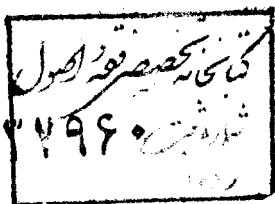


مقاصد الشريعة عند الشاطبي

وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

مقاصد الشريعة عند الشاطبي

وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي



نورة بوحناش

منشورات الاختلاف
Editions El-khtlef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-9953-87-975-8

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-khtilef

149 شارع حسبية بن بو علي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: +213 21676179
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا
وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾

[الفرقان الآية 63]

إهداء

إلى فلسطين... الجرح الدامي في القلب.
إلى شهداء فلسطين... المدافعين عن وجود
الأمة.
إلى شهداء انتفاضة الأقصى... الذين هم عند
ربهم أحياء يرزقون.

الشكر والعرفان

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أسدي لأستاذي الفاضل الدكتور/عبد الرحمن التليلي أسمى كلمات الشكر وأصدق آيات العرفان، فإليه فقط يعود خروج الدعوى المحررة في هذا البحث من حال التصور إلى حال التحقق ذلك أن شخصية الأستاذ لديه تميزت بأرقى صورة للأخلاقية بما تضمنته من قوة الالتزام اتجاه العلم الذي يمد طالب هذا العلم بالثقة والطمأنينة والإقبال على التواصل والمواصلة.

أعود لأكرر شكري وعرفاني لأستاذي الفاضل الدكتور/عبد الرحمن التليلي الذي تعهد هذا البحث بالرعاية والتوجيه العلمي الدقيق فكان مثال القدوة الأخلاقية والعلمية المتأسي بها في دروب العلم والأخلاق بما تضمنته شخصية الأستاذ المشرف لديه من نبل العطاء تترك أثرا عميقا في شخصية التلميذ وهي الغاية الأخيرة لقدوة العلم.

المحتويات

مقدمة 13

الباب الأول

مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشاطبي - القراءة والتأويل -

الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الشاطبي في الفكر العربي المعاصر

- مسألة المشروعية - 35

أولاً: الشكل الدفاعي لمقاصد الشريعة في التيار السلفي 39

ثانياً: مقاصد الشريعة عند الشاطبي من البيان إلى البرهان 56

ثالثاً: الصفة العرفانية لمقاصد الشريعة عند طه عبد الرحمن 68

رابعاً: الوعي الظاهراتي للمقصد الشرعي عند حسن حنفي 78

خامساً: لزوم مقاصد الشريعة الإسلامية عن مبادئ الحداثة الغربية عند ناصر حامد أبو زيد 87

سادساً: تهاافت التأصيل - الرمزية السلطوية لمقاصد الشريعة عند محمد أركون - 94

الفصل الثاني: المقصد الشرعي عند الشاطبي بيان للقول والفعل

- الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي من اللاتاريخية إلى التاريخية - 105

أولاً: سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي 112

ثانياً: الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة - نحو تاريخية الفكر الأخلاقي العربي

الإسلامي - 160

ثالثاً: المقصد الشرعي عند الشاطبي والتكامل بين الأخلاق والفقه 173

الباب الثاني

سؤال المرجعية - التعليل المقاصدي ونيل حكمة الفعل -

الفصل الأول: العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي

- عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد - 199

أولاً: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه 205

ثانياً: إثبات المقاصد وتعليل الشريعة بالمصلحة عند الشاطبي - دليل المصلحة وبيان معقولية التكليف - 221

ثالثاً: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي 239

- رابعاً: المرجعية الكلامية لأسرار التكليف: -من التوحيد إلى التكليف- 262
- خامساً: علاقة العقل بالشرع -من العقل المعتبر إلى العقل المكلف- 286

الفصل الثاني: الاستقراء المعنوي وإنشاء كليات الفعل الصالح

- نحو تأسيس علم الصلاح- 295
- أولاً-الفعل الآلي للاستقراء المعنوي -وظيفة مزدوجة تقنين الرأي وضبط الفعل- 303
- ثانياً-حفريات منهج الاستقراء المعنوي 313
- ثالثاً: الوظيفة الاستدلالية للاستقراء المعنوي -إنشاء النسق الفقهي الأخلاقي- 340
- رابعاً: علم الصلاح 357
- خامساً: العلماء وتحول العلم إلى وصف خلقي 367

الباب الثالث

المقاصد والأخلاق -من القراءة والتأويل إلى تأسيس النظام المعرفي-

الفصل الأول: العقلانية القاصدة وحصول المقاصد الصالحة

- صلاح مبدأ كل أخلاقية- 381
- أولاً: الأخلاق السطحية والأخلاق العميقة -نقد التقسيم الأصولي للمصالح- 387
- ثانياً: من العقلانية القاصرة إلى العقلانية القاصدة وتأسيس نظرية الصلاح 407
- ثالثاً: المقاصد الصالحة والأخلاق التكاملية الحية 456

الفصل الثاني: العقلانية القاصدة وحصول الإنسانية الأخلاقية

- سيرورة التكليف في إنشاء الشخصية الصالحة- 467
- أولاً: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية 471
- ثانياً: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة 487
- ثالثاً: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعة 497
- رابعاً: درجات الإنسانية الصالحة 508
- خاتمة 531
- المصادر والمراجع 541

مُقَدِّمَة

مع انبلاج أفق هذا القرن لم تكن لتختلف شهادة شاهده عن شهادة شاهد القرن الذي انقضى فالسؤال الذي قرأه شاهد القرن الماضي فكرا ناهضا لأجل التغيير، لا يزال يحدد مطلب الإجابة نفسه مكررا ذاته وإن اختلف الزمان وتبدل الناس، إذ الأزمة تمتد زمانا سحيقا، وتلثم نفسها وتمطى بصلبها

أمام مشهد الزمنية التي قضت بتداول المواقع بين غياب الأنا وحضور الآخر تلوح الحيرة عينها التي لوحت لشاهد القرن الماضي وذلك بوجوب البحث عن ركائز للنهضة تجلب زمنية الأنا إلى الحضور إلا أن حيرة شاهد هذا القرن لن تمتد لتبحث عن ركائز للنهضة، إنما تنبعث لتطالب بضرورة الكشف عن أسباب فشل النهضة العربية ولتسأل عن مشروعية كل نهضة وجدواها إذا لم ينبعث من رحم هذه النهضة وعي يُخلخل التاريخ وينقل الزمنية النهضوية نقلا طبيعيا؟.

يعود استشكال دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى وعي الحيرة الذي مكن لذاته بالسؤال عن جدوى الخطاب الذي يفرض منطق المقايسة، إنه كل خطاب يربط ربط متواصل بين الأصالة والمعاصرة، إنما مقابلة تجمل بين حضور الأنا في التاريخ الماضي ثم الحضور المميز للآخر في حاضر مشروع تأسيس الذات أفلا تعني ثنائية الأصالة والمعاصرة تكريس لمنطق اللاتاريخية وتحول متواصل لزمان الأنا نحو زمان الآخر؟ هو التحول المتواصل الذي يشهد عليه مشروع تحديث الذات، من هنا ستؤلف دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي أنموذجا لفعل التحرر من فكر المقايسة الذي فرضه منطق اللاتاريخية إذ خول الوعي الأصيل التحرر من هذا المنطق والحق أن العودة إلى الفكر الأصيل لم يكن سوى خلاصة لممارسة المنطق العلمي الذي يتوجه إلى تفحص العينات واستخبارها استخبارا صحيحا ومن ثم يلتزم بمعطي بيكوني متميز وهو الذي يعني طرح الأوهام بشتى نماذجها ودرء القوالب الجاهزة وتحصيل الوعي الأصيل.

