغذية المؤسسة بالأفكار والبحوث والنقد. والمؤسسة من غير مجتهدين أفراد تتحول إلىٰ إدارة، والفرد من غير مؤسسة قد يعجز أمام المركب. والعلاقة الصحيحة تكاملية: الفرد يبدع، والمؤسسة تختبر وتجمع وتنزل؛ الفرد يفتح السؤال، والمؤسسة تبني الرأي العام؛ الفرد يحافظ علىٰ الحرية العلمية، والمؤسسة تحمل مسؤولية القرار الكلي. ومن

هنا فإن الانتقال إلىٰ المؤسسية ليس انتقالًا من الإنسان إلىٰ الجهاز، بل من الفرد المنعزل إلىٰ العقل المتعاون.

إن الاجتهاد المؤسسي يعيد كذلك بناء معنىٰ المرجعية الفقهية. فالمرجعية لا تبقىٰ شخصًا يُسأل عن كل شيء، بل شبكةً علمية تعرف حدودها، وتحيل إلىٰ الخبراء، وتعلن درجات الخلاف، وتراجع نفسها. وهذا أكثر اتساقًا مع تواضع العلم ومع طبيعة الواقع. ولا يعني ذلك إضعاف ثقة الناس بالفقه، بل نقلها من ثقةٍ شخصية مطلقة إلىٰ ثقةٍ منهجية تقوم علىٰ الشفافية والاستدلال والاستقلال.

إن الثقة بالمؤسسة لا تُفرض بقرار، بل تُبنىٰ عبر الزمن. تحتاج إلىٰ صدقٍ في بيان ما تعرفه وما لا تعرفه، وإلىٰ الاعتراف بالخطأ، وإلىٰ عدم التلون مع السلطة، وإلىٰ تقديم المصلحة العامة علىٰ الاعتبارات المذهبية والسياسية. وكل قرارٍ تصدره يصبح جزءًا من رصيدها أو خصمًا منه. ومن هنا فإن الأمانة العلمية ليست فضيلةً فردية فقط، بل رأس مالٍ مؤسسي لا غنىٰ عنه.

إن المؤسسة الاجتهادية، في صورتها الصحيحة، تمثل حلقة الوصل بين النص والدولة من غير أن تذوب في أحدهما. فهي تحمل النص إلىٰ الواقع في صورةٍ علمية، وتحمل الواقع إلىٰ الفقه في صورةٍ محررة، وتحمل المقصد إلىٰ الدولة في صورة معايير وسياسات، وتحمل مآلات الدولة إلىٰ المراجعة. وهذه الوساطة ليست حاجزًا بين الأمة والوحي، بل أداةٌ لحماية التنزيل من التبسيط والاستغلال.

إن الضرورة البنيوية للاجتهاد المؤسسي لا تعني أن كل قرارٍ للدولة يجب أن ينتظر فتوىٰ جماعية تفصيلية، لأن ذلك يشل الإدارة. بل تعني أن الأطر الكبرىٰ والسياسات واسعة الأثر تحتاج إلىٰ مرجعيةٍ مؤسسية، بينما تتحرك الدولة داخلها

بسلطةٍ تقديرية. فالمؤسسة تحدد المبادئ والحدود والمعايير، والدولة تختار الوسائل الفنية، ثم تُراجع النتائج. وهذا التوزيع يحفظ الفقه من الغرق في التفاصيل ويحفظ الدولة من الانفلات.

ومن هنا فإن المؤسسة لا ينبغي أن تنتج نصوصًا عامة غامضة تُرضي الجميع ولا توجه أحدًا. بل يجب أن تحدد بوضوح: ما الثابت؟ وما المتغير؟ وما الواجب؟ وما مجال التقدير؟ وما البدائل المشروعة؟ وما المآلات؟ وما الشروط التي إذا غابت تغير الحكم؟ هذه الصياغة تمنح الدولة قدرةً على العمل وتمنح الأمة قدرةً على المحاسبة.

إن الفقه المؤسسي كذلك مسؤول عن بناء معاييرٍ استباقية، لا انتظار النوازل بعد وقوعها. فالتقنية والاقتصاد والبيئة تتطور بسرعة، وإذا بقي الفقه في موقع الاستجابة المتأخرة، تشكل الواقع من غيره ثم جاء ليحكم آثاره. ومن هنا تحتاج المؤسسة إلى وحدات رصدٍ واستشراف تتابع التحولات، وتدرس ما قد ينشأ من قضايا، وتبني أطرًا قبل أن تتحول الظاهرة إلى أزمة. وهذا هو البعد الوقائي للاجتهاد المؤسسي.

ولا يعني الاستشراف ادعاء علم المستقبل، بل قراءة الاتجاهات وبناء السيناريوهات. فإذا ظهرت تقنية قادرة على جمع بيانات واسعة، ينبغي بحث الخصوصية والملكية والعدالة قبل تعميمها. وإذا اتجه الاقتصاد إلى دينٍ متزايد، ينبغي تقدير أثره على الأجيال. وإذا ظهرت تغيرات بيئية، ينبغي إدخالها في العمران والمال العام. ومن هنا يرتبط الاستشراف بفقه المآلات وبحق المستقبل.

إن المؤسسة الاجتهادية مطالبة أيضًا بتطوير أدواتها التعليمية؛ لأن العلماء والخبراء لا يلتقون تلقائيًا. يحتاج الفقيه إلى قدرٍ من فهم العلوم الحديثة، ويحتاج

الخبير إلىٰ معرفةٍ ببنية الحكم الشرعي والمقاصد. ومن هنا يجب بناء برامج مشتركة تُخرج جيلًا قادرًا علىٰ التواصل بين الحقول. ولا يعني ذلك تحويل الفقيه إلىٰ اقتصادي أو الطبيب إلىٰ أصولي، بل بناء وعيٍ بالحدود واللغة والأسئلة.

إن ضعف التأهيل البيني يجعل المؤسسة رهينة مترجمين قد يختزلون المعنىٰ. والفقيه الذي لا يفهم أساسيات الاقتصاد قد يقبل وصفًا غير دقيق، والخبير الذي لا يفهم المقاصد قد يتعامل معها كشعارات. ومن هنا فإن التعليم المؤسسي شرطٌ طويل الأمد لنجاح الفقه الكلي.

إن الاجتهاد المؤسسي، في جوهره، تعبير عن تواضع العقل أمام تعقيد الواقع، لكنه ليس تنازلًا عن قدرة الفقه علىٰ الحكم. هو يرفض أن يدعي الفرد ما لا يملك، كما يرفض أن تترك الأنظمة للخبرة الوضعية وحدها. وفي هذا التوازن تظهر قوته: يوسّع دائرة المعرفة من غير أن يوسّع مصدر التشريع، ويجمع التخصصات من غير أن يذيب المرجعية، ويعترف بالظن من غير أن يتخلىٰ عن القرار، ويقبل المراجعة من غير أن يفقد الثبات.

إن الصياغة الأولية للاجتهاد المؤسسي بوصفه ضرورة بنيوية تقوم علىٰ أنه: عمليةٌ علمية جماعية منظمة، تجمع الفقهاء وأهل الاختصاص في إطارٍ مستقل، بقصد تحقيق المناط المركب، وربط الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية، وتقدير المآلات، وبناء البدائل والسياسات التي تحقق النص والمقصد في واقع الدولة والأمة والعمران. وهذه الصياغة تميز المؤسسة الاجتهادية عن المجلس الاستشاري العابر، وعن الهيئة السياسية، وعن المجمع الفقهي الذي يكتفي بإصدار قرارات عامة من غير متابعةٍ للتنزيل والمآل.

إن ضرورتها تنبع من أن الواقع مؤسسي، وأن الحكم العام مركب، وأن الدولة فاعلٌ واسع القدرة، وأن الخطأ ممتد الأثر. فإذا بقي الاجتهاد فرديًا في هذه

المجالات، انفصل مستوىٰ إنتاج الحكم عن مستوىٰ إنتاج الواقع. أما حين يصبح مؤسسيًا، يدخل الفقه إلىٰ المكان الذي تُصنع فيه الشروط والسياسات، من غير أن يتحول إلىٰ أداةٍ في يد الدولة.

إن المؤسسة الصحيحة لا تسأل فقط: ما حكم هذه السياسة؟ بل تسأل: ما السياسة الأقرب إلىٰ الحكم؟ ولا تسأل فقط: هل يجوز هذا النظام؟ بل تسأل: كيف يُعاد تصميمه ليحقق المقصد؟ ولا تسأل فقط: من أخطأ؟ بل تسأل: ما البنية التي أنتجت الخطأ؟ ولا تسأل فقط: ما المصلحة؟ بل: من يعرفها؟ ومن يدفع كلفتها؟ وما مآلها؟ وبهذه الأسئلة ينتقل الاجتهاد من رد الفعل إلىٰ بناء النظام.

إن الاجتهاد المؤسسي هو المجال الذي تتحول فيه المصفوفة الأصولية من مبادئ نظرية إلىٰ ممارسة. علوية النص تمنع المؤسسة من التحول إلىٰ مجلس خبراء وضعي، وحاكمية المقصد تمنعها من الغرق في التقنيات، ومركزية الواقع تمنعها من التجريد، وفاعلية الدولة تجعل رأيها قابلًا للتنزيل، والكفاية توجهها إلىٰ الإنسان، والمآلات تلزمها بالمراجعة، والعلاقات الوظيفية تمنع تجزئة القضايا. أما الأحكام الثلاثة فتمنحها منهجها الداخلي: التكليف يحدد المسؤولية، والوضع يبني الشروط، والمقصد يحدد الغاية.

إن الحاجة إلىٰ هذه المؤسسة ليست طارئةً ولا مرتبطةً بحداثةٍ زمنية فقط، بل هي نتيجةٌ طبيعية لمبدأ الشورىٰ، ولحقيقة أن العلم موزع، ولأن الأمة لا تُحمل مسؤولياتها الكبرىٰ بعقلٍ منفرد. وقد مارس التراث صورًا من الجماعية في القضاء والشورىٰ وأهل العلم، لكن تعقد الدولة الحديثة يقتضي نقل هذا المعنىٰ إلىٰ بناءٍ مؤسسي دائم، أكثر تخصصًا وشفافية وقدرة علىٰ المتابعة.

إن المؤسسية لا تعني تقديس التنظيم الحديث، بل استخدامه لتحقيق مقصدٍ أصيل. فالشورىٰ قيمة، والمؤسسة صورتها الممكنة في واقعٍ معقد. وتحقيق

المناط أصل، والتخصص وسيلته اليوم. واعتبار المآلات أصل، ووحدات التقييم أداة حمله. ومن هنا فإن المؤسسة ليست استيرادًا من خارج الفقه، بل تجسيدًا معاصرًا لمقتضياته.

إن الفقه الذي يعترف بالاجتهاد المؤسسي يخرج من وهم أن العالم الموسوعي يمكن أن يحيط بكل شيء، ويخرج في الوقت نفسه من تبعية الفقيه للخبير. إنه يبني فضاءً ثالثًا تتكامل فيه المعارف تحت معيار الوحي. وهذا الفضاء هو الذي يمكن أن ينتج فقهًا للدولة لا فتوىٰ للسلطان، وفقهًا للاقتصاد لا حكمًا لعقدٍ منفرد، وفقهًا للصحة لا جوابًا عن علاجٍ فردي، وفقهًا للعمران لا حكمًا في ملكية قطعة أرض فقط.

إن الاجتهاد المؤسسي، بهذا المعنىٰ، ليس بابًا فرعيًا في النظرية العامة، بل شرطٌ لوجودها في الواقع. فالنظرية التي لا تملك مؤسسة تحملها تبقىٰ خطابًا، والمؤسسة التي لا تملك نظرية تتحول إلىٰ جهاز. والتكامل بينهما هو الذي ينقل الفقه الكلي من مستوىٰ المفهوم إلىٰ مستوىٰ الفعل التاريخي.

إن القول بضرورة الاجتهاد المؤسسي لا يكتمل بمجرد تقرير الحاجة إلىٰ اجتماع الفقهاء والخبراء، لأن المؤسسية ليست وصفًا عدديًا لجماعةٍ من الباحثين، ولا اسمًا جديدًا لمجلسٍ استشاري، ولا صيغةً إدارية تُضاف إلىٰ البنية الفقهية من خارجها، بل هي نظامٌ لإنتاج الحكم العام، تتحدد شرعيته بقدر ما يحفظ علوية النص، ويجعل المقصد حاكمًا، ويستوعب الواقع في تعقيده، ويقدّر المآلات، ويمنع الدولة من احتكار تعريف المصلحة، ويحوّل المعرفة المتفرقة إلىٰ عقلٍ تركيبي قادر علىٰ بناء النظام. ومن ثم فإن المؤسسة الاجتهادية لا تكون مؤسسيةً حقًا إلا إذا امتلكت بنيةً مستقلة، ومنهجًا واضحًا، وتوزيعًا دقيقًا للوظائف، وآلياتٍ

لاتخاذ القرار، وضماناتٍ للمراجعة والمحاسبة، وقدرةً على الانتقال من تشخيص الواقع إلىٰ صياغة البدائل التي يمكن للدولة والمجتمع حملها.

إن أول ما ينبغي تأسيسه في هذه المؤسسة هو الفصل بين وظائفها المختلفة من غير تفكيكها. فهناك وظيفةٌ نصية أصولية تتعلق بتحرير الأدلة، ومراتبها، ودلالاتها، ومواقع القطعي والظني، وما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز. وهناك وظيفةٌ واقعية تتعلق بتوصيف الظاهرة، وتحليل أسبابها، ومعرفة القوىٰ والمؤسسات والموارد التي تنتجها. وهناك وظيفةٌ مقاصدية تتعلق بتحديد الغاية الشرعية، وترتيب المصالح والحقوق، وبيان موقع الإنسان والكفاية والعدل والعمران. وهناك وظيفةٌ مآلية تتعلق بتقدير الآثار القريبة والبعيدة، ومقارنة مآلات الفعل والترك والبدائل. وهناك وظيفةٌ مؤسسية تتعلق بترجمة الحكم إلىٰ بنيةٍ قانونية أو إدارية أو مالية أو اجتماعية قابلة للتنفيذ والمراجعة. وإذا جُمعت هذه الوظائف في شخصٍ واحد أو جهةٍ واحدة من غير تمييزٍ بينها، اختلط النص بالواقع، والوصف بالحكم، والمقصد بالوسيلة، وصار الاجتهاد معرضًا للهيمنة أو التبسيط.

ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ مستويات مترابطة لا علىٰ مجلسٍ واحد مغلق. فالمجلس الأعلىٰ يحمل المسؤولية الأصولية والمقاصدية، ويضم فقهاءَ قادرين علىٰ النظر الكلي، لا مجرد حفظ الفروع أو تمثيل المذاهب. وتعمل إلىٰ جانبه دوائر تخصصية دائمة أو متغيرة بحسب الموضوع: للاقتصاد والمال العام، وللقضاء والحوكمة، وللصحة والطب، وللاجتماع والتعليم، وللتقنية والبيانات، وللعمران والبيئة. وتتولىٰ دائرةٌ مستقلة للمآلات جمع النتائج ومقارنة البدائل وتقدير المخاطر والآثار الزمنية، بينما تتولىٰ دائرة للصياغة المؤسسية تحويل الرأي إلىٰ قواعد وسياسات وضمانات قابلة

للتطبيق. ولا يعني هذا التقسيم أن يعمل كل مستوىٰ في عزلة، بل أن تتضح المسؤولية المعرفية لكل جهة، ثم تُعاد المعارف إلىٰ تركيبٍ واحد داخل المصفوفة الأصولية.

إن المجلس الأعلىٰ لا ينبغي أن يكون مجلسًا لسلطة الفقهاء علىٰ الخبراء، كما لا ينبغي أن يكون الخبراء فيه مجرد مساعدين يقدّمون معلوماتٍ أولية ثم يغيبون عن صناعة النتيجة. فالمناط المركب لا يُفهم من خلال استشارةٍ عابرة، وإنما يحتاج إلىٰ حوارٍ متكرر قد يعيد صياغة السؤال الفقهي ذاته. وقد يكشف التحليل الاقتصادي أن الظاهرة التي تبدو عقدًا فرديًا هي في حقيقتها جزء من نظامٍ مالي، أو يكشف التحليل التقني أن القضية ليست حكم استخدام أداة، بل حكم بنيةٍ تجمع البيانات وتعيد توزيع القوة. وحين يتغير توصيف الموضوع، ينبغي أن يتغير بناء السؤال والحكم. ومن هنا فإن الخبير شريك في تحقيق المناط، لا شريك في إنشاء المرجعية، والفقيه حاكم بالمعيار، لا محتكر لمعرفة الواقع.

إن التكوين العلمي لأعضاء المؤسسة يجب أن يقوم علىٰ الكفاءة لا علىٰ التمثيل الشكلي وحده. فالانتماء المذهبي لا يكفي، والمكانة الاجتماعية لا تكفي، والقرب من الدولة لا يصلح معيارًا، كما أن الشهرة الأكاديمية لا تعني دائمًا القدرة علىٰ العمل التركيبي. والمطلوب في الفقيه أن يجمع بين رسوخ الأصول، والقدرة علىٰ النظر المقاصدي، والوعي بتاريخ الفقه وتحولاته، وفهم الفرق بين الفتوىٰ والسياسة العامة، والاستعداد للاعتراف بحدود معرفته. والمطلوب في الخبير أن يجمع بين الكفاءة الفنية، والقدرة علىٰ بيان الافتراضات وحدود البيانات، والوعي بأن توصياته ليست محايدة دائمًا من الناحية القيمية، والاستعداد للعمل تحت معيارٍ أعلىٰ من الكفاءة المجردة.

فالمؤسسة لا تنجح بكثرة الأسماء، وإنما بقدرتها على جمع عقولٍ تعرف ما تعلم وما لا تعلم، وتحسن التواصل والمراجعة.

إن التعدد المذهبي داخل المؤسسة ضرورةٌ معرفية لا مجرد تنازلٍ تنظيمي. فاختلاف المدارس الفقهية يحمل تنوعًا في أدوات الاستنباط، وفي موقع العرف والمصلحة والقياس والذرائع، وفي تصور العلاقة بين النص والواقع. وهذا التنوع يمكن أن يثري النظر في الوقائع المركبة، لكنه قد يتحول إلى تجاورٍ عقيم إذا ظل كل عضو يدافع عن مدرسته بوصفها غاية. ومن هنا ينبغي أن تكون المصفوفة الأصولية هي المجال الأعلى الذي تُعرض عليه الآراء: أيها يحفظ علوية النص من غير جمود؟ وأيها يحقق المقصد من غير انفلات؟ وأيها أصدق في تصور الواقع؟ وأيها أقل ضررًا في المآل؟ وأيها أقدر على بناء الدولة والكفاية؟ وبهذا تتحول المدارس من كيانات مغلقة إلى موارد معرفية داخل العقل الفقهي الكلي.

كما ينبغي ألا تتحول المؤسسة إلى محاصصةٍ مذهبية أو سياسية أو جغرافية؛ لأن المحاصصة قد تضمن الحضور الشكلي وتضعف الحضور العلمي. والتمثيل المشروع يكون بقدر ما يوسع الرؤية ويمنع احتكار مدرسةٍ أو سلطة، لكنه لا يعلو على شرط الكفاءة. فإذا غلب منطق التمثيل على منطق العلم، صارت القرارات مساوماتٍ بين المصالح، وإذا غلب منطق المدرسة الواحدة، ضاقت مساحة الاجتهاد. والتوازن الصحيح يجعل التعدد ضمانةً للانفتاح، والكفاءة ضمانةً للجودة، والمنهج ضمانةً لوحدة القرار.

إن استقلال المؤسسة عن الدولة هو الشرط الأشد حساسية؛ لأن الدولة هي أكثر الجهات حاجةً إلى اجتهادها، وهي في الوقت نفسه أكثر الجهات قدرةً على التأثير فيها. فإذا سيطرت السلطة التنفيذية على التعيين والتمويل والعزل والبيانات،

صار استقلال الرأي معرضًا للانهيار ولو بقيت المؤسسة قائمةً من حيث الاسم. ومن هنا ينبغي أن تُبنىٰ آليات التشكيل بطريقةٍ توزع سلطة الاختيار بين جهات علمية وقضائية ومجتمعية، وأن تكون العضوية محددة المدة، وأن لا يكون العزل خاضعًا للرضا السياسي، وأن تُعلن معايير التعيين، وأن يُتاح للمؤسسة أن تنشر رأيها ولو خالف رغبة الدولة.

ولا يتحقق الاستقلال بمجرد النص القانوني؛ لأن التبعية قد تتسلل من طريق التمويل أو المعلومات أو الامتيازات. ولذلك يجب أن يكون للمؤسسة تمويلٌ عام محمي من التحكم التنفيذي المباشر، مع رقابةٍ مالية مستقلة تمنع الفساد. كما يجب أن يكون وصولها إلىٰ البيانات حقًا مؤسسيًا في حدود الضوابط، لا منحةً تمنحها الحكومة وتمنعها بحسب مصلحتها. فالمؤسسة التي لا تصل إلىٰ معلومات المال العام أو الصحة أو السوق أو القضاء لا تستطيع تحقيق المناط، والمؤسسة التي تحصل عليها تحت شرط السكوت أو التبعية تفقد وظيفتها.

إن الاستقلال المالي لا يعني أن تخرج المؤسسة عن رقابة الأمة، بل أن تكون رقابتها قائمةً علىٰ الشفافية والمحاسبة لا علىٰ التحكم في الرأي. والموازنة تُعلن، والمصروفات تُراجع، وتضارب المصالح يُكشف، لكن لا يجوز أن يُستعمل التمويل عقوبةً علىٰ اجتهادٍ مخالف. فالحكم الوضعي الذي يحمي استقلالها هو نفسه الذي يمنعها من التحول إلىٰ سلطةٍ غير خاضعة للمساءلة. والاستقلال من غير محاسبة قد ينتج نخبةً مغلقة، والمحاسبة من غير استقلال تنتج تبعية، والتوازن بينهما شرط في صدق المؤسسة.

أما الاستقلال المعرفي فيعني أن تُتاح للمؤسسة حرية تعريف السؤال، واختيار الخبراء، ومراجعة البيانات، وطلب معلومات إضافية، وإعلان حدود

اليقين. فالدولة قد تحيل إليها قضيةً بصياغةٍ تضيق البدائل أو تخفي سبب المشكلة، ولا يجوز أن تبقىٰ المؤسسة أسيرة السؤال كما صيغ لها. فقد يُطلب منها مثلًا بيان حكم رفع ضريبةٍ معينة، بينما ينبغي أن تسأل عن عدالة النظام الضريبي كله، وعن أوجه الإنفاق، ومآل الضريبة علىٰ الكفاية. وقد يُطلب منها حكم إجراءٍ أمني، بينما يجب أن تسأل عن أصل الخطر والبدائل وضمانات القضاء والخصوصية. والاستقلال يبدأ من القدرة علىٰ إعادة تعريف المسألة، لا من حرية الجواب داخل سؤالٍ مغلق.

إن العلاقة بين المؤسسة والدولة ينبغي أن تقوم علىٰ مبدأ التمييز بين الرأي الاجتهادي والقرار السياسي. فالمؤسسة تحرر الحكم، وتحدد الحدود والبدائل والمآلات، أما الدولة فتختار داخل المجال المشروع بحسب القدرة والتوقيت وترتيب الأولويات، وتتحمل مسؤولية اختيارها. ولا يجوز للمؤسسة أن تدير الدولة، كما لا يجوز للدولة أن تختزل المؤسسة في مستشارٍ تابع. وإذا اختارت الدولة بديلًا مخالفًا للرأي الراجح المؤسسي في مجالٍ اجتهادي، وجب عليها أن تعلل اختيارها، وأن تبين ما استندت إليه من ضرورة أو قدرة أو مآل، وأن تخضع النتيجة للتقييم. وبهذا يبقىٰ القرار قابلًا للمحاسبة من غير أن تتعطل السلطة التنفيذية.

أما إذا تعلق الأمر بقطعيٍ أو حقٍ أساسي لا مجال للسلطة في تعطيله، فإن وظيفة المؤسسة تكون البيان الواضح، ولا يجوز تحويل القطعي إلىٰ خيارٍ سياسي. لكن أكثر السياسات العامة تقع في مساحةٍ مركبة يجتمع فيها ثابت المعيار ومتغير الوسيلة. والمشكلة تنشأ حين ترفع المؤسسة وسيلةً اجتهادية إلىٰ مقام القطع، أو حين تعامل الدولة الثابت بوصفه رأيًا يمكن تجاوزه. ومن هنا فإن أحد

أهم أعمال المؤسسة هو بيان درجات الحكم: ما النص القطعي؟ وما المقصد الحاكم؟ وما مجال التقدير؟ وما الذي يتغير بالواقع؟ وما الذي يتوقف علىٰ المآل؟ وبذلك تحمي الشريعة من التسييس وتحمي السياسة من الجمود.

إن المؤسسة الاجتهادية ينبغي أن ترتبط بالقضاء بعلاقةٍ تقوم علىٰ التعاون والاستقلال. فالقضاء قد يحتاج إلىٰ آرائها في القضايا الفنية والمستجدة، والمؤسسة تحتاج إلىٰ القضاء لحماية استقلالها ولإلزام الدولة بالضمانات والحقوق. غير أن القضاء لا يتحول إلىٰ منفذٍ آلي لآرائها، لأن له اختصاصه في فصل الخصومات وتطبيق القواعد، كما لا تكون المؤسسة محكمةً تعلو علىٰ القضاء. ويمكن أن تكون آراؤها مرجعيةً علمية معتبرة، لا سيما في الأنظمة والسياسات، بينما يبقىٰ الحكم القضائي خاضعًا لأدلته وإجراءاته. وهذه العلاقة تمنع احتكار جهةٍ واحدة للتفسير والتنفيذ والمحاسبة.

إن استقلال القضاء يمثل ضمانةً للاجتهاد المؤسسي نفسه؛ لأن المؤسسة قد تتعرض لضغطٍ أو حلٍ أو حجب معلومات، وتحتاج إلىٰ جهةٍ تحمي حقها القانوني. كما أن المؤسسة تساهم في بناء النظرية الفقهية لاستقلال القضاء، وتحدد الشروط الوضعية التي تمنع تبعيته. وهنا تتجلىٰ شبكة العلاقات: الفقه يبني القضاء، والقضاء يحمي المؤسسة، والمؤسسة تقوّم الدولة، والدولة تنفذ الأحكام تحت معيار الجميع.

أما علاقة المؤسسة بالأمة، فلا يجوز أن تقتصر علىٰ نشر القرار النهائي. فالأمة ليست جمهورًا يتلقىٰ الفتوىٰ الجماعية، بل هي صاحبة الواقع الذي يجري الحكم عليه، وصاحبة الحق في المال العام والدولة والمجال المشترك. ومن ثم ينبغي أن تُفتح قنوات لسماع الفئات المتأثرة، والباحثين المستقلين، والمؤسسات

المهنية والاجتماعية، بحسب طبيعة المسألة. ولا يعني ذلك أن كل قضية تُحسم باستطلاع الرأي، بل أن المعرفة بالواقع لا تكتمل من دون خبرة من يعيش آثار النظام. فالفقير يملك معرفةً بحقيقة الإعانة لا تظهر في التقرير، والمريض يملك معرفةً بإمكان الوصول إلىٰ العلاج، والعامل يملك معرفةً بشروط العمل، وسكان الأطراف يملكون معرفةً بتفاوت الخدمات.

إن المشاركة المجتمعية تؤدي وظيفةً معرفية ووظيفية معًا. فهي تكشف ما قد تغفله النخب، وتبني الثقة، وتمنع المؤسسة من التحول إلىٰ سلطةٍ علمية مغلقة. لكن المشاركة تحتاج إلىٰ تنظيمٍ حتىٰ لا تبتلعها الدعاية أو مصالح الجماعات الأقوىٰ. ومن هنا يمكن عقد جلسات استماع، ونشر أوراقٍ أولية للتعليق، واستقبال بحوثٍ واعتراضات، مع بقاء القرار خاضعًا للأدلة والمنهج. فالشورىٰ لا تعني أن النص يُصنع بالرأي، بل أن الواقع والوسائل والمآلات لا تُعرف بعقلٍ واحد.

إن الشفافية شرطٌ في بناء هذه العلاقة، لكنها ليست كشفًا مطلقًا لكل تفصيل. فالأصل أن تُعلن الأدلة، والفرضيات، والبيانات المستخدمة، ودرجات الخلاف، ومبررات الترجيح، وأن يُبيّن ما إذا كان الحكم قطعيًا أو اجتهاديًا. وقد تقتضي بعض القضايا سريةً مؤقتةً تتعلق بالأمن أو الخصوصية أو السوق، لكنها تبقىٰ استثناءً مضبوطًا بالضرورة والمدة والرقابة. ولا يجوز أن تتحول السرية إلىٰ حمايةٍ للمؤسسة من النقد أو إلىٰ غطاءٍ لتأثير الدولة. فالاجتهاد الذي لا يستطيع أن يشرح منطقه يفقد جزءًا من مشروعيته العامة.

إن آليات اتخاذ القرار داخل المؤسسة يجب أن تتجاوز الثنائية بين الإجماع المصطنع والتصويت المجرد. فالأصل هو البحث عن أوسع قدرٍ من الاتفاق

المبني علىٰ تحرير محل النزاع. وكثير من الخلافات قد تنشأ من اختلافٍ في توصيف الواقع لا في النص، أو من اختلافٍ في تقدير المآل لا في المقصد. ومن هنا يجب تصنيف الخلاف: هل هو في الدليل؟ أم الدلالة؟ أم المناط؟ أم البيانات؟ أم ترتيب المقاصد؟ أم توقع الأثر؟ وهذه المعرفة مهمة؛ لأنها تحدد إمكان المراجعة. فإذا كان الخلاف في معلومةٍ واقعية، يمكن حله ببحثٍ جديد، وإذا كان في اجتهادٍ أصولي، يبقىٰ مجال التعدد أوسع.

وعندما يتعذر الاتفاق، يمكن الحسم بأكثريةٍ موصوفة وفق طبيعة القضية، لا بأكثريةٍ عددية بسيطة في كل حال. فالقضايا القطعية لا تُعرض للتصويت، والقضايا الفنية تحتاج إلىٰ وزن خبرة المتخصصين، والقضايا ذات الأثر الواسع تحتاج إلىٰ درجةٍ أعلىٰ من التوافق. وينبغي أن تُحفظ آراء الأقلية وتُنشر أسبابها، لأن الرأي المخالف قد يكشف لاحقًا ما أغفلته الأكثرية. والمؤسسة التي تمحو الخلاف من محاضرها تخسر ذاكرتها العلمية، وتحوّل الحسم الإداري إلىٰ ادعاءٍ معرفي.

إن التصويت لا ينشئ الحكم الشرعي، لكنه قد يحسم الرأي المؤسسي المطلوب لتوجيه السياسة. وهذا التمييز ضروري حتىٰ لا يُفهم قرار الأكثرية بوصفه إجماعًا ملزمًا في كل زمان، ولا يُستهان به بوصفه رأيًا بلا أثر. فهو اجتهادٌ جماعي راجح بحسب المعلومات المتاحة، يكتسب قوته من المنهج وتعدد الخبرة والشفافية، لكنه يبقىٰ قابلًا للمراجعة عند تغير الواقع أو ظهور مآلات جديدة.

ومن هنا فإن المراجعة ليست إجراءً استثنائيًا يُلجأ إليه بعد الفشل، بل جزءٌ أصيل من بنية المؤسسة. فكل قرارٍ عام ينبغي أن يتضمن منذ البداية شروط مراجعته: ما المؤشرات التي ستقيس النجاح؟ وفي أي مدة؟ وما المآلات التي إذا ظهرت استوجبت

التعديل؟ ومن الجهة التي تجمع البيانات؟ وهل المراجعة مستقلة عن المنفذ؟ وهذه الأسئلة تحوّل الرأي من حكمٍ ساكن إلىٰ اجتهادٍ مسؤول في الزمن.

إن المراجعة لا تعني إعادة فتح القطعيات، بل فحص التنزيل والوسائل والمناطات. فقد يبقىٰ مقصد الكفاية ثابتًا، لكن أداة الدعم تُراجع. ويبقىٰ العدل واجبًا، لكن نظام تعيين القضاة يُطور. ويبقىٰ منع الاحتكار أصلًا، لكن أداة التسعير أو المنافسة تُعدل. وبهذا يحفظ الفقه الثبات في المعيار والمرونة في النظام، ويمنع المؤسسة من الدفاع عن وسيلةٍ فاشلة باسم الأصل الشرعي.

إن المؤسسة تحتاج إلىٰ جهازٍ للرصد والتقييم لا يقل أهميةً عن جهاز الإفتاء والبحث. فالرأي الذي يصدر ثم ينفصل عن الواقع يصبح أشبه بنصٍ نظري لا يعرف مآله. ومن هنا ينبغي متابعة السياسات التي استندت إلىٰ اجتهادها، ودراسة أثرها في الكفاية والعدل والمال العام والحرية والثقة. وإذا ظهرت نتائج مخالفة، يجب أن تُحلل أسبابها: هل وقع الخطأ في تصور الواقع؟ أم في التنفيذ؟ أم في الوسيلة؟ أم في فرضيات المآل؟ ولا يكفي أن تنسب المؤسسة كل فشل إلىٰ سوء التطبيق، لأن بعض الفشل قد يكشف خللًا في تصميمها هي.

إن الاعتراف بالخطأ شرطٌ في شرعية المؤسسة، لا مظهر ضعف. فالمؤسسة التي تزعم الإصابة الدائمة تتحول إلىٰ سلطةٍ مغلقة، وتضع اجتهادها في مقام النص. أما التي تميز بين مرجعية الوحي ومحدودية الفهم البشري، فإنها تصون مكانة الشريعة من أن تُحمّل أخطاءها. والمراجعة العلمية، بهذا المعنىٰ، عبادةٌ للأمانة، لأنها تقدم الحق علىٰ هيبة المؤسسة.

ومن الضمانات اللازمة كذلك منع تضارب المصالح. فالخبير الاقتصادي قد يعمل مع مؤسسةٍ متأثرة بالقرار، والطبيب قد يرتبط بجهةٍ تجارية، والباحث التقني

قد تموله شركة. ولا يعني ذلك استبعاد كل ذي خبرةٍ عملية، لأن المعرفة قد تكون عند من يعمل داخل المجال، لكن يجب الإفصاح عن الارتباطات، وتنويع الخبراء، ومنع من له مصلحة مباشرة من الانفراد بالقرار. وتضارب المصالح ليس تهمةً أخلاقية بالضرورة، بل خطرٌ معرفي يجب ضبطه بأحكام وضعية.

كما يجب حماية المؤسسة من تضارب المصالح السياسية والمذهبية. فعضوها قد ينتمي إلىٰ حزب أو جماعة أو مدرسة، ولا يمكن إلغاء جميع الانتماءات، لكن الواجب أن يعلن ما يؤثر في الموضوع، وأن يلتزم بمنهج المؤسسة. وإذا تحولت العضوية إلىٰ تمثيلٍ لمراكز القوة، صارت القرارات صفقات. ومن هنا فإن الثقافة الداخلية للمؤسسة ينبغي أن تقوم علىٰ أولوية الحجة والمقصد، لا علىٰ الانتصار للهوية.

إن البيروقراطية خطرٌ آخر يهدد الاجتهاد المؤسسي. فالمؤسسة قد تبدأ بوصفها فضاءً للاجتهاد، ثم تتحول مع الزمن إلىٰ جهازٍ يحفظ إجراءاته أكثر مما يبحث عن الحقيقة. وتكثر اللجان والملفات والمراحل حتىٰ يصبح القرار بطيئًا، أو يصبح العضو حارسًا للنظام الداخلي لا باحثًا. ومن هنا يجب أن تكون البنية مرنةً متناسبة مع القضايا، وأن تُفوض بعض الأعمال، وأن تُنشأ فرقٌ صغيرة للقضايا العاجلة، وأن تُراجع الإجراءات دوريًا. فالحكم الوضعي للمؤسسة يجب أن يخدم المقصد، لا أن يصبح غايةً في ذاته.

والسرعة بدورها لا ينبغي أن تتحول إلىٰ تسرع. فالقضايا تختلف في درجة استعجالها وجسامة أثرها. والمسألة الصحية الطارئة تحتاج إلىٰ قرارٍ سريع، بينما إصلاح النظام الضريبي يحتاج إلىٰ دراسةٍ أعمق. ومن هنا يمكن للمؤسسة أن تعتمد مستويات متعددة من الرأي: رأي عاجل مؤقت، ورأي مرحلي، ورأي

تأسيسي طويل الأجل. ويجب أن يُعلن نوع الرأي وحدود المعلومات التي بُني عليها. فالقرار المؤقت لا يُرفع إلىٰ مرتبة الحكم النهائي، كما لا تُترك الأزمة بلا توجيهٍ بحجة البحث الكامل.

إن عمل المؤسسة في الأزمات يكشف صدق جدلية الأحكام الثلاثة. فالحكم التكليفي يوجب دفع الضرر وحفظ النفس، والحكم الوضعي يبني إجراءات الطوارئ ومدتها وضماناتها، والحكم المقاصدي يمنع أن تتحول الحماية إلىٰ استبدادٍ دائم. ومن هنا ينبغي أن تكون لكل حالةٍ استثنائية آلية انتهاء، وأن تُراجع آثارها، وأن تُعاد الحقوق إلىٰ أصلها بزوال السبب. والمؤسسة المستقلة تؤدي هنا وظيفةً حاسمة في منع الدولة من تمديد الاستثناء باسم المصلحة.

إن تطبيق الاجتهاد المؤسسي في المال العام يقتضي أن تدخل المؤسسة في تقييم بنية الإيراد والإنفاق، لا في إصدار فتوىٰ مجزأة حول كل مورد. فتبحث عدالة الضرائب، ومآلات الدين، وأولويات الموازنة، وحق الأجيال، وعلاقة الإنفاق بالكفاية والعمران. ولا يعني ذلك أن تحل محل وزارة المالية أو البنك المركزي، بل أن تقدم المعيار الكلي الذي تُوزن به سياساتهما، وأن تستعين بخبراء مستقلين لتحليل الأثر. فالمال العام من أكثر المجالات التي يتداخل فيها الحكم التكليفي والوضع والمقصد، ومن أخطرها أثرًا في الدولة والأمة.

وفي تقدير الضرائب، لا تكتفي المؤسسة بسؤال الجواز، بل تدرس القدرة التكليفية، وأثر العبء في الفئات، ومصرف المال، وشفافية الجباية، والمقارنة بالبدائل. وقد تكون الضريبة جائزةً في أصلها، لكنها ظالمة في توزيعها أو مفسدة في مآلها. وفي الدين العام، تسأل عن سبب الاقتراض، وكلفته، ومن يستفيد، ومن يتحمل السداد، وهل يبني قدرةً مستقبلية أم يغطي إنفاقًا غير رشيد. وبهذا يتحول الفقه المالي من تصنيف الأداة إلىٰ تقويم النظام.

وفي الكفايــة، تتــولىٰ المؤسســة تحريــر الحــد المقاصــدي، بينمــا تســاهم التخصصـات في تحديـد حاجاتـه المتغيـرة. وتبحـث العلاقـة بـين الـدخل والخـدمات، وبـين الإعانـة والعمـل، وبـين الحقـوق والمـوارد. ولا يجـوز أن تتـرك تقـدير الكفايـة لجهـةٍ ماليـة تنظـر إلىٰ كلفـة الموازنـة وحـدها، ولا لفقيـهٍ يحـددها مـن أمثلـةٍ تاريخيـة مـن غيـر فهـم الواقـع. والمؤسسـة هـي المجـال الـذي يجتمـع فيـه الـنص والعـرف والبيانـات والمقصـد والمـآل. ويُراجـع حـد الكفايـة دوريًـا في ضـوء التضـخم وتغيـر بنيـة الحيـاة، مع منع السوق من تحويل كل رغبةٍ إلىٰ حاجة.

وفي الاقتصـاد، لا تقـف المؤسسـة عنـد حكـم العقـد، بـل تنظـر في بنيـة السـوق والتوزيـع والاحتكـار والنقـد والـديون. فالاقتصـاد الكلـي لا يُفهـم بجمـع أحكـام العقـود منفـردة، لأن مجمـوع الصـحيح في صـورته قـد ينـتج اخـتلالًا في بنيتـه. ومـن هنـا تحتـاج المؤسسـة إلـىٰ تحليـلٍ وظيفـي: مـاذا ينـتج النظـام؟ وكيـف يـوزع المخـاطر؟ وهـل يحفـظ قيمـة المـال؟ وهـل يوسـع العمـل والكفايـة؟ ومـا موقـع الدولـة؟ ومـا مآلاتـه في الثروة والقدرة؟ وهذا هو الاجتهاد الذي يليق بواقعٍ مؤسسي.

وفي الصـحة، لا يكـون دور المؤسسـة إصـدار أحكـامٍ متفرقـة في العـلاج، بـل بنـاء أصـول لتوزيـع المـوارد، وأولويـة الوقايـة، وحقـوق المرضـىٰ، وحـدود تـدخل الدولـة، ومعـايير الطـوارئ، وعدالـة الوصـول. ويتـداخل في ذلـك الطـب والإدارة والاقتصـاد والأخـلاق والقـانون. فـإذا كانـت المـوارد محـدودة، تحتـاج المؤسسـة إلـىٰ ترتيـبٍ مقاصـدي يمنـع التمييـز الظـالم ويحفـظ أكبـر قـدرٍ مـن الـنفس والكرامـة. وهـذه القضـايا لا يحتملها الاجتهاد الفردي، لأنها تجمع الاحتمال والمآل والتوزيع والقدرة.