تنبثق دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي من الطموح إلى ريادة وعي التاريخية، وهو الوعي الذي يكشف زيف الحديث عن تاريخية لا تؤسس ذاتها إلا في إطار تاريخ آخر منجز وجاهز التفسير تفرضه المركزية الغربية الضاغطة وهي شكل من اللاتاريخية تعتمد على تمكن منطقي قوي جامع بين السلطة والمعرفة، وبالنظر إلى هذا التوجه الكلي نحو الوعي الأصيل مقابل الآخر الدخيل تمتد الدعوى السالفة بجذورها نحو تلك التي رفعها الشيخ مصطفى عبد الرازق مشروعا ناهضا إذ إن الشيخ قد أدرك خطر هذه القرارات الاستشراقية ومدى تحصيلها لقلق الذات وارتياها في تاريخها المعرفي، ففتح باب الاجتهاد بوصفه حقلا معرفيا، لاستشكال الفكر الأصيل وتأسيس خط آخر للفكر الفلسفي العربي الإسلامي، لقد سمحت مقاصد الشريعة تأصيلا عند أبي إسحاق الشاطبي الأندلسي بالإتمام والنمذجة لمشروع الشيخ مصطفى عبد الرازق، وكذا تحقيق النقلة إلى مطلب الإجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي والذي قضى في أمره منطق اللاتاريخية بالنضوب والاقتضاب والانحصار في الوعي الدخيل اليوناني منه، وهنا تحضر ضرورة الاستقصاء عن الصلة الجامعة بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق ثم كيف أدى نسق الموافقات إلى المسألة عن نظرية الصلاح باعتبارها نظرية أخلاقية، ومن ثم تأسيس خط آخر للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي يقر بتاريخيته؟.

بالنظر إلى هذا التوجه الكلي نحو الوعي الأصيل فمن الواجب التصريح بأن دعوى الجمع بين المقاصد والأخلاق كانت منذ البدء آلية للدفاع حمل لواءها علال الفاسي إثباتا لجدارة الشريعة الإسلامية مقابل المنظومة التشريعية الغربية، ثم أنها تجلت أيضا كخلاصة لقراءة مجاوزة عند طه عبد الرحمن، واعتبار لهذا الامتداد فإن إشكالية هذا البحث لها جذورها المتواصلة بعلاقات مع الفكر العربي المعاصر ومن هنا تكتسب جدارتها في الطموح إلى قراءة مقاصد الشريعة عند الشاطبي فتحا لمنافذ فكر أخلاقي عربي معاصر وتقويما لهذا الفكر قديما وذلك بإعادة استشكاله وتأسيسه باعتبار منطق التاريخية. ولقد تميز هذا التوجه بحضور سؤال قاعدي يمدّ الدعوى المؤسسة في هذا البحث بالمشروعية، ألم ينتج المسلمون فكرا أخلاقيا أثناء تفاعلهم المجتمعي، وليعيّن أبعاد الثابت والتحول لديهم، كما فعل اليونان؟ ألا يمكن فتح مغاليق الحقول المعرفية التي تعلقت بالسلوك والعمل عند العرب والمسلمين

للقراءة والتحليل ومن ثم تجاوز كل تقارير الوعي الشمولي الذي أقر بفقدان مثل هذه الإمكانيات؟

يجب التذكير بأن المنطق المعاصر زود العقل الناهض إلى العمل بمنطق التاريخية بلحظة منهجية هامة، وهي اللحظة التي أسست أصول التعليل للصلة الجامعة بين المعرفة وأطرها المجتمعية، غير أن هذه اللحظة ستؤدي داخل منطق التاريخية وظيفة الآلة دون تكريس الأبعاد الأيديولوجية التي تستتبع مثل هذه اللحظة⁽¹⁾، ولقد برهنت مثل هذه اللحظة على أن نظام المعرفة العربية الإسلامية لم يؤسس ذاته إلا بالنظر إلى جدلية محققة بين النص والواقع إذ الوسم المميز للوجود الحضاري الذي يؤول إليه هذا النظام يختص بموقعه في أفق هذا النص.

من هنا تكون كل صياغة مجدية لسؤال الأخلاق داخل الحضارة العربية الإسلامية خلاصة للتناول الصحيح لسؤال الصلة بين النص وهو يقدم أفق الوجوب للسلوك من جهة والإنسان الذي يحيا تجربة واقع ما ويسأل عن مشروعية مثل هذه التجربة من جهة أخرى خاصة أن الاجتهاد قد أكد التمكن المطلق للنص في إرشاد الواقع مؤسسا لأدوات هذا التمكن جازما بضرورة تحويل الواقع اللامتناهي نحو الأحكام المتناهية للنص.

عند الحفر في أثريات الوجود الأخلاقي في أفق الحضارة العربية الإسلامية يظهر أن مثل هذا الوجود لم يتموقع إلا داخل إطار تاريخي مؤطر بالنص ليكون سؤالا فقهيا فيكون الحديث عما ينبغي فعله مرتبطا بالنص متخذا المشروعية منه، مثل هذا التصور يحفز للذهاب نحو الكشف عن الأدوات المفهومية والمنهجية التي تمكن من ربط الفعل بأفائه الينغية وهو ما يحول الوعي مباشرة نحو الاجتهاد كحقل ممكن لذلك ووفر أدوات الإحاطة بالتكليف الذي يكون مداره الأول هو السلوك ولتكون الوظيفة الأولى

(1) ونعني بها الممارسة العقلية التي حصلتها المادية الجدلية التي أخذت حظا وفيرا داخل خطاب الفكر العربي منذ لقاءه بالماركسية، ويبدو أن المنطق الذي عملت به المادية التاريخية قد حصل تناقضا صارخا، فألى جانب الإقرار بالمنطق العلمي وكذا تحليل تاريخ المجتمع الغربي تعيينا لتفسير اجتماعي إلا أنها تنتهي إلى منطق تعميمي غير مرر حيث ستخضع المجتمعات الإنسانية ذات التاريخ المختلف لمنطق المراحل التاريخية التي مر بها المجتمع الأوروبي والحق أن هذا التعميم غير المنطقي يعود إلى الأبعاد الأيديولوجية التي أقرتها المادية التاريخية لنفسها منذ البدء وهو حلول الشيوعية في ربوع العالم وتحقيق أهمية الاشتراكية.

التي تميز بها أصول الفقه الآخذ بأدوات ضبط الفقه هي القدرة المعرفية والمنهجية لاستخراج وسائل جمع السلوك بالأحكام الشرعية التي أنزلت إتماما لمكارم الأخلاق ولتقدم منطقا للتبليغ ثم التكليف وهنا يكون السؤال عن التداخل بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق واجبا وذو فائدة قاعدية في مدار تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي؟.

لقد سمحت البنية المعرفية للمنهجية الأصولية من الكشف عن مقدار تداخل علمي أصول الفقه والأخلاق، فبما أن هذه المنهجية تركز عملها حول استخراج وسائل عقلية لضبط معايير الحكم على السلوك توجيهها له نحو غاية بينها النص فإنها تعين تداخلا مهما بين الوظيفة التي يؤسس بها أصول الفقه أطره المفهومية وصياغته المنهجية والوظيفة التي تؤديها الأخلاق بما أنها نظر في معايير الفعل الحاكمة على ما ينبغي أن يكون فتكون مثل هذه المنهجية الأصولية معينا لاستشكال سؤال الأخلاق من داخل حقل الاجتهاد والحق أن الوظيفة التي يرتبط بها علم أصول الفقه تمكن لمشروعية الحديث عن تموقع لسؤال الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية من داخل علم أصول الفقه إذ هو علم لم يعين ذاته تأسيسا لمنطق التأصيل عصمة للفكر من الوقوع في الخطأ إلا بذلك القدر الذي عين فيه غرضية عملية أساسية وهي عصمة السلوك من الوقوع في الفساد وذلك بالنظر للصلة الجامعة بين العلم والعمل في النص المؤسس لمطلب التأصيل.

على الرغم من مقدار التداخل بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق فإن هذا المقدار يزداد وضوحا عندما تؤسس المنهجية الأصولية منطقها التعليلي في موافقات الشاطبي حول دلالة المقصد جاعلة من التعليل نيلا للمصلحة ومن ثم تمكن من غرضية قاعدتها وجوب تحصيل الصلاح في الممارسة الشرعية وتمكن لسؤال النظام الصالح والإنسان الصالح كما بينت جدليتها الشريعة الإسلامية في حد ذاتها هنا يتم إختبار الصلة بين المقصد والمصلحة وأثر هذه الصلة في ترشيد السلوك الإنساني والسؤال عن سيرورة هذا الترشيد ومآلاته ثم كيف ينزلق نحو بنية النسق الأخلاقي.