وفي التقنيـة، تـدرس المؤسسـة النظـام لا الأداة فقـط. تسـأل عـن ملكيـة البيانـات، والخصوصـية، والتحيـز، والمسـاءلة، وأثـر الخوارزميـات في العمـل والسـوق والـوعي.

وقد تكون التقنية مباحةً من جهة الاستخدام المباشر، لكنها تبني قوةً احتكارية أو مراقبةً شاملة. ومن هنا يجب أن يعمل التقني مع الفقيه والقانوني والاجتماعي، وأن تُبنىٰ الأحكام الوضعية التي تمنع الضرر، وأن يُحفظ المقصد في الكرامة والعقل والعدل. والاجتهاد المؤسسي هنا استباقي بطبيعته، لأن انتظار الضرر بعد استقرار النظام قد يجعل إصلاحه شديد الكلفة.

وفي العمران، تجمع المؤسسة بين فقه الملكية والمرافق والوقف والحسبة والبيئة والسكن والنقل والعدالة المكانية. فالمدينة ليست مجموع عقارات، بل بنية توزع الوصول إلىٰ العمل والتعليم والصحة. وقد يكون مشروعٌ ما مربحًا ومشروعًا في بعض أجزائه، لكنه يطرد فئاتٍ أو يهدم البيئة أو يركز الخدمات. ومن هنا تُقاس المشروعات بمآلاتها علىٰ المكان والإنسان، وتُبنىٰ آليات التعويض والمشاركة. وهذا مثالٌ آخر علىٰ أن الفقه الكلي لا يحكم الفعل منفردًا، بل علاقته بالعمران.

إن المؤسسة الاجتهادية تحتاج إلىٰ وحدات استشرافٍ تتابع التحولات قبل أن تتحول إلىٰ نوازل ضاغطة. فالاقتصاد والتقنية والبيئة تتغير بسرعة، والفقه الذي ينتظر اكتمال الظاهرة يدخل غالبًا في مقام رد الفعل. والاستشراف لا يعني ادعاء معرفة المستقبل، بل جمع الاتجاهات، وبناء السيناريوهات، وتحليل المخاطر، وإعداد قواعد مبدئية. وإذا ظهرت أدوات مالية جديدة، تدرس بنيتها قبل الانتشار؛ وإذا تطورت وسائل المراقبة، يُبحث أثرها في الخصوصية؛ وإذا ظهرت مخاطر مناخية، تُدخل في سياسات الماء والعمران والمال.

إن هذه الوظيفة الاستشرافية تتصل بفقه المآلات وحق الأجيال. فالمؤسسة لا تحكم حاضرًا فقط، بل تحمي إمكان المستقبل. والدين العام، والبيئة، والتعليم، والبيانات، كلها مجالات تتجاوز الجيل القائم. ومن هنا يجب أن يكون داخل

المؤسسة من يمثل البعد الزمني في القرار، لا بمعنىٰ تمثيل أشخاص المستقبل، بل بجعل أثر القرار عليهم سؤالًا ملزمًا. وما لا صوت له في الحاضر يجب أن يجد حمايةً في المقصد والمآل.

إن بناء الذاكرة المؤسسية يمثل شرطًا لاستمرار هذا الوعي. فكل قرارٍ يجب أن يُوثق بأدلته، وبياناته، وافتراضاته، وخلافاته، ومؤشراته. وعند المراجعة تُقارن النتائج بما توقعته المؤسسة. وبهذا ينشأ تراكمٌ علمي يعلّم الأجيال اللاحقة، ويمنع تكرار الأخطاء، ويكشف أي أدوات كانت أدق في تقدير الواقع والمآل. والذاكرة لا تُحفظ للتمجيد، بل للنقد والتعلم.

إن العلاقة بين الفرد والمؤسسة ينبغي أن تبقىٰ علاقةً خلاقة. فالمؤسسة لا تلغي فتوىٰ الفرد في مجاله، ولا تحرم الباحث من نقدها، ولا تحتكر الاجتهاد كله. لكنها تصبح المرجع الأقدر في القضايا العامة المركبة. وقد يصدر مجتهدٌ فرد رأيًا مخالفًا، وله حق البحث والبيان، لكن تحويل الرأي الفردي إلىٰ سياسة عامة يحتاج إلىٰ اختبارٍ مؤسسي بسبب اتساع أثره. وهذه ليست مصادرةً للعلم، بل تمييز بين حرية الاجتهاد ومسؤولية الدولة عن التعميم.

إن المرجعية المؤسسية لا تعني احتكار الحقيقة، بل تحمل مسؤولية الحسم العام. ويمكن أن تتعايش مع تعدد المراكز البحثية والفقهية التي تغذيها بالنقد والبدائل. وكلما كان المجال العلمي خارجها حيًا، قل خطر انغلاقها. أما إذا احتكرت الاعتراف والتمويل والنشر، تحولت إلىٰ سلطةٍ تحتكر الفقه. ومن هنا يجب حماية استقلال الجامعات والمراكز والمجتهدين، وأن تُتاح لهم مراجعة قرارات المؤسسة.

إن المؤسسة التي تحتاج إليها النظرية العامة ليست مؤسسةً واحدة بالضرورة في كل العالم الإسلامي، ولا يلزم أن تكون مركزيةً مطلقة. فقد توجد مؤسسات وطنية

ترتبط بواقع كل دولة، ومؤسسات عابرة للحدود في القضايا العالمية، وشبكات تعاونٍ بين المجامع والجامعات والمراكز. فبعض المناطات محلي، وبعضها عالمي، كالنقد والتقنية والبيئة. والمهم وحدة المنهج لا وحدة الجهاز. والمصفوفة الأصولية هي التي تمنح هذه المؤسسات لغةً مشتركة مع بقاء اختلاف الوقائع.

إن تعدد المؤسسات قد يؤدي إلىٰ اختلاف الآراء، وهذا طبيعي في المسائل الاجتهادية، لكن ينبغي بناء آليات للتنسيق وتبادل البيانات والبحوث. ولا يُطلب توحيد كل رأي، بل منع الفوضىٰ، وبيان أسباب الخلاف، والتمييز بين ما يتعلق باختلاف الواقع وما يتعلق باختلاف الأصول. وقد يكون اختلاف السياسة بين دولتين مشروعًا لاختلاف القدرة والظروف، مع وحدة المقصد. وهذا يؤكد أن الفقه الكلي لا ينتج صورةً مؤسسية واحدة، بل ينتج منهجًا منضبطًا للتنوع.

إن اللغة التي تصدر بها المؤسسة قراراتها يجب أن تكون دقيقةً في بيان الأحكام الثلاثة. فتفصل بين ما هو تكليفٌ علىٰ الفرد أو الدولة، وما هو حكمٌ وضعي يتعلق بالشروط والضمانات، وما هو مقصدٌ ومؤشر تقويم. فإذا قيل إن تحقيق الكفاية واجبٌ علىٰ الدولة بحسب قدرتها، يجب أن تُذكر الشروط التي تبنيها، والمؤشرات التي تقيس أثرها. وإذا قيل إن تنظيم السوق جائز أو واجب، يجب بيان المانع الذي يُرفع والمآل الذي يُتجنب. وهذا الأسلوب يمنع القرار من أن يبقىٰ فتوىً عامة غير قابلة للتنفيذ.

كما ينبغي أن تميز القرارات بين الثابت والمتغير، وبين الحكم والوسيلة، وبين القطعي والراجح. فالناس والدولة بحاجة إلىٰ معرفة ما لا يجوز تجاوزه، وما يجوز فيه الاختيار، وما يتغير بالزمن. وإذا غابت هذه التمييزات، إما أن تتجمد السياسة أو تنفلت. والمؤسسة هي الجهة التي تعيد بناء هذا الوعي الطبقي بالحكم، فلا تقدم جميع عناصره في مستوىً واحد.

إن علوية النص داخل المؤسسة يجب أن تكون علويةً للنظام الدلالي كله، لا انتقاءً لنصوص توافق الاتجاه الغالب. ومن هنا تحتاج إلىٰ آليات مراجعة أصولية تمنع الاستدلال الجزئي، وتكشف النصوص والآثار المعارضة، وتربط الجزئي بالكلي. وحاكمية المقصد تمنع الحرفية، لكنها تخضع بدورها للنص. ومركزية الواقع تمنع التجريد، لكنها لا تمنح الموجود شرعيته. وفاعلية الدولة تمنع العجز، لكنها لا تجعل المصلحة السلطانية معيارًا. والمآلات تمنع قصر النظر، لكنها لا تُبطل الأصل باحتمالٍ بعيد. هذه التوازنات هي دستور عمل المؤسسة.

إن الكفاية ينبغي أن تكون معيارًا دائمًا في أعمالها، لا بابًا اجتماعيًا منفصلًا. ففي المال تسأل عن أثر السياسة في الضعيف، وفي الصحة عن عدالة الوصول، وفي التعليم عن بناء القدرة، وفي العمران عن السكن والمرافق، وفي التقنية عن من يُستبعد أو يُراقب. وهذا يجعل الإنسان محور القرار، ويمنع التخصصات من اختزال النجاح في مؤشراتها الخاصة.

إن المؤسسة الاجتهادية ليست غايةً في ذاتها، بل وسيلة لحماية العلاقة بين الوحي والحياة من الانقطاع. وإذا تحولت إلىٰ جهازٍ يكرر الموروث من غير اجتهاد، أو يكرر خطاب الدولة من غير نقد، أو يكرر خبراء السوق من غير معيار، فقدت سبب وجودها. وفاعليتها لا تقاس بعدد القرارات، بل بقدرتها علىٰ تحسين الحكم العام، ومنع الضرر، وبناء البدائل، وتصحيح السياسات، واستعادة الفقه إلىٰ قلب الدولة والأمة من غير أن يصبح تابعًا لهما.

إن من أعظم وظائفها أن تمنع الانقسام بين الفقه والسياسة. فالسياسة من غير فقه قد تتحول إلىٰ تدبيرٍ نفعي، والفقه من غير سياسة يبقىٰ بعيدًا عن مواقع القدرة. والمؤسسة لا تدمجهما دمجًا يلغي الفروق، بل تبني بينهما جسرًا: الفقه يقدم

المعيار، والسياسة تقدم القدرة، والواقع يقدم المادة، والمقصد يقدم الاتجاه، والمآل يقدم المراجعة. وهذا هو البناء الذي يجعل الدولة مقيدةً من غير أن تكون عاجزة، ويجعل الفقه فاعلًا من غير أن يتحول إلىٰ سلطةٍ تنفيذية.

إن الاجتهاد المؤسسي يعيد كذلك بناء مفهوم الشورىٰ. فالشورىٰ ليست رأيًا سياسيًا فقط، بل نظام معرفة. والعقل الفردي، مهما بلغ، معرض للعمىٰ من زاويةٍ واحدة، بينما التعدد المنظم يكشف التحيزات والأخطاء. ومن هنا فإن المؤسسة صورةٌ من صور الشورىٰ العلمية، لكنها أعمق من الاجتماع؛ لأنها تبني إجراءاتٍ للبحث والخلاف والحسم والمراجعة. والشورىٰ من غير منهج قد تتحول إلىٰ تبادل آراء، والمنهج من غير شورىٰ قد يتحول إلىٰ عقلٍ مغلق.

إن المؤسسة كذلك تجسد معنىٰ الفرض الكفائي في صورته المعاصرة. فالأمة مطالبة بأن يوجد فيها من يملك القدرة علىٰ فهم الأنظمة والحكم عليها وبناء بدائلها. وإذا لم توجد هذه القدرة، بقيت الدولة والسوق والتقنية تعمل خارج الميزان الفقهي الكلي. ومن هنا لا يكون إنشاء المؤسسة مجرد مباحٍ إداري، بل قد يصبح واجبًا كفائيًا تتعلق به مقاصد لا تتحقق بدونه. فكل ما لا يتم الواجب العام إلا به يأخذ حكمه بقدر الحاجة والقدرة.

إن الحكم الوضعي لهذا الواجب يتجلىٰ في بناء المؤسسة واستقلالها ومواردها وتخصصاتها، والحكم التكليفي يتجلىٰ في وجوب قيام الأمة والدولة وأهل العلم به، والحكم المقاصدي يتجلىٰ في حماية العدل والكفاية والعمران. ومن هنا فإن المؤسسة نفسها مثالٌ حي للعلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة: ليست مجرد وعاءٍ للاجتهاد، بل نتيجةٌ لاجتهادٍ كلي في بناء شرطه.

إن الفقهاء داخل المؤسسة يحملون أمانةً مضاعفة؛ لأن رأيهم قد يصبح سياسة. ومن ثم فإن الورع في الشأن العام لا يكون في الاحتياط اللفظي فقط، بل في

طلب العلم بالواقع، والاستماع إلىٰ المخالف، وإعلان عدم اليقين، ورفض ضغط السلطة، وعدم التسرع في تحريمٍ أو إباحة واسعة الأثر. وقد يكون الورع في بعض القضايا أن يمتنع الفقيه عن الجواب الفردي، ويحيل المسألة إلىٰ المؤسسة؛ لأن الاعتراف بعدم كفاية الأدوات أمانة لا نقص.

كما أن الخبراء يحملون أمانةً مماثلة، لأن معلوماتهم قد توجه الحكم. ومن واجبهم ألا يقدموا النماذج الاحتمالية كحقائق، وألا يخفوا الخلاف العلمي، وألا يجعلوا الكفاءة معيارًا وحيدًا. والمؤسسة تنظم هذه الأمانة، فلا تترك كل طرف يعمل بلا رقابة، ولا تساوي بين الخبرات علىٰ غير علم. فالتواضع المعرفي جزء من منهج الاجتهاد المؤسسي، لأن تعقد الواقع لا يُواجه بادعاء الإحاطة.

إن بناء المؤسسة يحتاج إلىٰ ثقافةٍ تعترف بأن الاختلاف ليس فشلًا، وأن الحسم ليس يقينًا مطلقًا، وأن المراجعة ليست تناقضًا. وهذه الثقافة تميز العقل المؤسسي الناضج من الجهاز الذي يخشىٰ الخلاف. وقد يكون الرأي الراجح مؤقتًا، لكنه يظل واجب الاتباع في المجال التنظيمي حتىٰ يظهر ما يوجب تعديله. وهذا الجمع بين الحسم والمراجعة ضروري للدولة؛ لأنها لا تستطيع العمل بلا قرار، ولا يجوز أن تُغلق باب العلم بعد القرار.

إن الدولة حين تأخذ بالرأي المؤسسي لا تعفي نفسها من المسؤولية؛ لأن المؤسسة قد تقدم بدائل، والدولة تختار وتنفذ. كما أن المؤسسة لا تعفي نفسها بحجة أن التنفيذ لم يكن بيدها، إذا كان الخلل في تصورها أو توصيتها. ومن هنا ينبغي توزيع المسؤولية بوضوح: من قرر؟ ومن نفذ؟ ومن راقب؟ ومن علم بالخطر؟ ومن امتنع عن التصحيح؟ وهذا التوزيع يمنع ذوبان المسؤولية في الجماعة، ويؤسس لفقه الضمان المؤسسي.

إن المؤسسة الاجتهادية بهذا البناء تصبح قادرةً على إنتاج سياسات لا مجرد فتاوى. والسياسة المقصودة ليست برنامجًا تفصيليًا في كل جزئية، بل بنية معيارية تحدد الغايات والحقوق والحدود والضمانات ومجال الاختيار. ففي نظام الزكاة تبني العلاقة بين الوجوب والإدارة والكفاية، وفي المال العام بين الجباية والعدل والشفافية، وفي السوق بين الحرية والمنافسة ومنع الضرر، وفي القضاء بين التعيين والاستقلال والمحاسبة، وفي الصحة بين الحق والموارد والأولوية، وفي التقنية بين الابتكار والكرامة والخصوصية. وبهذا تدخل الشريعة مجال النظام من غير أن تدعي نصًا تفصيليًا لكل أداة.

إن قدرة المؤسسة على بناء البدائل هي معيار تفوقها على الفتوى الفردية في القضايا المركبة. فالفتوى قد تقول إن صورةً ما ممنوعة، أما المؤسسة فتبحث كيف يتحقق المقصد بوسيلةٍ أخرى. وقد تقول إن سياسةً ما ظالمة، ثم تقدم صياغةً أعدل. وهذا التحول من النفي إلى التصميم هو الذي يجعل الفقه قوةً عمرانية. فالدولة لا تحتاج فقط إلى من يحدد حدودها، بل إلى من يفتح أمامها المجال المشروع للفعل.

ولا يعني ذلك أن المؤسسة تحمل مسؤولية النجاح التنفيذي كله، لكنها تحمل مسؤولية ألا تترك الدولة بين محظورٍ وواقعٍ ضاغط من غير بديل. فالتحريم من غير بناء بديل قد يدفع السلطة إلى تجاهل الفقه أو إلى التحايل عليه. أما حين يقدم الفقه بديلًا واقعيًا مقاصديًا، يثبت قدرته على الإنتاج. وهذا من صميم الانتقال من أصول استخراج الحكم إلى أصول بناء النظام.

إن الاجتهاد المؤسسي، في صورته النهائية، يمكن تعريفه بأنه: نظامٌ مستقل لإنتاج الحكم الكلي في الوقائع العامة والمركبة، يجمع الفقه والخبرة في إطارٍ

أصولي مقاصدي، ويحقق المناط، ويرتب الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية، ويقارن البدائل والمآلات، ويصوغ المعايير والسياسات، ويتابع أثرها، ويخضع للمراجعة والشفافية والمحاسبة، من غير أن يذوب في الدولة أو ينعزل عنها، ومن غير أن يحتكر الاجتهاد الفردي أو يقدس الرأي الجماعي.

إن هذا التعريف يضع الاستقلال والفاعلية والمراجعة في مستوىً واحد. فالمؤسسة المستقلة بلا قدرة علىٰ التأثير تصبح مركزًا نظريًا، والمؤسسة الفاعلة بلا استقلال تصبح جهازًا سلطانيًا، والمؤسسة المستقلة والفاعلة بلا مراجعة تتحول إلىٰ نخبةٍ مغلقة. ولا يكتمل البناء إلا باجتماع العناصر الثلاثة تحت حاكمية النص والمقصد.

إن موقع الدولة في هذا التعريف هو موقع الشريك المقيد. فهي توفر الإطار القانوني والموارد والبيانات، وتحمل نتائج الاجتهاد إلىٰ السياسة، لكنها لا تملك توجيه النتيجة. وموقع الأمة هو موقع صاحب الحق والشريك المعرفي والمحاسب. وموقع القضاء هو الحماية والرقابة والفصل. وموقع العلماء والخبراء هو الإنتاج المعرفي. وموقع المصفوفة الأصولية هو الحاكمية المنهجية التي تنظم الجميع.

إن المصفوفة تمنع المؤسسة من التحول إلىٰ واحدٍ من أربعة أنماط مختلة: مجلس نصوصٍ لا يعرف الواقع، أو مجلس مصالحٍ لا يحفظ المرجعية، أو مجلس خبراءٍ تقني لا يرىٰ الإنسان، أو جهاز دولةٍ يبرر القرار. علوية النص تمنع الأول من الانحراف إلىٰ الواقع، وحاكمية المقصد تمنع الثاني من الانفلات، ومركزية الواقع تمنع الأول من العزلة، وفاعلية الدولة تمنع الفكر من العجز، والمآلات تمنع قصر النظر، والكفاية تمنع نسيان الإنسان، والاجتهاد المؤسسي نفسه يمنع انفراد أي عنصر.

إن العلاقة الجدلية بين الأحكام الثلاثة تبلغ في المؤسسة أرقىٰ صورها. فالمؤسسة لا تكتفي بتعيين الواجب، بل تسأل عن شرطه وسببه ومانعه ومقصده. وإذا أوجبت علىٰ الدولة تحقيق الكفاية، بنت المؤشرات والمؤسسات والموارد. وإذا حرمت الاحتكار، حددت أدوات الكشف والمنافسة والضبط. وإذا قررت استقلال القضاء، صاغت أحكام التعيين والعزل والتمويل. وإذا حفظت الخصوصية، بنت قواعد البيانات والرقابة. وفي كل ذلك يعمل التكليف بوصفه مسؤولية، والوضع بوصفه بنية، والمقصد بوصفه غاية ومراجعة.

إن هذا البناء يخرج الفقه من أن يكون صوتًا أخلاقيًا يعلو فوق الدولة من غير أثر، أو صوتًا رسميًا داخل الدولة من غير استقلال. ويجعله عقلًا عامًا يشارك في صناعة النظام ويظل قادرًا علىٰ نقده. وتلك هي الوظيفة التي يحتاج إليها الفقه الكلي: أن يكون قريبًا من مواقع القرار بما يكفي لفهمها وتوجيهها، وبعيدًا عنها بما يكفي للحكم عليها.

إن الاجتهاد المؤسسي ليس نهاية الاجتهاد، بل بدايته في العالم المركب. فكلما ظهرت أنظمة جديدة، احتاج إلىٰ تطوير تخصصاته وآلياته. وكلما ظهرت مآلات غير متوقعة، احتاج إلىٰ مراجعة فرضياته. وكلما اتسعت قدرة الدولة والسوق والتقنية، ازدادت حاجته إلىٰ الاستقلال والمعرفة. ومن هنا فإن المؤسسة كائنٌ علمي حي، لا قالبٌ نهائي. وثباتها في المنهج لا يعني جمودها في الشكل.

إن تأسيس هذه المؤسسة يمثل انتقالًا من الثقة في الأشخاص إلىٰ الثقة في المنهج، من غير إنكار قيمة الأشخاص. والعالم الكبير يبقىٰ مصدر إبداعٍ ومرجعية، لكن المؤسسة تضمن ألا تتوقف الأمة علىٰ فرد، وألا تضيع المعرفة بغيابه، وألا تُعمم رؤيته خارج مجالها من غير اختبار. وهذا هو معنىٰ الاستدامة العلمية: أن تتحول العبقرية الفردية إلىٰ ذاكرةٍ مشتركة وإجراءٍ قابل للتطوير.

إن الفقه الكلي لا يستطيع أن يصبح نظريةً للدولة والأمة والعمران إذا لم يملك أداةً مؤسسية تحمله. فالمصفوفة من غير مؤسسة تبقىٰ معيارًا ذهنيًا، والعلاقة الجدلية بين الأحكام من غير مؤسسة تبقىٰ تحليلًا، والمآلات من غير جهاز تقييم تبقىٰ توقعًا، والكفاية من غير سياسات تبقىٰ مقصدًا. والمؤسسة هي الحلقة التي تحوّل النظرية إلىٰ فعلٍ تاريخي، من غير أن تنهي المسافة الضرورية بين الشرع والتنزيل البشري.

إن الضرورة البنيوية للاجتهاد المؤسسي تنبع، في أعمق صورها، من أن الأمة لم تعد تواجه أفعالًا منفردة فقط، بل نظمًا تصنع أفعالها قبل أن تحكم عليها. وإذا بقي الفقه عند مستوىٰ الفعل، ترك بنية النظام خارج سلطانه. أما إذا امتلك عقل المؤسسة، استطاع أن يدخل إلىٰ موضع إنتاج الأسباب والشروط والمآلات. وحينئذ لا يكتفي بمنع الفساد بعد وقوعه، بل يبني موانعه، ولا يكتفي بإعانة الفقير، بل يبني الكفاية، ولا يكتفي بأمر القاضي بالعدل، بل يبني استقلال القضاء، ولا يكتفي بحكم العقد، بل يزن الاقتصاد.

إن المؤسسة الاجتهادية بهذا المعنىٰ ليست تحديثًا إداريًا للفقه، بل إعادة بناءٍ لموقع العقل الفقهي في التاريخ. إنها انتقالٌ من العالم الفرد الذي يجيب عن سؤال الدولة إلىٰ عقلٍ جماعي يشارك في بناء سؤالها وحدودها ووظيفتها. وهي ليست انتقاصًا من سلطان النص، بل حماية له من أن يُنزّل علىٰ واقعٍ مجهول أو يُستعمل غطاءً لسلطة. وليست انتصارًا للخبرة الوضعية، بل إدخالًا لها في نظامٍ أعلىٰ من المقاصد والقيم. وليست توسعةً للدولة، بل بناءٌ لمؤسسة تستطيع أن تحدها وتوجهها.

إن نجاح المؤسسة لا يُقاس بمدىٰ قربها من السلطة أو كثرة قراراتها أو وحدة آرائها، بل بمدىٰ صدقها في حماية النص، وجرأتها في كشف الواقع، وقدرتها علىٰ

بناء البديل، واستقلالها في تقويم الدولة، وتواضعها في مراجعة نفسها، وفاعليتها في تحقيق العدل والكفاية والعمران. فإذا حققت هذه الوظائف، صارت الاجتهادية المؤسسية ضرورةً بنيوية مكتملة، لا شعارًا تنظيميًا.

إنها المؤسسة التي تجعل الفقه حاضرًا حيث تُصنع الموازنة، وحيث تُبنىٰ السوق، وحيث يُنظم القضاء، وحيث تُدار الصحة والتعليم والبيئة والتقنية. وحضور الفقه هنا ليس حضور سلطةٍ دينية تنازع الدولة اختصاصها، بل حضور المعيار الذي يرفض أن تترك هذه المجالات للمنفعة والقوة وحدهما. فالدولة تحتاج إلىٰ العلم حتىٰ لا تعجز، وإلىٰ الفقه حتىٰ لا تطغىٰ، وإلىٰ الأمة حتىٰ لا تنعزل، وإلىٰ القضاء حتىٰ لا تنفلت، وإلىٰ المآلات حتىٰ لا تقصر رؤيتها. والمؤسسة الاجتهادية هي المجال الذي تنتظم فيه هذه العلاقات تحت حاكمية الوحي.

إن بناء الاجتهاد المؤسسي هو بناءٌ لضمير الدولة المعرفي والفقهي في آنٍ واحد. فهو يذكرها بأن القدرة مسؤولية، وأن المال أمانة، وأن السياسة اجتهاد، وأن الوسيلة قابلة للمراجعة، وأن الأمة ليست موضوعًا للقرار فقط، وأن المستقبل داخل الحكم، وأن الضعيف معيارٌ لصدق العدل. ومن دون هذا الضمير، قد تملك الدولة أدواتٍ هائلة وتفقد القدرة علىٰ رؤية معنىٰ فعلها.

ومن هنا فإن الاجتهاد المؤسسي لا يمثل فصلًا تقنيًا في تنظيم الفتوىٰ، بل أحد الأركان التي لا تقوم النظرية العامة للبنية الفقهية الإسلامية من دونها. فهو الأداة التي تحمل علوية النص إلىٰ الواقع من غير حرفية، وتحمل المقصد إلىٰ الدولة من غير مصلحية، وتحمل الواقع إلىٰ الفقه من غير استسلام، وتحمل المآلات إلىٰ القرار من غير وهم، وتحمل الأحكام الثلاثة من التجاور إلىٰ الجدلية، وتحمل الفقه الكلي من المفهوم إلىٰ المؤسسة.

الفصل الثامن
إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة

إن العلاقة بين الفقه والدولة من أكثر العلاقات تركيبًا وخطورةً في بنية الاجتماع الإسلامي؛ لأنها تقع عند الحد الفاصل بين المعيار والقوة، وبين الشرعية والقدرة، وبين ما ينبغي أن يكون وما تستطيع السلطة أن تحققه في الواقع. فالفقه يحمل المرجعية التي تضبط أفعال الدولة، والدولة تملك القدرة التي تنقل الأحكام العامة من مستوىٰ الخطاب إلىٰ مستوىٰ المؤسسة، ولا يستطيع أحدهما أن يقوم مقام الآخر من غير أن يختل النظام كله. فإذا استقلت الدولة عن الفقه تحولت قدرتها إلىٰ قوةٍ لا يعلو عليها ميزان، وصارت المصلحة السياسية هي المرجع النهائي في تعريف العدل والضرورة والحق. وإذا انعزل الفقه عن الدولة بقي قادرًا علىٰ تقويم الأفعال الفردية، لكنه فقد حضوره في موضع إنتاج القوانين والسياسات والموارد والمؤسسات، فظل يحكم نتائج النظام من أطرافه من غير أن يشارك في تشكيل بنيته. والمشكلة الكبرىٰ لا تنشأ، إذن، من وجود الصلة بين الفقه والدولة، بل من طبيعة هذه الصلة: هل تكون تبعيةً تجعل الفقه تابعًا للسلطان؟ أم قطيعةً تجعله خطابًا أخلاقيًا عاجزًا؟ أم علاقةً وظيفيةً يتولىٰ فيها الفقه تحديد المعيار، وتتولىٰ الدولة حمله إلىٰ الواقع، وتظل الأمة والقضاء والمؤسسة الاجتهادية ضماناتٍ لعدم طغيان أحد الطرفين؟

إن الدولة ليست مصدر الحكم الشرعي، لأنها لا تملك إنشاء الحق والباطل من ذاتها، ولا تتحول إرادتها إلىٰ معيارٍ لمجرد امتلاكها سلطة الإلزام. لكنها ليست مجرد منفذٍ آلي لحكمٍ مكتمل لا يحتاج إلىٰ تقديرٍ أو اختيار؛ لأن الشأن العام

يتطلب ترتيب الأولويات، واختيار الوسائل، وبناء المؤسسات، وتوزيع الموارد، وتقدير القدرة والمآلات. وهذه كلها مجالات اجتهادٍ سياسي ومؤسسي تقع داخل دائرة الشرع، لا خارجها. ومن هنا فإن الدولة لا تشرّع بمعنىٰ إنشاء القيمة من غير الوحي، لكنها تجتهد في بناء الوسائل والنظم التي تحقق القيم والأحكام في واقعٍ متغير. وسلطتها لا تقوم علىٰ أنها فوق الفقه، بل علىٰ أنها مسؤولة أمامه عن تحويل العدل والكفاية والأمانة والشورىٰ إلىٰ مؤسساتٍ قابلة للحياة.

إن إعادة بناء العلاقة تبدأ من تحرير الطرفين من صورتين متقابلتين: صورة الدولة التي تحتكر تفسير الشريعة وتستعمل الفقه لإضفاء القداسة علىٰ اختياراتها، وصورة الفقه الذي يكتفي بإعلان الأحكام من خارج الدولة من غير أن يحمل مسؤولية تصميم البدائل أو تقدير القدرة والمآل. ففي الصورة الأولىٰ يصبح العالم موظفًا في جهاز الشرعية السياسية، وتتحول الفتوىٰ إلىٰ أداةٍ لتهدئة المجتمع وتبرير القرار، ويُنتقىٰ من التراث ما يعزز الطاعة والاستقرار ويُهمَل ما يقرر الأمانة والشورىٰ والعدل وحق الأمة في المال والمحاسبة. وفي الصورة الثانية يحتفظ الفقه بصفائه النظري، لكنه يترك الدولة تعمل بمنطق الإدارة والقوة والاقتصاد الوضعي، ثم يأتي بعد اكتمال السياسات ليحكم علىٰ بعض صورها من غير أن يؤثر في بنيتها. وكلا الطرفين يؤدي إلىٰ النتيجة نفسها من طريقين مختلفين: خروج النظام العام من سلطة الفقه الكلي.

إن الدولة لا تحتاج إلىٰ فقهٍ يبارك وجودها، بل إلىٰ فقهٍ يحدد معناها وحدودها ووظائفها. فوجود الدولة لا يكتسب قيمته من مجرد قدرته علىٰ منع الفوضىٰ، مع أن حفظ الجماعة مقصدٌ عظيم، وإنما يكتسبها من كونها أداةً لإقامة العدل، وحفظ الحقوق، وتحقيق الكفاية، وصيانة المال العام، وتنظيم المجال

المشترك، وحماية الأمة من أن تتحول إلىٰ أفرادٍ متنازعين أو جماعاتٍ تتغلب إحداها علىٰ الأخرىٰ. والدولة التي تنجح في حفظ النظام وتفشل في إقامة العدل تحقق بعض الوظيفة وتخفق في بعضها، والدولة التي تحقق الأمن وتُهدر الكرامة تستبدل مقصدًا بمقصد، والدولة التي ترفع المرجعية الشرعية لكنها تجعل القضاء والمال والعلم تابعًا لإرادتها تحتفظ باسم الفقه وتفقد حكمه. ومن هنا فإن الفقه لا يقوّم الدولة بمقدار ما تستعمل من المفردات الشرعية، بل بمقدار انتظامها في المصفوفة الأصولية: علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، واعتبار المآلات، وتحقيق الكفاية، واحترام الأمة، وبناء الاجتهاد المؤسسي.

إن أخطر ما يمكن أن يقع في العلاقة بين الفقه والدولة هو أن تتحول الدولة من موضوعٍ للحكم إلىٰ مصدرٍ له. ويحدث ذلك حين يصبح ما تراه السلطة مصلحةً هو المصلحة الشرعية بالتعريف، وما تراه تهديدًا هو الفتنة، وما تراه استقرارًا هو مقصد الجماعة، وما تراه ضرورةً يرفع القيود بلا مراجعة. وعندئذٍ لا يعود الفقه حاكمًا علىٰ السلطة، بل تتحول السلطة إلىٰ من يحدد للفقيه موضوع الحكم وحدوده ونتيجته. وقد لا يقع هذا التحول بصيغةٍ صريحة، بل من خلال بنية التعيين والتمويل والمنابر والمعلومات؛ فالعالم الذي لا تصل إليه إلا رواية الدولة عن الواقع، أو الذي يتوقف منصبه وموارده علىٰ رضاها، قد يظل مستقيم النية، لكنه يعمل داخل مناطٍ صنعته السلطة. ومن هنا فإن استقلال المعرفة شرطٌ سابق لاستقلال الفتوىٰ، لأن من احتكر تعريف الواقع احتكر قدرًا كبيرًا من الحكم عليه.

إن الدولة لا تحتاج فقط إلىٰ نصٍ يقيدها، بل إلىٰ مؤسسات تمنعها من احتكار فهم النص والواقع والمصلحة. فالتقييد الأخلاقي وحده مهم، لكنه غير كافٍ أمام قوةٍ واسعة قادرة علىٰ جمع المال، ووضع القوانين، وتوجيه الإدارة،

والتحكم في المعلومات، والتأثير في المجال العام. ولذلك لا بد أن يتحول المعيار إلىٰ أحكام وضعية: استقلال القضاء، واستقلال المؤسسة الاجتهادية، وشفافية المال العام، وتوزيع الصلاحيات، ووجود قنواتٍ للشورىٰ والمحاسبة، وإمكان مراجعة القرارات، وحماية العلماء والخبراء من الانتقام بسبب الرأي. وهذه ليست إضافاتٍ خارج الفقه، بل هي الشروط التي تجعل خضوع الدولة للفقه أمرًا واقعيًا لا مجرد موعظة.

إن الحكم التكليفي يوجب علىٰ الحاكم العدل والأمانة ويحرم الظلم وأكل المال بالباطل، لكن الحكم الوضعي يسأل عن الأسباب والشروط التي تمنع تحوّل هذا الواجب إلىٰ ادعاءٍ شخصي. فصلاح الحاكم لا يغني عن استقلال القضاء، ونزاهة الموظف لا تغني عن الرقابة، وحسن نية الدولة لا يغني عن الشفافية، والتزام العالم لا يغني عن استقلال المؤسسة العلمية. والحكم المقاصدي يقيس هذه البنية بغايتها: هل أنتجت عدلًا؟ هل حفظت كرامة الأمة؟ هل منعت تغول القوة؟ هل حققت الكفاية؟ وهكذا يظهر أن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة لا تتم بالخطب التي تطالب السلطان بالتقوىٰ، بل بتفاعل الأحكام الثلاثة: التكليف يحدد المسؤولية، والوضع يبني الضمانة، والمقصد يقيس النتيجة.

إن الدولة الحديثة أكثر تغلغلًا في حياة الإنسان من صور الدولة التاريخية المحدودة. فهي تدير التعليم والصحة والنقد والضرائب والإعلام والبنية التحتية والبيانات والحدود والبيئة، وتؤثر قراراتها في تفاصيل الحياة اليومية وفي الأجيال القادمة. وهذا الاتساع يجعل الحاجة إلىٰ الفقه الكلي أشد، لأن قدرة الدولة علىٰ الخير والضرر اتسعت معًا. ولا يصح أن تُقاس هذه الدولة بأحكامٍ صيغت في تصورٍ مؤسسي يقوم علىٰ شخص الحاكم وعدالة الوالي وأمانة العامل وحدها، مع

بقاء تلك القيم في مكانها. فتغير بنية الدولة يقتضي تطوير الأحكام الوضعية التي تضبطها، لا تغيير مقصد العدل. وكلما اتسعت سلطة الإدارة، اتسعت الحاجة إلىٰ الرقابة، وكلما اتسعت قدرتها علىٰ جمع المعلومات، اشتدت الحاجة إلىٰ حماية الخصوصية، وكلما اتسعت قدرتها علىٰ الجباية، اشتدت الحاجة إلىٰ شفافية المال العام، وكلما اتسعت قدرتها علىٰ التشريع التنظيمي، اشتدت الحاجة إلىٰ مرجعيةٍ اجتهادية مستقلة.

إن القول بأن الدولة محكومة بالفقه لا يعني تحويل كل قرارٍ إداري إلىٰ فتوىٰ، ولا جعل الفقيه صاحب السلطة التنفيذية. فهذا الخلط يحمّل الفقه ما ليس من وظيفته، ويحوّل الدولة إلىٰ جهازٍ عاجز ينتظر حكمًا تفصيليًا في كل شأن. وظيفة الفقه هي تحديد القيم والحدود والحقوق والواجبات والمعايير المقاصدية، وبيان المجالات التي لا يجوز للدولة تجاوزها، وتقديم الأطر التي تتحرك داخلها الوسائل المتغيرة. أما الدولة فتملك سلطةً تقديرية في اختيار الوسائل، وترتيب التنفيذ، وإدارة الموارد، بشرط أن تظل داخل المجال المشروع وأن تعلل اختياراتها وأن تُراجع آثارها. فالفقه لا يصمم كل طريق، لكنه يحدد أن الطريق لا يجوز أن يهدم حقًا أو يبدد مالًا أو يظلم فئةً أو يفضي إلىٰ مآلٍ يناقض المقصد.

إن الفصل بين المعيار والوسيلة لا يعني فصلهما وظيفيًا؛ لأن الوسيلة قد تكون محرمةً أو ظالمة، وقد تهدم المقصد وإن كانت الغاية معلنةً بوصفها شرعية. ومن هنا لا يجوز للدولة أن تقول إن السياسة شأنٌ فني لا يخضع للفقه؛ فاختيار الضريبة، وتوزيع الإنفاق، وتصميم القضاء، وتنظيم السوق، وحماية البيانات، كلها تحمل آثارًا أخلاقية ومقاصدية. وفي المقابل، لا يجوز للفقيه أن يتدخل في التفاصيل الفنية من غير علم، فيحدد أداةً اقتصادية أو صحية أو تقنية لمجرد شبهٍ

جزئي. والعلاقة الصحيحة هي أن يضع الفقه المعيار، وتقدم الخبرة البدائل، وتختار الدولة ضمن المباح والمحقق للمقصد، وتراقب المؤسسة الاجتهادية والقضاء والأمة المآلات.

إن السلطة التقديرية للدولة تنشأ من أن الواقع لا يقدم دائمًا حلًا واحدًا واجبًا، بل بدائل متعددة قد تكون كلها مشروعة، ويحتاج الاختيار بينها إلىٰ موازنة القدرة والموارد والتوقيت. غير أن هذه السلطة لا تعني أن كل ما تختاره الدولة يصبح شرعيًا لمجرد صدوره عنها. فالإلزام التنظيمي شيء، والحكم علىٰ عدالة القرار شيء آخر. وقد تجب طاعة قرارٍ اجتهادي لحفظ النظام العام مع بقاء الحق في نقده ومراجعته، لأن وحدة التنفيذ لا تقتضي عصمة الرأي. وهذا التمييز بالغ الأهمية: فالطاعة التنظيمية تمنع الفوضىٰ، والمحاسبة العلمية تمنع الاستبداد، ولا يجوز أن تُستعمل الأولىٰ لإلغاء الثانية أو أن تُستعمل الثانية لهدم أصل الانتظام.

إن الطاعة في الفقه الكلي ليست علاقةً أحاديةً من الأمة إلىٰ الدولة، بل جزءٌ من شبكة التزامات متبادلة. فالأمة تلتزم المعروف وتحفظ الجماعة، والدولة تؤدي الأمانة وتقيم العدل، والعلماء يبينون ولا يكتمون، والقضاء يحمي الحقوق، والمؤسسات تراقب، والمجتمع ينصح ويشارك. وإذا اقتُطعت الطاعة من هذه الشبكة تحولت إلىٰ تفويضٍ دائم، وإذا اقتُطعت المحاسبة من مقصد الجماعة تحولت إلىٰ صراعٍ دائم. ومن هنا فإن إعادة بناء العلاقة لا تقوم علىٰ تقليل شأن الطاعة ولا علىٰ إطلاق المعارضة، بل علىٰ وضع كل مفهوم في موقعه: طاعةٌ في المعروف تحفظ النظام، ونصيحةٌ ومحاسبةٌ تحفظ العدل، وصبرٌ لا يبرر الظلم، وإصلاحٌ لا يفتح باب الفوضىٰ.

إن مفهوم المعروف في الطاعة ليس ما تعرفه السلطة أو ما استقر في العرف السياسي، بل ما انتظم في الشرع والعدل والمصلحة المعتبرة. والدولة لا تملك أن

تجعل معصيتها معروفًا بإصدار القانون، كما لا يجوز للفرد أن يجعل خلافه الاجتهادي مع السياسة مبررًا لنقض النظام كله. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ القضاء والمؤسسة الاجتهادية بوصفهما جهتين تساعدان علىٰ تمييز المجال الذي يلزم فيه القرار عن المجال الذي يجب فيه الاعتراض أو المراجعة. فترك هذا التقدير للأفراد وحدهم يؤدي إلىٰ فوضىٰ التأويل، وتركه للدولة وحدها يؤدي إلىٰ استبداد التعريف.