تبدو المنهجية الشاطبية كما أسست قواعدها الحاكمة في الموافقات في علم الشريعة أنسب أنموذج لدليل تهاهي النسق الأصولي الفقهي والنسق الأخلاقي وتشكلهما وفق غائية تمكن لأفضلية الإنسان وعلاقته بالمثل العليا، وإجلاء لمثل هذه

الغائية سار التعليل المقصدي في الموافقات نحو بيان المسلك الذي يجب أن يسير فيه مثل هذا التعليل إنه إستقامة في نيل ممارسة الفقه وآدابه الشرعية وهنا تستجمع الموافقات طاقتها المنهجية لتبين عن الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه ليكون هو العمل وتمكن له بإحاطة منهجية تسير في تناسب نحو وجوب التقنين للعمل، واعتباراً لتميز المنهجية الشاطبية في إدراكها لموضوع التأصيل ووسائل التأصيل تعتمد هذه المقاربة التي تتبنى الدفاع عن تماهي المقاصد والأخلاق في إطار توجه تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى منهج الاستقراء المعنوي الذي دافع عنه الشاطبي لتسأله سؤال المنهجية الأخلاقية ولتكشف عن ذلك المدى الذي يوفره الاستقراء بوصفه آلة العلم في مدار تأليف منطق الأخلاقية داخل مقاصد الشريعة؟.

لا ريب أن الموازنة التي يفترضها حقل التدليل الأصولي في موافقات الشاطبي من مثل دلالة المقصد وكذا دلالة المصلحة والعلاقة التعليلية الدائرة بينهما تحت وسم الغائية والحكمة تحمل مباشرة إلى تأسيس الأخلاقية فتكون المقاصد إشارة حقيقية لممارسة علمية تؤكد أن علم الأخلاق العربي الإسلامي يبدأ من التصور المقصدي وأنه المسار الصحيح لسؤال الفعل وهو يبحث عن معايير داخل إطار التاريخة العربية الإسلامية، وهو الأمر الذي يغري بالمضي في تحليل النسق المعرفي لبنية الموافقات خاصة الجزء الثاني منه والعقل مأخوذ بسؤال الكشف عن عناصر النظرية الأخلاقية من خلال الترتاب المقصدي للموافقات؟

هكذا يقدم مفهوم المقصد اللبنة القاعدية لتثبيت العلاقات المفهومية والمضمونية بين المقاصد بما أنها هي القيم من جهة والأخلاق كطرح معرفي، إذ تحيل دلالة المقصد بقوة إلى تأسيس ذاتها داخل حقل الأخلاقية بما تتضمنه من وعي الغرضية وأداء فعل الوعي الذي ينطلق من تجربة عميقة تعتمد النية والعزم وهو ما يعني الإرادة لأجل العمل، وهو العمل الذي لا يذهب سدى بما يقصد إليه من مقاصد ذات جدوى في تنظيم الفعل من هنا يتخذ سؤال الأخلاق قوته داخل نسق المقاصد الشرعية ويتحول إلى أداء بنية التصورات الأخلاقية كما أسسها النسق المعرفي لموافقات الشاطبي.

كان تعمق دلالة المقاصد وبيان التناسب التراتبي بين أقسامها سبيلاً واضحاً لقراءة وتأويل فكر الشاطبي في إطار الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي، خاصة أن أبا إسحاق قد مكن لمثل هذا التوجه عندما قسّم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد

المكلف وهي الثنائية الجامعة بين نظام القيم والأنا الفاعل بهذه القيم في التفكير الأخلاقي بوجه عام، والحق أن مثل هذا التوجه يدفع إلى السؤال عن غاية الاجتهاد عند الشاطبي وإذا ما كانت مثل هذه الغاية يسيرها إلى جانب إصلاح منظومة التشريع الإسلامية إعادة التصور الصحيح للإسلام وإحياء الدين القويم الجامع بين الفقه والأخلاق تحت توجيه مكارم الأخلاق؟.

إن تجهيز دلالة المقاصد نحو تأسيس النظرية الأخلاقية المبررة بالصالح الإنساني في إطار الاجتهاد المطلق الآخذ بكلية الوسائل المعينة على ذلك، قد طالب بالمرجعية الكلامية لخطاب المقاصد ما دام كل نظام أخلاقي لا يتمكن من المشروعية القيمية إلا في إطار الرؤية الميتافيزيقية المرجحة لمعقولية كل خطاب أخلاقي، ويبدو سؤال المرجعية الميتافيزيقية سؤالاً مرهقاً بالنظر إلى دلالة الموافقات التي توشح إلى النقد وإعادة التأسيس للمواقف انطلاقاً من منطق لا يركن إلى موقف مميز بالانتماء الكلامي دفاعاً عن الإسلام ضد البدعة وبالنظر أيضاً إلى مرجعية فقهية مالكية تمتنع عن كل كلام إلا كلام تحتها عمل وهو ما يؤول إلى ضرورة التخلي عن كل مهاترة كلامية تتجاوز الفعل لتسأل عن طبيعة الفعل وكذا بالنظر إلى ثقافة أندلسية عريقة في نقد الخطاب الكلامي واختراقها واستبدالها للدين الفاسد وهو دين البدعة بالدين الصحيح وهو دين السلف الصالح، لا ريب أن هذه النظرات تعين تباشير الموقف الكلامي الذي سيركن إليه الشاطبي فيما يخص مرجعية تتوازن إلى حد بعيد مع إعادة الكشف عن أتون الإسلام الصحيح الجامع في الممارسة العملية بين الأخلاق والدين وهي أتون اعتمدت التعقل والتفكر والاعتبار وهو ما يدفع إلى السؤال إذا ما كان الشاطبي قد أشار إلى مرجعية ذات توجه مميز يعين على التكليف السليم وموجها إياه نحو غرضية الصلاح في الحال والمآل؟.

تجد دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي حضورها المشروع داخل زمنية عربية إسلامية معاصرة تتميز بمواجهة ثقافية وموازنة بين اختيارات تعود إلى زمنية غربية من حداثة وعولة وما جرت به مثل هذه الموازنة على الممارسة الإسلامية من نعوت قدحية، في هذا المقام تجد دعوى تأصيل الأخلاق مصداقيتها في الإبانة عن الجذوة الصحيحة للممارسة الإسلامية ثم تعمل على انتزاع من لدن المقاصد فلسفة للأخلاق الإسلامية وتعمق في هذه الممارسة المميزة بالتصور المكرمي الذي يحيل إلى أرقى الفضائل.

تجد نظرية الصلاح المؤسسة على نسقية معرفية يرجحها العقل المعتر الذي يبنى عقلانية قاصدة إلى مكارم الأخلاق جدواها في عصر الحداثة وعصر العولمة وهو عصر الزمنية المقتضبة المميز بفضاء مؤسس على عقلانية قاصرة تجلب العدمية وفناء المعنى وموت القانون المرجح لكل أخلاقية، إذ أن الزمنية العدمية تؤسس ذاتها بوصفها زمنية عالمية جديرة بالإنسان المعاصر، كما تنظر إلى هذا الإنسان بوصفه نقطة للتحويلات والمتغيرات تؤول إلى أنطولوجيا قلقة وتميز العلم بوسم العقيدة وتصد العقل عن تدبر كل عقلانية لتجعل الحق كل الحق في عقلانية قاصرة مثبتة لفناء المرجعية ومصادقية الأخلاقية ولذلك تحضر المقاصد بما أنها الحكم والمعاني المرجحة للروحانية والأخلاقية في قلب هذه الزمنية والمؤسسة لأفق الزمنية العالمية التي تقحم فيها الزمنية العربية والإسلامية المعاصرة إقحاماً إنه الحضور الذي يريد تأسيس سبيل فلسفة أخلاقية داخل الفكر العربي المعاصر نظراً للخصوبة المنهجية والمعرفية التي تتميز حقل المقاصد كما تمكن لإنسانية متميزة عن إنسانية العدمية تأسيساً لفلسفة الإنسان الأخلاقي إذ العدمية باختياراتها المقتضبة قامت بترجيح إنسانية بهيمية تمكن منها التيه في عالم فناء المعنى وموت المرجعية، وهنا تعني دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بالإجابة عن سؤال الأخلاق وحضور المقاصد عند الشاطبي في عصر الحداثة والعولمة خاصة أنه عصر تميز بالفكر القدحي للمرجعية الإسلامية؟.

ربما كان حديث الغاية من الدعوى موضوع التناول في هذا البحث قد وجدت لها إرهابات فيما تم ذكره سابقاً وهي إرهابات إذا ما تم تلخيصها فهي تعني بإبراز كيف حضور الممارسة الإسلامية في زمان العولمة وهو زمان الهجمة والقدح في هذه الممارسة، وفك التأويلات الخاطئة عن هذه الممارسة وقد تميز عصر العولمة بتكثير مثل هذه التأويلات وستحدد الدعوى المحققة في هذا البحث غرضيتها العلمية في مسألتين أساسيتين:

الأولى تتمثل في مسألة مركزية وهي الإحاطة الجادة بالفكر الأخلاقي العربي الإسلامي وإعادة تأسيسه تأسيساً يستوفي التاريخية ذلك أن كل التقارير الغربية وكذلك العربية بشأن هذا الفكر تعين خلوه ساحة الفكر العربي الإسلامي من إجابة عن سؤال الأخلاق، وهو سؤال ترد الإجابة عنه إلى العلوم الدخيلة اليونانية منها خاصة، ومثل هذه الإثباتات لها نتائجها الخطيرة بما يخص أفق الحضارة العربية

الإسلامية لأنها عندئذ تمتاز بعدم الجدارة الحضارية، ولذلك تعمل دعوى التأصيل بمنطق مخالف يطمح إلى وضع سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي في إطاره السليم قديماً لمذ الفكر العربي المعاصر بخصوبة قد تذكي لديه دراسات أخلاقية عربية معاصرة تميز زمنيته الخاصة.

الثانية إذ يُجمع كل تفسير لأسباب جمود العقل العربي الإسلامي المعاصر على أن من بين هذه الأسباب هي طبيعة عمل العقل الذي تميز بالتقليد وكذلك غلق باب الاجتهاد وعسر تناول العقل للنص بتحديد المرامي واستفاء لغرضيته بالنسبة للزمان المعاصر وهو الذي حذى بأكثر المفسرين لأسباب الجمود للحزم بريادة السلف وعجز الخلف التام عن تنظيم مصنفات في الاجتهاد تقوم مقام الرسالة للشافعي أو المستصفي للغزالي والمواقفات للشاطبي، وهنا تكون من بين الأغراض التي ترمي إلى تحقيقها دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي هو التنبيه إلى علاقة الدراسات الإنسانية والأخلاقية بمسار الاجتهاد ما دام حقل التأصيل ينزع في نهاية عمله إلى تأسيس سلوكية الإنسان وهي سلوكية أساسها النص، ولا ريب أن مثل هذا التوجه الجامع بين أصول الفقه والدراسات الإنسانية والأخلاقية سيكشف في البدء عن حجم الأزمة التي وقع فيها الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر وهو عجز عن الإحاطة بالإنسان داخل الزمنية الإسلامية المعاصرة بمحاذاة الزمنية الغربية التي هي زمنية ضاغطة من جهة ثم أنه في الأخير يقوم ببناء منفذ لتجديد وتطور الإنسان من جهة أخرى.

تعتمد دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى تجاوز الشرح السطحي والنقل المباشر للنصوص لتنزل إلى العمق حيث مكنت لنفسها بقراءة وتأويل مقاصد الشريعة عند الشاطبي لتتجاوز دلالة النص السطحية وتكشف عن تراتب الدلالات وهو كشف لا يعني إعدام دلالة النص الأصلية إنما هي كشف لثراء نص الشاطبي وإبراز لخصوبته وتحويله إلى غاياته الصحيحة وهي غايات لن تنكشف للباحث إلا عندما يفك عقد التراكم النسقي الذي تخضع له إشكالات النص مدار البحث واعتباراً لتجاوز النسخ والعرض والتفسير والنقل فإن المنهجية التي تمكن من إجلاء أغراض دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي تميزت بالحفر وراء الدلالات وعقد العلاقات بين هذه الدلالات

حسب أوجهها المختلفة معتمدة على التحليل والمقارنة والمنهجية التاريخية وتبدو هذه المنهجية جملة من الأفعال المنطقية التي تمازج فيما بينها خدمة للموضوع الإشكالي الأصلي في هذا البحث.

لما كان التأصيل هو الفرضية التي انتقلت بالبحث من مجرد التصور إلى إطار التحقق فإن التوجه الإشكالي لهذا التصور قد اعتمد معطى الشمولية الذي جلب ضرورة لقاء روافد فكرية متعددة المشارب واستجلب ضرورة تلاقي مادة مصدريّة مسحت طاولة تاريخ الفكر الأخلاقي منذ اليونان إلى حد الفكر المعاصر.

لأن الدعوى في هذا البحث قد ركزت على الاجتهاد معينا لتركيب الإشكاليات الفرعية لهذه الدعوى فإن مصنفات أصول الفقه كانت مصدرا لازما وضروريا لإتمام الإنجاز المعرفي والمنهجي لهذا البحث، وما دام التأصيل يبحث له عن حضور داخل الفكر العربي المعاصر ودعاويه التي تناولت فكر الشاطبي بالتحليل والنقد فإن جزءا من مادة البحث أخذت مشاربها من مجموع كتابات تميزت بالحضور داخل التأسيس المفهومي لإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

هكذا تكون الأصول المصدريّة لهذا البحث قد تلاقت وتمازجت فيما بينها من فكر أخلاقي إنساني وفكر أصولي وفكر عربي معاصر لتتجه نحو إنجاز الصورة النهائية للبحث ولما كان هذا البحث يتأسس على دراسة مقاصد الشريعة عند الشاطبي أولا فقد ارتكز من حيث التطبيق العملي على إنتاج هذا العالم فكانت الموافقات في علم الشريعة أساس المادة الأصولية التي عمل بها هذا البحث وأخذها مأخذ القراءة والتأويل كما يزيد مصنف الاعتصام في ترشيد غرضية المادة الأصولية للموافقات ويكشف عن أبعادها الفكرية والاجتماعية والسياسية ولعله كان للإفادات والإنشادات وكذا فتاوي الإمام الشاطبي التي جمعها من المعيار للونشريسي وحققتها أبو الأجفان ما يميز المرجعية الشاطبية وعلاقتها بإشكاليات العصر الكلامية والفقهية والصوفية الأخلاقية لتجلي طرافة فكر الشاطبي وخصوبته وعلاقته بأطروحات الوعي العربي الإسلامي لتلك الفترة وجدواه بالنسبة للقرن الثامن الهجري الذي تميز ببداية الزوال وبنهاية الأندلس وسيادة البدعة ونضوب العقل الفقهي.

لأن هذا البحث يتأسس على إشكالية ركزت فعلها المعرفي حول تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي فإنه كان من

مقتضيات التأصيل لمقاربة النص الأخلاقي العربي الإسلامي ومن ورائه النص الأخلاقي اليوناني إذ مقتضى التأصيل قد تصور أن إتمام الإشكالية يكون بمقتضى الغوص في مثل هذه النصوص وربط العلاقات فيما بينها وتفكيك مرجعياتها حتى يجد التداخل بين الأخلاق والمقاصد مشروعيتها وهنا كانت مصادر فلسفة الأخلاق معنا لهذا البحث مثل كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه وتحصيل السعادة للفارابي وتدبير المتوحد لابن باجه ورسائل الكندي ورسائل الرازي الفلسفية وغيرها الكثير، وإمعانا في جلاء المرجعية مكنت محاورات أفلاطون من مثل الجمهورية وأوطيفرون وفيدون وغيرها من ضبط تصور التأصيل في هذا البحث كما كان علم الأخلاق إلى نيقوماخوس دليلا من أدلة إتمام التأصيل ومسح المرجعيات وردّها إلى أصولها وتأسيس منطق التاريخيّة الذي هو عمدة التأصيل.

وبما أن الخطابين الكلامي والأصولي الفقهي متواصلان في إدراك عميق لرامي الاجتهاد وتحصيلها لمعقولة مميزة فقد حضرت مصنفات علم الكلام في هذا النص معينة على مقاربة المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد وهنا سمحت المصنفات المعتزلية والأشعرية من إبانة التشاكل بين المواقف الكلامية وصلتها بالمرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مثل الإبانة عن أصول الديانة للأشعري والملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق للبغدادى والمغني في أبواب التوحيد والعدل وكذا شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي، ولأن المرجعية الكلامية للشاطبي لن تتحلي دقائقتها إلا في جغرافيا أندلسية فإن حضور مصنفات هامة تبين ذلك كان ضروريا مثل فصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ومناهج الأدلة في عقائد الملة وفصل المقال لابن رشد وكذلك العواصم من القواصم لابن العربي.