إن النصيحة في الشأن العام ليست إحسانًا يقدمه العالم للسلطان، بل وظيفةٌ شرعية لحماية الدولة نفسها من الانغلاق. فالسلطة بطبيعتها معرضةٌ لأن ترىٰ الواقع من خلال أجهزتها، وأن تسمع ما يوافق مصالحها، وأن تحوّل الإجراء المؤقت إلىٰ قاعدة. ومن هنا فإن النقد المستقل ليس تهديدًا لوحدة الدولة، بل جهاز إنذارٍ يمنع تراكم الخطأ. والدولة التي تغلق باب النصيحة قد تبدو أكثر تماسكًا في الحاضر، لكنها تفقد قدرتها علىٰ معرفة الواقع وتصحيح المسار، فتتراكم مآلاتٌ أشد خطرًا. ولذلك فإن حماية النقد العلمي والإعلام المسؤول والمؤسسات المستقلة جزءٌ من فقه المآلات، لا تنازلٌ سياسي.

إن النصيحة لا تكون صحيحةً إذا تحولت إلىٰ تشهيرٍ أو تحريضٍ أو صراعٍ علىٰ القوة، كما لا تكون صحيحةً إذا اختُزلت في لقاءٍ سري لا أثر له بينما يستمر الضرر العام. وتحديد صورتها يتوقف علىٰ طبيعة الخلل، وإمكان الإصلاح، ودرجة الضرر، ومآلات العلن والسر. والمهم ألا تُستعمل الحكمة لإسكات الحق دائمًا، ولا يُستعمل الحق لإهمال الحكمة. فالمقصد هو الإصلاح وحفظ الجماعة معًا، لا إثبات شجاعة الناصح أو هيبة الدولة.

إن علاقة العلماء بالدولة لا ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ العداء المبدئي ولا علىٰ الاندماج الكامل. فالعداء المبدئي يجعل الفقه يرىٰ كل قرارٍ سياسي موضع ريبة،

ويحرم الدولة من المعرفة الشرعية. والاندماج الكامل يسلب الفقه استقلاله ويجعل العالم جزءًا من جهاز السلطة. والعلاقة الأصح تقوم على القرب الوظيفي والاستقلال المعياري: يعرف الفقيه مؤسسات الدولة وبياناتها وقيودها، ويشارك في بناء سياساتها، لكنه يحتفظ بقدرته على قول لا، وعلى إعلان موضع الخلاف، وعلى مراجعة المآل. وهذه المسافة الدقيقة هي التي تجعل الفقه قادرًا على التأثير من غير أن يُبتلع.

إن العالم الذي يعزل نفسه عن الدولة قد يحتفظ بحرية الكلام، لكنه قد يفقد معرفة التعقيد المؤسسي، فيصدر حكمًا لا يراعي القدرة أو المآل. والعالم الذي يندمج في الدولة قد يعرف تفاصيلها، لكنه يفقد حرية الحكم عليها. ومن هنا تأتي المؤسسة الاجتهادية المستقلة بوصفها الحل البنيوي الذي لا يترك العلاقة رهينةً لفضيلة الشخص أو شجاعته. فهي تنقل الاستقلال من أخلاق الفرد إلى ضمانات النظام، وتنقل المعرفة من سرية المجالس إلى بحثٍ مؤسسي، وتنقل الرأي من فتوى شخص إلى اجتهادٍ معلل قابل للمراجعة.

إن استقلال المؤسسة الاجتهادية لا يضعف الدولة، بل يعزز شرعيتها؛ لأن القرار الذي يخضع لتقويمٍ مستقل أكثر قدرةً على بناء الثقة. أما الدولة التي لا تقبل إلا فقهًا تابعًا، فإنها تبدو قويةً في الظاهر لكنها تضعف مرجعيتها؛ لأن الناس يرون الفتوى انعكاسًا للقرار لا حكمًا عليه. ومع الزمن يتآكل مقام الفقه نفسه، فيفقد المجتمع الثقة بالعالم والدولة معًا. ومن هنا فإن حماية استقلال الفقه مصلحةٌ للدولة كما هي مصلحةٌ للأمة، لأنها تمنع الشرعية الدينية من أن تُستهلك في تبرير السياسات المتغيرة.

إن استهلاك الفقه في خدمة القرار السياسي يضر بالنص نفسه في الوعي العام؛ إذ تختلط قداسة الوحي بتقلب السلطة، فإذا فشلت السياسة حُمّل الدين فشلها،

وإذا ظلمت الدولة بدا الفقه شريكًا في الظلم. ومن هنا فإن التمييز بين الحكم الشرعي والاجتهاد السياسي ضرورةٌ لحماية المرجعية. يجب أن يُقال بوضوح: هذا أصلٌ شرعي، وهذه وسيلةٌ اختارتها الدولة، وهذا تقديرٌ مآلي قد يتغير، وهذا اجتهادٌ مؤسسي راجح لا قطعي. وكلما كانت هذه الطبقات واضحة، أمكن نقد الوسيلة من غير نقض الأصل، ومراجعة السياسة من غير خصومةٍ مع الشريعة.

إن الدولة التي تنتسب إلىٰ الشريعة لا تصبح أفعالها شرعيةً بالانتساب، كما أن الدولة التي لا ترفع هذا الانتساب لا تخرج أفعالها العادلة من دائرة القيمة. فالمعيار ليس الاسم، بل موافقة الفعل للنص والمقصد والعدل. وقد تستعمل دولةٌ مفرداتٍ إسلامية وهي تهدر المال والحقوق، وقد تحقق أخرىٰ بعض صور العدل من غير وعيٍ كامل بمرجعيتها. والفقه الكلي لا يحكم بالشعار، بل بالبنية. وهذا لا يلغي أهمية المرجعية المعلنة، لكنه يمنعها من أن تكون حصانةً ضد التقويم.

إن شرعية الدولة مركبة من مستويات لا يجوز اختزالها في مستوىٰ واحد. فهناك شرعية المرجعية، وشرعية التولية، وشرعية الوظيفة، وشرعية الأداء، وشرعية العلاقة بالأمة، وشرعية المآل. وقد تستوفي الدولة بعض هذه المستويات وتضعف في بعضها. والدقة الفقهية ترفض أن يتحول كل نقصٍ إلىٰ إسقاطٍ شامل للشرعية، كما ترفض أن يتحول أصل التولية إلىٰ غطاءٍ دائم لكل تقصير. فالدولة قد تكون واجبة الحفظ من الانهيار، ومحتاجةً في الوقت نفسه إلىٰ إصلاحٍ عميق في القضاء أو المال أو الكفاية. وهذا الفهم المركب يفتح طريق الإصلاح ويغلق طريقَي الاستسلام والفوضىٰ.

إن شرعية المرجعية تعني خضوع الدولة للحق الذي يعلو عليها، لا مجرد إدراج نصوصٍ شرعية في خطابها. وشرعية التولية تتعلق بالطريقة التي نشأت بها السلطة

ومدىٰ قبول الأمة بها وفق النظام المعتبر. وشرعية الوظيفة تتعلق بقيامها بالعدل والكفاية وحفظ الحقوق. وشرعية الأداء تتعلق بالكفاءة والأمانة ورشد التدبير. وشرعية العلاقة بالأمة تتعلق بالشورىٰ والمحاسبة والشفافية. وشرعية المآل تتعلق بما تنتجه السياسات من استقرارٍ عادل أو اختلالٍ متراكم. وهذه المستويات تتداخل، لكنها تمنع الفقه من السقوط في أحكامٍ مطلقة لا ترىٰ الواقع المركب.

إن الدولة التي تفشل في الكفاية مع قدرتها لا تعاني خللًا إداريًا فقط، بل خللًا في وظيفتها الشرعية. والتي تهدر المال العام لا ترتكب فسادًا ماليًا فحسب، بل تنقض أمانة الأمة. والتي تجعل القضاء تابعًا لا تضعف مؤسسةً واحدة، بل ترفع نفسها عمليًا فوق الميزان. والتي تغلق الشورىٰ لا تحرم الناس من المشاركة فقط، بل تحرم نفسها من معرفة الواقع. ومن هنا فإن الفقه والدولة يلتقيان في الوظيفة لا في الشعارات؛ فالدولة تُقاس بما تحققه من المقاصد، والفقه يُقاس بقدرته علىٰ تحويلها إلىٰ معايير ومؤسسات.

إن المال العام من أوضح المجالات التي تكشف طبيعة العلاقة بين الفقه والدولة. فالمال ليس ملكًا للجهاز الحاكم، ولا غنيمةً توزعها السلطة علىٰ أنصارها، ولا موردًا بلا صاحب. إنه حق الأمة وأمانة الدولة. ومن ثم فإن الفقه لا يكتفي بتحريم الاختلاس الفردي، بل يبني نظامًا للشفافية والموازنة والرقابة والمساءلة ومنع تضارب المصالح. وإذا احتكرت الدولة معلومات المال، عجز الفقه والأمة عن تقويمه. ولذلك فإن الوصول إلىٰ المعلومات جزء من الحكم الوضعي الذي يحمي الأمانة، لا مطلبًا سياسيًا عارضًا.

إن فقه المال العام يعيد ترتيب العلاقة لأن الدولة تحتاج إلىٰ موارد تؤدي بها وظائفها، والأمة تحتاج إلىٰ ضمان ألا تتحول الجباية إلىٰ استغلال. ومن هنا لا

تكـون الضـريبة مشـروعةً لمجـرد حاجـة الدولـة، ولا مرفوضـةً لمجـرد عـدم وجـود صـورتها التاريخيـة، بـل تُقـاس بعدالـة سـببها وتوزيعهـا ومصـرفها ومآلهـا. وتحتـاج الدولـة إلـىٰ سـلطة تقـديرٍ واسـعة، لكنهـا تظـل محكومـةً بالكفايـة والعـدل وحـق الأجيـال. والمؤسسـة الاجتهاديـة لا تحـدد رقـم كـل ضـريبة، لكنهـا تضـع المعـايير التـي تمنع تحميل الضعيف كلفة النظام أو توجيه الموارد إلىٰ الامتياز بدل الإنسان.

وفي القضـاء تظهـر العلاقـة بصـورة أشـد عمقًـا، لأن القضـاء هـو المؤسسـة التـي ينبغـي أن تحكـم الدولـة حـين تكـون طرفًـا. وإذا كـان تعيـين القاضـي وعزلـه وتمويـل مؤسسـته خاضـعًا بالكامـل للسـلطة التنفيذيـة، أصـبح العـدل معتمـدًا علـىٰ فضـيلة الحـاكم لا علـىٰ ضـمانات النظـام. وقـد كـان القضـاء في البنـاء التـاريخي وظيفـةً عاليـة تُسـند مـن الخليفـة أو السـلطان، لكـن اتسـاع الدولـة الحديثـة يقتضـي تطـوير صـورة الاسـتقلال بمـا يحفـظ المقصـد. فالمسـألة ليسـت تبنـي شـعار الفصـل بـين السـلطات بوصـفه عقيـدةً جـاهزة، بـل إدراك أن مقصـد العـدل يحتـاج في واقـع القـوة المؤسسـية الحديثة إلىٰ أحكام وضعية تمنع الخصم من التحكم في الحكم.

إن اسـتقلال القضـاء لا يعنـي خروجـه عـن الأمـة أو القـانون أو المسـاءلة، بـل يعنـي تحـرره مـن ضـغط الأطـراف، ولا سـيما السـلطة التـي يزنهـا. ويمكـن أن يخضـع القاضـي للمحاسـبة المهنيـة والقانونيـة مـن غيـر أن يخضـع لعـزلٍ سياسـي انتقـامي. وهـذه الدقـة تعيـد بنـاء العلاقـة بـين الفقـه والدولـة؛ فالفقـه لا يكتفـي بـوعظ القاضـي، بـل يبني استقلاله، والدولة لا تمنحه حريةً بلا مسؤولية، بل تحميه ضمن نظامٍ متوازن.

إن الدولـة ليسـت الأمـة، وهـذه قاعـدةٌ لا بـد أن تحكـم العلاقـة كلهـا. فالأمـة أوسـع مـن الجهـاز، وأبقـىٰ منـه، وهـي صـاحبة المقصـد والمـال والمجـال العـام. والدولـة مؤسسـةٌ تـنظم القـدرة المشـتركة، لكنهـا لا تملـك أن تختـزل الأمـة في طاعتهـا أو أن

تجعل مصالحها الإدارية مساويةً للمصلحة العامة. وإذا وقع هذا الاختزال، صار نقد الدولة عداءً للأمة، وصار بقاء الجهاز غايةً تعلو علىٰ العدل. أما الفقه الكلي فيرد الدولة إلىٰ موقعها الوظيفي: خادمةً للأمة، حاميةً لوحدتها، محكومةً بحقوقها، لا بديلًا عنها.

إن الأمة ليست كذلك جمهورًا مبهمًا يُستدعىٰ لتبرير السلطة من غير أن يملك مؤسساتٍ للتعبير والمشاركة. فهي تحتاج إلىٰ قنواتٍ تتجسد فيها: شورىٰ، ومجالس، ومؤسسات علمية ومهنية، وقضاء، ومجتمع مدني، ووقف، وإعلام مسؤول. وهذه البنىٰ لا تنازع الدولة وجودها، بل تمنعها من الانفصال عن الواقع. والدولة التي تخاف كل مؤسسة مستقلة تضعف الأمة ثم تحمل وحدها عبئًا لا تستطيع حمله، بينما الدولة الرشيدة تبني مجالًا عامًا يشاركها في المعرفة والتكافل والرقابة.

إن الوقف والمجتمع والمؤسسات المهنية تمثل مناطق وسطىٰ بين الفرد والدولة، وتحمي العلاقة من الثنائية التي تجعل الإنسان إما تابعًا للسلطة أو وحيدًا أمام السوق. والفقه الذي يعيد بناء هذه المؤسسات يحد من تضخم الدولة من غير أن يضعفها، لأن المجتمع القوي يسند وظائفها، ويمنع تحول كل حاجة إلىٰ مطلبٍ مركزي. والدولة الضامنة لا تحتكر كل خدمة، لكنها تضمن ألا يُترك حقٌّ عام لتفاوت القدرة أو تقلب الإحسان.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة تستلزم أيضًا إعادة تعريف السياسة الشرعية. فالسياسة الشرعية ليست ما تراه السلطة مصلحةً في غياب النص التفصيلي، بل عمليةٌ اجتهادية تربط النص والمقصد والواقع والقدرة والمآل. وهي لا تنشأ من إرادة الدولة وحدها، بل من تعاون المؤسسة الاجتهادية والخبرة والقضاء والشورىٰ.

والدولة تملك الحسم والتنفيذ، لكنها لا تملك احتكار تعريف المصلحة. وكلما اتسع أثر السياسة، ازدادت الحاجة إلىٰ مشاركةٍ ومعرفة ومراجعة.

إن المصلحة التي تدعيها الدولة يجب أن تخضع لأسئلةٍ دقيقة: هل هي مصلحة الأمة أم الجهاز؟ هل هي عامة أم لفئةٍ نافذة؟ هل تحقق مقصدًا معتبرًا أم منفعةً عاجلة؟ من يتحمل كلفتها؟ هل توجد وسيلة أقل ضررًا؟ ما مآلها علىٰ الضعيف والمستقبل؟ وهل تخضع للمراجعة؟ وهذه الأسئلة تجعل السياسة الشرعية علمًا في ضبط السلطة لا في توسيعها. ولا تكون المصلحة كلمةً تنهي النقاش، بل موضوعًا للاجتهاد والبيان.

إن الضرورة السياسية من أكثر المفاهيم عرضةً للتوسع. فالدولة تواجه أزماتٍ حقيقية تحتاج إلىٰ استثناءات، لكن المؤسسة بطبيعتها قد تميل إلىٰ الاحتفاظ بالصلاحيات التي اكتسبتها في الطوارئ. ومن هنا يجب أن يضبط الفقه الضرورة بأسبابها وحدودها ومدتها ورقابتها. ولا يكتفي بأن يقرر أن الضرورات تبيح المحظورات، بل يبني حكمًا وضعيًا يمنع تحول الاستثناء إلىٰ نظام دائم. فالدولة تحتاج إلىٰ المرونة في الأزمة، والأمة تحتاج إلىٰ ضمان العودة إلىٰ الأصل.

إن المآلات هنا حاسمة؛ فقد يحقق الإجراء الاستثنائي أمنًا قريبًا ويُضعف الحرية والثقة بعيدًا، وقد يؤدي رفضه إلىٰ ضررٍ فوري. ولا يملك الفقيه الفرد ولا الدولة وحدها تقدير هذا التوازن، بل يحتاج إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي وقضاءٍ مستقل ومعلوماتٍ شفافة. وإذا ترك تقدير الضرورة للجهة المستفيدة من توسيع سلطتها، ضعفت قيمة القيد. وهذا يؤكد أن العلاقة بين الفقه والدولة لا تُبنىٰ علىٰ حسن الظن وحده، بل علىٰ ضماناتٍ تعترف باحتمال الانحراف.

إن الفقه لا ينبغي أن يعامل الدولة بوصفها كتلةً واحدة، لأن الدولة مؤسسات ودرجات ووظائف. وقد يكون الخلل في الإدارة لا في أصل النظام، أو في جهازٍ

معين لا في الجميع، أو في قانونٍ لا في الدولة ذاتها. وهذا التمييز يمنع التعميم الذي يحول النقد إلىٰ خصومة شاملة. كما يمنع الدولة من الاحتماء بوحدتها لرفض إصلاح جزءٍ منها. فالفقه الكلي يشخص موضع الخلل: هل هو في القضاء؟ أم في المال؟ أم في آلية التعيين؟ أم في توزيع الصلاحيات؟ أم في غياب الشفافية؟ ثم يضع علاجًا متناسبًا.

إن توزيع الصلاحيات داخل الدولة ليس غايةً شكلية، بل وسيلة لمنع تجمع القوة والمصلحة والمعلومة والحكم في يدٍ واحدة. فحين تجمع جهةٌ واحدة وضع القاعدة وتنفيذها والرقابة علىٰ نفسها، يضعف العدل ولو حسنت النيات. ومن هنا فإن تمييز الوظائف، وإمكان الطعن، والرقابة المالية والقضائية، كلها أحكام وضعية تستند إلىٰ مقصد منع الظلم. ولا يلزم أن تتخذ صورةً تاريخية أو حديثةً واحدة، لكن الوظيفة يجب أن تتحقق: ألا تكون القوة بلا ميزان.

إن الخلاف حول كون القضاء سلطةً أو وظيفة يكشف عمق المسألة. فالقضاء وظيفةٌ من حيث إنه يؤدي عملًا محددًا داخل الدولة، لكنه يحمل طبيعةً سلطوية من حيث قدرته علىٰ الحكم والإلزام ومراجعة أفعال الآخرين. وإذا اختُزل في الوظيفة التابعة، ضاع استقلاله، وإذا جُعل سلطةً مطلقة بلا مساءلة، ضاع توازنه. والمطلوب هو استقلالٌ وظيفي مؤسسي يحقق مقصد العدل ويمنع التبعية، مع بقاء القضاء جزءًا من النظام العام لا دولةً داخل الدولة. وهذا مثال علىٰ أن الفقه الكلي لا يستورد المصطلح ولا يرفضه، بل يحلل الوظيفة التي وراءه.

إن العلاقة بين الفقه والدولة لا يمكن أن تستقيم من غير تمييزٍ واضح بين الشرع والقانون. فالشرع هو المرجعية التي تحدد القيم والأحكام، أما القانون فهو الصياغة الملزمة التي تضعها الدولة لتنظيم المجال العام. وقد يترجم القانون حكمًا شرعيًا،

لكنه يظل صياغةً بشريةً في كثير من تفاصيله، قابلةً للمراجعة. ولا يجوز أن يُنسب كل قانونٍ إلىٰ الشريعة بالدرجة نفسها، كما لا يجوز أن يُترك القانون بلا معيار. وهذا التمييز يحفظ قداسة الشرع ويُبقي القانون داخل مجال النقد.

إن تقنين الفقه قد يكون ضرورةً لتحقيق وحدة القضاء والاستقرار، لكنه يحمل خطر تجميد الاجتهاد أو رفع اختيارٍ مذهبي إلىٰ مقام الشرع النهائي. ومن هنا يجب أن يصاغ القانون علىٰ أساسٍ مؤسسي، وأن يبين مجال الاجتهاد، وأن يراجع بتغير الواقع والمآل، وأن لا يمنع القاضي من تحقيق العدل ضمن الضوابط. فالتقنين وسيلة، لا غاية، ووحدته التنظيمية لا تعني إلغاء ثراء الفقه. والدولة تحتاج إلىٰ قانونٍ قابل للتطبيق، والفقه يحتاج إلىٰ ألا يُختزل في مادةٍ جامدة.

إن الفقه لا يكون تابعًا للدولة إذا شارك في تقنينها، بل يصبح تابعًا حين تفقد عملية التقنين استقلالها وتتحول إلىٰ اختيارٍ سياسي مغلق. والمشكلة ليست في دخول الفقه القانون، بل في الجهة والمنهج اللذين يصنعان هذا الدخول. فإذا شاركت المؤسسة الاجتهادية والقضاء والخبراء والأمة، وظلت المراجعة ممكنة، كان التقنين صورةً من بناء النظام. وإذا انفردت السلطة واختارت من الفقه ما يخدمها، كان القانون توظيفًا للتراث.

إن الدولة بدورها لا ينبغي أن تشعر أن خضوعها للفقه انتقاصٌ من سيادتها؛ لأن السيادة المطلقة لا تليق إلا بالحق الأعلىٰ، أما الدولة فوظيفتها أمانة. وخضوعها للنص والمقصد لا يعطلها، بل يمنح قوتها معنىً وحدودًا. الدولة التي لا يعترضها معيار قد تكون أسرع في القرار، لكنها أكثر عرضةً للخطأ والتغول. والدولة المقيدة بالقضاء والشورىٰ والفقه قد تبدو أبطأ أحيانًا، لكنها أقدر علىٰ بناء الاستقرار والثقة والمآلات السليمة. والفاعلية لا تساوي السرعة، بل القدرة علىٰ تحقيق الغاية من غير هدم الحقوق.

إن الاستقرار الذي تسعىٰ إليه الدولة لا يتحقق فقط بإغلاق أبواب الخلاف، بل ببناء مؤسسات تسمح للخلاف أن يتحول إلىٰ معرفةٍ وإصلاح بدل أن يتحول إلىٰ صراع. والفقه يشارك في ذلك حين يميز بين الخلاف المشروع والتمرد، وبين النصيحة والتحريض، وبين المراجعة ونقض الجماعة. وإذا وضع كل اعتراض في باب الفتنة، أُغلقت قنوات الإصلاح، وإذا وضع كل اختلاف في باب الحرية المطلقة، ضعفت وحدة القرار. والعلاقة المتوازنة تبني مجالًا قانونيًا وشرعيًا للاعتراض المسؤول.

إن الحرية في هذا السياق ليست حقًا مضادًا للدولة، بل شرطًا لوظيفتها المعرفية. فالدولة لا تستطيع معرفة مآلاتها إذا خاف الناس من الكلام، ولا تستطيع المؤسسة الاجتهادية تحقيق المناط إذا حُجبت الشهادات والبيانات. ومن هنا فإن قدرًا من حرية البحث والتعبير والنقد يدخل في حكم الشورىٰ والمآلات. لكنه يظل مرتبطًا بالصدق وعدم الاعتداء وحفظ السلم. والفقه الكلي لا يختار بين الحرية والنظام، بل يبني نظامًا يحمي الحرية المسؤولة ويمنع الفوضىٰ.

إن علاقة الفقه بالدولة تتصل كذلك بمفهوم القوة. فالفقه ليس بديلًا عن القوة، لأن الحق الذي لا يملك مؤسسة تحميه يظل عرضةً للانتهاك. والدولة ليست بديلًا عن الفقه، لأن القوة التي لا تعرف الحق تتحول إلىٰ استبداد. ومن هنا فإن النظام الشرعي ليس تفضيلًا للمعيار علىٰ القدرة بحيث تُلغىٰ الدولة، ولا تفضيلًا للقدرة علىٰ المعيار بحيث يُلغىٰ الفقه، بل توحيدهما في ترتيبٍ يجعل القوة خادمةً للعدل. والدولة هي القدرة، والفقه هو الميزان، والأمة هي صاحبة المقصد، والقضاء هو الحارس، والمؤسسة الاجتهادية هي العقل الذي يصل بينها.

إن هذا الترتيب لا يجعل الدولة محايدةً تجاه القيم؛ فالدولة لا تستطيع أن تكون بلا تصورٍ للعدل والحق. لكن دورها ليس فرض جميع الفضائل بالقوة، لأن

المجال الأخلاقي أوسع من مجال القانون. وهنا يحتاج الفقه إلىٰ التمييز بين ما يجب أن تتدخل فيه الدولة لحماية حقٍ عام أو دفع ضررٍ متعدٍّ، وما يترك للتربية والضمير والمجتمع. فإذا توسعت الدولة في كل فضيلة، اقتحمت الخصوصية وحولت الأخلاق إلىٰ طاعةٍ إدارية، وإذا انسحبت من حماية المجال العام تركت الضعيف بلا حماية. والتناسب هو الحاكم: تدخل بقدر الضرر العام، وتربية بقدر المجال الشخصي، ومجتمع بقدر قدرته علىٰ حمل الوظيفة.

إن الحسبة تقدم نموذجًا لهذه العلاقة. فهي وظيفةٌ لحماية المجال العام من الغش والاحتكار والضرر، لكنها ليست تفويضًا مفتوحًا لمراقبة كل خصوصية. وحين تتحول الحسبة إلىٰ مؤسسة معاصرة، فإنها تشمل حماية المستهلك والجودة والمقاييس والمنافسة والسلامة والتخطيط، وتخضع للقانون والقضاء. وهكذا يعمل الفقه داخل الدولة من غير أن يتحول إلىٰ رقابةٍ شاملة علىٰ الحياة. والحكم التكليفي يحدد المحرم، والحكم الوضعي يحدد مجال التدخل وإجراءاته، والحكم المقاصدي يحفظ السوق والكرامة معًا.

إن الدولة تحتاج إلىٰ أن تتعلم الفرق بين حماية الأخلاق واحتكارها. فالأخلاق تُبنىٰ بالأسرة والتعليم والمسجد والمجتمع والنموذج العام، ولا يمكن للقانون وحده أن يصنعها. وإذا اعتمدت الدولة علىٰ الإلزام وحده، أنتجت امتثالًا ظاهريًا أو نفاقًا أو مقاومة. وفي المقابل، لا يجوز أن تترك الاحتيال والضرر والتحريض والاعتداء باسم أن الأخلاق شأنٌ خاص. ومن هنا فإن الفقه يرسم حدود المجالين، والدولة تتحرك داخلهما بوسائل متناسبة.

إن إعادة بناء العلاقة تتطلب أيضًا أن يعيد الفقه تعريف لغته في مخاطبة الدولة. فلا يكفي أن يستعمل لغة الوجوب والتحريم من غير بيان الشروط

والمؤسسات والمآلات. فالدولة تحتاج إلىٰ معرفة ما الذي يجب أن تفعله، وكيف، وبأي ترتيب، وما حدود قدرتها. ومن هنا يجب أن تتحول الفتوىٰ العامة إلىٰ بنيةٍ من الأحكام الثلاثة: تكليف يحدد المسؤولية، ووضع يحدد السبب والشرط والمانع والضمانة، ومقصد يحدد الغاية والمؤشر. فإذا قيل إن الكفاية واجبة، وجب بيان نظام المال والعمل والصحة والتعليم. وإذا قيل إن العدل واجب، وجب بيان استقلال القضاء والمحاسبة. وإذا قيل إن المال العام أمانة، وجب بيان الشفافية والرقابة.

إن لغة الحكم المجرد قد تكون كافيةً للمكلف الفرد، لكنها لا تكفي للدولة المركبة. والدولة لا تعمل بالنوايا، بل بالهياكل والإجراءات والموارد. ومن هنا فإن الفقه الذي يريد أن يحكم الدولة يجب أن يمتلك قدرةً علىٰ صياغة المؤسسات، لا أن يتحول إلىٰ إدارة، بل أن يحدد المعايير الوضعية التي تجعل الإدارة مشروعةً وعادلة. وهذه هي النقلة من فقه الحاكم إلىٰ فقه الدولة، ومن أخلاق السلطة إلىٰ بنية السلطة.

إن فقه الحاكم يركز علىٰ صفاته وتقواه وعدله، وهي معانٍ لا غنىٰ عنها، أما فقه الدولة فيضيف إلىٰ ذلك أن الأشخاص يتغيرون وأن النظام يجب أن يحفظ العدل حتىٰ مع ضعف الأفراد. فالدولة الصالحة ليست التي تحتاج إلىٰ حاكمٍ استثنائي كي لا تظلم، بل التي تبني مؤسساتٍ تجعل الظلم صعبًا والمحاسبة ممكنة. ولا يعني ذلك الاستغناء عن الأخلاق، لأن أفضل نظام قد يفسده الفاسدون، لكن الأخلاق والمؤسسة تتكاملان: الضمير يمنع ما لا يصل إليه القانون، والقانون يمنع أن يتوقف الحق علىٰ الضمير وحده.

إن الدولة التي تُبنىٰ علىٰ فضيلة الأشخاص فقط تظل هشةً أمام انتقال السلطة، أما الدولة التي تُبنىٰ علىٰ المعيار والمؤسسة فتجعل تداول الأشخاص أقل خطرًا. ومن

هنا فإن الفقه الكلي يتجاوز سؤال: من يحكم؟ إلىٰ سؤال: ما النظام الذي يحكم الحاكم؟ وما الجهة التي تراجعه؟ وما الضمانة التي تحمي الأمة؟ وهذا السؤال لا يقل شرعيةً عن سؤال صفات الإمام، بل هو امتداده في واقع الدولة المؤسسية.

إن المؤسسة الاجتهادية تمثل في هذا البناء عقل المعيار، والقضاء يمثل قوة الحكم، والأمة تمثل صاحب الحق، والدولة تمثل قوة التنفيذ. وإذا ذاب العقل في التنفيذ، ضاع النقد، وإذا انفصل الحكم عن القوة، عجز، وإذا غابت الأمة، تحول النظام إلىٰ علاقةٍ بين نخبٍ مغلقة. ومن هنا يجب أن تُبنىٰ قنوات اتصالٍ ورقابة متبادلة: المؤسسة تقوّم السياسة، والدولة تقدم البيانات وتنفذ، والقضاء يحمي الحقوق والاستقلال، والأمة تشارك وتحاسب، والمآلات تعود إلىٰ الجميع بالمراجعة.

إن هذا البناء لا يخلق صراع سلطات دائمًا، بل توزيع وظائف يهدف إلىٰ منع الصراع من التحول إلىٰ تغلب. فالخلاف بين المؤسسات طبيعي، والمهم أن توجد قواعد لحسمه. والدولة التي تريد إلغاء كل توترٍ مؤسسي قد تخلق وحدةً ظاهرية تخفي الاستبداد، بينما النظام المتوازن يحتمل قدرًا من التوتر المنظم لأنه دليل علىٰ وجود رقابة. ولا يعني ذلك تقليد نموذجٍ سياسي بعينه، بل فهم الوظيفة التي تمنع تركيز القوة.

إن مبدأ الشورىٰ في هذا السياق ليس طقسًا رمزيًا، بل طريقة لإدخال الأمة والخبرة في صناعة القرار. والشورىٰ التي لا تصل إلىٰ المعلومات ولا تؤثر في القرار تبقىٰ شكلًا، كما أن القرار الذي يُترك بلا حسم بحجة الشورىٰ يضعف الدولة. ومن هنا يجب تحديد ما هو ملزمٌ فيها وما هو استشاري بحسب طبيعة المسألة والنظام، لكن لا يجوز أن تكون مجرد استماعٍ لا يترتب عليه تعليل أو مراجعة. فالدولة التي تخالف رأيًا واسعًا تحتاج إلىٰ بيانٍ أقوىٰ، لأن السلطة لا تعني الاستغناء عن العقل العام.

إن الفقه لا يفرض شكلًا واحدًا للشورىٰ في كل زمان، لكنه يفرض وظيفتها: منع الانفراد، وتوسيع المعرفة، وإشراك الأمة، وبناء الشرعية. وقد تتخذ صورة مجلسٍ منتخب أو هيئةٍ متخصصة أو استفتاءٍ أو جلسات استماع، بحسب القضية. والثابت هو ألا يُحتكر القرار العام بلا قيد، والمتغير هو الوسيلة. وهذه القاعدة مثالٌ علىٰ العلاقة بين النص والمقصد والواقع والدولة.

إن الطاعة والمحاسبة ليستا قيمتين متعارضتين؛ فالطاعة تحفظ إمكان العمل المشترك، والمحاسبة تحفظ اتجاه هذا العمل. والدولة التي تطلب الطاعة من غير محاسبة تريد انتظامًا بلا ميزان، والمجتمع الذي يطلب المحاسبة من غير طاعةٍ في المعروف يريد نقدًا بلا دولة. والفقه الكلي يجعلهما متلازمين: يضيق مجال العصيان الفردي الذي يفكك النظام، ويوسع مجال الاعتراض المؤسسي الذي يصححه. وكلما قويت قنوات المحاسبة المشروعة، قلّت الحاجة إلىٰ صور احتجاجٍ مهددة للاستقرار.

إن الاستقرار نفسه يجب أن يُعاد تعريفه. فهو ليس بقاء الدولة فحسب، ولا غياب التوتر، بل استمرار النظام علىٰ أساسٍ من العدل والكفاية والثقة. وقد تبقىٰ الدولة قويةً بينما تضعف الأمة، وقد يسود الهدوء بينما تتراكم أسباب الانفجار. ومن هنا فإن الفقه لا يقيس الاستقرار بقدرة السلطة علىٰ منع الاعتراض، بل بقدرة النظام علىٰ معالجة الخلل قبل تحوله إلىٰ أزمة. والشورىٰ والقضاء والمحاسبة والكفاية ليست أخطارًا علىٰ الاستقرار، بل أسبابًا له في المدىٰ العميق.

إن مآلات القمع لا تقل أهميةً عن مآلات الفوضىٰ، ومآلات الاستبداد لا تقل عن مآلات التمرد، ومآلات إغلاق الإصلاح لا تقل عن مآلات فتحه بلا ضوابط. والفقه المآلي لا يختار طرفًا بحسب خوفه السياسي، بل يوازن الجميع. فقد يكون

التدرج في الإصلاح واجبًا لحفظ الدولة، لكن التدرج يحتاج إلىٰ اتجاهٍ ومراحل، وإلا تحول إلىٰ تأجيلٍ دائم. وقد يكون الصبر مطلوبًا في ظرف، لكنه لا يلغي واجب إزالة أسباب الظلم. والدقة هنا تمنع المفاهيم من أن تتحول إلىٰ شعاراتٍ تخدم طرفًا واحدًا.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة تستلزم كذلك أن تتخلىٰ الدولة عن احتكار الزمن. فالسلطة قد تقيس المصلحة بدورة حكمها، بينما الفقه ينظر إلىٰ الأجيال. والدين العام والتعليم والبيئة والثقة والقضاء كلها مجالات تتجاوز عمر الحكومة. ومن هنا فإن المؤسسة الاجتهادية والرقابية تمثل حق المستقبل في القرار الحاضر. والدولة لا تملك أن تستهلك موارد الأمة أو تبني مآلاتٍ خطرة لأن آثارها ستظهر بعد مغادرة أصحاب القرار.

إن حق الأجيال جزء من أمانة الدولة، ويقتضي شفافية الديون والموارد والعقود طويلة الأجل. ولا يكفي أن يكون القرار قانونيًا في الحاضر، بل يجب أن يكون عادلًا في الزمن. والفقه هنا يوسع معنىٰ المال العام ليشمل ما لم يدخل خزينة اليوم بعد، ويجعل المآل جزءًا من الحكم. والدولة التي تُخضعها مؤسسات مستقلة لتقييم المستقبل تكون أكثر التزامًا بالأمانة من دولةٍ تملك حرية التصرف بلا مراجعة.

إن العلاقة بين الفقه والدولة لا تقف عند الداخل، لأن الدولة تعمل في نظامٍ دولي وتبرم اتفاقاتٍ وتحالفاتٍ وقروضًا تؤثر في سيادتها وكفاية شعبها. ولا يجوز أن تُدار هذه العلاقات بمنطق المصلحة السياسية المجردة، بل تُوزن بحق الأمة ومآلات الاعتماد وحفظ القدرة. وقد يكون الاتفاق نافعًا قريبًا لكنه يقيد القرار الاقتصادي أو يبدد الموارد. ومن هنا تحتاج السياسة الخارجية الاقتصادية والأمنية

إلىٰ اجتهادٍ مؤسسي، لا بمعنىٰ كشف أسرارها كلها، بل بمعنىٰ وجود معيارٍ مستقل داخل الدولة يزنها.

إن الدولة لا تستطيع أن تستقل عن العالم، كما لا يجوز أن ترتهن في ضروریاتها. والتوازن بين الانفتاح والاستقلال جزءٌ من فقه الكفاية والعمران. والفقه لا يحدد كل معاهدة، لكنه يضع قواعد: حفظ الحقوق، وعدم الخيانة، وصيانة الموارد، وتقدير المآلات، ومنع أن يتحمل الضعيف كلفة التبعية. وهذه القواعد تجعل الفقه حاضرًا في السيادة من غير أن يتحول إلىٰ خطابٍ انعزالي.

إن مفهوم السيادة نفسه يحتاج إلىٰ تحرير. فالدولة ذات سيادة في إدارة مجالها، لكنها ليست ذات حاكمية مطلقة علىٰ الحق. والسيادة السياسية وظيفةٌ لتنظيم القرار ومنع التدخل، أما الحاكمية المعيارية فللوحي. وإذا خلطت الدولة بينهما جعلت إرادتها أعلىٰ من الشرع، وإذا ألغىٰ الفقه السيادة السياسية باسم المرجعية عطل الدولة وفتح باب الفوضىٰ والتدخل. والمطلوب أن تكون الدولة سيدةً في التنفيذ داخل حدود المعيار، لا سيدةً علىٰ المعيار نفسه.

إن هذا التمييز يحرر الدولة من أن تكون دولة رجال دين، كما يحررها من أن تكون دولةً منفصلة عن الدين. فالعالم لا يحكم لمجرد علمه، والحاكم لا يشرع لمجرد سلطته. والعلاقة تقوم علىٰ توزيعٍ وظيفي: العلم يبين، والمؤسسة توازن، والدولة تنفذ، والقضاء يحكم، والأمة تشارك. ولا يملك طرفٌ أن يحتكر الجميع. وهذا البناء ليس علمنةً تفصل الدين عن الدولة، ولا ثيوقراطيةً تجعل الدولة ناطقةً باسم الله، بل دولةٌ محكومة بالوحي من خلال علمٍ بشري مؤسسي قابلٍ للمراجعة.

إن خطر الدولة الدينية بالمعنىٰ السلطاني يكمن في أنها تخلط بين عصمة النص وعصمة السلطة، وتجعل القرار السياسي تعبيرًا عن إرادة الله، فيضيق مجال

النقـد. أمـا الدولـة المحكومـة بالفقـه فتقـر بـأن الـنص معصـوم وأن فهمهـا وتنزيلهـا بشـريان. وهـذه المسـافة هـي أسـاس المحاسـبة. فالحـاكم لا يمثـل الله في الأرض تمثـيلًا يمنـع الاعتـراض، بـل يـؤدي أمانـةً يخضـع فيهـا للحكـم. والمؤسسـة الاجتهاديـة لا تتكلم باسم الله بلا احتمال للخطأ، بل تبذل الوسع وتعلن درجة اجتهادها.

إن الاعتـراف ببشـرية التنزيـل لا يضـعف الشـرعية، بـل يحميهـا مـن الغلـو. وهـو الـذي يسـمح للدولـة أن تراجـع سياسـتها مـن غيـر أن يظهـر ذلـك نقضًـا للـدين، ويسـمح للمؤسسـة أن تغيـر رأيهـا عنـد تغيـر المنـاط، ويسـمح للأمـة أن تنتقـد مـن غيـر أن تُـتهم بمعـاداة الشـريعة. ومـن هنـا فـإن التواضـع المعـرفي لـيس قيمـةً فرديـة فقـط، بـل أصـلٌ سياسي وفقهي يمنع القداسة الزائفة.

إن إعـادة بنـاء العلاقـة تقتضـي كـذلك أن يُعـاد تعريـف دور الفقهـاء في المجـال العـام. فهـم ليسـوا حراسًـا علـىٰ الدولـة مـن خارجهـا فقـط، ولا مـوظفين داخلهـا، بـل جـزءٌ مـن عقـل الأمـة العـام. وعلـيهم أن يفرقـوا بـين البيـان العلمـي والموقـف السياسـي الشخصـي، وأن لا يسـتعملوا سـلطة الفتـوىٰ لإغـلاق الخـلاف الاجتهـادي، وأن لا يكتمـوا مـا يحتـاج إليـه النـاس. كمـا أن علـيهم تقـديم بـدائل لا مجـرد التحـريم، لأن الدولة تواجه واقعًا لا يكفي فيه النفي.