لا ريب أن المادة المصدرية السابقة لن تجد تشكلها المراد إلا عن طريق مادة علم أصول الفقه فكانت الرسالة للشافعي عملا أصليا يجلب الغرض التاريخي من المقاربة بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق ومكن لهذه المقاربة استخبار مادة المستصفي للغزالي ونهاية السؤل للشوكاني والبحر المحيط للزركشي والإحكام في أصول الأحكام للآمدي والآخر لابن حزم وغيرهم من المصنفات الهامة في هذا البحث.

يجب التذكير بأن رسم آفاق الجمع بين المقاصد والأخلاق لم يترجح بعمق إلا بحضور مصنفات علماء التخلق كما يصطلح عليها الشاطبي وهي إحياء علوم الدين

للفغزالي والذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني والرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري.

لن تجد المادة السابقة تأسيسها النهائي إلا بالنظر إلى الإشكاليات التي يدور حولها الفكر العربي المعاصر إذ إشكالية البحث تطمح إلى قراءة الدرس المعاصر حول الشاطبي واجدة ذاتها في إطاره مقدما لها المشروع المعاصرة ولذلك كان من مصادر الفكر العربي المعاصر التي سلكت سبيل التأسيس في هذا البحث، أطروحة نقد العقل الرباعية للجابري، تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون وموقف الحداثة من مقاصد الشريعة عند نصر حامد أبو زيد وتجديد المنهج في تقويم التراث لطفه عبد الرحمن وكذا سؤال الأخلاق كما استخدم البحث ترجمة أطروحة حسن صنفى مناهج التفسير علم أسس الفهم "علم أصول الفقه" وراح إلى الفكر السلفي ليقارب مقاصد الشريعة الإسلامية عند محمد الطاهر ابن عاشور ومقاصد الشريعة ومكارمها عند علال الفاسي. وعموما عملت هذه المادة المصدرية بواسطة تمازجها وتلاقحها من إتمام تأسيس بنية البحث التي سارت إلى موضوعة المقاصد والأخلاق في إطار فكر الشاطبي.

لقد سارت دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأسيس الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي نحو تأسيس إشكالياتها الأساس إلى بناء خطة منهجية وزعت قضايا البحث إلى ثلاثة أبواب وستة فصول مع معطى منهجي بديهي وهو ضرورة البدء بمقدمة والانتهاء بخاتمة، وكان التقسيم المنهجي لهذا البحث قد بنى ذاته كما يلي:

الباب الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشاطبي القراءة والتأويل

لقد قصد نص الشاطبي بعث فلسفة التشريع بما يجدد للأمة تصوراتها حول الدين الصحيح فكان خطابا صرح بمفاهيم في هذا الخصوص ولكنه خطاب آل إلى قول آخر أيضا ولكشف مثل هذا القول عمل الباب الأول على استشكال كوامن نص الشاطبي بواسطة القراءة والتأويل تكشف عناصر المؤول وتمكن من الغوص في أعماقه ذلك أن كل نص مزود بدلالات وملاحع لغوية تحمله من الدلالة الحاضرة إلى أخرى الغائبة وهو ما مكن من قراءة مقاصد الشريعة عند الشاطبي وإنجاب مشاريع فكرية لها طاقة للتفسير وإعادة التأسيس وليكون استشكال فكر الشاطبي خدمة لأزمة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي إحدى الوجوه التي تفتح طاقة موافقات

الشاطبي لأجل تأويل الدلالات وإعطاء معنى آخر لحضور نص الشاطبي، وفي هذا المقام وجد الشاطبي الحضور المعاصر في الفكر العربي متخذاً بعداً معرفياً مركزياً في دروب البحث عن وسائل تجديد طاقة العقل العربي الإسلامي في عصر الحداثة.

الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الشاطبي في الفكر العربي المعاصر.

- مسألة المشروع -

لقد أدمج نص الشاطبي في عملية نقدية تحركت تحت وسم مشترك ميز أدبيات الفكر العربي المعاصر إذ كانت غاياته في التجديد والتحديث قد أدت مباشرة إلى ظاهرة تثبت عقلانية ما، وذلك بنقد العقل العربي أو تجديده، وإنجاز لمثل هذه المهمة دخل الوعي العربي المعاصر في عملية تجهيز لقراءة نص الشاطبي وهو مثقل بموم حاضره فمكنت هذه القراءة من توليد دلالات هذا النص وحملته إلى زمنية الفكر العربي المعاصر ليجيب عن أسئلة هامة كيف تكون النهضة؟ ما السبيل إلى التحديث؟ هنا برز تعليل فكر الشاطبي وكذا نقده وإعادة تأسيس مواضعاته فتحا للنقاش حول سبيل تجديد الاجتهاد بواسطة بدائل من عقلانية وقول الحداثة وتاريخ آخر للفكر العربي الإسلامي.

الفصل الثاني: المقصد الشرعي عند الشاطبي بيان للقول والفعل

- الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي من اللاتاريخية إلى التاريخية -

تعد المشكلة الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي مشكلة واقعة في أزمة التصور اللاتاريخي وهو التصور الذي يعلل سيرورة فكر ما بواسطة إقحامه في فكر آخر وبالتالي تفسيره بواسطة إحداثيات ذلك الفكر وهو ما أحدث أزمة داخل هذا الفكر العربي الإسلامي ويهدف هذا الفصل إلى قلب هذا التصور حول الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بإعادة استصوابه والنهل من إشكالياته الحقيقية ولأجل التحول نحو مثل هذا التصور جلب هذا الفصل في إطار قلب نظام المفاهيم وكشف عن سبيل آخر للفكر الأخلاقي العربي ويبدو أن نص الشاطبي قد قدم دلالات شديدة الإحاطة بهذا الكشف مثل المقصد والمصلحة ومقاصد الشارع ومقاصد المكلف فأضمر هذا الفصل قاعدة سؤال قادم هل يمكن تأسيس نظرية أخلاقية من تشابك الدلالات السابقة؟

الباب الثاني: سؤال المرجعية - التعليل المقاصدي ونيل حكمة الفعل -

لقد بينت القراءة أن نص الشاطبي مجهز بنسقية لغوية ومنطقية تمكن من التأويل الأخلاقي له، لكن تحصيل أسس نظرية أخلاقية تستفيد من هذه النسقية لن يكون إلا بالإحاطة بالمرجعية وهي سؤال حول الماوراء الذي حرك فكرة المقاصد من أسئلة تكشف عن المرجعية الكلامية للمقاصد وسؤال حول المنهجية الذي تمهياً للإجابة عن إمكان المقاربة بين منهج الاستقراء المعنوي ومنهج الأخلاق تمثيلاً للأفق المنهجي للتوجه الأخلاقي لفكر الشاطبي، وكشفاً للمرجعية عمل هذا الباب على استخبار ضروب الصلة بين علم الكلام ومقاصد الشريعة عند الشاطبي وسار إلى الكشف عن علائق منهجية تحمل الاستقراء المعنوي نحو تأسيس منهج في الأخلاق، للإحاطة الدقيقة بالأخلاقية التي تضرها المقاصد.

الفصل الأول: العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي

- عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد -

لم يعتمد هذا الفصل على نص صريح يجلي بوضوح علاقات التواصل المباشرة بين مذهب كلامي وموقف أصولي فقهي إنما سار في استشكله في البدء معتمداً على معطى التواصل الضروري بين علم الكلام وعلم أصول الفقه ثم سأل نص الشاطبي أسئلة النسق الكلامي عله يعثر على طبيعة التصور الكلامي لمقاصد الشريعة فإذا هو أمام أنموذج أندلسي مميز وهنا سار استشكل المقاصد كشفاً لمرجعيتها الكلامية نحو إثارة أسئلة هامة حول طبيعة المصلحة وعلاقتها بالإرادة لتكون بعد ذلك النقلة إلى إشكالية التأويل وتحديد طبيعة العقل ويبدو أن الشاطبي قدم خلاصة واضحة عن طبيعة علم الكلام في الثقافة الأندلسية، بهذا الانصهار بين البعد الفقهي المالكي وأغراضه العقديّة، فكان التوجه عند الشاطبي خادماً لعقيدة السلف الصالح الجامع بين الاعتبار والتكليف تحقيقاً بعقيدة التوحيد.