إن الفقيـه الـذي يحـرم سياسـةً دون أن يفهـم ضـرورتها وبـدائلها قـد يـدفع الدولـة إلـىٰ تجاهـل الفقـه، والفقيـه الـذي يجيـز كـل مـا تحتـاج إليـه الدولـة يفـرغ الفقـه مـن معنـاه. والوسـط لـيس مسـاومةً بـين التحـريم والإباحـة، بـل اجتهـادٌ أعمـق يبنـي بـديلًا يحقـق المقصـد. وهـذه هـي وظيفـة الفقـه الكلـي: أن يجعـل الشـرع قـادرًا علـىٰ تنظـيم الضـرورة لا أن يستسلم لها أو ينكرها.

إن الدولـة بـدورها مطالبـة بـأن تنظـر إلـىٰ الفقـه بوصـفه مصـدرًا للمعيـار لا عقبـةً أمـام الإدارة. وقـد تميـل البيروقراطيـة إلـىٰ اعتبـار الأسـئلة الشـرعية إبطـاءً للقـرار، لكنهـا

حين تتجاهلها قد تنتج مآلاتٍ أخلاقية واجتماعية تقوض الثقة. والمطلوب دمج الفقه في مراحل صناعة السياسة منذ البداية، لا استدعاؤه بعد اكتمال القرار للحصول على المشروعية. فالمؤسسة الاجتهادية تشارك في تعريف المشكلة وبناء البدائل، لا في إضفاء ختمٍ نهائي.

إن إدخال الفقه في بداية السياسة يمنع كثيرًا من التعارضات التي تظهر لاحقًا. فإذا دُرست الخصوصية في تصميم النظام التقني، لم تحتج الدولة إلى ترقيع الضرر بعد انتشاره. وإذا دُرست العدالة التوزيعية في السياسة الضريبية، لم يظهر الخلل بعد الجباية. وإذا دُرس استقلال القضاء عند تصميم المؤسسة، لم يُترك لوعظ القضاة. وهذا هو الفرق بين الفقه الوقائي والفقه اللاحق: الأول يبني الشروط، والثاني يحكم على النتائج.

إن الدولة المقاصدية ليست الدولة التي تستشير الفقهاء كثيرًا، بل التي تبني مؤسساتها بحيث يعمل النص والمقصد والواقع والمآل داخل القرار. وقد تكون كثرة الفتاوى علامة ضعفٍ إذا بقيت منفصلة عن النظام، وقد يكون نظامٌ واحد منضبط أكثر شرعيةً من خطاباتٍ كثيرة. والغاية ليست حضور الفقيه في الصورة، بل حضور المعيار في البنية.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة تفضي إلى تعريف الدولة بوصفها مؤسسةً مكلفة، لا شخصًا ذا امتياز. فهي مخاطبة بالأحكام بقدر قدرتها، ومسؤوليتها أوسع من مسؤولية الفرد لأنها تملك أدواتٍ أوسع. وإذا استطاعت منع ضررٍ عام ولم تفعل، كان تقصيرها مختلفًا عن عجز الفرد. وإذا استطاعت بناء أسباب الكفاية، صار البناء من واجبها. وإذا استطاعت حماية القضاء، لم يجز لها إبقاؤه تابعًا. فالقدرة المؤسسية مناطٌ للتكليف المؤسسي.

وهـذا يجعـل الدولـة ذات ذمـةٍ وظيفيـة بـالمعنىٰ التحليلـي؛ إذ تنسـب إليهـا الأفعـال والسياسـات والمسـؤوليات وإن قـام بهـا أفـراد. ولا تضـيع المسـؤولية داخـل الجهـاز، بـل تُـوزع بحسـب القـرار والعلـم والقـدرة. ومـن هنـا يحتـاج الفقـه إلـىٰ نظريـة في المسـؤولية المؤسسـية: مـن اتخـذ القـرار؟ مـن صـمم النظـام؟ مـن نفـذ؟ مـن راقـب؟ مـن علـم بالضـرر وسـكت؟ وهـذه الأسـئلة تمنـع الدولـة مـن أن تكـون قـوةً بـلا مسـؤول محدد، وتمنع تحميل الموظف الأدنىٰ خطأ البنية كلها.

إن الفقـه التقليـدي غنـي بمفـاهيم الضـمان والتعـدي والتفـريط والأمانـة، ويمكـن توسـيعها إلـىٰ الفعـل المؤسسـي. فـالتفريط قـد يقـع مـن وزارةٍ لا مـن فـرد، والتعـدي قـد يكـون سياسـة، والضـمان قـد يتعلـق بقـرارٍ عـام. ولا يعنـي ذلـك تشـخيص الدولـة كإنسـان، بـل بنـاء قواعـد للمسـاءلة تعتـرف بتعـدد الفـاعلين. ومـن دون ذلـك تبقـىٰ الأضرار العامة بلا صاحب، ويضيع حق الناس في دهاليز الإدارة.

إن تعـويض المتضـررين مـن السياسـات جـزء مـن عدالـة العلاقـة بـين الدولـة والأمـة. فقـد تتخـذ الدولـة قـرارًا مشـروعًا للمصـلحة العامـة ويقـع ضـررٌ خـاص علـىٰ فئـة، فـلا يجـوز أن تتحمـل هـذه الفئـة الكلفـة وحـدها. والمصـلحة العامـة لا تعنـي إلغـاء الحـق الخـاص، بـل قـد تقتضـي تعويضـه. وهـذا يظهـر في نـزع الملكيـة، والإصـلاح الاقتصـادي، والمشـروعات العمرانيـة، والسياسـات البيئيـة. والحكـم التكليفـي يمنـع الظلـم، والحكـم الوضـعي يبنـي آلية التعويض، والحكم المقاصدي يحفظ الثقة والعمران.

إن الدولـة التـي تعـوض تعتـرف بـأن الأمـة ليسـت مـادةً لمشـروعها، وأن الفـرد لـيس أداةً للمنفعـة العامـة. وهـذا الاعتـراف يعـزز الشـرعية ويمنـع أن يتحـول العمـران إلـىٰ اسـتباحةٍ باسـم التنميـة. والفقـه هنـا لا يقـف ضـد مشـروع الدولـة، بـل يجعلـه أكثـر عدلًا، ويوازن بين حق المجتمع وحق الفرد.

إن العلاقة الصحيحة بين الفقه والدولة لا تقوم على الشك المطلق في السلطة، لكنها تعترف بأن القوة تحتاج إلى قيد حتى مع أفضل النيات. ولا تقوم على حسن الظن المطلق بالعلماء، بل تعترف بأنهم يحتاجون إلى استقلال وشفافية ومحاسبة. ولا تقوم على تقديس الأمة بوصفها معصومة، بل تعترف بأن الرأي العام قد يخطئ ويحتاج إلى علم. إنها علاقة مؤسسية لأن الأشخاص جميعًا محدودون، ولأن العدالة لا يجوز أن تتوقف على استثنائهم الأخلاقي.

إن المصفوفة الأصولية تقدم الميزان الجامع لهذه العلاقة. علوية النص تمنع الدولة من أن تكون مصدرًا للحق. وحاكمية المقصد تمنع الفقه من أن يتحول إلى جزئياتٍ تخدم الواقع القائم. ومركزية الواقع تمنع العلماء من الحكم على دولةٍ متخيلة. وفاعلية الدولة تمنع المقاصد من أن تبقى بلا مؤسسة. والمآلات تمنع القرار من أن يقاس بلحظته. والكفاية تجعل الإنسان معيار الوظيفة. والاجتهاد المؤسسي يمنع انفراد السلطة أو الفرد بتقدير المركب. والعلاقات الوظيفية تصل القضاء والمال والسوق والأمة في بنيةٍ واحدة.

إن الأحكام الثلاثة تمنح العلاقة حركتها الداخلية. فالحكم التكليفي يقرر ما يجب على الدولة وما يحرم عليها، ويقرر حق الأمة ومسؤوليتها. والحكم الوضعي يبني شروط التولية والرقابة والقضاء والشفافية والاستقلال. والحكم المقاصدي يقيس الدولة بمدى تحقيقها العدل والكفاية والعمران. وقد يظهر خللٌ في المقصد فيستدعي تعديل الوضع، أو تظهر قدرةٌ جديدة فتوسع التكليف، أو يظهر مانعٌ مؤسسي فيجب رفعه. وهكذا لا تبقى العلاقة ساكنة، بل قابلةً للتعلم والتصحيح.

إن الدولة لا تكون إسلاميةً في معناها الكلي لأنها تطبق مجموعةً من الأحكام الجزئية فقط، بل لأنها تنتظم في هذا التفاعل: تخضع للنص، وتتحرك نحو

المقصد، وتفهم الواقع، وتبني الشروط، وتراجع المآلات. وقد تطبق عقوبةً وتترك الكفاية، أو تمنع معاملةً وتترك المال العام فاسدًا، فلا يكتمل معنىٰ الدولة الشرعية. والفقه الكلي يرفض اختزال الشريعة في المواضع التي تزيد سلطان الدولة، ويعيد إدخال المواضع التي تقيدها وتلزمها بخدمة الإنسان.

إن العلاقة المعاد بناؤها تقوم علىٰ قاعدةٍ مركزية: الفقه ليس جهازًا تابعًا للدولة، والدولة ليست مجالًا خارج الفقه. الفقه يحكمها من حيث المعيار، والدولة تحمله من حيث القدرة، والمؤسسة الاجتهادية تصل بينهما، والقضاء يمنع التغول، والأمة تمنح الوظيفة معناها، والمآلات تراجع الجميع. وإذا اختل هذا الترتيب ظهرت صورتان متقابلتان: دولةٌ تستخدم الفقه، أو فقهٌ لا يستطيع استخدام الدولة في تحقيق المقاصد. أما التوازن فيجعل كليهما داخل شبكةٍ واحدة من المسؤولية.

إن الفقه الذي يملك استقلاله ولا يملك بديلًا يبقىٰ ناقدًا من بعيد، والدولة التي تملك القدرة ولا تملك معيارًا تبقىٰ فاعلةً بلا هداية. والمطلوب عقلٌ فقهي يستطيع أن يقول للدولة: هذا لا يجوز، وهذا يجب، وهذه هي شروطه، وهذه بدائله، وهذه مآلاته؛ ودولةٌ تستطيع أن تقول للفقه: هذا هو واقع القدرة والموارد، وهذه بياناته، وهذه القيود، فابنِ لنا طريقًا مشروعًا. وعند هذا اللقاء ينتقل الطرفان من الاتهام المتبادل إلىٰ البناء المشترك تحت حاكمية الوحي.

إن إعادة بناء العلاقة ليست تسويةً وسطىٰ بين سلطة الفقه وسلطة الدولة، لأن الفقه ليس سلطةً سياسية في الأصل، والدولة ليست سلطةً معيارية مطلقة. إنها إعادة كل طرف إلىٰ وظيفته: الفقه ميزان، والدولة قدرة، والمؤسسة عقلٌ تركيبي، والقضاء ضمانة، والأمة غايةٌ وشريك. وكل طرفٍ يتجاوز وظيفته يفسد العلاقة:

الدولة حين تحتكر الفتوىٰ، والفقيه حين يحتكر الإدارة، والقضاء حين يخرج عن المساءلة، والأمة حين تتحول إلىٰ جمعٍ من المصالح بلا معيار.

إن الدولة الممكنة في هذا التصور ليست دولةً مثالية بلا أخطاء، بل دولةٌ قابلةٌ للتصحيح. فقيمتها لا تكمن في ادعاء الكمال، بل في بناء مؤسساتٍ تكشف الخلل وتراجعه. والفقه الممكن ليس فقهًا يملك جوابًا نهائيًا لكل تفصيل، بل فقهٌ يملك منهجًا يصنع به الإجابة ويعدلها. والشرعية الممكنة ليست حالةً مكتملة مرةً واحدة، بل علاقةٌ مستمرة بين الأمانة والأداء والمحاسبة.

إن الدولة التي تقبل المراجعة الفقهية والعلمية ليست أضعف، بل أكثر ثباتًا؛ لأنها لا تربط هيبتها بصحة كل قرار. والمؤسسة الاجتهادية التي تعترف بحدودها ليست أقل مكانة، بل أكثر أمانة. والأمة التي تطيع في المعروف وتحاسب في الخلل ليست متمردة، بل شريكة في حفظ الدولة. وهذه الثقافة هي التي تحول العلاقة من صراعٍ علىٰ السيادة إلىٰ تعاونٍ علىٰ المقصد.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة هي، في جوهرها، إعادة بناء العلاقة بين الحق والقوة. فالحق من غير قوةٍ قد يُنتهك، والقوة من غير حقٍ قد تظلم. والشريعة لم تأت لتبقىٰ قيمةً معلقة فوق التاريخ، ولا لتذوب في إرادة الحاكم، بل لتجعل القوة أمانةً، والسلطة وظيفةً، والمال حقًا، والقضاء ميزانًا، والأمة صاحبة مقصد، والإنسان غاية العمران. والدولة هي الموضع الذي تُختبر فيه قدرة الفقه علىٰ التحول من معرفة الحكم إلىٰ بناء العالم الذي يستطيع الحكم أن يعيش فيه.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة لا تستقيم إلا إذا خرجت من دائرة التصورات الثنائية التي تجعل الدولة إما سلطةً مطلقة تستدعي الفقه لتبرير قراراتها، أو جهازًا محايدًا لا صلة له بالمعيار الشرعي، كما تجعل الفقه إما

سلطةً موازية تنازع الدولة اختصاصها، أو خطابًا أخلاقيًا يقف خارج مؤسساتها. فالعلاقة الصحيحة لا تقوم علىٰ التبعية ولا علىٰ القطيعة، بل علىٰ ترتيبٍ وظيفي يجعل الفقه مرجعيةً حاكمة من جهة النص والمقصد والعدل، ويجعل الدولة صاحبة القدرة التنفيذية والتنظيمية داخل هذا المجال، ويجعل المؤسسة الاجتهادية والقضاء والأمة شبكاتٍ للضبط والمراجعة ومنع الاحتكار. ومن ثم فإن المقصود ليس أن يحكم الفقيه بدل الدولة، ولا أن تفسر الدولة الشرع وفق حاجتها، بل أن تتوزع الوظائف علىٰ نحوٍ يمنع اختلاط المرجعية بالقوة، ويمنع انفصال القوة عن المرجعية.

إن الدولة بطبيعتها تحتاج إلىٰ سلطةٍ تقديرية، لأن الشأن العام لا يُدار بالنصوص المجردة وحدها، ولا يمكن أن تُحدَّد في كل واقعةٍ أداةٌ واحدة لازمة لا يجوز تجاوزها. فالواقع متغير، والموارد محدودة، والحاجات متزاحمة، والوسائل متعددة، والمآلات لا تُعرف كلها علىٰ درجةٍ واحدة من اليقين. ومن هنا تنشأ للدولة مساحةٌ واسعة في ترتيب الأولويات، واختيار البرامج، وتوزيع الموارد، وتحديد التوقيت، وبناء المؤسسات. غير أن هذه المساحة لا تعني أن تصبح إرادة الدولة مصدرًا مستقلًا للحكم، بل تعني أن تتحرك في دائرةٍ اجتهادية محكومة بالنص والمقصد والعدل والقدرة والمآل. فالسلطة التقديرية ليست تحررًا من الفقه، وإنما هي أحد مجالات الفقه الكلي، لأنها تتعلق بكيفية تنزيل الثابت في واقعٍ متغير.

إن أول ما يضبط السلطة التقديرية هو أن تظل الغايات غير خاضعة لاحتكار الدولة. فالدولة لا تملك أن تعيد تعريف العدل بما يوافق بقاءها، ولا أن تجعل الأمن مرادفًا لغياب الاعتراض، ولا أن تجعل المصلحة العامة اسمًا لمصلحة

الجهـــاز، ولا أن تجعـــل الضـــرورة السياســـية بابًـــا مفتوحًـــا لتوســـيع صـــلاحياتها. فالمقاصـد العامـة تُسـتمد مـن الـنص والنظـام القيمـي للشـريعة، وتُحـرر مـن خـلال اجتهـادٍ علمـي مسـتقل، وتُختبـر في أثرهـا علـىٰ الأمـة والإنسـان. والدولـة قـد تختـار الوسـيلة، لكنهـا لا تملـك أن تغيـر الغايـة أو أن تُعيـد ترتيـب الهـرم القيمـي وفـق مصـلحتها. ومـن هنـا فـإن الفقـه لا يقيّـد الدولـة في حركـة الإدارة فقـط، بـل يقيّـد قـدرتها علىٰ تعريف معنىٰ النجاح نفسه.

إن الدولـة قـد تـدعي أنهـا حققـت الاسـتقرار، لكـن الفقـه يسـأل: هـل كـان اسـتقرارًا عـادلًا أم سـكونًا مفروضًـا؟ وقـد تـدعي أنهـا حققـت التنميـة، لكـن الفقـه يسـأل: هـل تحولـت التنميـة إلـىٰ كفايـةٍ وقـدرةٍ موزعـة أم إلـىٰ تـراكمٍ في يـد فئـة؟ وقـد تـدعي أنهـا حققـت الأمـن، لكـن الفقـه يسـأل: هـل حُفظـت الكرامـة والخصوصـية والقضـاء؟ وقـد تـدعي أنهـا حققـت الوحـدة، لكـن الفقـه يسـأل: هـل أُلغيـت الأمـة داخـل الدولـة أم حُفظـت مشـاركتها؟ وبهـذه الأسـئلة يتحـول الفقـه مـن لغـةٍ تصـف الدولـة إلـىٰ ميـزانٍ يحاكم آثارها.

إن الضـابط الثـاني للسـلطة التقديريـة هـو التناسـب بـين الوسـيلة والمقصـد. فلـيس كـل مـا تسـتطيع الدولـة فعلـه يجـوز لهـا أن تفعلـه، ولا كـل مـا يحقـق منفعـةً عاجلـة يكـون صـالحًا شـرعًا. فـإذا كـان الهـدف منـع الضـرر، وجـب اختيـار أقـل الوسـائل إضـرارًا، وإذا كـان الهـدف حمايـة الأمـن، وجـب ألا تتجـاوز القيـود مقـدار الحاجـة، وإذا كـان الهـدف تحقيـق الكفايـة، وجـب ألا تتحـول السياسـة إلـىٰ إذلال أو تبعيـة، وإذا كـان الهـدف تنظـيم السـوق، وجـب ألا يـؤدي التـدخل إلـىٰ قتـل المبـادرة أو توسـيع الاحتكـار الإداري. وهـذا التناسـب هـو الـذي يمنـع أن تتضـخم الوسـائل حتـىٰ تصـبح أخطر من المشكلة التي جاءت لمعالجتها.

إن الدولة كثيرًا ما تبدأ من مقصدٍ مشروع ثم تنتهي إلىٰ بنيةٍ من الوسائل تناقضه. تبدأ من الأمن وتنتهي إلىٰ المراقبة الشاملة، أو تبدأ من حماية الفقير وتنتهي إلىٰ ربطه بالجهاز، أو تبدأ من تنظيم السوق وتنتهي إلىٰ احتكار القرار، أو تبدأ من حفظ الأخلاق وتنتهي إلىٰ اقتحام الخصوصية. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي لا يكتفي بالنظر إلىٰ الغاية المعلنة، بل يزن شكل الوسيلة وموقعها وحدودها ومآلاتها. والقاعدة الحاكمة هي أن المقصد لا يتحقق بأي وسيلة، وأن الوسيلة ليست محايدة، وأن الدولة مسؤولة عن أثرها لا عن نيتها فقط.

إن الضابط الثالث هو الشفافية، لأن السلطة التقديرية التي لا تكشف منطقها تتحول إلىٰ مساحةٍ مغلقة لا يمكن تقويمها. والدولة لا تُطالب بإعلان كل ما يضر بمصلحةٍ معتبرة، لكنها مطالبة ببيان أصول القرار، ومجال الإنفاق، وأسباب التقييد، ومؤشرات النجاح، وطرق التظلم، وما استندت إليه من واقعٍ ومآل. فالشفافية ليست قيمةً إدارية منفصلة عن الفقه، بل مظهرٌ من مظاهر الأمانة والشورىٰ وحق الأمة في معرفة ما يُفعل بمالها ومجالها العام. وكلما كان القرار أوسع أثرًا، كان واجب البيان أشد.

إن حجب المعلومات يخل بالعلاقة بين الفقه والدولة من أصلها، لأن الفقه لا يستطيع تقويم واقعٍ لا يعرفه، والمؤسسة الاجتهادية لا تستطيع تحقيق المناط إذا كانت البيانات محتكرةً بيد الجهة التي تُقوَّم سياستها. ومن هنا فإن الحق في الوصول إلىٰ المعلومات، ضمن ضوابط الأمن والخصوصية، يصبح أحد الأحكام الوضعية اللازمة لحاكمية الفقه علىٰ الدولة. فالمعيار من غير معرفةٍ يتحول إلىٰ خطاب، والمعرفة المحتكرة تتحول إلىٰ قوةٍ لا تُراجع.

إن الضابط الرابع هو المراجعة؛ لأن القرار السياسي اجتهادٌ بشري لا عصمة له. والدولة التي تُصدر قرارًا ثم ترفض إعادة النظر فيه عند ظهور النتائج تجعل

هيبتها أعلىٰ من المقصد. أما الدولة المحكومة بالفقه فتفصل بين ثبات الأصل وقابلية الوسيلة للتعديل. فالعدل لا يتغير، لكن أداة تحقيقه قد تتغير، والكفاية ثابتة في معناها، لكن وسائل تمويلها وتنفيذها قابلة للتطوير، وحماية الأمن واجبة، لكن أدوات الرقابة ليست مقدسة. والمراجعة ليست اعترافًا بسقوط الشرعية، بل دليلٌ علىٰ أن الدولة ترىٰ نفسها أمينةً علىٰ المقصد لا مالكةً له.

إن المراجعة ينبغي أن تكون مؤسسية لا مرتبطةً برغبة السلطة. فكل سياسة عامة يجب أن تُصمم منذ البداية مع مؤشراتٍ ومواعيد للمراجعة، وأن توجد جهةٌ مستقلة تقيس أثرها، وأن تُعلن النتائج، وأن يكون التعديل ممكنًا. فالسياسة التي لا يمكن تعديلها تتحول إلىٰ عقيدةٍ إدارية، والسياسة التي تتغير بلا معيار تتحول إلىٰ فوضىٰ. والمطلوب ثباتٌ في الغاية ومرونةٌ في الوسيلة.

إن القانون يمثل الحلقة التي تتحول فيها القيم إلىٰ قواعد ملزمة، ومن هنا فإن العلاقة بين الفقه والدولة تمر حتمًا عبره. غير أن القانون ليس هو الشرع في ذاته، وإن استند إلىٰ الشرع؛ لأنه صياغة بشرية تُختار فيها عبارات وإجراءات وحدود وآليات. وقد يكون أصل القانون شرعيًا، بينما تكون بعض تفاصيله اجتهادية قابلةً للتعديل. ومن هنا لا يجوز أن تُمنح القوانين الوضعية قداسة النص، ولا أن تُفصل عن المرجعية باسم التقنية. فالقانون هو مجال التنزيل المؤسسي، ولذلك يجب أن يبقىٰ خاضعًا للنص والمقصد والواقع والمآل.

إن تقنين الفقه ضرورة في كثيرٍ من المجالات، لأن الدولة لا تستطيع إدارة القضاء والسياسة العامة من خلال آراء متفرقة غير منضبطة، ولأن وحدة القاعدة تحفظ الاستقرار والمساواة. غير أن التقنين يحمل خطرين: خطر تجميد الاجتهاد، وخطر رفع اختيارٍ مذهبي أو سياسي إلىٰ مقام الشريعة نفسها. ومن هنا يجب أن

يُبنىٰ التقنين علىٰ مؤسسةٍ علمية مستقلة، وأن يميز بين ما هو قطعي وما هو اجتهادي، وأن يتيح إمكان المراجعة، وأن لا يغلق باب تفسير النص في ضوء المقصد والواقع.

إن القانون الشرعي لا ينبغي أن يكون مجرد تجميعٍ لأحكامٍ جزئية، بل يجب أن يعكس بنيةً كاملة من الحقوق والوظائف والضمانات. فإذا قُننت الزكاة دون نظامٍ للكفاية بقي القانون ناقصًا، وإذا قُننت الأحكام المالية دون شفافية المال العام بقي المعيار منقوصًا، وإذا قُننت الطاعة دون الشورىٰ والمحاسبة اختل الهرم القيمي، وإذا قُننت العقوبات دون استقلال القضاء تحول القانون إلىٰ أداة قوة. فالقانون ليس محايدًا في ترتيب المفاهيم، بل يكشف الدولة من خلال ما يقدمه وما يؤخره.

إن السياسة الشرعية هي المجال الأوسع من القانون، لأنها تتعامل مع الوقائع التي لا يكفي فيها النص القانوني الجامد، وتحتاج إلىٰ تقديرٍ للحاجة والقدرة والمآل. لكنها لا ينبغي أن تُفهم بوصفها مجالًا لتحرر الدولة من الفقه، بل بوصفها مجالًا لتفعيل الفقه الكلي في الواقع. والسياسة الشرعية الصحيحة تبدأ من أصلٍ شرعي، وتحدد مقصدًا معتبرًا، وتفهم الواقع، وتبني بدائل، وتختار وسيلةً متناسبة، وتراجع المآل. أما السياسة التي تبدأ من إرادة السلطة ثم تبحث لها عن تأصيل، فهي توظيفٌ للفقه لا تطبيقٌ له.

إن من أخطر صور الخلل أن تُختزل السياسة الشرعية في استثناءات السلطة. فحين تصبح السياسة الشرعية بابًا لترك القياس أو النص أو القاعدة باسم المصلحة، تتحول إلىٰ مساحةٍ غامضة. أما في الفقه الكلي فهي ليست خروجًا عن الأصول، بل تطبيقٌ أوسع لها، يشمل المقصد والمآل والقدرة والدولة. ومن هنا فإنها تحتاج إلىٰ ضبطٍ أعلىٰ لا أقل، لأنها تتعامل مع قراراتٍ عامة واسعة الأثر.

إن العلاقة بين الفقه والقانون والسياسة يجب أن تُرتب على النحو الآتي: الفقه يحدد المرجعية والقيم والحقوق والواجبات، والقانون يصوغ القواعد العامة الملزمة، والسياسة تختار الوسائل المتغيرة داخل هذه القواعد، والقضاء يحمي الحدود ويفصل في النزاع، والمؤسسة الاجتهادية تراجع التناسق والمآلات. فإذا اختلطت هذه الوظائف، احتكرت الدولة التفسير والتنفيذ والمحاسبة، أو تحول الفقه إلى قانونٍ جامد، أو تحولت السياسة إلى قوةٍ بلا قيد.

إن استقلال القضاء هو أهم الضمانات التي تجعل خضوع الدولة للفقه أمرًا واقعًا. فالقاضي لا يحمي الأفراد من بعضهم فقط، بل يحميهم من الدولة حين تكون طرفًا أو مصدرًا للقرار. وإذا كان القاضي تابعًا لمن يعينه ويعزله ويمول مؤسسته ويحدد مستقبله، ضعفت قدرته على أن يكون ميزانًا. ومن هنا فإن استقلال القضاء لا ينبع من شعارٍ سياسي مستورد، بل من مقتضى العدل في واقعٍ أصبحت فيه الدولة طرفًا قويًا في معظم المنازعات.

إن القضاء في البناء التاريخي عُدَّ وظيفةً رفيعةً يسندها صاحب السلطة، لكن تطور الدولة وتعقدها يجعلان الاقتصار على مفهوم الوظيفة التابعة غير كافٍ. فالقضاء وظيفة من جهة عمله، لكنه سلطةٌ من جهة قدرته على الإلزام ومراجعة القرار. ومن ثم فإن المطلوب ليس استيراد مصطلح الفصل بين السلطات بصورةٍ آلية، ولا رفضه لأنه حديث، بل تحليل الوظيفة التي يؤديها: منع اجتماع الخصومة والحكم في يد جهةٍ واحدة، وحماية الحقوق من تغول التنفيذ، وبناء توازنٍ مؤسسي. فإذا تحققت هذه الوظيفة بصورةٍ أخرى، كان المقصد حاضرًا، وإذا غابت تحت أي اسم، اختل العدل.

إن استقلال القضاء لا يعني أن يتحول إلى مؤسسةٍ بلا مساءلة، لأن الاستقلال من غير محاسبة قد ينتج سلطةً مغلقة. المطلوب هو التمييز بين المحاسبة المهنية

والسياسية. فالقاضي يُحاسب على الفساد والتقصير والخطأ الجسيم وفق إجراءاتٍ مستقلة، لكنه لا يُعزل لأنه حكم ضد السلطة. وتُراجع الأحكام بطرق الطعن، لكن لا تُراجع من الجهاز التنفيذي. وهكذا يجتمع الاستقلال مع الانضباط، فلا يُبتلع القضاء ولا ينفلت.

إن المؤسسة الاجتهادية تمثل الضمانة الثانية، لأنها تحفظ المرجعية من أن تحتكرها السلطة التنفيذية. وهي لا تنازع القضاء اختصاصه، بل تضيء له القضايا العامة والمركبة، وتقدم للدولة أطرًا شرعية، وتراجع السياسات. ويجب أن تكون مستقلةً في تشكيلها وتمويلها ونشر آرائها، لأن تبعيتها تفرغها من وظيفتها. وإذا كانت الدولة قادرةً على تعيين أعضائها وعزلهم وحجب بياناتها، صار الاجتهاد المؤسسي امتدادًا للإدارة.

إن استقلال المؤسسة الاجتهادية لا يعني أن تكون فوق الدولة، بل أن تكون خارج تحكمها المباشر وداخل نظامها القانوني. فالدولة توفر إطار العمل والموارد، والمؤسسة تلتزم بالشفافية والمحاسبة، لكنها لا تُجبر على النتيجة. وهذه العلاقة الدقيقة تمنع الفقه من أن يصبح سلطةً غامضة، كما تمنع الدولة من أن تحتكره.

إن الأمة هي الضمانة الثالثة، لأنها صاحبة الحق في الدولة وليست موضوعًا لحكمها فقط. والأمة لا تُختزل في جمهورٍ صامت، ولا في كتلةٍ تُستدعى عند الحاجة إلى البيعة أو التأييد، بل هي جماعةٌ لها حق الشورى والمحاسبة والمال العام والمعرفة. ومن هنا فإن العلاقة بين الفقه والدولة لا تكتمل من غير مؤسساتٍ تعبّر عن الأمة: مجالس، ونقابات، وجمعيات، وأوقاف، وجامعات، وإعلام مسؤول. وهذه المؤسسات ليست منافسًا للدولة، بل تمنعها من الانفصال عن الواقع وتحمّل المجتمع بعض وظائفه.

إن الدولة التي تضعف المجتمع باسم الوحدة تبني وحدةً هشة؛ لأنها تحمل كل الوظائف وتفقد قنوات التصحيح. أما الدولة التي تسمح بمجالٍ عامٍ حي فإنها تبني شراكةً في المعرفة والتكافل والمحاسبة. والفقه هنا لا ينحاز إلىٰ الدولة ضد المجتمع ولا إلىٰ المجتمع ضد الدولة، بل يرتب العلاقة: الدولة تضمن الحقوق، والمجتمع يمارس المبادرة، والقضاء يحمي الحدود، والمؤسسة الاجتهادية تضبط المقصد، والأمة تحاسب.

إن الطاعة داخل هذا البناء لا تُفهم بوصفها خضوعًا ساكنًا، بل التزامًا بالنظام المشروع. فهي واجبة في المعروف لحفظ القدرة الجماعية علىٰ العمل، لكنها لا تلغي حق النقد ولا تجعل كل قرارٍ صحيحًا في ذاته. وقد يكون القرار اجتهاديًا واجب التنفيذ تنظيميًا مع إمكان الاعتراض عليه علميًا. وهذا التمييز يمنع أن يتحول الخلاف إلىٰ عصيان، ويمنع الطاعة من أن تصبح سكوتًا.

إن الطاعة ليست حقًا للدولة بلا مقابل، بل تقابلها الأمانة والعدل. وهذه المقابلة لا تعني أن كل تقصيرٍ يسقط الطاعة كلها، لكنها تعني أن الدولة لا يجوز أن تستعمل الطاعة لتبرير انحرافها. فالأحكام لا تُبنىٰ علىٰ ثنائية الكمال أو السقوط، بل علىٰ تمييز المواضع: يُطاع في المعروف، ويُعترض في المنكر، ويُصلح الخلل بما يحفظ الجماعة ويمنع الضرر الأكبر. وهذه الدقة هي التي تمنع الفقه السياسي من الانزلاق إلىٰ التبرير أو الفوضىٰ.

إن المحاسبة ليست نقيض الطاعة، بل شرطٌ لصحتها في المدىٰ الطويل. فالطاعة من غير محاسبة تفتح باب التوسع، والمحاسبة من غير طاعة تضعف القرار. والنظام المتوازن يبني مساراتٍ للاعتراض لا تهدم الدولة: القضاء، المجالس، الإعلام المسؤول، المؤسسات العلمية، التظلم الإداري. وكلما كانت هذه المسارات فعالةً، قل احتمال أن يتحول الاعتراض إلىٰ صدامٍ خارج النظام.

إن النصيحة يجب أن تُنقل من فضيلةٍ فردية إلىٰ مؤسسة. فليس كافيًا أن يُقال للحاكم: اتق الله، إذا لم توجد قنوات تسمح بوصول المعلومات والاعتراض. والنصيحة المؤسسية تعني التقارير المستقلة، وجلسات الاستماع، والرقابة البرلمانية، والمجالس العلمية، والمراجعة القضائية. وهذه الأدوات ليست بدائل عن النصيحة الأخلاقية، بل صورتها الوضعية في دولةٍ مركبة.

إن الشرعية في هذا البناء لا تكون حالةً نهائية تُكتسب مرةً واحدة، بل علاقةً مستمرة بين الدولة والمرجعية والأمة. فشرعية الأصل لا تغني عن شرعية الوظيفة، وشرعية الوظيفة لا تغني عن شرعية الأداء، وشرعية الأداء لا تغني عن شرعية المآل. وقد تكون الدولة قائمةً بنظامٍ معتبر، لكنها تضعف في الكفاية أو القضاء، فتحتاج إلىٰ إصلاحٍ لا إلىٰ إبطالٍ شامل. وقد تكون فعالةً اقتصاديًا لكنها تهدر الشورىٰ، فتكون شرعيتها ناقصةً في هذا الجانب. وهذا الفهم المركب يسمح بتقويمٍ دقيق بدل الأحكام المطلقة.

إن الشرعية المرجعية تعني أن الدولة لا تعلو علىٰ النص، وشرعية الوظيفة تعني قيامها بالعدل والكفاية، وشرعية الأداء تعني الكفاءة والأمانة، وشرعية العلاقة تعني الشورىٰ والمحاسبة، وشرعية المآل تعني ألا تُنتج السياسات ظلمًا ممتدًا. وكل مستوىٰ يفرض أحكامًا خاصة، ولا يجوز أن يُستعمل أحدها لتغطية الآخر. فالدولة لا تقول: أنا شرعية في الأصل، إذن كل أدائي شرعي؛ كما لا يقول المعارض: وقع تقصير، إذن أصل الدولة باطل.

إن الفقه الكلي لا ينظر إلىٰ الدولة بوصفها كتلةً واحدة، بل شبكة مؤسسات. وقد يكون الخلل في المال العام دون القضاء، أو في الإدارة دون أصل النظام، أو في هيئة دون جميع الدولة. وهذا التمييز يسمح بالإصلاح المتناسب. فالإصلاح لا

يبدأ دائمًا من قمة السلطة، بل قد يبدأ بتعديل قانون، أو استقلال هيئة، أو شفافية موازنة، أو تقوية قضاء. ومن هنا فإن الفقه لا يختزل الإصلاح في تغيير الأشخاص، بل يبني المؤسسات التي تجعل الصلاح مستمرًا.

إن الأشخاص مهمون، لكن الاعتماد عليهم وحدهم يُبقي الدولة هشة. فالحاكم العادل قد يحقق كثيرًا، لكن النظام الذي لا يحفظ العدل بعده يبقىٰ ناقصًا. ومن هنا ينتقل الفقه من سؤال صفات الحاكم إلىٰ سؤال شروط الدولة: ما الذي يمنع الظلم؟ ما الذي يضمن انتقال السلطة؟ ما الذي يحمي المال؟ ما الذي يجعل القضاء مستقلًا؟ وهذه الأسئلة لا تلغي الأخلاق، بل تحمي أثرها من أن يكون عابرًا.

إن القانون ينبغي أن يكون أداةً لتقييد الدولة لا مجرد أداةٍ لها. والدولة التي تضع القانون وتفسره وتستثني نفسها منه لا تكون محكومةً به. ومن هنا يجب أن تخضع الأجهزة نفسها للقواعد، وأن تكون الاستثناءات محددة، وأن يكون للأفراد حق الطعن. فسيادة القانون في معناها المقاصدي ليست تعظيم النص القانوني، بل منع الإرادة المنفردة من أن تصبح حكمًا.

إن الفقه يضيف إلىٰ سيادة القانون مضمونًا قيميًا، لأن القانون قد يكون منظمًا لكنه ظالم. فلا يكفي أن يلتزم الجميع بقاعدةٍ إذا كانت القاعدة تهدر حقًا أو تميز بلا موجب. ومن هنا فإن القانون يحتاج إلىٰ مرجعيتين متكاملتين: مرجعية شرعية تحدد العدل، ومرجعية مؤسسية تضمن التطبيق المتساوي. فإذا غابت الأولىٰ صار النظام قانونيًا بلا عدالة، وإذا غابت الثانية بقي العدل شعارًا.

إن الدولة المحكومة بالفقه ليست دولةً تُفرض فيها كل الأحكام الأخلاقية بالقانون. فالمجال الأخلاقي أوسع من الإلزام السياسي، والفقه يميز بين ما يتعلق

بحقٍ عام أو ضررٍ متعدٍّ وما يبقىٰ في دائرة الضمير والتربية. فإذا تدخلت الدولة في كل فضيلة، تحولت الأخلاق إلىٰ أوامر، وإذا انسحبت من حماية الحقوق العامة، تُرك الضعيف بلا حماية. والتناسب هنا هو الحاكم: ما يتعدىٰ ضرره يُنظم، وما يتعلق بالمجال الخاص يُترك للأصل إلا بدليلٍ معتبر.

إن الحسبة في هذا التصور تتحول من رقابةٍ علىٰ الأفراد إلىٰ حمايةٍ للمجال العام. فهي تشمل السوق والجودة والسلامة والاحتكار والمرافق والبيئة، وتعمل تحت القضاء والقانون. ولا تكون تفويضًا مفتوحًا للتدخل في الخصوصيات. وهذا التحول يجسد إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة: الفقه يحدد الضرر والحق، والدولة تبني الجهاز، والقضاء يضبط الوسيلة، والمقصد يحفظ الكرامة.

إن الدولة لا ينبغي أن تحتكر التربية والأخلاق، لأن المجتمع والأسرة والعلماء يحملون جانبًا أساسيًا منها. وقد يؤدي احتكار الدولة للخطاب الديني إلىٰ توظيفه، كما قد يؤدي غيابها الكامل إلىٰ فوضىٰ أو استغلال. والمطلوب أن تضمن حرية العلم ومسؤوليته، وتحمي المؤسسات، ولا تجعل المنبر امتدادًا للدعاية. فالعالم يحتاج إلىٰ الاستقلال حتىٰ يبين، والدولة تحتاج إلىٰ عدم تحويل الدين إلىٰ أداة.

إن العلاقة بين الفقه والإدارة تحتاج إلىٰ لغةٍ جديدة. فالإدارة تعمل بالخطط والموازنات والمؤشرات، والفقه يعمل بالأحكام والمقاصد. وإذا بقي كل طرفٍ في لغته، لم يقع التكامل. ومن هنا يجب أن تُترجم الكفاية إلىٰ مؤشرات، والعدل إلىٰ ضمانات، والأمانة إلىٰ شفافية، والمآلات إلىٰ تقييم. وهذه الترجمة لا تختزل المقصد في الرقم، لكنها تجعله قابلًا للحضور في القرار.

إن الموازنة العامة، مثلًا، يجب أن تُقرأ فقهيًا بوصفها ترتيبًا للأولويات. وحجم الإنفاق علىٰ التعليم والصحة والقضاء ليس مسألةً مالية فقط، بل تعبير عن

الهرم القيمي. والدين العام ليس رقمًا، بل عبء علىٰ الأجيال. والضريبة ليست موردًا، بل توزيع للكلفة. ومن هنا فإن الفقه يدخل إلىٰ الإدارة من خلال المعايير، لا من خلال إدارة الحسابات بنفسه.

إن العلاقة بين الدولة والاقتصاد تكشف كذلك ضرورة التوازن. فالدولة لا ينبغي أن تبتلع السوق، والسوق لا ينبغي أن يبتلع الدولة. والفقه يحدد الوظائف: السوق مجالٌ للإنتاج والتبادل، والدولة ضامنة للمنافسة والكفاية والضروريات. وإذا أخفقت السوق في منع الاحتكار أو حماية الضعيف، تدخلت الدولة بقدر الحاجة. وإذا تجاوزت الدولة الحاجة، قتلت المبادرة. والقرار لا يُبنىٰ أيديولوجيًا، بل علىٰ الواقع والمقصد والمآل.

إن المال العام هو موضع الاختبار الأكبر للعلاقة بين الفقه والدولة. فإذا كان المال مال الأمة، فلا يجوز أن تديره الدولة بسريةٍ مطلقة، ولا أن توزعه علىٰ أساس الولاء، ولا أن تستدين دون حساب المستقبل. ومن هنا يجب أن تُبنىٰ رقابة مستقلة وموازنات معلنة وقواعد لمنع تضارب المصالح. وهذه الأحكام الوضعية لا تقل شرعيةً عن تحريم السرقة، لأنها تمنع صورتها المؤسسية.

إن المسؤولية المؤسسية تقتضي ألا تضيع الأخطاء داخل الجهاز. فالدولة فاعلٌ مركب، لكن هذا لا يعني أنها بلا مسؤول. يجب تحديد من صمم القرار، ومن نفذه، ومن راقبه، ومن علم بالضرر. وقد يكون الخطأ في البنية لا في فردٍ بعينه، فيحتاج إلىٰ إصلاحٍ مؤسسي وتعويض. وبهذا ينتقل الضمان من الفعل الشخصي إلىٰ السياسة العامة.

إن التعويض عن الأضرار الناتجة من السياسات جزء من العدل. فالمصلحة العامة لا تعني أن يتحمل بعض الأفراد الكلفة بلا مقابل. وإذا نُزعت ملكية لمشروع،

أو تضررت فئة من إصلاحٍ اقتصادي، وجب النظر في التعويض والمشاركة. وهذا يمنع أن تتحول الدولة إلىٰ مستهلك لحقوق الأفراد باسم المجموع.

إن فاعلية الدولة لا تُقاس بحجم سلطتها، بل بمقدار تحويل السلطة إلىٰ عدل وكفاية. وقد تكون دولةٌ شديدة القوة ضعيفة الوظيفة، وقد تكون أقل تدخلًا لكنها أكثر أثرًا. ومن هنا فإن الفقه لا يطالب بدولة كبيرة أو صغيرة، بل بدولة صحيحة الوظيفة. تكبر حيث لا يتحقق الحق دونها، وتصغر حيث يستطيع المجتمع والسوق حمل الوظيفة بغير ظلم.

إن الدولة المحكومة بالفقه هي دولةٌ مقيدة وقادرة في آنٍ واحد. ليست عاجزةً أمام الواقع، ولا مطلقةً فوق الأمة. وقوتها تنبع من انتظامها، لا من تغولها؛ ومن ثقة الناس، لا من الخوف وحده؛ ومن استقلال مؤسساتها، لا من وحدة الجهاز. وهذا هو التوازن بين الحراسة والعمران: تحمي النظام، لكنها لا تجعل الحماية غايةً تبتلع الإنسان.

إن الفقه لا يطلب من الدولة أن تكون معصومة، بل قابلةً للتصحيح. وهذه القابلية تحتاج إلىٰ ثقافة ومؤسسات. فالدولة التي تعترف بالخطأ وتعدله أقرب إلىٰ الأمانة من دولةٍ تدافع عن كل قرار. والمؤسسة الاجتهادية التي تراجع رأيها أقرب إلىٰ الصدق من مؤسسةٍ تدعي القطع. والأمة التي تحاسب ولا تهدم أقرب إلىٰ الشورىٰ من جماعةٍ صامتة أو ثائرة بلا نظام.

إن إعادة بناء العلاقة بين الفقه والدولة تنتهي إلىٰ صياغةٍ وظيفية دقيقة: الفقه يحدد المرجعية والمقاصد والحقوق والحدود، والمؤسسة الاجتهادية تحقق المناط وتبني البدائل، والدولة تختار وتنفذ في المجال المشروع، والقضاء يراقب ويحمي الحقوق، والأمة تشارك وتحاسب، والمآلات تعيد الجميع إلىٰ المراجعة. ولا يكتمل أي طرف من دون الآخر، ولا يجوز لأي طرف أن يبتلع البقية.

إن هـذه الصـياغة تمنـع تبعيـة الفقـه للدولـة، لأن المؤسسـة مسـتقلة والقضـاء حاضـر والأمـة شـريكة. وتمنـع انعـزال الفقـه، لأنـه يـدخل في تصـميم السياسـة والقـانون. وتمنـع تغـول الدولـة، لأنهـا تخضـع للمعيـار والمحاسـبة. وتمنـع الفوضـىٰ، لأن الدولـة تملـك الحسـم والتنفيـذ. وهـي بـذلك لا تقـيم صـراعًا بـين الـدين والسياسـة، بـل ترتـب العلاقة بين الحقيقة والقوة.

إن الدولـة ليسـت مصـدر الفقـه، لكنهـا مجـال اختبـاره الأكبـر. والفقـه لـيس حكومـةً، لكنـه روح النظـام وميزانـه. والأمـة ليسـت جمهـورًا تابعًـا، بـل غايـة الدولـة وشـريكها. والقضـاء لـيس وظيفـةً إداريـة، بـل ضـمانة العـدل. والمؤسسـة الاجتهاديـة ليسـت هيئـة فتـوىٰ، بـل عقـلٌ كلـي يصـل بـين الـنص والواقـع. وعنـد اجتمـاع هـذه العناصر يظهر النظام الذي لا يقدس السلطة ولا يعزل الشريعة عن التاريخ.

إن العلاقـة المعـاد بناؤهـا تقـوم علـىٰ أن السـيادة السياسـية للدولـة لا تسـاوي الحاكميـة المعياريـة. الدولـة تـدير المجـال وتملـك الحسـم، لكنهـا لا تحـدد الحـق مـن ذاتهـا. والـوحي هـو المرجعيـة، لكـن تنزيلـه يـتم عبـر اجتهـادٍ بشـري مؤسسـي قابـل للمراجعـة. وهـذه المسـافة بـين الـنص والتنزيـل هـي التـي تحمـي الدولـة مـن الثيوقراطيـة وتحميهـا كـذلك مـن الانفصـال عـن الـدين. فـلا الحـاكم يـتكلم باسـم الله بـلا مراجعـة، ولا الفقيـه يحكـم النـاس لمجـرد علمـه، بـل يعمـل الجميـع في نظـامٍ مـن الأمانـة والاختصاص.

إن الدولـة التـي تـدعي العصـمة الدينيـة تغلـق بـاب الإصـلاح، والدولـة التـي تعلـن الحيـاد عـن القـيم تسـلم نفسـها للقـوة والمصـلحة. أمـا الدولـة المحكومـة بالفقـه فتعتـرف بـأن لهـا مرجعيـةً أخلاقيـة وشـرعية، وأن فهمهـا لهـا بشـري. ومـن هنـا يكـون النقد ممكنًا والطاعة ممكنةً معًا، ويكون التعديل ممكنًا من غير نقضٍ للأصل.

إن هـذا البنـاء يحـرر الفقـه مـن أن يكـون أداةً لتثبيـت السـلطة، كمـا يحـرر الدولـة مـن أن تـرىٰ الفقـه عائقًـا. فالفقـه يقـدم لهـا مـا هـو أعمـق مـن الفتـوىٰ: يقـدم معنـىٰ وظيفتهـا، وحـدود قـدرتها، ومقـاييس نجاحهـا، وطـرق تصـحيحها. والدولـة تقـدم للفقـه مـا هـو أعمـق مـن المنبـر: تقـدم مجـالًا يتحـول فيـه العـدل إلـىٰ قضـاء، والكفايـة إلـىٰ سياسة، والأمانة إلىٰ شفافية، والمقصد إلىٰ عمران.

إن الفقـه الـذي لا يـدخل الدولـة يتـرك أكثـر المجـال العـام للمعـايير الوضـعية، والدولـة التـي لا تخضـع للفقـه تتـرك قـدرتها بـلا ميـزان. ومـن هنـا فـإن العلاقـة بينهمـا ليسـت ترفًـا نظريًـا، بـل شـرطٌ لوجـود الفقـه الكلـي في الواقـع. وهـذه العلاقـة لا تُبنـىٰ علىٰ اتفاق الأشخاص، بل علىٰ مؤسساتٍ تستمر مع تغيرهم.

إن الدولـة الممكنـة في هـذا التصـور ليسـت دولـةً كاملـة، بـل دولـةٌ تعـرف أنهـا غيـر كاملـة. تبنـي المراجعـة داخلهـا، وتفصـل بـين الـنص وسياسـتها، ولا تجعـل الفشـل السياسـي فشـلًا للـدين. والفقـه الممكـن لـيس فقهًـا يـدعي الإحاطـة، بـل فقـهٌ مؤسسـي يعـرف حـدود معرفتـه ويسـتعين بـالخبرة. والأمـة الممكنـة ليسـت كتلـةً صـامتة، بـل جماعةٌ تشارك دون أن تفكك النظام.

إن الوظيفـة العليـا لهـذه العلاقـة هـي أن تجعـل القـوة أمانـة. فالسـلطة لا تُلغـىٰ، بـل تُقيـد؛ والمـال لا يُصـادر، بـل يُـدار؛ والطاعـة لا تُطلـق، بـل تُـربط بـالمعروف؛ والمحاسـبة لا تتحـول إلـىٰ فوضـىٰ، بـل تُؤسَّـس؛ والقضـاء لا يُفصـل عـن الدولـة، بـل يُسـتقل داخلهـا؛ والفقـه لا يُجعـل سـلطةً سياسـية، بـل معيـارًا حاكمًـا. وبهـذا تسـتعيد الدولة معناها بوصفها أداة الأمة لا مالكتها.

إن إعـادة بنـاء العلاقـة بـين الفقـه والدولـة تضـع حـدًا للتصـور الـذي يجعـل الشـريعة في جانـب والدولـة في جانـب. فالشـريعة لا تعمـل في الفـراغ، والدولـة لا تعمـل بـلا قـيم.

والمطلوب أن تدخل الشريعة في بنية الدولة من خلال القانون والقضاء والمؤسسة والموازنة والسياسة، لا من خلال الشعارات فقط. كما يجب أن تبقىٰ الدولة داخل الفقه بوصفها فاعلًا مكلفًا ومسؤولًا عن الكفاية والمآلات، لا بوصفها مجرد موضوعٍ في باب الإمامة.

إن الفقه الكلي ينقل الدولة من باب الأحكام السلطانية إلىٰ قلب النظرية الأصولية. فالدولة ليست مسألةً سياسية منفصلة، بل عنصرٌ في إنتاج الحكم وتنزيله. وهي قادرة علىٰ إنشاء الأسباب وإزالة الموانع، ولذلك يصبح فعلها جزءًا من الحكم الوضعي، وتصبح مسؤوليتها جزءًا من الحكم التكليفي، ويصبح أداؤها محلًا للحكم المقاصدي. وهذه الجدلية هي التي تمنع الفقه من أن يظل فرديًا في عالمٍ مؤسسي.

إن الصياغة النهائية للعلاقة تقوم علىٰ قاعدةٍ جامعة: لا دولة فوق الفقه، ولا فقه خارج الدولة، ولا دولة بلا أمة، ولا فقه بلا مؤسسة، ولا سلطة بلا قضاء، ولا سياسة بلا مآل، ولا شرعية بلا كفاية وعدل. وكل عنصرٍ يضبط الآخر ويكمله. النص يحد الدولة، والمقصد يوجهها، والواقع يمنع الفقه من الوهم، والمآل يمنع السياسة من قصر النظر، والمؤسسة تمنع الانفراد، والقضاء يحمي الحق، والأمة تمنح النظام معناه.

إن هذا البناء لا يقيم دولة الفقيه، بل دولة الفقه؛ والفرق بينهما جوهري. دولة الفقيه تجعل شخص العالم صاحب السلطة، أما دولة الفقه فتجعل المعيار الشرعي حاكمًا عبر مؤسساتٍ بشرية قابلة للمراجعة. الأولىٰ قد تنتج احتكارًا دينيًا، والثانية تنتج توازنًا بين العلم والسلطة والقضاء والأمة. ودولة الفقه لا تجعل الفقيه معصومًا، بل تخضع اجتهاده للمؤسسة والخلاف والمراجعة، كما تخضع الحاكم للقانون والقضاء.

إنها كذلك ليست دولةً بلا سياسة، لأن السياسة مجال الاختيار والتقدير. لكنها تمنع أن تكون السياسة فوق الشرع. وتسمح للدولة أن تبتكر الوسائل، لكنها لا تسمح لها أن تبتكر قيمًا تناقض المرجعية. وتسمح باختلاف النماذج، لكنها تحفظ ثبات العدل والكفاية والكرامة.

إن إعادة البناء هذه تنقل العلاقة من الشخصنة إلىٰ المؤسسية، ومن الوعظ إلىٰ الضمان، ومن الطاعة المجردة إلىٰ الالتزام المتبادل، ومن الشرعية الشكلية إلىٰ الشرعية الوظيفية، ومن الفقه المتأخر عن القرار إلىٰ الفقه المشارك في تصميمه. وهي بذلك تؤسس لدولةٍ قادرة علىٰ أن تكون موضوعًا للفقه وأداةً له في الوقت نفسه، من غير أن تصبح مصدره أو بديله.

إن الدولة المحكومة بالفقه لا يُقاس نجاحها بكثرة ما تصدر من قوانين تحمل عناوين شرعية، بل بمقدار ما يتحول النص فيها إلىٰ عدل، والمقصد إلىٰ كفاية، والأمانة إلىٰ شفافية، والشورىٰ إلىٰ مشاركة، والقضاء إلىٰ استقلال، والمآل إلىٰ مراجعة. فالحكم الشرعي لا يُعرف من اللغة الرسمية وحدها، بل من حياة الناس تحت النظام.

إن الفقه المحكوم بالدولة يفقد روحه، والدولة المنفصلة عن الفقه تفقد ميزانها، أما العلاقة المؤسسية المتوازنة فتمنح كليهما ما ينقصه: الفقه يكتسب القدرة علىٰ البناء، والدولة تكتسب الحد الذي يمنعها من الطغيان. وعند هذا التوازن تصبح السلطة وظيفة، والوظيفة أمانة، والأمانة قابلةً للمحاسبة، والمحاسبة حافظةً للدولة لا هادمةً لها.

الفصل التاسع
ملامح المصفوفة الأصولية النهائية

إن المصفوفة الأصولية النهائية لا تمثل جمعًا ميكانيكيًا لمجموعةٍ من القواعد والمفاهيم، ولا قائمةً متوازية من المبادئ التي يمكن استدعاء بعضها وإهمال بعضها الآخر، بل هي بنيةٌ حاكمة لإنتاج الحكم الشرعي في مستواه الكلي، تتحدد فيها وظيفة كل عنصر وموقعه وعلاقته بسائر العناصر، وتنتظم من خلالها الصلة بين النص والمقصد والواقع والدولة والمآل والكفاية والاجتهاد المؤسسي والشأن العام. وهي لا تستهدف إضافة أداةٍ جديدة إلىٰ أدوات الاستنباط الجزئي فحسب، وإنما إعادة بناء العقل الذي يستعمل تلك الأدوات، بحيث لا يبقىٰ الحكم منفصلًا عن شروط تحققه، ولا يظل المقصد معنىً عامًا خارج المؤسسة، ولا يكون الواقع مجرد محلٍ سلبي للتنزيل، ولا تتحول الدولة إلىٰ قوةٍ تنفيذية تعمل بعد اكتمال الفقه من غير أن تدخل في بنية المسؤولية الشرعية.

إن أعمق ما تؤسسه هذه المصفوفة هو الانتقال من تصور الحكم بوصفه نسبةً مباشرة بين الدليل والفعل إلىٰ تصوره بوصفه بنيةً من العلاقات. ففي التصور الأول يتركز النظر علىٰ ثبوت الحكم ووصفه التكليفي وصحة الفعل أو بطلانه، وهي عناصر لا غنىٰ عنها، لكن الوقائع العامة والمركبة تكشف أن الحكم لا يكتمل بها وحدها. فالفعل قد يكون جائزًا في ذاته، ثم يؤدي تكراره المؤسسي إلىٰ اختلالٍ عام. وقد يكون الواجب ثابتًا، لكن شروطه غير مبنية، فيظل التكليف معلقًا علىٰ قدرةٍ غير موجودة. وقد يكون المقصد معلومًا، لكن الوسيلة التي تحمل اسمه تنتج نقيضه. وقد تكون الدولة مأمورةً بالعدل، لكن بنية القضاء تجعل العدل رهينًا بفضيلة الأفراد. ومن هنا

فـإن المصـفوفة لا تـرفض الحكـم الجزئـي، بـل تمنحـه موقعـه داخـل نظـامٍ أوسـع يبـين علاقته بالأسباب والشروط والمؤسسات والغايات والمآلات.

إن المصـفوفة الأصـولية النهائيـة تقـوم علـىٰ مبـدأ أن الفقـه الكلـي لـيس تضـخيمًا للفقـه الجزئـي، ولا مجـرد جمـعٍ للفـروع تحـت عنـاوين عامـة، بـل هـو علـمٌ بالعلاقـات التـي تجعـل الأحكـام نظامًـا. فـالجزئي يجيـب عـن حكـم فعـلٍ أو عقـدٍ أو تصـرفٍ محـدد، أمـا الكلـي فيسـأل عـن موقـع ذلـك الحكـم داخـل المـال العـام والسـوق والدولـة والمجتمـع والعمـران. والجزئـي يحـدد مسـؤولية المكلـف المباشـر، أمـا الكلـي فيحـدد كـذلك مسـؤولية المؤسسـة التـي تصـنع شـروط الفعـل. والجزئـي ينظـر في صـحة الصـورة، أمـا الكلـي فينظـر في اتسـاقها مـع المقصـد والمـآل. ولـيس بـين المسـتويين تنـاقض، بـل علاقـة ضـرورة: لا يقـوم الكلـي بـلا دقـة الجزئـي، ولا يكتمـل الجزئـي إذا عُزل عن البنية التي يتحرك فيها.

ومـن هنـا فـإن المصـفوفة لا تُبنـىٰ علـىٰ إلغـاء التـراث الأصـولي، بـل علـىٰ اسـتنطاق طاقتـه الكامنـة ونقلهـا إلـىٰ مسـتوىٰ النظـام. فمباحـث الدلالـة، والعلـة، والقيـاس، والاستصـحاب، والعـرف، والمصـلحة، والـذرائع، وتحقيـق المنـاط، كلهـا تظـل حاضـرة، لكنهـا تُعـاد صـياغة علاقاتهـا. فتحقيـق المنـاط لا يبقـىٰ نظـرًا في وصـفٍ فـردي بسـيط، بـل يمتـد إلـىٰ تحليـل بنيـةٍ اقتصـادية أو صـحية أو سياسـية. وسـد الـذرائع لا يقتصـر علـىٰ منـع فعـلٍ مبـاح قـد يفضـي إلـىٰ محـرم، بـل يتسـع إلـىٰ منـع نظـامٍ مؤسسـي يعيـد إنتـاج الضـرر. والمصـلحة لا تبقـىٰ ملحقـةً بواقعـةٍ جزئيـة، بـل تـدخل في بنـاء السياسـة العامـة ضـمن ضـوابط الـنص والعـدل والمـآل. والعـرف لا يُقـرأ بوصـفه سـلوكًا اجتماعيًـا فحسـب، بـل بوصـفه جـزءًا مـن واقـعٍ قـد يحمـل القـوة والتمييـز والاختلال، فيُقبل منه ما اتصل بالمصلحة والعدل، ويُرد ما استقر علىٰ الظلم.

إن علوية النص تمثل القاعدة الأولىٰ في المصفوفة؛ لأنها تحفظ المرجعية من أن تذوب في الواقع أو الدولة أو المنفعة. والنص هنا لا يعني اللفظ المفرد المعزول، بل النظام الدلالي الذي تنتظم فيه النصوص الجزئية والكليات والمقاصد والقيم. فعلوية النص لا تتحقق بكثرة الاستشهاد وحدها، ولا بمجرد تقديم النص في ترتيب البحث، بل بأن يظل الحكم علىٰ الحق والباطل والعدل والظلم مستمدًا من الوحي في جميع مراحل النظر. فالواقع يكشف الموضوع لكنه لا يشرع من ذاته، والمقصد يوجه لكنه لا يستقل عن أصله، والدولة تنفذ لكنها لا تخلق القيمة، والمآل يختبر التنزيل لكنه لا ينقض النص بمجرد احتمال.

إن النص في هذه المصفوفة يؤدي ثلاث وظائف متكاملة: وظيفة تأسيسية، ووظيفة ضابطة، ووظيفة نقدية. فهو يؤسس القيم والأحكام والحدود، ويضبط المقاصد والمصالح والوسائل، وينقد الواقع والدولة والمؤسسة حين تنحرف. وهذه الوظائف تمنع النص من أن يتحول إلىٰ شاهدٍ لاحق علىٰ قرارٍ سياسي أو اجتماعي سابق. فليس دور النص أن يُستدعىٰ بعد اختيار السياسة لإضفاء المشروعية عليها، بل أن يشارك منذ البداية في تعريف المشكلة، وتحديد الغاية، وترتيب الحقوق، ورسم الحدود التي لا يجوز تجاوزها. وحين يُستعمل النص في نهاية العملية فقط، يصبح عرضةً للانتقاء والتوظيف، أما حين يكون حاضرًا في بنية السؤال والوسيلة والمآل، فإنه يحتفظ بحاكميته.

إن علوية النص لا تعني الاكتفاء بظاهر الدلالة من غير جمعٍ بين النصوص أو اعتبارٍ للمقاصد، لأن التجزئة قد تُنتج نتيجةً تناقض النظام القيمي الذي ينتمي إليه النص. وقد يُستدعىٰ نص الطاعة من غير نصوص العدل والأمانة والنصيحة، أو يُستدعىٰ حفظ الجماعة من غير حق الأمة، أو يُستدعىٰ حفظ المال من غير

الكفاية، أو يُستدعىٰ منع الفتنة من غير النظر في مآلات الظلم. وفي كل ذلك يكون النص حاضرًا من جهة العبارة وغائبًا من جهة النظام. ومن هنا فإن المصفوفة تجعل علوية النص علويةً تركيبية، تمنع استخدام الجزئي ضد الكلي، كما تمنع استخدام الكلي لإلغاء الجزئي.

إن الوظيفة النقدية للنص تتجه كذلك إلىٰ الدولة نفسها. فالدولة ليست مصدرًا للحكم، ولا تُكتسب أفعالها الشرعية بمجرد صدورها عن سلطةٍ معتبرة. وكلما زادت قدرتها علىٰ الإلزام والجباية والتنظيم، ازدادت حاجتها إلىٰ معيارٍ أعلىٰ منها. والنص هو الذي يمنع الدولة من إعادة تعريف العدل بحسب مصلحتها، ومن جعل الاستقرار مرادفًا لبقائها، ومن جعل الأمن غطاءً لتوسيع سلطتها، ومن جعل المصلحة العامة اسمًا لمنفعة الجهاز. ولهذا فإن علوية النص ليست قضيةً معرفية فقط، بل هي قاعدةٌ في تقييد القوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما حاكمية المقصد فتمثل القاعدة الثانية، وهي التي تمنح الأحكام اتجاهها ووحدتها الوظيفية. والمقصد في المصفوفة ليس تعليلًا لاحقًا للأحكام، ولا عنوانًا أخلاقيًا يضاف إلىٰ القرار، بل عنصرٌ يعمل منذ لحظة تعريف المسألة حتىٰ تقويم المآل. فهو الذي يحدد لماذا يُطلب الحكم، وما الغاية التي ينبغي أن يحققها النظام، وأي الوسائل أقرب إليها، وكيف تُرتب المصالح عند التزاحم. وإذا كان النص يمنح الشرعية المرجعية، فإن المقصد يمنح الوحدة والاتجاه.

إن حاكمية المقصد تمنع الفقه من التوقف عند صحة الصورة إذا كانت الوظيفة مختلة. فقد تكون معاملةٌ صحيحةً من جهة أركانها، لكنها تقع داخل بنيةٍ تركز المال وتضعف الكفاية. وقد يكون القضاء قائمًا من جهة الشكل، لكن الناس لا يصلون إليه أو يخضع لتأثير السلطة. وقد تكون الدولة تنفق علىٰ الفقراء، لكن

سياستها تبني التبعية ولا تزيل أسباب الحاجة. وقد يكون السوق منظمًا بقوانين كثيرة، لكنه يسمح باحتكارٍ يرفع كلفة الضروريات. والمقصد هو الذي يكشف المسافة بين وجود الصورة وتحقق الغاية.

غير أن المقصد لا يملك أن يستقل عن النص، لأن استقلاله يحوله إلىٰ مفهومٍ مرن يمكن لكل قوةٍ أن تعرّفه بحسب مصلحتها. فقد تسمي الدولة الهيمنة استقرارًا، ويسمي السوق التركز تنمية، وتسمي المؤسسة توسعها كفاءة، ويسمي المجتمع عاداته مصلحة. ومن هنا تُستمد المقاصد من النظام النصي، وتُرتب في مراتب، وتُضبط بالحقوق والعدالة وحرمة الوسائل. فحاكمية المقصد ليست حاكميةً فوق النص، بل حاكميةٌ داخل النص وعلىٰ التنزيل.

إن المقصد كذلك لا يُفهم بوصفه غايةً مفردة منفصلة عن سائر المقاصد. فالأمن لا يُطلب علىٰ حساب الكرامة، والتنمية لا تُطلب علىٰ حساب البيئة وحق الأجيال، والكفاية لا تُطلب بإلغاء الحرية والمسؤولية، والاستقرار لا يُطلب بتجميد الإصلاح. والمصفوفة تمنع تضخم مقصدٍ واحد حتىٰ يبتلع غيره، لأنها تقوم علىٰ ترتيبٍ متوازن يراعي مراتب الضرورات والحاجات والحقوق. ومن هنا فإن الموازنة المقاصدية ليست جمعًا حسابيًا للمنافع، بل ترتيبٌ قيمي يحفظ الإنسان في كليته.

إن المقصد يؤدي في المصفوفة وظيفةً توليدية كذلك، فهو لا يكتفي بتقويم الوسائل الموجودة، بل يدفع إلىٰ ابتكار وسائل جديدة. فإذا ثبت مقصد الكفاية، لم يعد الفقه محصورًا في السؤال عن حكم الإعانة أو الزكاة فقط، بل يبحث عن مؤسسات التعليم والعمل والصحة والسكن والضمان التي تحققها. وإذا ثبت مقصد العدل القضائي، لم يعد السؤال منحصرًا في صفات القاضي، بل في استقلال

المؤسسة وطرق التعيين والعزل والتمويل. وإذا ثبت مقصد حفظ العقل، اتسع النظر إلىٰ التعليم والإعلام والتقنية. ومن هنا فإن المقصد ينقل الفقه من الاستجابة للصور القائمة إلىٰ تصميم الممكن.

أما مركزية الواقع فتمثل القاعدة الثالثة، وهي لا تعني أن الواقع حاكمٌ علىٰ النص، بل أن الحكم لا يتعلق بالأسماء المجردة، وإنما بحقائق الأشياء وعلاقاتها. فالواقع هو المجال الذي يكشف موضوع الحكم، والفاعلين، والقدرات، والأسباب، والشروط، والموانع، والمآلات المحتملة. وإذا كان الحكم علىٰ الشيء فرعًا عن تصوره، فإن التصور في الوقائع المركبة لا يكون مجرد وصفٍ ظاهري، بل تحليلًا لبنية العلاقات التي تنتج الظاهرة.

إن مركزية الواقع تنقل الفقه من التعامل مع الصور إلىٰ التعامل مع الأنظمة. فالسوق الحديثة ليست مجرد بائعٍ ومشترٍ، بل شبكة مؤسساتٍ وبياناتٍ وائتمانٍ وسلاسل توريد وقوة تفاوضية. والدولة ليست شخص الحاكم، بل أجهزة وقوانين وموازنات ومؤسساتٍ قادرة علىٰ إعادة تشكيل المجتمع. والمال ليس نقدًا عينيًا وحده، بل ائتمانٌ وأصولٌ ورموزٌ وديون وسياسات نقدية. والتعليم ليس نقل معلومات فقط، بل نظامٌ لإنتاج القدرة وإعادة توزيع الفرص. وإذا عوملت هذه الظواهر بصورها الاسمية القديمة فقط، وقع الاجتهاد علىٰ غير مناطه الحقيقي.

إن مركزية الواقع تفرض كذلك التمييز بين الواقع بوصفه موضوعًا والواقع بوصفه معيارًا. فالواقع يُعرف كي يُحكم، لا ليُقبل لمجرد وجوده. وقد يحمل الواقع ظلمًا مستقرًا، أو احتكارًا، أو تبعيةً، أو عرفًا فاسدًا، أو توزيعًا غير عادل للقوة. فإذا تجاهله الفقه حكم علىٰ فراغ، وإذا استسلم له برر الموجود. والموقف الصحيح هو الفهم النقدي: معرفة البنية من داخلها، ثم وزنها بالنص والمقصد.

فالواقع يكشف ما هو كائن، والمصفوفة تحدد ما ينبغي أن يكون، والدولة والمؤسسة تبنيان طريق الانتقال بينهما.

إن الواقع في المصفوفة ليس صوتًا واحدًا؛ لأن كل جهة تراه من موقعها. فالدولة تراه من زاوية الإدارة، والسوق من زاوية الكفاءة والربح، والنخب من زاوية خبرتها، والضعيف من زاوية الأثر الذي يقع عليه. ومن هنا لا يكتمل تحقيق المناط ببيانات الجهاز وحدها، ولا بتقارير الخبراء وحدهم، بل يحتاج إلىٰ تعددٍ في مصادر المعرفة، وإلىٰ سماع الفئات المتأثرة، وإلىٰ نقد الافتراضات. وقد تكون الأرقام صحيحةً في ذاتها لكنها تقيس شيئًا غير المقصد، كأن تقيس عدد المدارس لا جودة التعليم، أو عدد القضايا لا عدالة القضاء، أو معدل الدخل لا الكفاية الفعلية.

إن مركزية الواقع تفضي بالضرورة إلىٰ الاجتهاد المؤسسي؛ لأن الواقع المركب لا يحيط به تخصصٌ واحد. والفقيه يحمل المرجعية والأصول، لكنه يحتاج إلىٰ الاقتصادي والطبيب والاجتماعي والقانوني والتقني والإداري. والخبير يملك وصف الآلية، لكنه لا يملك وحده تحديد ما هو عادل أو مشروع. ومن هنا يتكامل الفقه والخبرة في إطارٍ يحفظ وظيفة كل منهما. فالخبرة لا تشرع، والفقه لا يتخيل الواقع. والمؤسسة الاجتهادية هي المجال الذي يجتمع فيه الوصف والمعيار والمقصد والمآل.

أما فاعلية الدولة فتمثل القاعدة الرابعة، وهي التي تمنع المصفوفة من أن تتحول إلىٰ نظريةٍ أخلاقية بلا قدرة. فالدولة تملك من التنظيم والإلزام وتوزيع الموارد ما لا يملكه الفرد أو المجتمع في كثيرٍ من المجالات. ومن دونها قد يبقىٰ العدل موعظة، والكفاية إحسانًا متفرقًا، وحماية المال العام مطالبةً بلا جهاز، ومنع الاحتكار رغبةً بلا رقابة، واستقلال القضاء قيمةً بلا ضمانة. ومن هنا تدخل الدولة في بنية الحكم بوصفها فاعلًا مؤسسيًا مكلفًا، لا بوصفها مجرد موضوعٍ في باب السياسة.

إن فاعلية الدولة لا تعني مركزيتها المطلقة، ولا نقل جميع الوظائف إليها. فالدولة المقاصدية ليست دولةً تبتلع الأسرة والمجتمع والوقف والسوق، بل دولةٌ تضمن الحقوق العامة وتبني الشروط وتسد العجز البنيوي. وهي تتدخل حين يكون الضرر عامًا أو يعجز المجتمع عن حماية الحق، وتتراجع حين تكون المبادرة الاجتماعية أو السوقية أقدر على الأداء من غير ظلم. ومن هنا لا يُحدد حجم الدولة بشعارٍ ثابت، بل بطبيعة الوظيفة والمقصد والمآل.

إن الدولة في المصفوفة ليست مصدرًا للفقه، لكنها تدخل في الحكم من ثلاث جهات. تدخل تكليفيًا لأنها مخاطبةٌ بالعدل والكفاية والأمانة وحفظ الحقوق. وتدخل وضعيًا لأنها تملك إنشاء الأسباب والشروط والموانع: القضاء، والرقابة، والمال العام، والتنظيم، والتعليم، والصحة. وتدخل مقاصديًا لأنها تُقاس بنتائجها في الإنسان والأمة والعمران. وهذه الجهات تجعلها جزءًا من بنية الحكم، لا مجرد منفذٍ بعد اكتماله.

إن فاعلية الدولة تفرض كذلك تطوير مفهوم القدرة. فالاستطاعة ليست شأنًا فرديًا فقط، بل قدرةٌ مؤسسية يمكن بناؤها أو هدرها. وقد تعجز الدولة عن تحقيق مقصدٍ بسبب ضعف مواردها، لكن السؤال لا يقف عند العجز الحاضر، بل يمتد إلى مسؤوليتها عن بناء القدرة: هل استثمرت في التعليم والإدارة والإنتاج؟ هل منعت الفساد؟ هل رتبت أولوياتها؟ ومن هنا يصبح بناء القدرة واجبًا حين تتوقف عليه مقاصد أساسية. فلا يُقبل العجز المصنوع ذريعةً لإسقاط التكليف.

إن الدولة نفسها تحتاج إلى أحكام وضعية تضبطها. فوعظ الحاكم بالعدل لا يكفي إذا كانت البنية تسمح له بالتحكم في القضاء والمال والمعلومة. ومن هنا تظهر ضرورة استقلال القضاء، وشفافية المال العام، وتوزيع الصلاحيات، واستقلال

المؤسسة الاجتهادية، وقنوات الشورىٰ والمحاسبة. وهذه الضمانات ليست استعارةً إدارية من خارج الفقه، بل تحقيقٌ وضعي لمقاصد العدل والأمانة ومنع التغول. فكلما اتسعت قدرة الدولة، اتسعت الحاجة إلىٰ القيود التي تجعلها أمانة.

أما المآلات فتمثل البعد الزمني للمصفوفة، وهي القاعدة الخامسة التي تمنع الحكم من أن يُقاس بلحظة صدوره أو بصحة وسيلته الأولية فقط. فالفعل العام ينتج آثارًا تتراكم، والسياسة تعيد تشكيل الواقع، والمؤسسة تصنع عاداتٍ وحوافز وتوزيعًا للقوة. ومن هنا فإن المآل ليس ملحقًا بالحكم، بل جزء من بنائه. والحكم الذي لا يزن أثره القريب والبعيد، ومآل فعله وتركه، وأثره علىٰ الحاضر والمستقبل، يظل ناقصًا في الشأن العام.

إن المآلات تؤدي في المصفوفة وظيفة الاختبار. فهي تكشف هل فهم النص كان صحيحًا في تنزيله، وهل المقصد تحقق، وهل الواقع وُصف بدقة، وهل الدولة اختارت الوسيلة المناسبة. فإذا أنتجت السياسة ضد مقصدها، وجب تحديد موضع الخلل: هل هو في الوسيلة؟ أم في تحقيق المناط؟ أم في ترتيب الحقوق؟ أم في التنفيذ؟ والمآل لا يحكم علىٰ النص، بل علىٰ الاجتهاد البشري والتنزيل المؤسسي.

إن اعتبار المآلات لا يعني تحويل الفقه إلىٰ نفعيةٍ تقيس الأحكام بالنتائج وحدها، لأن الوسائل والحقوق والقطعيات تظل حاكمة. وقد تكون النتيجة نافعةً لبعض الناس لكنها تقوم علىٰ ظلمٍ لا يجوز. ومن هنا تُوزن المآلات بمراتب المقاصد والحقوق، لا بمجرد مجموع المنافع. كما لا يجوز تعطيل الواجبات باحتمالاتٍ بعيدة، بل تُصنف المآلات بحسب احتمالها وحجمها ودوامها وقابلية تداركها. وهذه الدقة تمنع التهوين والتهويل معًا.

إن مآل الترك لا يقل أهميةً عن مآل الفعل. فترك الإصلاح له مآل، وترك الاحتكار له مآل، وترك القضاء تابعًا له مآل، وترك التعليم يضعف له مآل. ومن هنا

لا يجوز استخدام المآلات دائمًا لتبرير الجمود خوفًا من التغيير، بل يجب مقارنة كلفة الفعل بكلفة الامتناع. وهذا التحليل يمنع أن تتحول المحافظة علىٰ الاستقرار إلىٰ تثبيتٍ للخلل، أو أن يتحول الإصلاح إلىٰ اندفاعٍ لا يراعي الانتقال.

إن المآلات ترتبط بحق الأجيال؛ لأن بعض السياسات تستهلك المستقبل لإرضاء الحاضر، أو تؤجل الضرر إلىٰ من لا يشارك في القرار. والدين العام، والبيئة، والتعليم، والموارد، كلها مجالات يظهر فيها هذا الحق. ومن هنا فإن العدل في المصفوفة ليس عدلًا بين أفراد الحاضر فقط، بل عدلٌ زمني يوازن الانتفاع والاستدامة. والدولة أمينة علىٰ ما لم يُولد صاحبه بعد بقدر ما هي أمينة علىٰ حقوق القائمين.

أما الكفاف والكفاية فتمثل القاعدة السادسة، وهي التي تجعل الإنسان معيارًا لفاعلية النظام، وتمنع الدولة والاقتصاد والمال العام من أن تتحول إلىٰ غاياتٍ مستقلة. والكفاف يحفظ الحياة من الانهيار، أما الكفاية فتبني القدرة علىٰ العيش والعمل والتعلم والمشاركة. ومن هنا لا تُختزل الكفاية في دخلٍ نقدي أو إعانة، بل تشمل الصحة والتعليم والسكن والأمن والعمل والقضاء والوصول إلىٰ المرافق. وهي ليست مساواةً جامدة، بل ضمانٌ لحدٍ كريم من القدرات الأساسية.

إن الكفاية تدخل في المصفوفة بوصفها معيارًا مقاصديًا ووظيفيًا. فهي تقيس الدولة: هل حولت مواردها إلىٰ قدرةٍ إنسانية؟ وتقيس السوق: هل أنتجت فرصًا وعدالة أم احتكارًا؟ وتقيس المال العام: هل وُجه إلىٰ الإنسان والعمران أم إلىٰ الامتياز؟ وتقيس الزكاة والوقف والضرائب: هل أدت إلىٰ بناء الاستقلال أم إلىٰ إدارة الفقر؟ ومن هنا تصبح الكفاية نقطة التقاءٍ بين النص والمقصد والواقع والدولة والمآل.

إن الكفاية لا تُعفي الفرد من العمل والمسؤولية، لكنها تمنع تحميله نتائج البنية كلها. فإذا كان العجز ناشئًا من غياب العمل أو التعليم أو ارتفاع الضروريات أو ضعف القضاء، لم يكن من العدل رد المسألة إلىٰ تقصيرٍ أخلاقي فردي. ومن هنا تتوزع المسؤولية: الفرد يسعىٰ، والأسرة تنفق، والمجتمع يتكافل، والدولة تبني الشروط وتضمن ألا يسقط العاجز. وهذا التوزيع يربط الحكم التكليفي بالحكم الوضعي والمقصد.

إن الكفاية تكشف كذلك الفرق بين الدولة الراعية بوصفها معيلة، والدولة المقاصدية بوصفها ممكِّنة. فالإعانة قد تكون ضروريةً لدفع الحاجة، لكنها لا تمثل الغاية النهائية إذا كان المستفيد قادرًا علىٰ الاستقلال. والغاية أن يُحمىٰ العاجز، ويؤهَّل القادر، وتُبنىٰ أسباب العمل والتعليم والصحة. ومن هنا فإن مآل سياسة الكفاية يُقاس بقدرتها علىٰ تحرير الإنسان من الحاجة، لا بزيادة عدد المعتمدين علىٰ الدولة.

أما الاجتهاد المؤسسي فتمثل القاعدة السابعة، وهو الأداة التي تحمل المصفوفة من مستوىٰ المفهوم إلىٰ مستوىٰ القرار. فالوقائع المركبة لا يحتملها عقلٌ فردي، والدولة تحتاج إلىٰ أحكامٍ وسياسات مبنية علىٰ معرفةٍ متعددة. ومن هنا يجتمع الفقهاء والخبراء في مؤسسةٍ مستقلة تحقق المناط، وتبني البدائل، وتقدر المآلات، وتترجم المقاصد إلىٰ شروطٍ وأنظمة. والاجتهاد المؤسسي لا يلغي الفرد، بل ينظم تفاعله مع غيره في المسائل التي تتجاوز قدرته.

إن المؤسسة الاجتهادية لا تكون حقيقيةً بمجرد تعدد أعضائها، بل باستقلالها ومنهجها وشفافيتها. وقد تتحول الجماعية إلىٰ غطاءٍ للسلطة إذا كانت الدولة تتحكم في التعيين والتمويل والنتيجة. ومن هنا يجب أن تكون للمؤسسة قدرةٌ علىٰ

إعادة تعريف السؤال، والوصول إلىٰ البيانات، وإعلان الخلاف، ومراجعة الرأي. كما يجب أن تخضع للمحاسبة، لأن الجماعية لا تمنح العصمة. فالاستقلال بلا مراجعة يصنع نخبةً مغلقة، والمراجعة بلا استقلال تصنع تبعية.

إن الاجتهاد المؤسسي هو المجال الذي تتفاعل فيه الأحكام الثلاثة. فالحكم التكليفي يحدد المسؤوليات والحدود، والحكم الوضعي يصمم المؤسسات والإجراءات، والحكم المقاصدي يحدد الغاية ومؤشرات النجاح. وقد تكشف المآلات خللًا في الوضع، فتعود المؤسسة لتعديله، أو تظهر قدرةٌ جديدة فتتسع مسؤولية الدولة. ومن هنا فإن المؤسسة ليست مجلس فتوىٰ ساكنًا، بل عقلٌ يتابع أثر الاجتهاد ويتعلم منه.