الفصل الثاني: الاستقراء المعنوي وإنشاء كليات الفعل الصالح

- نحو تأسيس علم الصلاح -

يستجمع هذا الفصل إشكاليته الأساس حول مقاربة معرفية تصبو إلى الإجابة عن هذا السؤال: ما هي الأسس المنهجية التي تميز منهج الاستقراء المعنوي والتي تخول

الكشف في ذات المنهج عن ضرورة منهجية تعتمد عليها النظرية الأخلاقية المستخلصة من مقاصد الشريعة بناء وتأسيساً لمنطق التصورات الأخلاقية؟ للإجابة على مثل هذا السؤال جُهزت الأدوات لنيل مثل هذه المقاربة، والحق أنها المقاربة التي قدمت معطى منطقي لتأسيس علم الصلاح وهو العلم الذي يكون موازيا لعلم الأخلاق داخل الزمنية العربية الإسلامية.

الباب الثالث: المقاصد والأخلاق - من القراءة والتأويل إلى تأسيس النظام المعرفي -

يستشكل هذا الباب أمر الكشف عن نظام المعرفة الذي يخول الحديث عن نظرية الصلاح ولقد قصد هذا الكشف إجلاء قواعد النظام المعرفي المؤسس لمقاصد الشريعة والذي يمكن من جمعها بالأخلاق ويوفر من ثم البرهان النظري الذي يجعل للمقاصد الحضور داخل الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي لتمتد إلى الفكر العربي المعاصر بحيث يكون لها وظيفة نقد حال العدمية الذي حصلته العقلانية المعاصرة ذلك أن المقاصد تنتمي إلى أنموذج مميز للمعرفة يجمع بين الغرض النظري والغرض العملي وليقدم قواعد الإرشاد إلى الصلاح، ويبدو أن نظرية الصلاح لها من التمكن بحيث أنها تحصل غاية من وجودها وهي الإنسان الصالح، وذلك في زمان اقتضاب المعنى وسيادة العدمية.

الفصل الأول: العقلانية القاصدة وحصول المقاصد الصالحة -الصلاح مبدأ كل أخلاقية-

يتمحور هذا الفصل حول جملة إثباتات أساسية غايتها استخراج النظام المعرفي المؤسس لمقاصد الشريعة والتي تثبت ذاتها بمجدارة على أنها نظام أخلاقي هذه الإثباتات تركزت حول تعميم مبدأ الأخلاقية على كل المقاصد وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ومثل هذا التعميم خولته العلاقة المتماهية بين الأخلاق والدين وهي العلاقة التي تشير إلى حضور تجربة أخلاقية تحتوي على عناصر القصدية الأخلاقية وهي العبودية، ثم أن طبيعة المقاصد مكنت من استخراج طبيعة العقلانية المؤسسة لنظامها المعرفي وهو ما قدم أنموذج من المقابلة اعتمدت على بيان حدود الصلاحية لمثل هذه العقلانية وتمكنها من الإحاطة بالإشكال الأخلاقي الإنساني عامة وتقدم للفكر

الأخلاقي العربي المعاصر وظيفتين وظيفية التقويم وهو يحيا على صعيد النظام الأخلاقي المقرر في زمنية الحداثة حالة العدمية وهي حالة مرجحة لسيادة اللامعيار ونضوب المعنى وفناء المرجعية ثم وظيفة الحياة لهذا الفكر فقد يستشكل ذاته استشكلًا مبدعًا يحمله من حالة الإتيان إلى حالة الإبداع.

الفصل الثاني: العقلانية القاصدة وصدور الإنسانية الأخلاقية - سيرورة التكليف في إنشاء الشخصية الصالحة -

ركز هذا الفصل على المشكلة الإنسانية بما أنها عصب السؤال الفلسفي في الأخلاق إذ القراءة والتأويل قد عملا عملهما الأول في تأسيس تصور الشاطبي للإنسان وطبيعته فبدى أن التصور الإسلامي خص هذا الإنسان أولاً باقتلاع جذور العدمية من أساسه الأنطولوجي بأن سمح له الامتداد بين زمانين حيث يجد لهما المشروعية وبواسطة ترابطهما تكون نفسه نفساً مطمئنة عاملة عملاً له جدواه ومصادقته على مستوى الوجود ولعل أهم ماهية للإنسان التي يعمل على أساسها الشاطبي هي ماهية الخلافة فالإنسان خليفة الله في الأرض وهذه الخلافة تعني الأمانة وتقتضي الأمانة حضور القصدية الصالحة وهي قصدية منصهرة في قصد الشارع متوحدة معه بحيث لا تأتي أفعالها باعتبار الهوى الذي هو حالة من اللامعيار والتذبذب. وفي إطار بيان الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض بين الشاطبي وظائفه الأخلاقية والمجتمعية والسياسية وأبرز هذه الوظائف التي يؤديها الإنسان وهي التنظيم السياسي ليكون مكلف سياسي حامل لأمانة العدل.

كانت من مصاعب هذا البحث هو تأسيسه المعرفي وبناء المنهج حيث إن جودة الاشكال وكذا قراءة المادة الأصولية قراءة أخلاقية قد دفعا نحو صرف جهد عقلي كبير كما أن وقوع فكر الشاطبي في حالة متشابكة مع غيره من المرجعيات مثل صعوبة استخراج أسس فكره وكذا الكشف عن علاقاته مع هذه المرجعيات.

أخيراً أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من دفعني إلى إخراج هذا العمل من مجرد التصور إلى الواقع، ثم أفرد شكري وعرفاني الخالصين إلى أستاذي عبد الرحمن التليلي الذي قام على إتمام هذا البحث بالإحاطة الأخلاقية والعلمية عاملاً على توفير السند لي

ولعملي حتى كان هذا البحث في صورته النهائية كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى مكتبة
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية لما وفرت لي من إمكانيات ضخمة للعمل
وإتمامه.

الباب الأول

مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشاطبي -القراءة والتأويل-

الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الشاطبي في الفكر العربي المعاصر
-مسألة المشروعية-

الفصل الثاني: المقصد الشرعي عند الشاطبي بيان للقول والفعل
-الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي من اللاتاريخية إلى
التاريخية-

تنبثق الدعوى المبيّنة في هذا المقام عن سؤال تنعقد له الصدارة، ما جدوى الربط بين الأصالة والمعاصرة عند كل استشراف لقراءة التراث، وفي كل أساس يزعم إنشاء المشروع النظري للفكر العربي المعاصر؟ وهو سؤال يثير أحقية العقل في تفكيك السلطة التاريخية والنفسية التي صادرت بجذلية الأصالة المعاصرة بوصفها سندا جذريا للنهضة العربية منذ ما يربو عن مائتي عام، إذ يبدو أن حال النكسة الذي غلق الأبواب وتحلق بهذه النهضة مؤرجحا أياها بين الحياة والموت قد رجح السؤال عن جدوى الوصل المستند بين الأصالة والمعاصرة إذ بات أمر هذا الوصل موقعا من الواجب الكشف عن سلطته اللاشعورية ومدلوله التاريخي. فالإسناد الطولي لتاريخين متوازيين رُمز لهما باصطلاح الأصالة والمعاصرة قد أسهم أيا مساهمة في تحذر التقليد ثم إطالة عمر الهيمنة المكرسة لسلطة الدونية في مخيال الخطاب العربي المعاصر، هو الأمر الذي أدى إلى انقلاب أولية التقدم وفق منهج المقاربة والآخر إلى أنموذج من الوعي الزائف الذي اتخذ مسلك الفشل الذريع تشظى معه الواقع وتشردم الموقف.

لن تكون مصادرة على المطلوب إذ ما تم الحكم على الفكر العربي المعاصر بوصفه عينة نموذجية لسلطة "الأخر على الآن"، فالحال هنا أمام أنموذج مثل البرهان الناجز لإقفال التقليد، فعلى الرغم من الدأب على نقل أدوات الفهم وأدوات الفعل من الفكر الغربي، والانتظام داخل الإشكال الفلسفي لديه، فإن لحظة الوثبة الحيوية لدى الفكر العربي المعاصر لم تنبلج بعد، ومثل خطابه المعرفي شكلا من الاجترار الفارغ للمفاهيم الغربية لم تزده إلا اغترابا عن حاله وتاريخه وواقعه.

نظن أن السبيل الأوحى لخلخلة وعي النكسة وانزياحه هو خوض عملية النقد، ليس نقد التراث حتى يكون معاصرا للعرب المعاصرين، إنما نقد هيكل الوعي النهضوي العربي الذي جعل تجربة المقابلة "العرب والغرب" مقولة أولى وسندا تاريخيا لسيرورة التغير، ما زادت -ونحن في بداية الألفية الثالثة- إلا إحكاما لأقفال التقهقر وتعميقا لوعي الاتباع داخل الفكر العربي المعاصر أورثاه إحباطا لذاته وتراجعا مطردا لواقعه، وإذن تمثل معادلة الأصالة والمعاصرة في المخيال العربي تجسدا للأحكام القبلية

المغلقة وتصورا يجهز الأنموذج الذي يقود سيرورة التحول، ما أدامت إلا زمان النكسة وحولت النهضة إلى تثبيط للشعور الفاعل مطوعة الزمان العربي للزمان الغربي. تبدأ عملية النقد بفعل أول يتحدد في إعادة الوصال مع التاريخ، ذلك أنه آنية عضوية فاعلة في جدلية الذات والواقع وفي نموها المطرد لتتسق وزمانها الذي تحياه، ولا يعني هذا الوصال قبول السلطة الشكلية المضمونية المطلقة لهذا التاريخ دون تمحيص ونقد، إذ يجب الاعتراف بأن كل ذات تحيا سجلا مع تاريخها الخاص لذلك تكون كل أساليب إقصاء هذا التاريخ والدعوة إلى تجاوزه يعني تجاهل المناخ الضروري لنمو هذه الذات نموا حيويا، ولما كان التاريخ يؤدي وظيفيا المحتوى الذي تتحرك فيه وبه ولأجله الذات كفاعل صانع لما يجب أن يكون، فإن كل أساليب إقصاء التاريخ وتجاوزه بالبر المفاجئ ترد الذات إلى الإفلاس الذريع يختلط عليها معه السبيل⁽¹⁾.

يكون الوصل بين الذات والتاريخ هو الفرض المحيط بهذا العمل والساعي إلى ضبط العلاقة بين سؤال الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية من جهة والتاريخ العربي الإسلامي كسيرورة دالة على واقع ما عبره الإنسان من جهة أخرى، هو فرض تطلع إلى ترتيب المشكلة الأخلاقية داخل كرونولوجيا ثقافية خضع فيها سؤال الأخلاق لجدلية الفاعل الإنساني والزمان، ولكن داخل تاريخ محدد هو التاريخ العربي الإسلامي. غير أنه بين التطلع وواقع الحال فرق يحدد المسافة بينهما الفرق بين التاريخ اللاتاريخ، فعند ملاقة النص الدال على التأريخ للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي يشعر قارئ النص بنضوبه واقتضابه وفقدانه الحياة، ذلك أنه يرد ردا متواصلا إلى تصور الآخر عن ذاته، وهو هنا اليوناني منه وبهذا الرد حصل الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي استلابا وفقدانا لجدواه ماضيا وحاضرا يدل عليه إغفال الدرس الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر.

هل هناك مجال للحديث عن الكليات الأخلاقية في حضارة ما مع تجاهل للرباط الفاعل بين نظام القيم والإنسان داخل هذه الحضارة لذلك يجب القول بأنه «ليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص"، بمعنى أنها

(1) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي - دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل -، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1994، ص ص 19-20.

حضارة أنبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه»⁽¹⁾، فما دام النص يحتل هذا المركز فمن نافل القول تجاوز الصلة بين الكليات الأخلاقية داخل الحضارة العربية الإسلامية وهذا النص الذي أنتج ألقها الثقافي إنتاجا، إذا ما تم اعتبار التأثير المزدوج لهذا النص الذي اضطلع ببناء تصورات العقل وبناء نظام الفعل، فبين سؤال هذا العقل عن نظام هذا الفعل يجب أن يتموضع الاستشكال الفكري الأخلاقي العربي الإسلامي، ويكون بالتالي داخل السياق المعرفي لسيرورة التاريخ بما هو جدلية بين الإنسان والواقع.

يمثل علم أصول الفقه الحقل المعرفي الذي أنتجه العقل العربي الإسلامي وهو يسائل عن نظام الفعل، إذ تعمل كلياته المعرفية عمل مزدوج، فإلى جانب أدائها وظيفة منهجية في سبيل استنباط الحكم الشرعي، فهي أيضا كليات تبليغية تكليفية غرضها الأساس هو ترشيد الفعل نحو غاية مخصوصة يكون معها الحكم الشرعي معيارا حاكما على المعرفة والأخلاق. وتزداد الدلالة الأخلاقية لوظيفة الكليات في أصول الفقه في الحالة التي يغدو فيها المقصد آلية يتجلى معها غرض الشارع، إذ ما كان قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء إلا لأجل تحصيل المصلحة بوصفها الغاية من خطاب الشارع، وبها يناط تعليل الخطاب الشرعي.

لقد تغى نص الشاطبي بعث فلسفة التشريع بما يعيد للأمة تصوراتها حول الدين الصحيح فكان خطاب قال شيئا بهذا الخصوص ولكنه خطاب آل إلى قول شيء آخر أيضا، بما أنه مزود بملامح لغوية وميزات منهجية ومضمونية تحوله إلى جنس خطابي معين، ولكن دون إحداث خرق للدلالات الأصلية بما أن «النص بمثابة بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها»⁽²⁾، لا تعني عملية القراءة هنا خرق دلالة النص بل تعني الكشف عن تراتب دلالي لعمق النص، وذلك توسلا بآليات التأويل التي تمدنا بمثل هذا الإمكان.

تاريخيا كان الاحتفاء بنص الشاطبي داخل النزعة الإصلاحية للنهضة العربية، فقد أكد الشيخ محمد عبده لتلاميذه القيمة الاجتهادية للموافقات، الأمر الذي دفع

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط4، 1998، ص 9.

(2) محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 101.

بالشيخ عبد الله دراز إلى تحقيقه وإخراجه⁽¹⁾، كما جعل الشيخ رشيد رضا ينوه بعمل الشاطبي جاعلا منه مجددا في الإسلام «فلولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع»⁽²⁾.

لم يثبت نص الشاطبي ذاته عبر هذه الشهادات فقط، إنما انطلق منه جانب من مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي مثبتا مقاصد الفقيه الغرناطي وهذا بفهمه، فكان الفهم متغيرا من متغيرات التأويل الذي لم يكن سوى أداة خاضعة لإلزامات ذلك المشروع الذي يهدف إلى تجديد عمل العقل، واعتبر نص الشاطبي نص هام في دروب منعرجات العقل العربي الإسلامي، ففتح هذا الاعتبار إمكان قراءته وتأويله داخل الفكر العربي المعاصر.

وبما أن النص لا يتمظهر عبر شكل واحد فقط، وإنما يتجلى بوسيلة التأويل في كيفيات مختلفة، فإن المقصد هو متغير أخلاقي مكن من فك نص الشاطبي وقصد المخاطب والحقل الذي تحرك فيه، مما فسح تحولا قدم إجابة عن تاريخية سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، هو الإمكان الذي جعل نص الشاطبي مهما في إغناء أكبر للفكر العربي المعاصر بأن فتح آفاق المشكلة الأخلاقية قديما، وأمدنا بوسائل إحيائها حاضرا.

(1) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2002، ج1، ص ص 3-12.

(2) رشيد رضا: مقدمة كتاب الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1995، ج1، ص 4.