أما العلاقات الوظيفية فتمثل القاعدة الثامنة، وهي التي تمنع أبواب الفقه من أن تعمل في عزلة. فالمال العام يتصل بالكفاية والضرائب والتنمية، والسوق يتصل بالاحتكار والحسبة والعمل، والقضاء يتصل بالسلطة والحقوق والشرعية، والتعليم يتصل بحفظ العقل والاقتصاد والمشاركة، والصحة تتصل بالنفس والعمل والمال. وإذا قرئ كل باب منفصلًا، أمكن أن يكون الحكم صحيحًا داخله ومفسدًا للنظام كله. والعلاقات الوظيفية تجعل كل حكم واعيًا بتأثيره في غيره.

إن الفقه الجزئي يميل بطبيعته إلىٰ تنظيم الباب من داخله، أما المصفوفة فتضيف سؤالًا عابرًا للأبواب: ما أثر هذا الحكم في النظام كله؟ وقد تكون سياسةٌ مالية ناجحةً في خفض العجز لكنها تضر بالكفاية، أو سياسةٌ أمنية ناجحةً في الضبط لكنها تضعف القضاء والثقة، أو سياسةٌ صحية فعالة طبيًا لكنها ظالمة في التوزيع. ومن هنا لا يجوز أن تنفرد مؤشرات التخصص بالحكم، بل تُجمع داخل ميزانٍ مقاصدي كلي.

إن العلاقات الوظيفية تشمل كذلك توزيع الوظائف بين الدولة والمجتمع والسوق والأسرة والمؤسسة العلمية. فلا تُنقل كل الواجبات إلىٰ الدولة، ولا تُترك كلها للمبادرة الفردية. والمصفوفة تسأل: من الأقدر علىٰ الفعل؟ من الأقرب إلىٰ الموضوع؟ من يملك منع الضرر؟ ما الذي يحتاج إلىٰ إلزامٍ عام؟ وما الذي يترك للحرية والمجتمع؟ وهذا يمنع تضخم الدولة ويمنع غيابها في الوقت نفسه.

أما موقع الشأن العام فيمثل القاعدة التاسعة، وهو الذي يعيد التوازن بين الفردي والمؤسسي داخل الفقه. فالشأن العام ليس مجموع شؤون الأفراد، بل المجال الذي تتكون فيه الحقوق المشتركة والموارد والقوة والمآلات. والمال العام، والقضاء، والسوق، والتعليم، والصحة، والبيئة، والسلطة، كلها لا تُفهم من خلال الفعل الفردي وحده. ومن هنا فإن الشأن العام يدخل في أصل البنية، لا في بابٍ ملحقٍ بالفقه.

إن موقع الشأن العام يكشف أن بعض الواجبات لا يمكن أن تتحقق إلا مؤسسيًا. فالعدل القضائي، والكفاية العامة، وحفظ النقد، ومنع الاحتكار، وحماية البيئة، تحتاج إلىٰ دولةٍ ومؤسسات. ومن هنا يظهر الواجب الكفائي المؤسسي بوصفه طبقةً من التكليف لا تكفي فيها مبادرات الأفراد. وإذا لم تُبنَ المؤسسة، بقي الواجب معطلًا ولو قام بعض الناس بأعمالٍ جزئية. والمصفوفة تنقل الفرض الكفائي من مفهومٍ عددي إلىٰ مفهومٍ بنيوي: ليس المطلوب أن يفعل بعض الأفراد شيئًا فقط، بل أن توجد القدرة المؤسسية التي تحقق المقصد باستمرار.

إن الشأن العام يفرض كذلك التمييز بين الفتوىٰ والقضاء والسياسة. فالفتوىٰ تبين الحكم للمكلف، والقضاء يفصل ويلزم في الخصومة، والسياسة تنظم المجال المشترك. وما يكون جائزًا للفرد قد تُقيده الدولة إذا ترتب عليه ضررٌ عام، وما يكون

منـدوبًا للفـرد قـد يصـبح واجبًـا علـىٰ المؤسسـة إذا توقـف عليـه حـقٌ مشـترك. ومـن هنـا فـإن اختلاف المقامات ليس ازدواجيةً في الشرع، بل دقةٌ في توزيع الخطاب والوظيفة.

إن المصـفوفة الأصـولية النهائيـة لا تضـع هـذه العناصـر في مسـتوىٰ واحـد، بـل تمنحهـا ترتيبًـا وظيفيًـا. فـالنص يملـك الحاكميـة المرجعيـة، والمقصـد يملـك الحاكميـة التوجيهيـة، والواقـع يملـك الوظيفـة الكاشـفة، والدولـة تملـك الفاعليـة التنفيذيـة، والمـآلات تملـك الوظيفـة الاختباريـة، والكفايـة تملـك الوظيفـة المعياريـة في تقـويم الإنسـان والدولـة، والاجتهـاد المؤسسـي يملـك الوظيفـة التركيبيـة، والعلاقـات الوظيفيـة تملـك وظيفـة الاتسـاق، والشـأن العـام يحـدد مجـال العمـل الكلـي. وإذا اختلطـت الوظـائف، ظهـر الخلـل: الواقـع يشـرّع، أو الدولـة تعـرّف المقصـد، أو المـآل يلغـي الـنص، أو المؤسسـة تبتلـع الاجتهـاد الفـردي، أو الكفايـة تتحـول إلـىٰ إعالـة، أو الشأن العام يبتلع الخصوصية.

إن التراتـب داخـل المصـفوفة لا يلغـي التفاعـل. فـالنص أعلـىٰ، لكنـه يحتـاج إلـىٰ الواقـع في التنزيـل. والمقصـد مسـتمد مـن الـنص، لكنـه يعـود لتوجيـه فهـم الجزئـي. والدولـة منفـذة، لكنهـا تشـارك في بنـاء الوسـائل والشـروط. والمـآل لاحـقٌ زمنيًـا لـبعض مراحـل القـرار، لكنـه حاضـرٌ في تقـديره منـذ البدايـة. والاجتهـاد المؤسسـي أداة، لكنـه يـؤثر في تعريـف الواقـع والمقصـد. ومـن هنـا فـإن المصـفوفة ليسـت هرمًـا جامـدًا ولا دائرةً تذيب الفروق، بل بنيةً تجمع التراتب والتفاعل.

إن القلـب الـداخلي لهـذه المصـفوفة هـو العلاقـة الجدليـة بـين الحكـم الوضـعي والحكـم التكليفـي والحكـم المقاصـدي. فهـذه الأحكـام ليسـت ثلاثـة أصـنافٍ متجـاورة، بـل ثـلاث وظـائف تتحـرك داخـل كـل مسـألة عامـة. الحكـم التكليفـي يحـدد مـا يجـب أو يحـرم ومـن المخاطـب بـه. والحكـم الوضـعي يحـدد الأسـباب والشـروط

والموانع والصحة والضمانات التي تجعل التكليف قابلًا للتحقق. والحكم المقاصدي يحدد الغاية التي يُقاس بها النظام، ويكشف ما إذا كانت الأوضاع والتكاليف قد عملت في اتجاهها الصحيح. ومن دون هذه الجدلية يتحول التكليف إلىٰ مطلبٍ بلا بنية، والوضع إلىٰ تقنيةٍ بلا غاية، والمقصد إلىٰ قيمةٍ بلا إلزام.

إن الحكم التكليفي في مستواه الكلي لا يكتفي بوصف الفعل، بل يوزع المسؤولية بين الفاعلين. فقد يكون واجبًا علىٰ الفرد أن يؤدي الزكاة، وواجبًا علىٰ الدولة أن تنظمها، وواجبًا علىٰ المؤسسة أن تحدد حد الكفاية، وواجبًا علىٰ المجتمع أن يسند مواضع العجز. وقد يحرم علىٰ التاجر الاحتكار، ويحرم علىٰ الدولة ترك بنيةٍ تسمح به إذا كانت قادرةً علىٰ المنع. وقد يجب علىٰ القاضي العدل، ويجب علىٰ الدولة بناء استقلاله. ومن هنا يتسع التكليف بقدر القدرة والوظيفة.

إن الحكم الوضعي في المصفوفة لا يبقىٰ محصورًا في صحة العقد أو العبادة، بل يتحول إلىٰ علمٍ ببناء الأسباب والشروط والموانع المؤسسية. فما شرط استقلال القضاء؟ وما سبب الكفاية؟ وما مانع الوصول إلىٰ العلاج؟ وما سبب الفقر البنيوي؟ وما مانع المنافسة؟ وما شرط شفافية المال؟ هذه الأسئلة تكشف أن الحكم الوضعي هو لغة بناء النظام. ولا يكفي أن يُطلب العدل إذا لم تُنشأ شروطه، ولا أن يُحرم الفساد إذا لم تُبنَ موانعه.

إن الحكم المقاصدي لا يأتي بعد اكتمال الحكمين الآخرين، بل يعمل منذ البداية. فهو الذي يحدد أي أسباب ينبغي إنشاؤها، وأي شروط ينبغي تعديلها، وكيف تُرتب المسؤوليات، وما المآل المقبول. فإذا كان المقصد الكفاية، وجب أن تُبنىٰ الأوضاع التي تحققها، وإذا كان المقصد العدل، وجب أن تُمنع تبعية القضاء، وإذا كان

المقصد حفظ العقل، وجب أن يدخل التعليم والإعلام في الحكم. ومن هنا فإن الحكم المقاصدي هو حاكمية الغاية داخل التكليف والوضع.

إن العلاقة بين الأحكام الثلاثة دائرية لا خطية. فالمقصد يوجه التكليف والوضع، والتكليف يحدد من يتحمل البناء، والوضع ينشئ الشروط، ثم تكشف المآلات مدىٰ تحقق المقصد، فتعود النتائج لتصحيح الوسائل. فإذا فشل نظام الكفاية في بناء الاستقلال، عُدلت شروطه. وإذا أدىٰ تنظيم السوق إلىٰ نقصٍ أو احتكارٍ جديد، أعيد تصميمه. وإذا ظهرت قدرةٌ مؤسسية جديدة، اتسعت مسؤولية الدولة. وهكذا يبقىٰ الحكم في حركة مراجعة منضبطة تحت ثبات النص والمقصد.

إن هذه الجدلية تمنع كذلك الفصل بين الأخلاق والمؤسسات. فالحكم التكليفي يحمل الأخلاق والمسؤولية، والحكم الوضعي يحمل المؤسسة والضمانات، والحكم المقاصدي يحمل الغاية. ولا يكفي أحدها وحده. فالتاجر يحتاج إلىٰ الصدق، والسوق يحتاج إلىٰ الرقابة، والقاضي يحتاج إلىٰ التقوىٰ، والقضاء يحتاج إلىٰ الاستقلال، والموظف يحتاج إلىٰ الأمانة، والمال العام يحتاج إلىٰ الشفافية. والأخلاق من غير نظام قد تُهزم أمام الحوافز، والنظام من غير أخلاق قد يتحول إلىٰ شكلٍ يلتف عليه الفاعلون.

إن المصفوفة الأصولية النهائية تؤسس كذلك لمفهومٍ جديد للخطأ الفقهي. فالخطأ لا يقع فقط في فهم الدليل، بل قد يقع في تصور الواقع، أو تحديد المخاطب، أو بناء السبب، أو تقدير المآل، أو اختيار الوسيلة، أو عزل الحكم عن غيره. وقد يكون الدليل صحيحًا والموضوع متوهمًا، أو المقصد صحيحًا والوسيلة فاسدة، أو التكليف صحيحًا والشروط غير مبنية. ومن هنا فإن مراجعة

الاجتهاد الكلي تحتاج إلىٰ فحص جميع طبقات المصفوفة، لا إلىٰ مراجعة النص المستدل به وحده.

إن هذا الفهم يعيد تعريف التجديد الفقهي. فالتجديد لا يعني تغيير الأحكام لتوافق الواقع، ولا إعادة صياغة التراث بلغةٍ حديثة، بل إعادة وصل النص بالمقصد والواقع والدولة والمآل من خلال مؤسسةٍ قادرة. وقد يبقىٰ الحكم التكليفي ثابتًا، بينما يتطور حكمه الوضعي وصورته المؤسسية. فاستقلال القضاء، مثلًا، قد يحتاج إلىٰ ضماناتٍ لم تكن مطلوبة بالصورة نفسها في دولةٍ محدودة، وحفظ المال قد يحتاج إلىٰ مؤسسات شفافية ورقابة جديدة، وحفظ الخصوصية قد يحتاج إلىٰ أحكامٍ تتعلق بالبيانات. وهذا ليس خروجًا عن الثابت، بل وفاءٌ له في واقعٍ جديد.

إن المصفوفة تمنع كذلك أن يُختزل الفقه الإسلامي في هويةٍ رمزية للدولة. فالدولة لا تصبح محكومةً بالفقه بمجرد استعمال المصطلحات الشرعية أو تقنين بعض الأحكام، بل بانتظامها في عناصر المصفوفة كلها. وقد تطبق أحكامًا جزئية وتترك المال العام أو القضاء أو الكفاية خارج الميزان، فيكون حضور الفقه فيها انتقائيًا. والمعيار هو أن يتحول النص إلىٰ عدل، والمقصد إلىٰ نظام، والكفاية إلىٰ حق، والمآل إلىٰ مراجعة، والاجتهاد المؤسسي إلىٰ عقلٍ مستقل.

إن المصفوفة بهذا البناء لا تقدم نموذجًا إداريًا أو سياسيًا واحدًا يجب استنساخه، لأنها تميز بين الثابت المعياري والمتغير المؤسسي. فالعدل ثابت، لكن شكل القضاء يمكن أن يتنوع. والشورىٰ أصل، لكن وسائلها تختلف. والكفاية مقصد، لكن أدوات تمويلها وتنفيذها متعددة. ومنع الاحتكار ثابت، لكن أساليب التنظيم تتغير. ومن هنا فإنها تمنح المجتمعات مجالًا واسعًا للاجتهاد، لكنها تمنع الوسائل من أن تنفصل عن الغاية.

إن هـذا التمييـز بـين الثابـت والمتغيـر يحمـي المصـفوفة مـن أن تتحـول إلـىٰ أيـديولوجيا سياسـية مغلقـة. فهـي لا تنحـاز إلـىٰ دولـةٍ كبيـرة أو صـغيرة في ذاتهـا، ولا إلـىٰ مركزيـة أو لامركزيـة بوصـفها عقيـدة، ولا إلـىٰ سـوقٍ مطلقـة أو إدارةٍ شـاملة. وإنمـا تسـأل في كـل واقـع: أي ترتيـبٍ أقـرب إلـىٰ العـدل والكفايـة؟ ومـا أثـره؟ وهـل توجـد ضـمانات؟ وهـل يحفـظ الحقـوق؟ ومـن هنـا فـإن مرونتهـا نابعـةٌ مـن ثبـات معيارهـا، لا من غموضها.

إن المصـفوفة الأصـولية النهائيـة هـي، في أعمـق تعريفاتهـا، نظـامٌ لترتيـب الأسـئلة قبـل أن تكـون نظامًـا لتقـديم الأجوبـة. فهـي تمنـع الفقيـه مـن القفـز مـن الـنص إلـىٰ الحكـم مـن غيـر تحقيـقٍ للواقـع، وتمنـع الخبيـر مـن الانتقـال مـن الكفـاءة إلـىٰ التوصـية مـن غيـر معيـار، وتمنـع الدولـة مـن الانتقـال مـن القـدرة إلـىٰ المشـروعية مـن غيـر محاسـبة. وتسـأل في كـل مسـألة: مـا الأصـل النصـي؟ ومـا المقصـد؟ ومـا حقيقـة الواقـع؟ ومـن الفاعـل القـادر؟ ومـا الحكـم التكليفـي؟ ومـا الأسـباب والشـروط والموانـع؟ ومـا المـآلات؟ ومـا أثرهـا في الكفايـة والشـأن العـام؟ ومـا المؤسسـة اللازمـة؟ ومـا علاقـة الحكم بغيره؟

إن هـذه الأسـئلة لا تعمـل بوصـفها قائمـةً شـكلية، بـل بوصـفها دوائـر مراجعـة. فقـد يكشـف الواقـع أن المقصـد المحـدد لا يعـالج المشـكلة كلهـا، أو تكشـف المـآلات أن الوسـيلة المختـارة ضـارة، أو يظهـر أن الدولـة ليسـت الفاعـل الأنسـب، أو أن الحكـم الوضـعي يصـنع مانعًـا جديـدًا. وعندئـذٍ يعـود الاجتهـاد إلـىٰ المراحـل السـابقة. ومـن هنـا فـإن المصفوفة قابلةٌ للتعلم، ولا تحول القرار الأول إلىٰ نهاية المعرفة.

إن المصـفوفة لا تـدعي العصـمة للقـرار المؤسسـي، لكنهـا تنقـل الخطـأ مـن العفويـة إلـىٰ إمكـان الكشـف والمراجعـة. فالمؤسسـة قـد تخطـئ، والدولـة قـد تفشـل،

والخبراء قد يختلفون، لكن وجود منهجٍ معلن وبياناتٍ ومؤشراتٍ ومراجعة يجعل التصحيح ممكنًا. أما القرار الذي يصدر من إرادةٍ مغلقة أو فتوىٰ فردية في موضوعٍ مركب، فقد يصعب تحديد موضع خطئه. ومن هنا فإن قيمة المصفوفة ليست في ضمان الصواب المطلق، بل في بناء شروط الاجتهاد المسؤول.

إن المصفوفة تعيد أيضًا ترتيب العلاقة بين الفقه والأمة. فالأمة ليست موضوعًا صامتًا تُطبق عليه الأحكام، بل جماعةٌ حاملة للمقصد وصاحبة الحق في الشأن العام. وصوتها يدخل في معرفة الواقع والشورىٰ والمحاسبة، من غير أن تصبح مصدرًا أعلىٰ من النص. والدولة ليست الأمة، بل مؤسستها. والمؤسسة الاجتهادية ليست ناطقةً باسم الأمة من غير مراجعة، بل عقلٌ علمي يعمل في خدمتها. والقضاء يحمي حقوقها من الدولة والأفراد. ومن هنا تتوزع الوظائف بما يمنع احتكار الحقيقة أو القوة.

إن موقع الضعيف داخل المصفوفة يمثل اختبارًا لصدقها. فالقوة قادرةٌ علىٰ تعريف الواقع والمصلحة، أما الضعيف فقد يغيب عن البيانات والقرار. ومن هنا تُسأل كل سياسة: ما أثرها في من لا يملك مالًا أو نفوذًا أو معرفة؟ وهل يستطيع الوصول إلىٰ الحق؟ وهل يتحمل كلفةً أكبر؟ والكفاية والعدل التوزيعي ليسا إضافتين اجتماعيتين، بل آليتان تمنعان المصفوفة من أن تتحول إلىٰ عقلٍ للنخبة أو الدولة.

إن المصفوفة الأصولية النهائية تعيد بناء معنىٰ الشرعية كذلك. فالشرعية لا تقوم علىٰ أصل التولية وحده، ولا علىٰ رفع المرجعية، ولا علىٰ النجاح الوظيفي وحده، بل علىٰ انتظام الدولة في النص والمقصد والعدل والكفاية والشورىٰ والمآلات. وقد تكون شرعية الدولة قويةً في جانب وضعيفةً في آخر، فتحتاج إلىٰ إصلاحٍ محدد. وهذا الفهم يمنع التقديس والإبطال الشامل معًا، ويؤسس لفقهٍ دقيق في تقويم المؤسسات.

إن الشرعية المرجعية تتصل بعلوية النص، والشرعية الوظيفية بالكفاية والعدل، والشرعية المعرفية بمركزية الواقع والشورىٰ، والشرعية المؤسسية بالقضاء والرقابة، والشرعية المآلية بنتائج السياسات. ولا يغطي مستوىً واحد خلل المستويات الأخرىٰ. فالدولة لا تقول إن مرجعيتها الشرعية تعفيها من الكفاءة والعدل، كما لا يقال إن نجاحها الاقتصادي يعوض غياب القضاء أو الشورىٰ. والمصفوفة تجمع هذه المستويات في حكمٍ مركب.

إن الفقه الكلي الذي تنتجه المصفوفة ليس فقهًا للدولة وحدها، بل فقهٌ للأمة والعمران. فالدولة إحدىٰ أدواته، والمجتمع والأسرة والسوق والوقف والعلم والقضاء عناصر أخرىٰ. والعمران هو النتيجة المركبة لتفاعلها. ومن هنا فإن الحكم علىٰ نظامٍ ما لا يقتصر علىٰ استقرار الدولة أو نمو الاقتصاد، بل يشمل قدرة الإنسان والأمة والمؤسسات علىٰ الاستمرار والإبداع وحفظ المعنىٰ.

إن العمران في هذه المصفوفة ليس بناء الحجر فقط، بل بناء العلاقة بين الإنسان والمكان والمال والمعرفة والسلطة. وقد تكون المدينة واسعةً لكنها ظالمة في توزيع الخدمات، أو يكون الاقتصاد ناميًا لكنه يستهلك البيئة، أو تكون الدولة قويةً لكنها تضعف الأمة. ومن هنا فإن العمران هو المآل الكلي الذي تكشف فيه آثار الأحكام والسياسات. وكل خللٍ في النص أو المقصد أو الواقع أو الدولة يظهر في صورةٍ ما داخل العمران.

إن المصفوفة تجعل من الفقه عقلًا للتنسيق بين الأزمنة كذلك. فهي تحفظ الثابت، وتستوعب المتغير، وتزن حق الحاضر والمستقبل. ولا تجعل التاريخ نموذجًا يجب تكراره، ولا تقطعه عن الحاضر. فالخبرة التاريخية تقدم نماذج في الوقف والحسبة والقضاء والمال، لكنها لا تُنقل حرفيًا، بل تُحلل وظائفها ومقاصدها ثم تُعاد صياغتها. وهذا هو معنىٰ الوفاء للتراث: حفظ طاقته لا تجميد صورته.

إن الصياغة الأولية للمصفوفة الأصولية النهائية تقوم على أن الحكم الشرعي الكلي لا يُنتج إلا من خلال تفاعلٍ منضبط بين مرجعية النص، واتجاه المقصد، ومعرفة الواقع، وقدرة الدولة، واختبار المآلات، ومعيار الكفاية، وعقل المؤسسة، واتساق العلاقات، وحضور الشأن العام. وتتحرك داخل هذه العناصر الأحكام التكليفية والوضعية والمقاصدية بوصفها وظائف متكاملة: التكليف يوزع المسؤولية، والوضع يبني الشرط، والمقصد يحدد الغاية، والمآل يكشف الأثر.

إن كل عنصر في هذه الصياغة يمنع نوعًا من الاختلال. علوية النص تمنع النسبية والتوظيف، وحاكمية المقصد تمنع الشكلية، ومركزية الواقع تمنع الوهم، وفاعلية الدولة تمنع العجز، والمآلات تمنع قصر النظر، والكفاية تمنع نسيان الإنسان، والاجتهاد المؤسسي يمنع الانفراد، والعلاقات الوظيفية تمنع التجزئة، والشأن العام يمنع اختزال الفقه في الفرد. وحين تجتمع هذه العناصر، لا يبقى الحكم مجرد جواب، بل يتحول إلى بنيةٍ قادرة على بناء النظام وتقويمه.

إن المصفوفة الأصولية النهائية لا تبلغ صورتها المكتملة بمجرد جمع عناصرها في بناءٍ واحد، وإنما تبلغ كمالها حين تتحول هذه العناصر إلى نظامٍ متفاعلٍ لإنتاج الحكم، بحيث لا يبقى أي عنصر منها يعمل بمعزل عن بقية العناصر، ولا تتحول العلاقة بينها إلى مجرد ترتيبٍ شكلي أو تسلسلٍ زمني، بل تصبح شبكةً معرفيةً متماسكة يتحرك فيها الحكم منذ لحظة تشكل السؤال حتى لحظة تقويم المآلات ثم العودة إلى إعادة بناء الاجتهاد من جديد. فالنظرية لا تُقاس بعدد المبادئ التي تعلنها، وإنما بقدرتها على تفسير الواقع، وإنتاج الحكم، وضبط التطبيق، وتصحيح الخطأ، وإعادة إنتاج نفسها كلما تغيرت الوقائع دون أن تفقد هويتها المرجعية.

إن المصفوفة، بهذا المعنىٰ، لا تبدأ من النص ثم تنتهي عند النص، ولا تبدأ من الواقع ثم تنتهي عند الواقع، بل تبدأ من العلاقة الجدلية بين المرجعية والوجود، لأن النص لا ينزل في الفراغ، والواقع لا يمتلك حق إنتاج المعيار من ذاته، وإنما يتولد الحكم من حركةٍ مستمرة بين الثابت والمتغير، بين المطلق والنسبي، بين الوحي والتاريخ، بين القيمة والواقعة، بين الغاية والوسيلة، بين الفرد والمؤسسة، وبين الأمة والدولة. وهذه الحركة ليست اضطرابًا منهجيًا، وإنما هي عين النظام؛ إذ إن الثبات لا يصبح فاعلًا إلا إذا امتلك القدرة علىٰ الدخول في حركة التاريخ، كما أن التاريخ لا يصبح مشروعًا إلا إذا امتلك مرجعيةً تعلو عليه.

ولهذا فإن أول ما تؤسسه المصفوفة هو إعادة تعريف عملية الاجتهاد نفسها. فالاجتهاد لم يعد مجرد عملية عقلية غايتها استخراج الحكم من الدليل، وإنما أصبح عمليةً مركبة تبدأ بتحديد طبيعة الظاهرة، ثم تحليل بنيتها الداخلية، ثم تحديد القوىٰ الفاعلة فيها، ثم دراسة علاقتها بالمقاصد العامة، ثم تحليل الأحكام الوضعية التي تُنشئها أو تعوقها، ثم تحديد الأحكام التكليفية الواقعة علىٰ كل طرف، ثم اختبار جميع البدائل الممكنة، ثم دراسة مآلات كل بديل، ثم اختيار البديل الذي يحقق أعلىٰ درجات الانسجام بين النص والمقصد والواقع، ثم متابعة نتائج التطبيق، ثم إعادة تقويم القرار عند ظهور آثار جديدة. وهكذا يتحول الاجتهاد من لحظةٍ ذهنية إلىٰ دورةٍ معرفيةٍ مستمرة، لا تتوقف عند إصدار الحكم، بل تستمر معه ما دام أثره قائمًا في الواقع.

إن هذه الدورة تكشف أن الحكم الشرعي ليس نقطةً ساكنة، وإنما هو بنيةٌ متحركة. فثبات الحكم لا يعني جمود آليات تنزيله، كما أن تغير الوسائل لا يعني تغير المرجعية. ولذلك فإن المصفوفة تحفظ للنص ثباته، وللمقصد اتجاهه،

وللواقع حركته، وللدولة وظيفتها، وللاجتهاد قابليته للمراجعة، وللمآلات قدرتها على كشف صحة التنزيل. وبهذا تتجاوز الثنائية القديمة بين الثبات والتغير، لأن الثابت الحقيقي ليس الصورة التاريخية، وإنما المنظومة القيمية، والمتغير الحقيقي ليس النص، وإنما الوسائل والأدوات والمؤسسات التي تحمل النص إلى الواقع.

ومن هنا فإن المصفوفة تُعيد تعريف مفهوم التطبيق. فالتطبيق ليس نقل الحكم من الكتاب إلى الواقع، بل هو بناء الواقع بحيث يصبح قادرًا على حمل الحكم. وقد يبدو هذا الفرق دقيقًا، لكنه في الحقيقة يمثل أحد أكبر التحولات في النظرية كلها. فليس المقصود أن نُلزم المجتمع بأحكامٍ لا يمتلك شروط تنفيذها، ثم نصفه بالعجز أو التقصير، وإنما المقصود أن نبني الأسباب التي تجعل تنفيذ الحكم ممكنًا. فالعدل يحتاج إلى قضاء، والقضاء يحتاج إلى استقلال، والاستقلال يحتاج إلى بنيةٍ قانونية وإدارية، وهذه البنية نفسها تحتاج إلى ثقافةٍ ومحاسبة وشفافية. فإذا غابت هذه العناصر، لم يكن الخلل في الحكم، وإنما في النظام المنتج لشروطه.

ومن هنا فإن الحكم الوضعي يحتل في هذه المصفوفة موقعًا غير مسبوق؛ لأنه لم يعد مجرد بيانٍ للأسباب والشروط والموانع بمعناها الفردي، وإنما أصبح علمًا ببناء الشروط الحضارية التي تجعل التكليف ممكنًا. فالاستطاعة ليست وصفًا للفرد وحده، بل قد تكون وصفًا للدولة، وقد تكون وصفًا للأمة، وقد تكون وصفًا للمؤسسة. والدولة قد تكون عاجزةً عن تحقيق الكفاية لا لأن المقصد غير مطلوب، وإنما لأنها لم تبنِ القدرة التي تجعل المقصد ممكنًا. ولذلك فإن بناء القدرة يتحول هو نفسه إلى واجبٍ شرعي، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذه القاعدة لا تقتصر على الوسائل الفردية، وإنما تمتد إلى الوسائل المؤسسية والعمرانية.

وعندما تدخل الدولة في هذه المصفوفة فإنها لا تدخل بوصفها سلطةً سياسية فحسب، وإنما تدخل بوصفها أداةً لإنتاج الأحكام الوضعية. فهي التي تنشئ القضاء، وهي التي تبني نظام الصحة والتعليم، وهي التي تحمي الأسواق من الاحتكار، وهي التي تضع السياسات المالية، وهي التي تصوغ الإطار القانوني للعلاقات العامة. ومن ثم فإن فعل الدولة لا يكون خارج دائرة الحكم الشرعي، بل يصبح جزءًا من بنيته الداخلية، لأن الحكم الشرعي لم يعد متعلقًا بالفعل الفردي وحده، وإنما أصبح متعلقًا أيضًا ببناء البيئة التي يتحقق فيها الفعل.

غير أن هذا الإدخال للدولة لا يعني منحها سلطةً معيارية، بل على العكس، إنه يقيدها بقيودٍ أشد من ذي قبل؛ لأن كلما اتسعت قدرتها اتسعت مسؤوليتها. فالدولة ليست حرةً في اختيار أي وسيلة تحقق منفعةً عاجلة، وإنما هي ملزمة بأن تخضع جميع وسائلها لميزان النص والمقصد والمآل. ولذلك فإن نجاح الدولة لا يُقاس بزيادة سلطانها، وإنما يُقاس بمدى نجاحها في تحويل القوة إلى عدالة، والموارد إلى كفاية، والتنظيم إلى حريةٍ مسؤولة، والقانون إلى حمايةٍ للإنسان، والمؤسسة إلى أداةٍ تمنع الظلم لا إلى وسيلةٍ لإعادة إنتاجه.

ولهذا فإن المصفوفة تجعل الإنسان هو المؤشر النهائي للحكم، لا بمعنى الفرد المعزول، وإنما الإنسان بوصفه غاية العمران كله. فالاقتصاد ليس غايةً في ذاته، وإنما وسيلةٌ لبناء الإنسان. والدولة ليست غايةً في ذاتها، وإنما أداةٌ لحفظ الإنسان. والسوق ليست غايةً في ذاتها، وإنما وسيلةٌ لتنمية الإنسان. وحتى الفقه نفسه لا يتحول إلى غايةٍ مستقلة، وإنما يبقى علمًا يرشد الإنسان إلى الطريق الذي يحقق له الاستخلاف والكرامة والعدل. فإذا انفصل أي عنصر عن الإنسان، تحول إلى قوةٍ عمياء، مهما كانت شرعيته النظرية.

ومن هنا فإن الكفاية ليست مجرد مفهومٍ اقتصادي، وإنما تتحول إلىٰ المعيار الذي تُقاس به فاعلية جميع مؤسسات الدولة. فالدولة التي تعجز عن بناء الإنسان ليست دولةً ناجحة، مهما تضخمت أجهزتها أو ارتفعت مؤشرات نموها. والاقتصاد الذي يزيد الناتج المحلي بينما يوسع دوائر الفقر والعجز ليس اقتصادًا مقاصديًا. والتعليم الذي يمنح الشهادات ولا يبني العقل ليس تعليمًا محققًا لحفظ العقل. والقضاء الذي يصدر الأحكام دون أن يشعر الناس بالأمان ليس قضاءً يحقق مقصد العدل. وهكذا تتحول الكفاية إلىٰ عدسةٍ تكشف الحقيقة الكلية خلف المؤشرات الجزئية.

ولذلك فإن المصفوفة لا تعتمد علىٰ معيارٍ واحد للحكم علىٰ السياسات، وإنما تعتمد علىٰ شبكةٍ من المعايير المتداخلة. فهي تسأل: هل وافق القرار النص؟ وهل خدم المقصد؟ وهل فهم الواقع فهمًا صحيحًا؟ وهل أنشأ الأسباب اللازمة؟ وهل وزع المسؤوليات توزيعًا عادلًا؟ وهل حافظ علىٰ الكفاية؟ وهل راعىٰ المآلات؟ وهل حافظ علىٰ الشأن العام؟ وهل ترك باب المراجعة مفتوحًا؟ فإذا اختل عنصرٌ واحد من هذه العناصر، لم يعد الحكم مكتملًا، وإن بدا صحيحًا من زاويةٍ جزئية.

وهذا يقود إلىٰ أحد أهم خصائص المصفوفة، وهو أنها لا تنتج أحكامًا فقط، وإنما تنتج كذلك آليةً دائمةً لنقد الأحكام. فهي لا تمنح أي اجتهادٍ حصانةً مطلقة، لأن كل اجتهادٍ بشري يظل قابلًا لإعادة النظر عند تغير المعرفة أو الواقع أو ظهور مآلاتٍ لم تكن منظورة. غير أن هذه المراجعة لا تكون مراجعةً للنص، وإنما مراجعةً لفهم النص أو لتحقيق المناط أو لبناء الوسائل أو لتقدير المآلات. وبهذا يتحقق الجمع بين ثبات المرجعية وديناميكية الاجتهاد.

إن هـذه الخاصـية تجعـل المصـفوفة قـادرةً علـىٰ التعامـل مـع المسـتقبل، لأنهـا لا تُبنىٰ علىٰ استنساخ الماضي، وإنما علىٰ إنتاج منهجٍ قادرٍ علىٰ التعامل مع الوقائع التـي لـم توجـد بعـد. فـالثورة الرقميـة، والـذكاء الاصـطناعي، والهندسـة الوراثيـة، والاقتصـاد الافتراضـي، والأزمـات البيئيـة، والهجـرات الكبـرىٰ، كلهـا ظـواهر لا يمكـن معالجتهـا بمجـرد القيـاس علـىٰ صـورٍ تاريخيـة، وإنمـا تحتـاج إلـىٰ عقـلٍ أصـولي يمتلـك القـدرة علـىٰ إعـادة تشـغيل المصـفوفة في كـل عصـر، بحيـث يبقـىٰ الـنص هـو المرجعيـة، ويبقـىٰ المقصـد هـو الاتجـاه، ويبقـىٰ الواقـع هـو موضـوع التحليـل، وتبقـىٰ الدولـة هـي أداة البناء، وتبقىٰ المآلات هي وسيلة الاختبار.

ومـن هنـا فـإن النظريـة لا تقـدم إجابـاتٍ جـاهزة لكـل قضـية، وإنمـا تقـدم آلـةً معرفيـة لإنتـاج الإجابـات. وهـذه هـي السـمة الكبـرىٰ لأي نظريـةٍ مكتملـة؛ لأنهـا لا تُغلـق بـاب الاجتهـاد، وإنمـا تنظمـه، ولا تحـل محـل العقـل، وإنمـا تهديـه، ولا تسـتغني عـن الخبرة، وإنما تضعها داخل ميزانٍ أعلىٰ منها.

ولهـذا فـإن المصـفوفة تعيـد أيضًـا تعريـف العلاقـة بـين الفقيـه والخبيـر. فالفقيـه لـم يعـد وحـده قـادرًا علـىٰ تصـور جميـع الوقـائع، كمـا أن الخبيـر لـم يعـد قـادرًا علـىٰ إنتـاج الحكـم مـن خبرتـه وحـدها. ولـذلك فـإن المعرفـة الشـرعية والمعرفـة التخصصـية تلتقيـان داخـل مؤسسـةٍ واحـدة، بحيـث يقـدم كـل علـمٍ مـا يملكـه، دون أن يتجـاوز حـدوده. فالاقتصـادي يصـف النظـام المـالي، لكنـه لا يحـدد وحـده مـا هـو العـدل. والطبيـب يبـين حقيقـة المـرض، لكنـه لا يحـدد وحـده مراتـب المصـالح. والقـانوني يصـوغ التشـريع، لكنـه لا يملـك وحـده تعريـف المقصـد. وهكـذا تتحـول المؤسسـة الاجتهادية إلىٰ عقلٍ جمعي، لا يذيب التخصصات، وإنما ينظم تعاونها.

إن المصـفوفة الأصـولية النهائيـة لا تعيـد تعريـف الفقـه وحـده، بـل تعيـد تعريـف معنـىٰ الحضـارة الإسـلامية نفسـها؛ لأنهـا تجعـل الحضـارة ليسـت تراكمًـا ماديًـا، ولا

ازدهـارًا اقتصـاديًا، ولا توسـعًا سياسـيًا، وإنمـا انتظامًـا بـين الـنص والإنسـان والعمـران. فكـل عمـرانٍ يفقـد مرجعيتـه الأخلاقيـة يتحـول إلـىٰ قـوةٍ ماديـة قابلـةٍ للانهيـار، وكـل مرجعيـةٍ تنفصـل عـن العمـران تتحـول إلـىٰ خطـابٍ مجـرد. والحضـارة لا تقـوم إلا حـين يتحـول الـوحي إلـىٰ نظـامٍ للحيـاة، ويتحـول النظـام إلـىٰ وسـيلةٍ لحفـظ الإنسـان، ويتحول الإنسان إلىٰ حاملٍ للرسالة في التاريخ.

إن هـذه المصـفوفة تمثـل، في صـورتها النهائيـة، انتقـالًا مـن الفقـه بوصـفه علمًـا للأحكـام إلـىٰ الفقـه بوصـفه علمًـا للأنظمـة. فهـي لا تلغـي الأحكـام الجزئيـة، وإنمـا تمنحهـا موضـعها الصـحيح داخـل البنـاء الكلـي، بحيـث يصـبح كـل حكـمٍ جـزءًا مـن شـبكةٍ أوسـع، وتصـبح كـل مؤسسـةٍ أداةً لتحقيـق مقصـد، ويصـبح كـل مقصـدٍ خاضـعًا لعلويـة الـنص، ويصـبح كـل تنزيـلٍ محكومًـا بـالواقع والمـآلات، وتصـبح جميـع هـذه العناصـر محكومـةً بالعلاقـة الجدليـة المسـتمرة بـين الحكـم التكليفـي والحكـم الوضعي والحكم المقاصدي.

إن الحكـم التكليفـي يحـدد مـا ينبغـي فعلـه، والحكـم الوضـعي يبنـي القـدرة علـىٰ فعلـه، والحكـم المقاصـدي يحـدد لمـاذا ينبغـي فعلـه، والمـآلات تكشـف مـاذا أنـتج فعلـه، ثـم تعـود النتـائج لتصـحح فهـم الواقـع وبنـاء الوسـائل، فتبـدأ الـدورة مـن جديـد في حركـةٍ معرفيـةٍ مسـتمرة، لا تعـرف الجمـود، ولا تسـمح بالفوضـىٰ، ولا تنفصـل فيهـا المرجعية عن التاريخ، ولا التاريخ عن المرجعية.

وبـذلك تصـبح المصـفوفة الأصـولية النهائيـة ليسـت مجـرد أداةٍ لتحليـل التـراث الفقهـي، ولا مجـرد إطـارٍ لتجديـد بعـض الأحكـام، وإنمـا نظريـةً عامـةً لإنتـاج الفقـه الكلـي، قـادرةً علـىٰ الجمـع بـين ثبـات الـوحي وحركـة التـاريخ، وبـين سـلطان الـنص وتعقيـد الواقـع، وبـين مقصـد الشـريعة وبنـاء الدولـة، وبـين حريـة الإنسـان ومسـؤولية الأمـة، وبـين العدالـة

والكفايــة والعمــران، في نســقٍ واحــدٍ متكامــل، تتســاند أجــزاؤه، وتتبــادل وظائفــه، ويظــل مفتوحًــا علــىٰ الاجتهــاد، منضــبطًا بــالوحي، متجهًــا نحــو الإنســان، ومحكومًــا بغايــة الاستخلاف التي من أجلها جاء الخطاب الإلهي إلىٰ العالم.

الفصل العاشر
الخاتمة الكبرى: نحو عقل فقهي كلي

إن العقل الفقهي الكلي لا ينشأ بمجرد توسيع مساحة المسائل التي يتناولها الفقه، ولا بإضافة أبوابٍ جديدة إلىٰ ما استقر من أبوابه، ولا بجمع الأحكام الجزئية تحت عناوين أكثر شمولًا، وإنما ينشأ حين تتغير طريقة النظر ذاتها؛ حين ينتقل الفقه من التعامل مع الحكم بوصفه جوابًا نهائيًا عن واقعةٍ منفردة إلىٰ التعامل معه بوصفه عنصرًا داخل نظامٍ من النصوص والمقاصد والوقائع والمؤسسات والقدرات والمآلات. فالمشكلة التي واجهت الفقه في كثير من مراحل تطوره لم تكن في غياب الحكم، ولا في فقر مصادره، ولا في ضعف أدواته الاستدلالية، وإنما في أن قوة إنتاج الحكم الجزئي لم تقترن دائمًا بقوةٍ موازية في بناء العلاقات الكلية بين الأحكام، وفي تحويل القيم إلىٰ مؤسسات، وفي إدخال الدولة والمال العام والكفاية والعمران داخل صميم النظر الأصولي. ومن هنا لا يكون العقل الفقهي الكلي نفيًا للعقل الفقهي الموروث، بل إظهارًا لأفقٍ كامِن فيه لم يبلغ دائمًا تمامه النظري والمؤسسي.

إن العقل الفقهي الجزئي يسأل عن حكم الفعل، أما العقل الفقهي الكلي فيسأل كذلك عن النظام الذي يصنع الفعل، وعن الشروط التي تجعله ممكنًا، وعن القوىٰ التي تدفع إليه أو تمنعه، وعن أثر تكراره في المجتمع، وعن الجهة المسؤولة عن بناء البيئة التي يتحقق فيها التكليف. ولا يعني هذا أن الحكم الفردي يفقد قيمته، بل يعني أن الفرد لم يعد الفاعل الوحيد في التاريخ. فالدولة تفعل، والمؤسسة تفعل، والسوق يفعل، والنظام النقدي يفعل، والإعلام والتقنية

والعمران كلها فواعل تعيد تشكيل خيارات الإنسان قبل أن يقع منه الاختيار. وإذا بقي الفقه مشدودًا إلىٰ لحظة الفعل الفردي وحدها، فإنه يحكم النتيجة بعد أن تكون البنية قد صنعت أسبابها، ويحمّل الإنسان أحيانًا مسؤولية واقعٍ تشاركت في إنتاجه قوىٰ لا يملكها.

ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي يبدأ من الاعتراف بأن الواقع الحديث ليس اتساعًا كميًا للواقع القديم فحسب، بل تحولٌ في طبيعة الفعل نفسه. فالفعل الذي كان يصدر من شخصٍ محدود الأثر قد يصدر اليوم من مؤسسةٍ تستطيع أن تؤثر في ملايين الناس. والقرار الذي كان ينفذ في مدينة قد يتحول إلىٰ سياسة نقدية أو تعليمية أو صحية تعيد بناء المجتمع كله. والمعلومة التي كانت تنتقل في دائرةٍ ضيقة قد تنتشر عبر أنظمةٍ رقمية تصنع الرأي وتعيد ترتيب الوعي. والمال الذي كان يُدرك في عينٍ أو نقدٍ ظاهر صار يتحرك في شبكاتٍ من الائتمان والديون والسياسات التي تؤثر في قيمة المدخرات والأجور والحقوق. ومن ثم فإن العقل الذي يريد أن يبقىٰ وفيًا للشريعة لا يستطيع أن يظل أسير الصور القديمة إذا تغيرت الوظائف والعلاقات؛ لأن الوفاء للنص لا يكون بتجميد صورة التنزيل، بل بحفظ مقصده وحاكميته في واقعٍ جديد.

إن أعمق تحول يقتضيه هذا العقل هو الانتقال من فقه الفعل إلىٰ فقه البنية. فالسؤال عن تحريم الاحتكار لا يكتمل بالحكم علىٰ التاجر الذي يحبس السلعة، بل يمتد إلىٰ السوق التي تسمح بتركيز القوة، وإلىٰ القانون الذي يعجز عن كشف التواطؤ، وإلىٰ الدولة التي قد تمنح امتيازاتٍ تنشئ احتكارًا مؤسسيًا. والسؤال عن أكل المال بالباطل لا يقف عند السرقة والرشوة، بل يمتد إلىٰ بنية الجباية والإنفاق والصفقات والديون وتوزيع الموارد. والسؤال عن العدل لا يكتمل بفضيلة

القاضي، بل يشمل استقلال القضاء وتمويله وإجراءات الوصول إليه وتنفيذ أحكامه. والسؤال عن الكفاية لا يُختزل في صدقةٍ أو إعانة، بل يشمل التعليم والعمل والصحة والسكن والنقد والأسعار. وبهذا يتحول الفقه من ملاحقة الانحراف بعد وقوعه إلىٰ بناء الشروط التي تمنع إنتاجه.

إن فقه البنية لا يحل محل فقه التكليف، لكنه يكشف أن التكليف نفسه يحتاج إلىٰ بيئة. فالإنسان لا يستطيع أن يؤدي ما كُلِّف به إذا كانت شروط القدرة منهارة، والدولة لا تُعفىٰ من مسؤوليتها حين يكون عجز الأفراد أثرًا لبنيةٍ تستطيع إصلاحها. ومن هنا تصبح الاستطاعة مفهومًا فرديًا ومؤسسيًا معًا. فقد يكون الفرد قادرًا في ذاته، لكن النظام يمنعه من الوصول، وقد يكون عاجزًا لأن الدولة لم تبنِ التعليم أو العلاج أو العمل. وعندئذ لا يعود السؤال: لماذا لم يفعل الإنسان الواجب؟ بل يضاف إليه: من عطّل شرط القدرة؟ ومن يملك إزالة المانع؟ وما مقدار مسؤوليته؟ وهذه النقلة تجعل الحكم الوضعي في قلب الفقه الكلي، لأنه هو الذي يحدد الأسباب والشروط والموانع التي تتوقف عليها فاعلية التكليف.

إن العقل الفقهي الكلي لا ينظر إلىٰ الحكم التكليفي بوصفه نهاية النظر، بل بوصفه أحد أضلاع علاقةٍ ثلاثية تتكون من التكليف والوضع والمقصد. فالحكم التكليفي يحدد المطلوب من الفاعل، والحكم الوضعي يبني شرط إمكان الفعل، والحكم المقاصدي يحدد الغاية ويقيس النتيجة. فإذا قيل إن العدل واجب، لم يكتمل الحكم حتىٰ تُبنىٰ مؤسسة القضاء وتُحمىٰ من التبعية ويُقاس أثرها في الناس. وإذا قيل إن الكفاية مقصد، لم يكتمل المعنىٰ حتىٰ تتوزع المسؤوليات وتُبنىٰ الموارد والبرامج ويُنظر في مآلها. وإذا قيل إن المال العام أمانة، لم يكفِ تحريم الاختلاس حتىٰ تُنشأ الشفافية والرقابة والمحاسبة. ومن هنا فإن العقل

الفقهي الكلي لا يضيف الحكم الوضعي والمقاصدي إلىٰ التكليفي من الخارج، بل يرىٰ أن الحكم الشرعي لا يبلغ كماله في الشأن العام إلا بتفاعلها.

إن هذه الجدلية تمنع اختزال الشريعة في الأوامر والنواهي، كما تمنع اختزالها في الغايات المجردة أو الإجراءات التقنية. فالتكليف بلا وضع يتحول إلىٰ خطابٍ يطالب الإنسان بما لم تُبنَ أسبابه، والوضع بلا تكليف يتحول إلىٰ هندسةٍ مؤسسية بلا مسؤولية أخلاقية، والمقصد بلا نص وتكليف يتحول إلىٰ منفعةٍ مرنة تُعرّفها القوىٰ الأقوىٰ. أما اجتماعها فيحفظ للفقه إلزامه، وللدولة وظيفتها، وللمؤسسة شرعيتها، وللمقصد اتجاهه. ولا تعود الغاية مجرد نية، ولا الوسيلة مجرد أداة، ولا المسؤولية مجرد لوم، بل تنتظم في بناءٍ واحد.

إن العقل الفقهي الكلي لا يقرأ النص بوصفه مخزونًا من الإجابات الجاهزة لكل صورةٍ تاريخية، وإنما بوصفه مرجعيةً مولدة للمعنىٰ والحدود والاتجاه. فالنص لا يفقد علويته حين يحتاج تنزيله إلىٰ معرفة الواقع، بل تظهر علويته الحقيقية حين يحكم الواقع من غير أن يُختزل في صورةٍ من صوره. وهو لا يفقد ثباته حين تتغير المؤسسات، بل يثبت من خلال قدرته علىٰ توجيهها. فالعدل ثابت، لكن أشكال حماية القضاء تتغير. والشورىٰ ثابتة في معناها، لكن مؤسساتها تتطور. والأمانة في المال ثابتة، لكن وسائل الإفصاح والرقابة تتجدد. وحفظ الكرامة ثابت، لكن صور الاعتداء عليها تتسع مع التقنية والدولة الحديثة. ومن هنا فإن الثبات لا يعني جمود الشكل، بل دوام المعيار.

إن علوية النص في العقل الفقهي الكلي تمنع الواقع من أن يتحول إلىٰ قدرٍ لا يُقاوم، كما تمنع الدولة من أن تصبح مصدرًا للحق، وتمنع المقصد من أن ينفلت عن مرجعيته. فالواقع قد يكون قويًا لكنه ليس مشروعًا لمجرد رسوخه، والدولة

قد تكون قادرة لكنها ليست عادلة لمجرد نفاذ أمرها، والمصلحة قد تكون واسعة لكنها ليست شرعية إذا هدمت حقًا أو خالفت أصلًا. والنص هو الذي يضع الحد الأعلىٰ الذي لا تملكه القوة أو العادة أو الضرورة السياسية. لكنه في الوقت نفسه لا يُقرأ بوصفه لفظًا معزولًا، بل داخل نظامٍ من الكليات والقيم؛ لأن انتقاء الجزئي قد يحول النص من ميزانٍ علىٰ الدولة إلىٰ أداةٍ في يدها.

ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي يرفض نوعين من التوظيف: توظيف النص لتثبيت الواقع، وتوظيف الواقع لتعطيل النص. ففي الأول تُنتقىٰ مفاهيم الطاعة والفتنة والاستقرار ويُهمل العدل والشورىٰ والأمانة وحق الأمة. وفي الثاني تُرفع شعارات العصر والمصلحة والضرورة لتجاوز المرجعية. وكلاهما يلغي التوازن: الأول يجعل النص شاهدًا علىٰ السلطة، والثاني يجعل السلطة أو التاريخ شاهدًا علىٰ النص. أما العقل الكلي فيضع النص في العلوية، والمقصد في الحاكمية التوجيهية، والواقع في المركزية الكاشفة، والدولة في الفاعلية المقيدة.

إن حاكمية المقصد تعني أن الأحكام لا تُجمع فقط بحسب موضوعاتها، بل تُربط بغاياتها. فالمال العام يرتبط بالكفاية والعمران، والقضاء يرتبط بالعدل والثقة، والتعليم يرتبط بحفظ العقل وبناء الأمة، والصحة ترتبط بالنفس والقدرة، والسوق ترتبط بالعمل والتبادل والكفاية. وإذا انفصل الباب عن غايته، أمكن أن تنجح المؤسسة في إجراءاتها وتفشل في وظيفتها. وقد تكون المدارس كثيرة والتعليم ضعيفًا، والمحاكم واسعة والعدل بعيدًا، والإنفاق مرتفعًا والكفاية متراجعة. والمقصد هو الذي يكشف أن وجود الأداة لا يساوي تحقق الغاية.

لكن حاكمية المقصد لا تعني أن الغاية تبرر الوسيلة، ولا أن كل ما يُدّعىٰ نفعه يصبح مشروعًا. فالمقصد نفسه منضبط بالنص وبالحقوق وبالعدل. ولا

يجوز تحقيق الأمن بإهدار الإنسان، ولا الكفاية بالإذلال، ولا التنمية باستنزاف المستقبل، ولا الوحدة بإلغاء الأمة. والمقصد الذي يهدم مقاصد أخرىٰ يفقد توازنه، والسياسة التي تحقق غايةً وتنسف شبكة القيم تظل ناقصة. ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي عقلٌ ترتيبي، لا يرفع مفهومًا واحدًا إلىٰ الإطلاق، بل يضعه داخل هرمٍ من القيم والحقوق.

إن مركزية الواقع في هذا العقل لا تعني خضوع الفقه للموجود، بل تعني أن الحكم لا يقع إلا علىٰ واقعٍ معلوم. والواقع ليس ظاهر الاسم، بل حقيقة البنية والعلاقات. فقد يحمل الفعل الاسم نفسه بينما تتغير وظيفته، وقد تتشابه صورتان وتختلف آثارهما. ومن هنا فإن تحقيق المناط يصبح علمًا مركبًا. ولا يكفي أن يعرف الفقيه شكل الأداة المالية، بل عليه أن يعرف توزيع مخاطرها وأثرها في النقد والاقتصاد. ولا يكفي أن يعرف صورة المنصة الرقمية، بل يجب أن يعرف علاقتها بالبيانات والخصوصية والاحتكار. ولا يكفي أن يعرف أن الدولة فرضت ضريبة، بل يجب أن يفهم أثرها التوزيعي ومصرفها ومآلها.

إن الواقع الحديث موزعٌ بين تخصصات، ولذلك لا يستطيع عقلٌ فردي أن يحيط به. ومن هنا لا يكون الاجتهاد المؤسسي مجرد خيارٍ حسن، بل ضرورةً يفرضها صدق الحكم. فإذا كان التصور شرطًا للحكم، وكان التصور لا يكتمل إلا بتعدد المعارف، أصبح جمع الفقه والخبرة من مقتضيات الأمانة الشرعية. ولا يعني هذا أن الخبير يشرع أو أن الفقيه يفقد موقعه، بل إن كل طرفٍ يقوم بوظيفته: الفقيه يحفظ المعيار، والخبير يكشف الواقع، والمؤسسة تجمعهما داخل المقصد والمآل.

إن العقل الفقهي الكلي عقلٌ مؤسسي من جهة أخرىٰ، لأنه لا يكتفي بالاعتماد علىٰ عبقرية المجتهد الفرد، مع بقاء قيمة الاجتهاد الفردي ومكانته.

فالقضايا التي تمس المال العام والصحة والاقتصاد والعمران لا يجوز أن تُحمّل لرأي شخصٍ واحد مهما بلغ علمه؛ لأن الخطأ فيها واسع الأثر، ولأن مآلاتها لا تُعرف من زاويةٍ واحدة. والمؤسسة لا تمنح العصمة، لكنها تبني شروطًا أفضل للتثبت، وتوزع المسؤولية، وتكشف الخلاف، وتتيح المراجعة. وهذه المؤسسية ليست شكلًا تنظيميًا، بل تحولٌ في طبيعة العقل الفقهي نفسه: من المعرفة الشخصية إلىٰ المعرفة التراكمية، ومن الرأي المغلق إلىٰ المنهج المعلن، ومن الجواب النهائي إلىٰ القرار القابل للتقييم.

إن المؤسسة الاجتهادية في هذا التصور لا تكون مجلسًا تابعًا للدولة ولا سلطةً بديلة عنها. وظيفتها أن تكون عقلًا مستقلًا يحرر النص والمقصد والواقع والمآل، ويقدم للدولة الحدود والبدائل. والدولة تختار وتنفذ داخل المجال المشروع، وتتحمل مسؤولية اختيارها. والقضاء يحمي الحقوق ويزن الدولة حين تكون طرفًا، والأمة تشارك في المعرفة والمحاسبة. وبهذا لا يحتكر طرفٌ واحد الحقيقة والقوة معًا؛ لأن اجتماع المعيار والتنفيذ والرقابة في يدٍ واحدة من أخطر أبواب التغول.

إن العقل الفقهي الكلي يضع الدولة في قلب الفقه من غير أن يجعلها مصدره. وهذا التحول بالغ الأهمية؛ لأن الدولة ليست موضوعًا ثانويًا في حياة الأمة، بل هي الفاعل الأوسع قدرةً علىٰ بناء الأسباب أو هدمها. فهي التي تنظم المال، وتبني التعليم والصحة، وتضبط السوق، وتحمي القضاء، وتحدد مساحات الحرية، وتؤثر في الكفاية. ومن ثم فإن فعلها لا يجوز أن يبقىٰ خارج النظر الأصولي. وإذا كانت قادرةً علىٰ إنشاء الشروط، فهي مخاطبةٌ بالحكم الوضعي، وإذا كانت مكلفةً بالعدل والكفاية فهي مخاطبةٌ بالحكم التكليفي، وإذا كانت سياساتها تُقاس بالأثر فهي محلٌ للحكم المقاصدي.

إن إدخال الدولة في بنية الحكم ينقل الفقه من سؤالٍ قديم كان يتمركز حول صفات الحاكم إلىٰ سؤالٍ أوسع: ما الشروط التي تجعل الدولة عادلةً حتىٰ مع تغير الأشخاص؟ وما المؤسسات التي تمنع القوة من الانفلات؟ وما الذي يضمن استقلال القضاء وشفافية المال واستمرار الكفاية؟ فالحاكم الصالح مهم، لكن الدولة لا يجوز أن تتوقف علىٰ فضيلته وحدها. والنظام الذي يحتاج إلىٰ بطلٍ أخلاقي دائمًا نظامٌ هش، لأن الأشخاص يتغيرون. أما العقل الفقهي الكلي فيبني الأمانة في الضمير والمؤسسة معًا.

إن الحكم التكليفي يطالب الحاكم والموظف والقاضي بالتقوىٰ والعدل، والحكم الوضعي يبني الموانع التي تجعل الظلم أصعب، والحكم المقاصدي يقيس المؤسسة بنتائجها. وهذه الوحدة بين الأخلاق والبنية تمنع أن يصبح القانون بديلًا عن الضمير أو الوعظ بديلًا عن النظام. فالقاضي يحتاج إلىٰ تقوىٰ واستقلال، والموظف يحتاج إلىٰ أمانة ورقابة، والتاجر يحتاج إلىٰ صدق وسوقٍ منضبط، والمواطن يحتاج إلىٰ مسؤولية ودولةٍ عادلة. ولا تقوم الشريعة علىٰ أحد الطرفين وحده.

إن العقل الفقهي الكلي لا يعرف الدولة من خلال حجمها، بل من خلال صحة وظيفتها. فقد تكون الدولة كبيرةً ومتغولة، أو كبيرةً وضروريةً بسبب اتساع الحقوق العامة. وقد تكون صغيرةً وتحمي الحرية، أو صغيرةً وتترك الضعفاء تحت سلطان السوق. ومن هنا لا تنحاز النظرية إلىٰ تدخلٍ مطلق أو انسحابٍ مطلق، بل تسأل: أين يعجز الفرد والمجتمع؟ وأين يقع الضرر العام؟ وما الذي لا يتحقق إلا بالإلزام؟ وما مآل التدخل؟ فالدولة تكبر حيث يقتضي المقصد، وتصغر حيث تكفي المبادرة الحرة، وتبقىٰ مقيدةً في الحالين.

إن الكفاية تمثل في هذا البناء معيارًا كاشفًا لوظيفة الدولة، لأنها تنقل تقويمها من مقدار ما تملك من سلطة إلىٰ مقدار ما تبني من قدرةٍ إنسانية. فالدولة قد تنجح في الجباية وتفشل في تحويل المال إلىٰ تعليم وصحة وسكن، وقد تنجح في الضبط وتفشل في الحرية والعدالة، وقد ترفع النمو وتترك فئاتٍ بلا كفاية. والعقل الفقهي الكلي لا يكتفي بالمؤشرات الرسمية، بل يسأل عن الإنسان: هل يستطيع أن يتعلم ويعمل ويتعالج ويسكن ويصل إلىٰ القضاء؟ هل تحرره السياسة من الحاجة أم تربطه بها؟ هل تُبنىٰ كرامته أم يُدار فقره؟

إن الكفاية لا تساوي المساواة في الثروة، ولا الإعالة الشاملة، بل ضمان حدٍ كريم من القدرات. وهي بهذا المعنىٰ تربط العدالة بالحرية؛ لأن الإنسان الذي لا يملك الضروريات لا يكون حرًا بصورةٍ كاملة، والإنسان الذي تعيله الدولة بطريقةٍ تلغي مسؤوليته لا يكون مستقلًا. ومن هنا فإن الدولة المقاصدية تحمي العاجز وتمكّن القادر، وتمنع التفاوت من أن يتحول إلىٰ إقصاء، ولا تقتل المبادرة باسم المساواة. وهذا التوازن لا ينتجه شعارٌ اقتصادي، بل المصفوفة كلها: النص والمقصد والواقع والمآل.

إن العقل الفقهي الكلي عقلٌ مآلي؛ فهو لا يقف عند لحظة الحكم، بل ينظر في الزمن. والسياسة لا تُقاس بنية صاحبها ولا بمنفعتها الأولىٰ، بل بما تصنعه بعد التكرار. وقد يكون إجراءٌ نافعًا الآن وضارًا في المستقبل، أو مكلفًا اليوم وبانيًا للقدرة غدًا. ومن هنا يدخل حق الأجيال في الحكم. والمال العام لا يُنفق بمعزل عن الدين والاستدامة، والبيئة لا تُستهلك كما لو أن المستقبل بلا أصحاب، والتعليم لا يُقاس بثمرةٍ عاجلة. والمآل يجعل الزمن جزءًا من العدل.

إن العقل المآلي لا يخاف الفعل وحده، بل يزن مآل الترك. فقد يكون إصلاح القضاء صعبًا، لكن تركه تابعًا أشد ضررًا. وقد يكون ضبط الاحتكار مكلفًا، لكن

ترك السوق للهيمنة أخطر. وقد يكون توسيع التعليم إنفاقًا كبيرًا، لكن ترك الجهل يهدم قدرة الأمة. ومن هنا لا تُستعمل المآلات لتبرير الجمود، بل لمقارنة المسارات. وهذه المقارنة تمنع الدولة من أن تجعل الخوف من التغيير وسيلةً لتثبيت الخلل، كما تمنع المصلح من تجاهل كلفة الانتقال.

إن المآل لا يغير النص، لكنه يراجع الفهم والتنزيل. فإذا أنتجت سياسةٌ نتيجةً تناقض مقصدها، وجب أن يُبحث عن موضع الخلل: هل كان في تصور الواقع؟ أم في الوسيلة؟ أم في التنفيذ؟ أم في ترتيب القيم؟ وليس من الأمانة أن تُحمّل الشريعة فشل اختيارٍ بشري. ومن هنا فإن الاعتراف بقابلية الاجتهاد للمراجعة يحمي النص ولا يضعفه. فالوسيلة بشرية، والمناط قد يتغير، والنتائج قد تكشف ما لم يكن معلومًا. والنظام القادر على التعلم أقرب إلى مقاصد الشريعة من نظامٍ يقدس قراره الأول.

إن العقل الفقهي الكلي يميز بين القطعي والاجتهادي، وبين الحكم والوسيلة، وبين الشرع والقانون، وبين الأصل والسياسة. وهذا التمييز يمنع تقديس الدولة كما يمنع تمييع المرجعية. فالقانون الذي تضعه الدولة قد يستند إلى حكمٍ شرعي، لكنه يظل في تفاصيله صياغةً بشرية. والسياسة قد تكون مشروعة، لكنها قابلة للمراجعة. والقرار قد يكون واجب التنفيذ تنظيميًا، لكنه ليس معصومًا. وكلما اتضحت هذه الطبقات، أمكن للناس أن يطيعوا من غير عبودية، وأن ينتقدوا من غير هدم، وأن يراجعوا السياسة من غير خصومةٍ مع الدين.

إن الطاعة في العقل الفقهي الكلي لا تُفهم خارج شبكة الأمانة والشورى والمحاسبة. فهي ليست تفويضًا مطلقًا للسلطة، كما أن المحاسبة ليست بابًا للفوضى. الطاعة تحفظ القرار المشترك، والمحاسبة تحفظ اتجاهه. والقضاء

والمؤسسات المستقلة يحولان الاعتراض من صراعٍ على القوة إلى مسارٍ داخل النظام. وكلما قويت هذه المسارات، أمكن للدولة أن تكون أكثر استقرارًا؛ لأن الاستقرار الحقيقي لا يقوم على الصمت، بل على قدرة النظام على تصحيح نفسه.

إن الاستقرار نفسه يتحول من قيمةٍ ساكنة إلى مآلٍ مركب. فالدولة التي تقمع الأعراض وتترك أسباب الظلم قد تبدو مستقرةً ثم تنهار، والدولة التي تسمح بالمراجعة قد تبدو أكثر توترًا لكنها أعمق ثباتًا. ومن هنا فإن الفقه لا يساوي بين غياب الحركة والسلامة، ولا بين كل اضطراب والفتنة. بل يسأل عن العدل والثقة والكفاية. فالجماعة لا تُحفظ بالقوة وحدها، وإنما بإحساس الناس بأن الدولة أمانة مشتركة.

إن العقل الفقهي الكلي يعيد بناء مفهوم الأمة كذلك. فالأمة ليست جمعًا حسابيًا من الأفراد، ولا جمهورًا تابعًا للدولة، بل جماعةٌ مقصدية تحمل المعنى والحق والمسؤولية. والدولة مؤسسةٌ من مؤسساتها، وليست هي الأمة كلها. وإذا ابتلعت الدولة الأمة ضعفت المبادرة والوقف والمجتمع والعلم، وتحولت العلاقة إلى جهازٍ وسكان. أما حين تُحفظ الأمة، تصبح المؤسسات الاجتماعية والعلمية والمهنية شريكةً في بناء الكفاية والمعرفة والمحاسبة. والدولة القوية ليست التي تلغي هذه الطاقات، بل التي تنظّم تفاعلها وتحمي استقلالها.

إن الأمة لا تكون مصدرًا للتشريع من دون الوحي، لكنها حاضرةٌ في الشورى ومعرفة الواقع وتقويم المآل. والناس يعرفون أثر السياسات في حياتهم، والخبراء يعرفون آلياتها، والفقهاء يعرفون معيارها، والدولة تملك تنفيذها. ومن هنا فإن العقل الكلي عقلٌ موزع، لا يحتكر المعرفة في سلطةٍ واحدة. وهو لا يساوي بين الآراء، لكنه يضعها في وظائفها. فالرأي العام لا ينسخ النص، لكنه يكشف واقعًا، والخبير لا يعرّف العدل، لكنه يشرح الأداة، والفقيه لا يستقل بالتقنية، لكنه يزنها.

إن هـذا العقـل لا يختـزل الشـأن العـام في الدولـة وحـدها، كمـا لا يتركـه للمجتمـع وحـده. فهنـاك وظـائفٌ عامـة لا تتحقـق إلا بالسـلطة، وهنـاك وظـائفٌ تُفسـدها المركزيـة إذا احتكرتهـا. والوقـف مثـالٌ علـىٰ قـدرة المجتمـع علـىٰ بنـاء الكفايـة والعلـم، والسـوق مثـالٌ علـىٰ المبـادرة، والأسـرة مجـالٌ للتربيـة والرعايـة، والدولـة مجـالٌ للضـمان والتنظيـم. والعلاقـات الوظيفيـة بـين هـذه الجهـات تمنـع نقـل كـل واجـب إلـىٰ طـرفٍ واحـد. فكـل طـرف يعمـل بحسـب قدرتـه وقربـه مـن الموضـوع، والدولـة تتـدخل حين يتولد عجزٌ أو ظلم عام.

إن العقـل الفقهـي الكلـي يـرفض كـذلك الفصـل الحـاد بـين الـدين والـدنيا في مؤسسـات المجتمـع. فالاقتصـاد لـيس حقـلًا تقنيًـا بـلا قيمـة، والقضـاء لـيس إدارة، والتعلـيم لـيس خدمـةً محايـدة، والتقنيـة ليسـت أداةً بـلا أخـلاق. فكـل مجـالٍ يـوزع الحقـوق والقـدرات ويحمـل تصـورًا للإنسـان. ومـن هنـا يـدخل الفقـه إلـىٰ هـذه المجـالات بوصـفه معيـارًا لا مـديرًا فنيًـا. وهـو لا ينـازع التخصـص، بـل يمنـع التخصص من أن يختزل الإنسان في مؤشره الخاص.

إن الاقتصـادي قـد يـرىٰ الكفـاءة، لكـن الفقـه يسـأل عـن العـدل والتوزيـع. والطبيـب قـد يـرىٰ إنقـاذ أكبـر عـدد، لكـن الفقـه يسـأل عـن الكرامـة وعـدم التمييـز. والتقنـي قـد يـرىٰ السـرعة، لكـن الفقـه يسـأل عـن الخصوصـية والسـلطة. والإداري قـد يـرىٰ الانضـباط، لكـن الفقـه يسـأل عـن الحريـة والمحاسـبة. والعقـل الكلـي لا يـرفض هـذه القـيم الجزئيـة، بـل يضـعها داخـل شـبكةٍ تمنعهـا مـن الاسـتبداد. فالكفـاءة مطلوبـة، لكنهـا ليسـت أعلـىٰ مـن الإنسان؛ والسرعة نافعة، لكنها ليست مبررًا لإلغاء الضمانات.

إن هـذا العقـل يحتـاج إلـىٰ لغـةٍ جديـدة تسـتطيع أن تصـل بـين الفقـه والسياسـة والإدارة. فـلا يكفـي أن يُقـال إن العـدل واجـب، بـل يجـب أن يُتـرجم إلـىٰ اسـتقلال القضـاء،

وحـق الطعـن، وشـفافية الإجـراءات. ولا يكفـي أن يُقـال إن المـال أمانـة، بـل يجـب أن يُترجم إلىٰ موازنـةٍ معلنة ورقابة وتضـارب مصـالح. ولا يكفي أن تُرفع الكفاية، بل يجب أن تتحـول إلـىٰ معـايير في الصـحة والتعلـيم والسـكن. وهـذه الترجمـة لا تحـول الفقـه إلـىٰ تقنية، بل تجعل القيمة قادرةً علىٰ الدخول في المؤسسة.

إن العقـل الفقهـي الكلـي يعيـد أيضًـا تعريـف المعرفـة الفقهيـة. فهـي ليسـت معرفـةً بالنصـوص والأحكـام وحـدها، بـل قـدرةٌ علـىٰ الـربط والتركيـب. وقـد يكـون العـالم واسـع الحفـظ ضـعيف الرؤيـة للعلاقـات، كمـا قـد يكـون الخبيـر واسـع المعرفـة بـالواقع ضـعيف المعيـار. والعقـل الكلـي يحتـاج إلـىٰ تكـوينٍ يجمـع رسـوخ الأصـول والانفتـاح علـىٰ العلـوم وفهـم الدولـة والتـاريخ والمـآلات. ولا يُطلـب مـن الفقيـه أن يكـون متخصصًـا في كـل علـم، بـل أن يعـرف كيـف يسـأل، وكيـف يميـز، وكيـف يبنـي المؤسسة التي تجمع المعارف.

إن التعلـيم الفقهـي في هـذا الأفـق لا يمكـن أن يظـل محصـورًا في تـدريب الطالـب علـىٰ تخـريج الفـرع، مـع أهميـة ذلـك، بـل يحتـاج إلـىٰ تـدريبٍ علـىٰ تحليـل النظـام وتحقيـق المنـاط المركـب وتقـدير المـآل وفهـم المؤسسـات. وينبغـي أن يـدرس الفقيـه الاقتصـاد والاجتمـاع والقـانون بقـدرٍ يسـمح لـه بفهـم لغاتهـا، وأن يـدرس الخبيـر الأصـول والمقاصـد بقـدرٍ يمنعـه مـن تصـور الشـريعة شـعاراتٍ عامـة. ومـن دون هـذا التأهيل البيني تبقىٰ المؤسسة شكلًا يجتمع فيه أفراد لا يفهم بعضهم بعضًا.

إن العقـل الفقهـي الكلـي عقـلٌ تـاريخي مـن غيـر أن يكـون تاريخانيًـا. فهـو يعـرف أن الأحكـام والمؤسسـات نشـأت في ظـروفٍ معينـة، وأن الفقـه تفاعـل مـع السـلطة والمجتمـع والاقتصـاد. لكنـه لا يجعـل التـاريخ مصـدرًا للشـرعية، ولا يـرىٰ كـل مـا وقـع ضـرورةً شـرعية. ومـن هنـا يقـرأ التـراث بوصـفه خبـرةً ومـادةً للاختبـار، لا بوصـفه

صورةً نهائية يجب تكرارها. ويستفيد من بيت المال والوقف والحسبة والقضاء، لكنه يبحث عن وظائفها ومقاصدها وكيفية تجديدها.

إن قراءة التاريخ بهذا الوعي تمنع خطأين: خطأ إدانة التراث كله لأنه لم ينتج مؤسسات العصر، وخطأ تقديس صوره لأنها نشأت في زمنٍ إسلامي. فالتراث يحمل مواضع نضجٍ وقوة، ويحمل مواضع تباطؤ وفراغ. والعقل الكلي لا يتعامل معه بمنطق البراءة أو الاتهام، بل بمنطق التحليل. فما نضج يُستثمر، وما تباطأ يُستكمل، وما تغير مناطه يُعاد بناؤه. وهذه هي علاقة العقل الحي بتراثه: لا يقطعه ولا يسكن داخله.

إن مفهوم التجديد يتغير تبعًا لذلك. فالتجديد ليس تخفيف الأحكام لتلائم العصر، ولا العودة الشكلية إلىٰ القديم، بل استعادة القدرة علىٰ إنتاج الحكم والنظام من أصول الشريعة. وقد يكون التجديد في بناء مؤسسة لا في تغيير حكم، أو في تطوير حكمٍ وضعي يحقق مقصدًا ثابتًا، أو في نقل الفرض الكفائي إلىٰ صورةٍ مؤسسية، أو في إدخال الدولة ضمن المسؤولية. ومن هنا يكون التجديد عودةً إلىٰ الأصول من خلال وعيٍ جديد بالواقع، لا خروجًا عليها.

إن العقل الفقهي الكلي يرفض أن يتحول المقصد إلىٰ غطاءٍ للتجديد غير المنضبط، كما يرفض أن تتحول النصوص إلىٰ غطاءٍ للجمود. فالتجديد الصحيح يمر عبر المصفوفة: نصٌّ حاكم، ومقصدٌ منضبط، وواقعٌ معلوم، ودولةٌ أو مؤسسةٌ قادرة، ومآلٌ محسوب. وإذا غاب أحدها اختل: قد يكون التغيير حديثًا لكنه بلا مرجعية، أو شرعي اللغة لكنه بعيدًا عن الواقع، أو مقاصدي الدعوىٰ لكنه ظالم الأثر.

إن هذا العقل لا يكتفي بإنتاج الأحكام، بل ينتج معايير تقويمه. فهو يسأل بعد التنزيل: هل تحقق المقصد؟ وهل كان الواقع صحيح التصور؟ وهل وُزعت

المسؤوليات بعدل؟ وهل ظهرت مآلاتٌ جديدة؟ وهذه القابلية للمراجعة تجعل الفقه علمًا متعلمًا لا سلطةً مغلقة. ولا تعني أن الحقيقة نسبية، بل أن فهم البشر محدود. فالنص ثابت، والاجتهاد قابلٌ للفحص. وكلما فُصل بينهما حُفظت قداسة النص من أخطاء التنزيل.

إن من أخطر ما يصيب العقل الفقهي أن يجعل كل رأيٍ شرعيًا بالدرجة نفسها. فهناك قطعي، وظني، وسياسة، وتقدير واقع، وتوقع مآل. وإذا جُمعت هذه المستويات تحت عبارة «حكم الشريعة» فُقدت القدرة علىٰ المراجعة. ومن هنا يجب أن تكون اللغة دقيقة: هذا نص، وهذا فهم، وهذا تحقيق مناط، وهذه وسيلة، وهذا تقدير مآلي. وهذه الدقة لا تربك الناس، بل تحميهم من أن يتحول اجتهاد الدولة أو المؤسسة إلىٰ دينٍ لا يُناقش.

إن العقل الفقهي الكلي لا يقيم دولةً باسم الله، بل دولةً محكومةً بأمر الله من خلال اجتهادٍ بشري مسؤول. والفرق عظيم؛ لأن الأولىٰ قد تدعي أن قرارها مقدس، والثانية تعترف بأن المرجعية مقدسة وأن قرارها قابلٌ للخطأ. وهذا الاعتراف هو أساس المحاسبة والشورىٰ. فلا الحاكم ممثلٌ للإرادة الإلهية علىٰ نحوٍ يمنع النقد، ولا الفقيه ناطقٌ معصوم، ولا المؤسسة مصدرٌ للوحي. الجميع يعمل تحت النص وبقدر علمه ويُراجع.

إن هذا البناء يحمي المجال السياسي من الثيوقراطية كما يحميه من العلمنة التي تجعل القوة بلا معيار. فالدولة لا يحكمها رجال الدين لمجرد صفتهم، لكنها لا تستقل عن الدين. والعالم لا يملك السلطة التنفيذية، لكنه يشارك في عقلها المعياري. والأمة لا تشرّع خارج الوحي، لكنها لا تُستبعد من القرار. والقضاء لا ينازع الدولة، لكنه يحكمها. وهذا التوزيع ليس تنازلًا بين أطراف، بل مقتضىٰ اختلاف الوظائف.

إن العقل الفقهي الكلي يضع الحرية في موقعها الصحيح؛ فهي ليست فكرةً خارجية تُضاف إلىٰ الشريعة، بل شرطٌ في المسؤولية والكرامة والشورىٰ، لكنها ليست انفلاتًا من كل قيد. والحرية تُقيد حين تتعدىٰ إلىٰ ضررٍ عام، ولا يجوز للدولة أن توسع مفهوم الضرر حتىٰ تبتلعها. وهنا تعمل المصفوفة: النص يحفظ الكرامة، والمقصد يوازن، والواقع يكشف الأثر، والقضاء يضبط التقييد، والمآل يراجع. فلا الإطلاق شعارٌ كافٍ، ولا الضبط ذريعةٌ كافية.

إن الحرية الاقتصادية كذلك ليست حقًا مطلقًا، ولا تدخل الدولة مطلقًا. فالملكية والمبادرة محفوظتان، لكنهما مقيدتان بعدم الإضرار والكفاية والمال العام. والدولة تتدخل حين يتولد احتكار أو عجزٌ في الضروريات، لكنها تخضع لمعيار التناسب. ومن هنا لا ينتج العقل الكلي مذهبًا اقتصاديًا مغلقًا، بل ميزانًا يختبر كل نظام: هل يحقق الإنتاج؟ هل يحفظ العدل؟ هل يمنع التركز؟ هل يبني الكفاية؟ وهل يترك للمجتمع مساحةً من الحرية؟

إن العقل الفقهي الكلي يعيد وضع المال في موضعه: المال حقٌّ ووظيفة، ملكيةٌ وأمانة، وسيلةٌ للفرد وموارد للأمة. ولا يُختزل في حكم المعاملة، بل ينظر في النظام الذي يخلق القيمة ويوزعها. ومن هنا يصبح التضخم والديون والسياسة النقدية والضرائب جزءًا من الفقه، لا لأن الفقيه يديرها، بل لأنها تمس الحقوق والكفاية والمآلات. والعقد الفردي الصحيح لا يكفي إذا أنتج مجموع العقود اختلالًا بنيويًا، كما أن المقصد العام لا يبرر إبطال العقود بلا دليل.

إن العقل الكلي يجمع بين سلامة الجزئي وعدالة الكلي. فلا يضحي بصحة العقد باسم النظام، ولا يترك النظام يختل باسم صحة العقود. والمطلوب بناء أحكام وضعية وتنظيمات تمنع أن يؤدي التكرار المشروع في صورته إلىٰ مآلٍ غير

مشروع في مجموعه. وهذا من أدق مسائل الفقه الحديث؛ لأن الظلم قد لا يقع في عقدٍ واحد، بل في البنية التي تنظم آلاف العقود.

إن فقه الشأن العام داخل هذا العقل ليس امتدادًا للفقه الفردي فقط، بل مستوىٰ له منطقه الخاص. فالقرار العام ملزم وواسع الأثر، ويحتاج إلىٰ معرفةٍ وموازنة. وما يكون مباحًا للفرد قد يُنظم إذا أضر بالمجموع، وما يكون مندوبًا قد يصبح واجبًا علىٰ الدولة إذا توقف عليه حقٌ عام. وهذه ليست ازدواجيةً في الحكم، بل اختلافٌ في المخاطب والقدرة والمآل. والدولة ليست فردًا كبيرًا، بل فاعلٌ من نوعٍ خاص، ولذلك تحتاج إلىٰ فقهٍ مؤسسي.

إن مفهوم الفرض الكفائي يكتسب هنا معنىً بنيويًا. فلم يعد يكفي أن يقوم بعض الأفراد بفعلٍ حتىٰ يسقط الإثم إذا بقي المقصد العام غير متحقق. فوجود بعض الأطباء لا يكفي إن غابت منظومة الصحة، ووجود بعض المتصدقين لا يكفي إن بقيت الكفاية منهارة، ووجود قضاة صالحين لا يكفي إن كان القضاء تابعًا. والمطلوب وجود قدرةٍ مؤسسية مستدامة. ومن هنا ينتقل الفرض الكفائي من حساب الأفراد إلىٰ بناء النظام.

إن هذا الانتقال يعيد توزيع المسؤولية بين الأمة والدولة. فالأمة مطالبة ببناء العلماء والخبراء والأوقاف والمبادرات، والدولة مطالبة بإنشاء الإطار وحماية الحقوق وضمان الحد العام. وإذا عجز المجتمع، اتسعت مسؤولية الدولة، وإذا استطاع المجتمع أداء الوظيفة من غير ظلم، وجب ألا تحتكرها الدولة. وهذه المرونة تجعل العلاقة تكاملية، لا صراعًا بين المركز والمجتمع.

إن العقل الفقهي الكلي عقلٌ عمراني؛ لأنه لا يكتفي بحفظ الوجود، بل يتجه إلىٰ بنائه. والعمران لا يعني كثرة الأبنية والموارد، بل جودة العلاقة بين الإنسان

والمكان والمعرفة والسلطة والمال. وقد تكون المدينة متطورة تقنيًا لكنها ظالمة في توزيع الخدمات، وقد يكون الاقتصاد قويًا لكنه يهدم البيئة، وقد تكون الدولة منظمةً لكنها تخنق الأمة. والعمران المقاصدي هو الذي يجمع القدرة والعدل والكرامة والاستدامة.

إن الدولة في هذا الأفق لا تُقاس فقط بقدرتها علىٰ الحراسة، بل بقدرتها علىٰ تحويل الحراسة إلىٰ فضاءٍ للعمران. والأمن ليس غايةً نهائية، بل شرطٌ للتعلم والعمل والحرية. والقانون ليس غاية، بل شرطٌ للعدل. والمال ليس غاية، بل شرطٌ للكفاية. وإذا تحولت الشروط إلىٰ غايات، تضخمت الدولة والمؤسسة علىٰ حساب الإنسان. والعقل الكلي يعيد ترتيبها دائمًا حول المقصد.

إن العمران يتطلب نظرًا طويل المدىٰ، ومن هنا يرتبط بالمآلات وحق الأجيال. فالمجتمع الذي يستهلك موارده أو يهمل التعليم لا يهدم حاضره وحده، بل يضيق إمكان المستقبل. والعقل الفقهي الكلي يجعل هذا المستقبل حاضرًا في الحكم. والدولة أمينةٌ علىٰ الماء والبيئة والدين العام والمعرفة، ولا يجوز أن تحكم بعقل الدورة القصيرة. وهذه العدالة الزمنية توسع معنىٰ الأمانة إلىٰ ما يتجاوز الموجودين.

إن هذا العقل لا ينظر إلىٰ الأزمة بوصفها حدثًا فقط، بل بوصفها كاشفةً للبنية. فالمجاعة تكشف الاقتصاد والكفاية، والوباء يكشف الصحة والإدارة، والأزمة المالية تكشف النقد والديون، والاضطراب السياسي يكشف العدل والشورىٰ. ومن هنا لا يكتفي بعلاج الأزمة، بل يسأل: ما الذي جعل النظام هشًا؟ وكيف تُبنىٰ القدرة الوقائية؟ وهذا هو الانتقال من فقه الاستجابة إلىٰ فقه الوقاية.

إن الوقاية في الفقه الكلي ليست احتياطًا يوقف الحياة، بل بناءٌ للأسباب التي تقلل الضرر. والتعليم وقاية من الجهل، واستقلال القضاء وقاية من الاستبداد،

والشفافية وقاية من الفساد، والصحة العامة وقاية من المرض، والمنافسة وقاية من الاحتكار. وفتح الذرائع إلىٰ الصلاح لا يقل أهميةً عن سد ذرائع الفساد. فالفقه الذي يمنع ولا يبني يبقىٰ ناقص العمران.

إن العقل الفقهي الكلي عقلٌ نقدي تجاه الدولة والسوق والمجتمع والتراث، لكنه ليس عقلًا هدميًا. والنقد فيه ليس إثبات النقص، بل كشف موضع الاختلال وصياغة البديل. فهو لا يكتفي بأن يقول إن السياسة ظالمة، بل يبين شروط العدل. ولا يكتفي ببيان أن النظام الاقتصادي يركز الثروة، بل يبحث عن أدوات التوزيع والمنافسة. ولا يكتفي بانتقاد تبعية القضاء، بل يبني ضمانات استقلاله. ومن هنا فإن النقد والبناء وجهان لوظيفةٍ واحدة.

إن البديل في هذا العقل ليس وصفةً واحدة صالحة لكل زمان، بل مجالٌ من الوسائل يضبطها المعيار. وقد تختلف الدول في نظمها الضريبية والصحية والتعليمية، وتظل جميعها قادرةً علىٰ الاقتراب من المقصد إذا حفظت النص والعدل والكفاية. وهذا التنوع ليس ضعفًا، بل أثرٌ لمرونة الوسائل. والعقل الكلي لا يبحث عن استنساخ تجربةٍ تاريخية أو معاصرة، بل عن الوظيفة التي تحقق الأصل في الواقع.

إن هذا يحرر الفكر الإسلامي من سؤالٍ استنزفه طويلًا: هل النظام الإسلامي هو صورةٌ تاريخية محددة أم اقتباسٌ من نموذجٍ حديث؟ فالعقل الكلي يتجاوز هذه الثنائية. لا يقدس الشكل القديم، ولا يذوب في الحديث، بل يحلل الوظائف والمقاصد. وقد يجد في مؤسسة حديثة تحقيقًا لوظيفةٍ شرعية، وقد يجد في مؤسسة تاريخية طاقةً تحتاج إلىٰ تجديد. والميزان ليس المصدر الزمني للصورة، بل مدىٰ انتظامها في النص والمقصد والعدل.

إن استقلال القضاء، مثلًا، لا يُقبل أو يُرفض لأنه مفهومٌ حديث، بل يُوزن بوظيفته في منع الظلم. والوقف لا يُستعاد لمجرد قِدمه، بل لأنه يبني استقلال المجتمع. والحسبة لا تُكرر بصورتها القديمة، بل تُجدد في حماية السوق والمستهلك والبيئة. وهكذا يتحول التراث والحداثة من هويتين متصارعتين إلىٰ موارد تُفحص بالمصفوفة.

إن العقل الفقهي الكلي لا يخاف من العلوم الحديثة، كما لا يسلم لها حق تعريف الإنسان. فهو يستفيد من الاقتصاد والطب والاجتماع والتقنية، لكنه يدرك أن كل علمٍ يعمل ضمن افتراضاتٍ ومؤشرات. والمعرفة العلمية تخبره بما هو ممكن ونافع، لكنها لا تستقل بتحديد ما ينبغي. ومن هنا لا يوجد صراعٌ بين الفقه والعلم إذا عُرفت الوظائف، ولا تبعيةٌ لأحدهما إذا بقي المعيار في موضعه.

إن هذا العقل يحتاج إلىٰ تواضعٍ معرفي عميق. فالمجتهد يعترف بحدود علمه، والخبير يعترف بظنية نماذجه، والدولة تعترف بقابلية سياستها للفشل، والمؤسسة تعترف بإمكان المراجعة. والتواضع هنا ليس ضعفًا، بل ضمانة ضد تحول الاجتهاد إلىٰ سلطة. ومن لا يعرف حدود معرفته قد يستعمل النص لتغطية جهله بالواقع، أو يستعمل الخبرة لتغطية جهله بالقيمة.

إن المراجعة لا تكون اعتذارًا عابرًا، بل جزءًا من بنية القرار. فكل سياسةٍ ينبغي أن تحمل شروط تقييمها، وكل مؤسسةٍ ينبغي أن تُقاس بوظيفتها. ولا تنتظر المراجعة ظهور الفشل الكامل، بل ترصد المؤشرات المبكرة. وهذا يجعل الدولة والفقه قادرين علىٰ التعلم، ويمنع الخطأ الصغير من أن يصبح فراغًا بنيويًا.

إن العقل الفقهي الكلي لا يطلب يقينًا مستحيلًا في السياسات، لكنه يطلب عنايةً واجبة. فالقرارات العامة تُبنىٰ غالبًا علىٰ ظنون، والمآلات لا تُعرف قطعًا،

لكـن هـذا لا يعفـي مـن التثبـت والمقارنـة. ويختلـف الخطـأ بعـد اجتهـادٍ مؤسسـي صـادق عـن الخطـأ النـاتج مـن الإهمـال أو التبعيـة. ومـن هنـا تصـبح إجـراءات المعرفـة جزءًا من الشرعية: جمع البيانات، والإفصاح، وتعدد الخبرة، وسماع المتأثرين.

إن الشـفافية في هـذا العقـل ليسـت مجـرد أداة رقابـة، بـل شـرطٌ لصـدق العلاقـة بـين الأمـة والدولـة. فالمـال مـال الأمـة، والسياسـة تمـس حياتهـا، والمعلومـة لازمـة للمحاسـبة. ولا يعنـي ذلـك كشـف كـل سـر، لكـن السـرية تُقـدر بقـدرها. والدولـة التـي تحتكـر الحقيقـة لا تمنـع النقـد فقـط، بـل تضـعف قـدرتها علـىٰ معرفـة الواقـع؛ لأن المعلومـات التـي تأتيهـا مـن أجهزتهـا قـد تكـون منحـازة. ومـن هنـا فـإن حريـة البحـث والنقد المسؤول ليستا خصمًا من الدولة، بل جزءٌ من عقلها.

إن العقـل الفقهـي الكلـي لا يصـنع جماعـةً بـلا اخـتلاف، بـل يـنظم اختلافهـا. فـالخلاف في الوسـائل والمناطـات طبيعـي، ولا ينبغـي أن يتحـول إلـىٰ صـراعٍ علـىٰ أصـل الـدين أو الدولـة. والمؤسسـة الاجتهاديـة تميـز بـين خـلاف الـدليل وخـلاف الواقـع وخـلاف المـآل، وتعلـن درجاتـه. وهـذا يمنـع اسـتعمال القطعيـات في إغـلاق الاجتهاد، كما يمنع استعمال الاجتهاد في تذويب القطعيات.

إن وحـدة الأمـة لا تعنـي وحـدة كـل رأي، بـل وحـدة المرجعيـة والمقصـد مـع تنـوع الاجتهـاد. والدولـة تحتـاج إلـىٰ حسـمٍ تنظيمـي، لكـن الحسـم لا يلغـي حـق البحـث. ومـن هنـا قـد يُنفـذ رأيٌ راجـح وتبقـىٰ الآراء الأخـرىٰ مشـروعةً علميًـا. وهـذه القـدرة علـىٰ الجمـع بـين الوحـدة والتعـدد علامـة النضـج، لأن الأنظمـة الهشـة تخـاف الاختلاف، والعقول المفككة لا تستطيع الحسم.

إن العقـل الفقهـي الكلـي يضـع الضـعيف في مركـز الاختبـار لا لأنـه ينحـاز ضـد القـادر، بـل لأن القـوي قـادرٌ غالبًـا علـىٰ حمايـة مصـالحه. والسياسـة التـي تبـدو عامـة قـد

تحمل كلفتها على من لا صوت له. ومن هنا يُسأل دائمًا: من يدفع الثمن؟ من يُستبعد؟ هل يستطيع الفقير الوصول إلىٰ القضاء؟ هل تستفيد الأطراف من الصحة والتعليم؟ وهذه الأسئلة تمنع المتوسطات من أن تخفي الظلم. والعدل لا يُقاس بمجموع المنفعة فقط، بل بتوزيعها وبحفظ الحقوق.

إن الكفاية والكرامة لا تُستعملان لتبرير التوسع غير المحدود في الدولة، بل لضبط اتجاهها. وقد تحقق الدولة الكفاية عبر المال أو الخدمات أو دعم المجتمع، ولا يلزم شكلٌ واحد. والثابت أن لا يُترك الإنسان تحت حدٍ يهدم قدرته مع وجود الاستطاعة العامة. أما الكيفية فتُترك للاجتهاد. وهذه الصياغة تجمع صرامة الحق ومرونة الوسيلة.

إن العقل الفقهي الكلي عقلٌ للإنسان لا للحاكم أو السوق أو المؤسسة. لكنه لا يفهم الإنسان بوصفه فردًا استهلاكيًا فقط، بل ذاتًا أخلاقية مسؤولة، وعضوًا في أمة، وحاملًا للعمران. ومن هنا لا تقتصر حقوقه على الموارد، بل تشمل الحرية والمعنىٰ والمشاركة. والكفاية لا تكتمل إذا تحول الإنسان إلىٰ تابعٍ للدولة، كما لا تكتمل الحرية إذا تُرك تحت القهر الاقتصادي. والمقصد هو بناء القدرة المسؤولة.

إن هذا العقل يعيد إلىٰ الفقه قدرته على إنتاج المعنىٰ في عالمٍ تميل فيه الأنظمة إلىٰ اختزال الإنسان في رقمٍ اقتصادي أو ملفٍ إداري أو بيانات. فهو يذكّر بأن الكفاءة بلا كرامة نقص، والنمو بلا عدل نقص، والأمن بلا حرية نقص، والقانون بلا مقصد نقص. وهذه ليست شعاراتٍ تعيق الإدارة، بل معايير تمنع النجاح الجزئي من أن يتحول إلىٰ فشلٍ حضاري.

إن العقل الفقهي الكلي، في صورته المتشكلة، هو عقلٌ مرجعي مقاصدي واقعي مؤسسي مآلي عمراني. مرجعي لأنه يبدأ من النص ولا يجعل التاريخ

مصدرًا أعلىٰ. ومقاصدي لأنه يربط الجزئيات بالغايات. وواقعي لأنه لا يحكم الأسماء بل البنىٰ. ومؤسسي لأنه يعترف بتوزع المعرفة والقدرة. ومآلي لأنه يدخل الزمن في الحكم. وعمراني لأنه لا يكتفي بمنع الفساد، بل يبني القدرة والنظام.

إن اجتماع هذه الصفات هو الذي يمنع كل واحدةٍ منها من الانحراف. فالمرجعية بلا واقع قد تجمد، والواقع بلا مرجعية قد يبرر، والمقصد بلا نص قد ينفلت، والمؤسسة بلا مقصد قد تتبيرقرط، والمآل بلا حقوق قد يصبح نفعية، والعمران بلا أخلاق قد يتحول إلىٰ تراكمٍ مادي. والعقل الكلي ليس جمعًا لهذه الصفات فقط، بل هو التوازن الداخلي بينها.

إن نشوء هذا العقل لا يكون بقرارٍ نظري وحده، بل يحتاج إلىٰ تحولٍ في التعليم والمؤسسات والدولة والثقافة. ويحتاج إلىٰ فقهاء يفكرون في الأنظمة، وخبراء يحترمون القيم، ودولة تقبل المراجعة، وأمةٍ تشارك بمسؤولية. فالنظرية التي لا تجد حواملها الاجتماعية والمؤسسية تبقىٰ ممكنًا ذهنيًا. ومن هنا يصبح بناء العقل نفسه واجبًا كفائيًا؛ لأن كثيرًا من مقاصد الشريعة لا تتحقق من دونه.

إن بناء هذا العقل لا يبدأ من الصفر، بل من تراثٍ عظيم يحمل أصول النص والمقصد والمصلحة والعرف والذرائع والسياسة الشرعية. لكن المطلوب إعادة ترتيب طاقاته حول سؤال النظام. فالقديم يقدم المادة، والواقع يقدم السؤال، والمصفوفة تقدم المنهج. وبهذا لا يكون المشروع قطيعةً ولا تكرارًا، بل صيرورةً معرفية تستخرج من الأصول قدرتها علىٰ المستقبل.

إن العقل الفقهي الكلي لا يعدُ بإزالة الخلاف أو الخطأ، لكنه يمنع أن يكونا عشوائيين. لا يملك أن يمنح الدولة الكمال، لكنه يجعلها قابلةً للمحاسبة. لا يملك أن يجعل كل سياسة ناجحة، لكنه يفرض شروط العناية والمراجعة. وقيمته

ليست في ادعاء العصمة، بل في الانتقال من الانطباع إلىٰ المعيار، ومن التشتت إلىٰ النظام، ومن الفتوىٰ المنعزلة إلىٰ العقل المؤسسي.

إن الفقه، بهذا المعنىٰ، يستعيد موقعه لا بوصفه سلطةً تنافس الدولة، بل بوصفه العقل الذي يمنح قدرتها اتجاهًا. ويستعيد صلته بالواقع لا بوصفه تابعًا له، بل بوصفه معيارًا قادرًا علىٰ إصلاحه. ويستعيد علاقته بالإنسان لا بوصفه موضوعًا للأوامر، بل بوصفه غايةً وفاعلًا. ومن هنا يصبح الفقه علمًا بالحكم وبالقدرة علىٰ حمل الحكم، بالواجب وبالشرط، بالغاية وبالوسيلة، بالحاضر وبالمستقبل.

إن الانتقال إلىٰ عقلٍ فقهي كلي لا يعني أن الفقه الجزئي قد انتهىٰ، بل يعني أنه عاد إلىٰ موضعه الطبيعي. فالحكم الجزئي هو الخلية، والنظام هو الجسد. ولا يعيش الجسد بلا خلاياه، ولا تُفهم الخلية خارج الجسد. والتفصيل يحفظ الدقة، والكلية تحفظ الاتجاه. ومن هنا فإن المطلوب ليس استبدال أحدهما بالآخر، بل إعادة وصل ما فصلته التخصصات ومسارات التاريخ.

إن الفقه الكلي ليس علمًا فوق العلوم الفقهية، بل مستوىً في تركيبها؛ يربط أصول الفقه بالمقاصد، والفقه السياسي بالمال، والقضاء بالحسبة، والسوق بالكفاية، والدولة بالأمة. وهو لا يضيف بابًا جديدًا فحسب، بل يعيد قراءة الأبواب من خلال علاقاتها. ومن هنا فإن قوته ليست في كثرة الأحكام، بل في قدرته علىٰ كشف الفراغات بين الأبواب، حيث يتشكل الواقع من تفاعلها.

إن هذا العقل يعيد تعريف السؤال الفقهي نفسه. فلا يُسأل فقط: ما حكم الفقر؟ بل: ما النظام الذي ينتجه ويعيد إنتاجه؟ ولا يُسأل فقط: ما حكم الظلم؟ بل: ما الضمانات التي تمنعه؟ ولا يُسأل فقط: هل يجوز للدولة أن تتدخل؟ بل:

متىٰ يصبح تدخلها واجبًا ومتىٰ يصبح تعديًا؟ ولا يُسأل فقط: ما حكم هذه المعاملة؟ بل: ماذا يصنع مجموعها في السوق؟ وهذه الأسئلة لا تستبدل الأحكام، بل تفتح أفقها.

إنها أسئلة تجعل الفقه قادرًا علىٰ الانتقال من الظاهرة إلىٰ السبب، ومن السلوك إلىٰ المؤسسة، ومن الخطأ الفردي إلىٰ الخلل البنيوي. وهي لا تعفي الفرد من مسؤوليته، لكنها تمنع أن يتحمل وحده مسؤولية نظام. فالإنسان يبقىٰ مكلفًا، والدولة والمؤسسة كذلك. والتكليف يتوزع بحسب القدرة والوظيفة. ومن هنا فإن العدالة تبدأ بتعيين المخاطب الصحيح.

إن العقل الفقهي الكلي هو، في النهاية، عقلٌ يرفض الانفصالات الكبرىٰ: انفصال النص عن المقصد، والمقصد عن الواقع، والواقع عن الدولة، والدولة عن الأمة، والتكليف عن شروطه، والمؤسسة عن مآلاتها، والفقه عن العمران. وكل انفصال من هذه الانفصالات ينتج نوعًا من العجز: نصٌ بلا حياة، أو واقعٌ بلا ميزان، أو دولةٌ بلا غاية، أو أمةٌ بلا مؤسسة. ووظيفة العقل الكلي أن يعيد وصلها في ترتيبٍ لا يذيب الفروق.

إن الوصل لا يعني المساواة. فالنص أعلىٰ من الواقع، والمقصد مستمد منه، والدولة منفذة لا مشرعة من ذاتها، والأمة شريكة لا مصدرًا مطلقًا للحكم، والخبرة كاشفة لا معيارًا نهائيًا. لكن اختلاف الرتب لا يعني انفصال الوظائف. وهذه الدقة بين التراتب والتفاعل هي قلب العقل الكلي؛ لأنها تحفظ التوحيد المعرفي من دون إلغاء تعدد العالم.

إن هذا العقل هو التعبير الأصولي عن وحدة الشريعة والحياة. فالشريعة ليست مجموعةً من الأحكام المتجاورة، والحياة ليست مجموعةً من الوقائع المنفصلة.

وكلتاهما شبكات من العلاقات. والنظر الكلي هو الذي يكشف كيف يعمل الحكم في الإنسان والمجتمع والدولة والزمن. ومن هنا لا يكون الفقه علمًا بالحرام والحلال فقط، بل علمًا بكيفية تحول القيم إلىٰ عالمٍ قابل للسكن الأخلاقي.

إن العالم الذي يبنيه العقل الفقهي الكلي ليس عالمًا بلا صراع أو حاجة أو خطأ، لكنه عالمٌ يمتلك معايير التصحيح. وليس دولةً مثالية، بل دولةً مقيدة وقادرة. وليس مجتمعًا بلا تفاوت، بل مجتمعًا يمنع التفاوت من هدم الكفاية. وليس فقهًا بلا خلاف، بل فقهًا يعرف كيف يحوله إلىٰ معرفة. وهذه الواقعية تمنع النظرية من أن تكون حلمًا منفصلًا، كما تمنع الواقع من أن يكون حجةً علىٰ استحالة الإصلاح.

إن الانتقال من فقه الأحكام إلىٰ عقل النظام والعمران هو انتقالٌ من الاستجابة إلىٰ المبادرة، ومن حماية الحدود إلىٰ بناء القدرات، ومن إدانة الخلل إلىٰ تفكيك أسبابه، ومن حضور الفقه في نهايات القرار إلىٰ حضوره في لحظة التصميم. وبهذا لا يعود الفقه شاهدًا علىٰ التاريخ، بل شريكًا في توجيهه، من غير أن يتحول إلىٰ سلطةٍ تستبد به.

إن العقل الفقهي الكلي، في صورته النهائية، ليس إضافةً إلىٰ علم أصول الفقه، ولا تعديلًا محدودًا في بعض مباحثه، وإنما يمثل انتقالًا في طبيعة الرؤية التي ينظر بها الفقه إلىٰ نفسه وإلىٰ العالم. فالعلم لا يبلغ ذروة نضجه حين يكثر من الإجابات، وإنما يبلغها حين يعيد تعريف الأسئلة المؤسسة التي ينطلق منها. ولذلك فإن السؤال الحقيقي لم يعد: كيف نستخرج الحكم الشرعي؟ بل أصبح: كيف يتحول الحكم الشرعي إلىٰ نظامٍ تاريخي قادر علىٰ بناء الإنسان والأمة والدولة والعمران دون أن يفقد صلته بالوحي أو يتحول إلىٰ مجرد تقنيةٍ إدارية أو

خطابٍ وعظي؟ إن هذا السؤال هو الذي يمنح العقل الفقهي الكلي فرادته، لأنه لا يتوقف عند إنتاج المعرفة، بل ينتقل إلىٰ إنتاج القدرة، ولا يقف عند بيان الواجب، بل يبحث عن كيفية بناء شروطه، ولا يكتفي بحفظ النص، بل يسعىٰ إلىٰ تحويله إلىٰ قوةٍ منظمة للحياة.

إن الشريعة، في حقيقتها العميقة، لم تنزل لتكون مجموعةً من الأحكام المبعثرة التي يتعامل معها الإنسان كلما عرضت له واقعة، وإنما نزلت لتبني نظامًا للوجود الإنساني، يتكامل فيه الإيمان مع العمران، والحرية مع المسؤولية، والعدل مع القوة، والرحمة مع القانون، والمصلحة مع الحق، والفرد مع الجماعة، والدولة مع الأمة. ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي لا ينظر إلىٰ الأحكام بوصفها وحداتٍ مستقلة، وإنما بوصفها خلايا داخل كائنٍ حي، لا يمكن فهم وظيفة أي خلية فيه إلا من خلال علاقتها بالجسد كله. فكما أن العضو المنفصل عن الجسد يفقد معناه الحيوي، كذلك الحكم المنفصل عن شبكة المقاصد والعلل والمآلات والعلاقات الوظيفية يفقد كثيرًا من قدرته علىٰ أداء وظيفته الحضارية.

ولهذا فإن القيمة الكبرىٰ لهذا العقل ليست في أنه يقدم عددًا أكبر من الأحكام، وإنما في أنه يعيد ترتيب النظام المعرفي الذي تُنتج فيه الأحكام. فالعقل الذي ينطلق من الجزئي إلىٰ الجزئي يظل أسيرًا للحوادث، أما العقل الذي ينطلق من الكلي إلىٰ الجزئي ثم يعود من الجزئي إلىٰ الكلي فإنه يصبح قادرًا علىٰ اكتشاف القوانين المنظمة للحياة، وقادرًا علىٰ تفسير الظواهر الجديدة، وقادرًا علىٰ إعادة إنتاج الاجتهاد كلما تغير الواقع، دون أن يحتاج في كل مرة إلىٰ البدء من الصفر. وهذه هي العلامة الفارقة بين المنهج والناتج؛ لأن الناتج قد يتغير بتغير الوقائع، أما المنهج فيبقىٰ قادرًا علىٰ إنتاج نواتج جديدة ما دامت أصوله محفوظة.

إن العقل الفقهي الكلي يعيد كذلك تعريف معنىٰ الاستمرارية التاريخية للشريعة. فاستمرار الشريعة لا يتحقق بمجرد بقاء النصوص محفوظة، لأن النص قد يبقىٰ محفوظًا بينما تضيع القدرة علىٰ تفعيله داخل الحياة. كما لا يتحقق بمجرد المحافظة علىٰ صورٍ تاريخية بعينها، لأن الصور تتغير بتغير العمران والعلوم والمؤسسات. وإنما يتحقق حين تبقىٰ الآلية المنتجة للحكم قادرةً علىٰ التفاعل مع الزمن من غير أن تنفصل عن مرجعيتها. فالشريعة لا تواجه التاريخ بالمقاومة السلبية، ولا تذوب فيه، وإنما تعيد تشكيله من خلال منظومتها القيمية. وهذه القدرة علىٰ إعادة التشكيل هي التي تجعل الوحي حاضرًا في كل عصر، لا بوصفه ذاكرةً للماضي، بل بوصفه قوةً منتجة للمستقبل.

ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي لا يكتفي بإدارة الواقع، بل يسعىٰ إلىٰ صناعة الواقع. والفارق بين الإدارة والصناعة فارقٌ جوهري. فالإدارة تتعامل مع الموجود كما هو، وتحاول تنظيمه وتقليل خسائره، أما الصناعة فتنظر إلىٰ ما ينبغي أن يكون، ثم تبدأ في بناء الأسباب التي تقود إليه. ولذلك فإن الدولة في هذا التصور لا تنتظر ظهور الفقر حتىٰ توزع الإعانات، بل تبني الاقتصاد والتعليم والعمل بما يمنع إنتاج الفقر. ولا تنتظر انتشار الجريمة حتىٰ تكثر العقوبات، بل تبني العدالة والكفاية والثقة بما يضعف دوافعها. ولا تنتظر انهيار الثقة بالقضاء حتىٰ تبحث عن حلول إسعافية، بل تؤسس لاستقلاله منذ البداية. وهذا الانتقال من معالجة النتائج إلىٰ بناء الأسباب يمثل أحد أهم معالم العقل الفقهي الكلي.

إن صناعة الواقع لا تعني فرض صورةٍ مثالية علىٰ المجتمع، وإنما تعني اكتشاف السنن التي تحكم العمران ثم توجيهها نحو المقاصد. فالله سبحانه لم يجعل التاريخ فوضىٰ، وإنما أودع فيه قوانين للتغيير والبناء والانهيار. والعقل الفقهي الكلي لا

يتعامل مع هذه السنن بوصفها معطياتٍ خارجية، بل يجعلها جزءًا من فهمه للمناط والمآل. فالظلم يولد التفكك، والاحتكار يولد الاختلال، والجهل يولد التبعية، والفساد يهدم الثقة، والكفاية تبني الاستقرار، والعدل ينتج الولاء، والحرية المسؤولة تولد الإبداع. وهذه ليست ملاحظاتٍ اجتماعية فحسب، بل هي حقائق تدخل في صميم إنتاج الحكم الشرعي حين يتعلق بالشأن العام.

إن هذا العقل لا يفصل بين السنن الكونية والسنن الشرعية، لأنه يرىٰ أن الوحي جاء ليهدي الإنسان إلىٰ التعامل الصحيح مع قوانين الله في الكون والمجتمع كما يهديه إلىٰ عبادته. ومن هنا فإن مخالفة السنن ليست مجرد خطأ إداري، بل قد تكون خطأً شرعيًا إذا ترتب عليها تعطيل المقاصد وإهدار الحقوق. فلا يجوز بناء سياسةٍ اقتصادية تتجاهل قوانين الإنتاج، كما لا يجوز بناء سياسةٍ اجتماعية تتجاهل طبيعة الإنسان، ولا سياسةٍ تعليمية تتجاهل تكوين العقل. فالفقه الكلي لا يعارض السنن، وإنما يجعل فهمها جزءًا من الأمانة العلمية في الاجتهاد.

ولهذا فإن العقل الفقهي الكلي يعيد الاعتبار إلىٰ مفهوم الحكمة بوصفها أعلىٰ درجات التكامل بين النص والواقع. فالحكمة ليست مجرد حسن التصرف، ولا مجرد معرفة المصلحة، وإنما هي القدرة علىٰ وضع كل عنصر في موضعه الصحيح داخل شبكة العلاقات الكبرىٰ. والحكيم ليس من يعرف الحكم فحسب، بل من يعرف زمانه، وواقعه، وطاقات مجتمعه، ومآلات قراراته، دون أن يتنازل عن مرجعيته. ولذلك كان القرآن يربط بين الكتاب والحكمة، لأن الكتاب يمنح المعيار، والحكمة تمنح حسن التنزيل.

إن هذا العقل يعيد أيضًا بناء العلاقة بين اليقين والاجتهاد. فاليقين يبقىٰ في أصول المرجعية الكبرىٰ، وفي النصوص القطعية، وفي المقاصد المؤسسة، أما

الاجتهاد فيتحرك في مساحة الواقع والوسائل وتحقيق المناط وتقدير المآلات. وكلما اتسعت الوقائع المركبة اتسعت مساحة الاجتهاد، لا لأن الشريعة أصبحت أقل يقينًا، بل لأن الحياة أصبحت أكثر تعقيدًا. ومن هنا فإن قوة الفقه لا تُقاس بتقليص مساحة الاجتهاد، وإنما بقدرته على تنظيمها وضبطها حتىٰ لا تتحول إلىٰ فوضىٰ أو جمود.

إن العقل الفقهي الكلي يضع مفهوم المسؤولية في مركز البناء كله. فالإنسان مسؤول، والدولة مسؤولة، والعالم مسؤول، والخبير مسؤول، والمؤسسة مسؤولة، والأمة مسؤولة. وليس في هذا البناء طرفٌ معفىٰ من التكليف. لكن المسؤولية لا تتوزع بالتساوي، وإنما بحسب القدرة والوظيفة والأثر. ومن هنا فإن العدالة لا تتحقق حين يُطلب من الجميع الشيء نفسه، بل حين يُطلب من كل طرف ما يتناسب مع موقعه في إنتاج الواقع. فالفرد لا يستطيع بناء النظام النقدي، كما أن الدولة لا تستطيع أن تحل محل الضمير، والعالم لا يستطيع أن يقوم مقام الطبيب، والطبيب لا يستطيع أن يقوم مقام الفقيه. وإنما يتحقق التكامل حين يؤدي كل طرف وظيفته ضمن شبكةٍ واحدة من المسؤوليات.

إن هذا الفهم يجعل الأمة كلها شريكةً في حمل الشريعة، لا من خلال الشعارات، وإنما من خلال الوظائف. فالعالم يحمل أمانة البيان، والقاضي يحمل أمانة العدل، والخبير يحمل أمانة المعرفة، والسياسي يحمل أمانة القرار، ورجل المال يحمل أمانة الموارد، والمعلم يحمل أمانة بناء العقل، والإعلامي يحمل أمانة الوعي، والأسرة تحمل أمانة التربية. وهكذا تتحول الشريعة من خطابٍ موجه إلىٰ الأفراد فقط إلىٰ مشروعٍ حضاري تتوزع مسؤولياته علىٰ جميع البنىٰ الاجتماعية.

إن العقل الفقهي الكلي يرفض الثنائية التي حكمت كثيرًا من النقاشات الحديثة بين «الدين» و«الدولة»، لأنه يرىٰ أن المشكلة لم تكن يومًا في حضور الدين أو غيابه، وإنما في طبيعة العلاقة بين المرجعية والمؤسسة. فإذا تحولت الدولة إلىٰ مصدرٍ للحق استبدت، وإذا تحولت المرجعية إلىٰ سلطةٍ تنفيذية مباشرة تعطلت الوظائف واختلطت الاختصاصات. أما حين تبقىٰ المرجعية حاكمة، وتبقىٰ الدولة منفذة، وتبقىٰ الأمة رقيبة، ويبقىٰ القضاء مستقلًا، وتبقىٰ المؤسسة الاجتهادية منتجةً للمعيار، فإن العلاقة تتحول من صراعٍ علىٰ السلطة إلىٰ تكاملٍ في الوظائف.

ولهذا فإن الدولة في العقل الفقهي الكلي ليست دولةً دينية بالمعنىٰ الثيوقراطي، وليست دولةً محايدة بالمعنىٰ الذي يفصلها عن المرجعية، وإنما هي دولةٌ مقاصدية مرجعية؛ تستمد شرعية اتجاهها من الوحي، وتستمد شرعية وسائلها من الاجتهاد، وتستمد شرعية استمرارها من قدرتها علىٰ تحقيق العدل والكفاية وصيانة الحقوق. فهي لا تدعي العصمة، ولا تستقل عن المحاسبة، ولا تحتكر تفسير الدين، لكنها كذلك لا تجعل المرجعية مجرد رمزٍ ثقافي لا أثر له في بناء السياسات.

إن هذا العقل يعيد كذلك الاعتبار إلىٰ مفهوم الأمة بوصفها الفاعل الحضاري الأكبر. فالدولة قد تقوم وتسقط، والمؤسسات قد تتغير، لكن الأمة تبقىٰ الحامل التاريخي للرسالة. ومن هنا فإن بناء الأمة علميًا وأخلاقيًا واقتصاديًا يصبح جزءًا من الفقه، لا قضيةً خارجية تترك لظروف التاريخ. والأمة القوية ليست تلك التي تملك أكثر الجيوش، وإنما التي تملك عقلًا قادرًا علىٰ إنتاج المعرفة، ونظامًا قادرًا علىٰ تحقيق العدالة، ومجتمعًا قادرًا علىٰ حمل المسؤولية.

إن العقل الفقهي الكلي لا ينظر إلىٰ الحضارة الإسلامية باعتبارها تجربةً منتهية ينبغي استعادتها، وإنما باعتبارها مشروعًا مفتوحًا قابلًا للتجدد ما دامت

أصوله حية. ولذلك فإن استئناف الحضارة لا يكون بإعادة إنتاج صورها القديمة، بل بإعادة إنتاج العقل الذي صنعها. فالحضارة لم تقم لأن المسلمين امتلكوا أحكامًا أكثر من غيرهم، وإنما قامت لأنهم امتلكوا في مرحلة ازدهارهم عقلًا يجمع بين النص والعلم، وبين الوحي والواقع، وبين الأخلاق والمؤسسة، وبين الفرد والدولة، وبين الدنيا والآخرة. وحين انفصلت هذه العناصر عن بعضها بدأ التراجع، لا لأن النص فقد قوته، بل لأن العقل الذي يحمل النص فقد توازنه.

إن استعادة هذا التوازن هي المهمة الكبرىٰ للعقل الفقهي الكلي. فهو لا يكتفي بالدفاع عن التراث، ولا يكتفي بنقده، وإنما يحوله إلىٰ مادةٍ لإنتاج المستقبل. ولا يكتفي بتشخيص الأزمة، وإنما يقدم المنهج الذي يسمح للأمة بإعادة بناء قدرتها علىٰ الفعل التاريخي. ولذلك فإن هذا العقل ليس مشروعًا فقهيًا فقط، بل مشروعٌ حضاري، لأن الفقه فيه لا ينفصل عن الاقتصاد، ولا الاقتصاد عن السياسة، ولا السياسة عن التربية، ولا التربية عن بناء الإنسان، ولا الإنسان عن غاية الاستخلاف.

إن الاستخلاف، في ضوء هذا التصور، لا يعود مجرد مفهومٍ عقدي، بل يتحول إلىٰ مبدأٍ منظم للحياة كلها. فالإنسان مستخلف لأنه مسؤول عن البناء، والدولة مستخلفة لأنها مسؤولة عن العدل، والأمة مستخلفة لأنها مسؤولة عن الشهادة علىٰ الناس، والعلماء مستخلفون لأنهم مسؤولون عن البيان، وأصحاب القوة مستخلفون لأنهم مسؤولون عن حماية الحقوق. ومن هنا فإن الاستخلاف ليس امتيازًا، بل تكليفًا، وليس سلطةً، بل أمانة.

ولهذا فإن العقل الفقهي الكلي يجعل الأمانة المفهوم الجامع بين جميع عناصره. فالنص أمانة، والواقع أمانة، والعلم أمانة، والمال أمانة، والسلطة أمانة، والحرية أمانة، والمستقبل أمانة. وكل خللٍ في أحد هذه المجالات هو في حقيقته

صورةٌ من صور خيانة الأمانة، لأن الشريعة لا تقيس الأفعال بظاهرها فقط، وإنما بمدىٰ وفائها بالوظيفة التي خُلقت من أجلها.

إن هذا العقل لا يَعِد بمجتمعٍ يخلو من الأخطاء، لأن ذلك يناقض طبيعة الإنسان، لكنه يعد بمجتمعٍ يمتلك القدرة علىٰ تصحيح أخطائه من داخل بنيته، لا بالاعتماد علىٰ الصدفة أو البطولة الفردية. وهذه هي العلامة الكبرىٰ لأي نظامٍ ناضج؛ أنه لا يقوم علىٰ افتراض الكمال، بل علىٰ بناء آليات المراجعة والتقويم والتصحيح. فالمؤسسة تُراجع، والسياسة تُراجع، والاجتهاد يُراجع، والدولة تُراجع، لأن العصمة ليست إلا للوحي.

ومن هنا فإن العقل الفقهي الكلي لا يخشىٰ الاعتراف بالخطأ، لأن الخطأ فيه ليس نهاية الشرعية، وإنما بداية المراجعة. والأنظمة التي تنكر الخطأ محكومةٌ بالتآكل الداخلي، أما الأنظمة التي تعترف به وتملك أدوات تصحيحه فإنها تمتلك القدرة علىٰ الاستمرار. وهذه القدرة علىٰ التعلم هي التي تجعل الفقه الكلي علمًا حيًا، لا مجموعةً من القوالب الجامدة.

إن الغاية النهائية لهذا العقل ليست بناء دولةٍ قوية فحسب، ولا مجتمعٍ مزدهر فحسب، وإنما بناء إنسانٍ قادر علىٰ أن يجمع بين الحرية والواجب، وبين الإيمان والعقل، وبين العمل والأخلاق، وبين الفردية والمسؤولية الاجتماعية. فالإنسان هو نقطة البداية ونقطة النهاية في المشروع كله، لأن الله تعالىٰ لم يجعل الشريعة غايةً في ذاتها، وإنما جعلها سبيلًا لإقامة الإنسان علىٰ ميزان العدل والرحمة والحق.

وحين يبلغ العقل الفقهي هذا المستوىٰ من التكامل، فإنه يتحول من عقلٍ يُدير الأزمات إلىٰ عقلٍ يصنع الحضارة، ومن عقلٍ يلاحق الوقائع إلىٰ عقلٍ يبني السنن، ومن عقلٍ يفسر الماضي إلىٰ عقلٍ يفتح المستقبل. وعندئذٍ يستعيد الفقه

مكانته الطبيعية بوصفه علمًا بالوجود الإنساني في علاقته بالله والإنسان والعالم، لا مجرد علمٍ بالأحكام المنعزلة عن سياقاتها.

إن العقل الفقهي الكلي هو العقل الذي يستطيع أن يجمع بين يقين الوحي واتساع التاريخ، وبين ثبات القيم وحركة الحياة، وبين وحدة المرجعية وتعدد الوسائل، وبين حرية الإنسان ومسؤولية الدولة، وبين حقوق الفرد ومصالح الأمة، وبين مقتضيات الواقع وآفاق المقصد، دون أن يضحي بأحدها لصالح الآخر. وهذه القدرة علىٰ الجمع ليست مهارةً فكرية فحسب، وإنما هي التعبير الأعمق عن الطبيعة التركيبية للشريعة نفسها؛ لأنها شريعةٌ جاءت لتبني الإنسان والعمران معًا، وتربط الأرض بالسماء، والزمن بالأبدية، والعمل بالإيمان، والقوة بالعدل، والحرية بالأمانة.

وعندما يبلغ الفقه هذا المستوىٰ من الوعي، فإنه لا يعود مجرد علمٍ من علوم الشريعة، بل يصبح العقل المنظم لحركة الأمة في التاريخ، والميزان الذي تُوزن به السياسات، والإطار الذي تُبنىٰ فيه المؤسسات، والمنهج الذي تُقرأ به التحولات، والضابط الذي يمنع القوة من أن تتحول إلىٰ استبداد، والحرية من أن تتحول إلىٰ فوضىٰ، والمصلحة من أن تتحول إلىٰ انتهازية، والدولة من أن تتحول إلىٰ غاية، والنص من أن يتحول إلىٰ أداةٍ للتوظيف، والواقع من أن يتحول إلىٰ قدرٍ لا يُقاوم.

إن هذا هو العقل الفقهي الكلي الذي تنتهي إليه النظرية العامة في البنية الفقهية الإسلامية: عقلٌ مرجعي، مقاصدي، واقعي، مؤسسي، مآلي، عمراني، يجمع بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية والأحكام المقاصدية في وحدةٍ معرفية متماسكة، ويجعل من علوية النص، وحاكمية المقصد، ومركزية الواقع، وفاعلية الدولة، والكفاية، والمآلات، والاجتهاد المؤسسي، والعلاقات الوظيفية، والشأن

العـام، منظومـةً واحـدة لإنتـاج الحكـم وبنـاء النظـام وصـناعة الحضـارة. وفي هـذا التكامـل تسـتعيد الشـريعة قـدرتها علـىٰ أن تكـون مصـدرًا للهدايـة، ومنهجًـا للعمـران، وأفقًـا مفتوحًـا لاجتهـاد الأمـة في كـل عصـر، مـا دامـت وفيـةً لوحيهـا، واعيـةً بواقعهـا، قـادرةً علـىٰ تحويـل قيمهـا إلـىٰ مؤسسـات، ومؤسسـاتها إلـىٰ عـدل، وعـدلها إلـىٰ عمران، وعمرانها إلىٰ شهادةٍ حضارية علىٰ العالم.