مقاصد الشريعة عند الشاطبي
في الفكر العربي المعاصر
-مسألة المشروعية-

أولاً: الشكل الدفاعي لمقاصد الشريعة في التيار السلفي

ثانياً: مقاصد الشريعة من البيان إلى البرهان

ثالثاً: الصفة العرفانية لمقاصد الشريعة عند طه عبد الرحمن

رابعاً: الوعي الظاهراتي للمقصد الشرعي عند حسن حنفي

خامساً: لزوم مقاصد الشريعة عن مبادئ الحداثة الغربية
عند نصر حامد أبو زيد

سادساً: تهافت التأصيل -الرمزية السلطوية لمقاصد الشريعة
عند محمد أركون-

أصبحت مقاصد الشريعة فكر إجماع، وحد المتطلعين إلى فتح باب الاجتهاد وترميم معطيات العقل، وكذا إعادة تحفيزه عله يجد سبيلا للفعل والاندماج في العمل الخلاق، والحق أن الإجماع حادث بين اتجاهات الفكر العربي - باختلاف منطلقاتها - حول ترشيد السبيل نحو تجديد عمل العقل وهو ما قاد مباشرة إلى سؤال حول الاجتهاد وظروف تشكل منهجياته والتي تعد مظهرا للعقلانية العربية الإسلامية، تجلت في رسالة الشافعي ومستصفي الغزالي والموافقات الشاطبي.

لقد أدمج نص الشاطبي في عملية نقدية تحركت تحت وسم مشترك ميز أدبيات الفكر العربي المعاصر، وهي عملية نقد التراث والحق أن فعل النقد الذي ضمنه الفكر العربي المعاصر غاياته في التجديد والتحديث أدى مباشرة إلى ظاهرة تثبيت عقلانية ما، وذلك بنقد العقل العربي أو تجديده، وفي مرمى زحزحة الإطار العقدي في واحدة العقل العربي الإسلامي يبحث الفكر العربي المعاصر عن سبيل لفتح باب الاجتهاد وتنشيطه⁽¹⁾.

مثل هذا الفتح يعني عودة العقل إلى الفهم والتفسير والعمل الخلاق، وفي هذا الإطار تمايزت الخطابات المفسرة لموافقات الشاطبي في الفكر العربي الحديث والمعاصر وكذا إنشاء سبيل فعل عقلائي يعيد ترجيح مقاصد الشريعة، ويفكك بناها المعرفية والمنهجية، وعندئذ اعتبرت المقاصد تواصل لفكر سلفي يربط الفروع بالأصول أو هي أسلوب للعقلانية وطريق لانفتاح العقل على الإنسان، كما هي برهان على تاريخية المعرفة العربية الإسلامية. هكذا كانت عملية قراءة التراث ونقده مدخلا أساسيا لفهم نص الشاطبي، ولقد أنتجت إرادة إدراك قصدية هذا النص نماذج من الفهم، مثل تعبير لا يزعم المكوث في مستوى ترديد النص ذاته، إنما تغي توليد معرفة بالمقاصد تفتتح على آفاق غير متوقعة والتي لم تجعل العرب المعاصرين مجرد تابعين ساحتهم خلو من الإبداع فيكونون مستهلكين وليس مشاركين.

(1) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 162.

كان الوعي القارئ لنص الشاطبي قد انحصر في فضاء تاريخي رتب مطالبه حول أسئلة هامة ما السبيل إلى التحديث؟ كيف تكون النهضة؟ هل يسير الأمر بقلب الواقع المادي أم بإحداث عملية اهتزاز في عمل العقل؟ إن الوعي القارئ لنص الشاطبي من ثم كان مجهز بمدلول اللحظة الراهنة، فقام بتوليد خطاب المقاصد بما يؤلف إجابة عن الأسئلة السالفة.

إن القراءة تقدم جملة، أسئلة مضمرة أو معلنة ثم تدخل في عملية تجهيز أدوات التأويل، إتماما لغاياتها فتعمل داخل دلالة النص متمنية توليد قراءة على قراءة تحمل النص صوب خطوة رافعة إياه نحو آفاق أخرى، أنه الأسلوب الذي جعل من نص الشاطبي غنيا ومتحولا بغنى وتحول الوعي الذي يدخل في عملية تفسير لفافاته، هو وعي وليد تجربة تاريخية ألفت وعاء القراءة ولقد حاول هذا الوعي إثبات ذاته عبر توليد نص الشاطبي بواسطة الكشف عن دلالاته.

هكذا تم تحويل نص الشاطبي في سياق الفكر العربي المعاصر فأصبح خادما لزمنية أخرى غير زمنيته، مما برهن على أن كل قراءة تعي مقصدها وأنها تجهز أدوات التأويل إنجازا لهذا المقصد، هي أحوال تميز كل قراءة للنص وتثبت بأن كل قراءة ليست قراءة بريئة من توجهات التاريخ ومقاصد القارئ، ومن ثم فهي تدفع دائما إلى التأويل وإعادة صياغة للنص مرة أخرى صياغة قد تحمله من دلالة إلى أخرى لها جدواها في توليد مضامين النص وفتح آفاقه المبدعة.

أولاً: الشكل الدفاعي لمقاصد الشريعة

في التيار السلفي

تتيح الصيغة الأثرية المتداولة لدى التيار السلفي والتي تنحصر في سؤال المقارنة والحيرة «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» ترتيباً كرونولوجياً لجدلية التقدم والانحطاط يتجلى تفسيره داخل تصور هذا الاتجاه للتاريخ، إذ هو يعني التفكير من وراء ثلاثة لحظات متعاقبة تعمل بصفة دائرية مغلقة.

1. لحظة النزول والوحي الرباني إلى الناس ثم تجسد هذا الوحي في تجربة أنموذج إنها تجربة النبي الشخص وكذا النبي القائد، أدت مثل هذه المزاوجة في العمل النبوي بين الفعل الخلقي والفعل القيادي إلى نشوء تصور سياسي مميز تم الترميز له بمفهوم السياسة الشرعية هو إضمار نقدي لكل من ابتغى السيف وسيلة في أمر الشأن السياسي، هو تمفصل بين ما هو شرعي ما هو غير شرعي يضمنه المقصد الأساسي للسياسة الشرعية الذي هو العمل بالشورى وتطبيق العدل، ولقد بقيت السياسة الشرعية مضمون سياسي يفصل بواسطته التيار السلفي في كل حالات التجاوز الذي قد يفرضه الأمر الواقع السياسي.

الرسول ﷺ، رجل آخره رسم المنهاج القويم للتخلق الفذّ بحسب المسلك الرباني الأكثر رفعة، كما أنه قائد دولة لقد ولد هذا الجمع بين السلطتين الزمانية والروحانية أنموذجاً للممارسة السياسية عليها أن تبتغي مراد الجماعة الإسلامية، هو مراد يتوحد وتحقيق العدل، وهو مطلب دفع بالاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى ضرورة الإسراع بإصلاح السياسية⁽¹⁾، فهي عصب

(1) لقد راع جمال الدين الأفغاني (1839-1897) التدهور داخل الدولة العثمانية، وميز المسافة الفاصلة بين المسلمين والغرب زمان هذه الدولة، ولأجل التقويم تجاوز الشيخ مشاريع الإصلاح الراحلة آنذاك فهي تتخطى عصب الإصلاح عندما لا تهدف إلى تغيير الجسم الاجتماعي برمته من الأفراد إلى الحكم، فالإصلاح يبدأ من الشعب تمهيداً لإصلاح السياسة «فالعقول والنفس أولاً والحكومة ثانياً»، إلا أن مشروع الأفغاني لم يلق المكانة اللائقة به في تلك الفترة. (انظر: أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، ص 59).

الصالح والفساد ومنها يجب أن ينطلق مشروع النهضة لحاضر الدول العربية الإسلامية، وهنا تنقلب التجربة النبوية في القيادة إلى أنموذج متعالٍ ورمز للسياسة القائمة على العدل المطلق هي رمزية تسعف كل داخل للبرهنة على نجاعة هذا الأنموذج في كل أحوال الجماعة الإسلامية.

2. لحظة التراجع والضعف هي زمان آخر غير الزمان، هي لحظة ينأى فيها الحال عن الصفات التي تشكل الأنموذج النبوي، وأقل ما يقال في وصفها أنها حالة من الفوضى والانظام والتبعثر بين تاريخ الذات وتدخل الآخر والمناقض لها إلى حد حدوث الصدام بينهما والذي انتهى إلى غلبة الآخر واستلاب تاريخ الذات، هي لحظة مميزة تتوزع وفق الزمان الجاهلي، والحق أن الجاهلية ليست واحدة زمنياً، بل هي متكررة في التاريخ هي حضور لزمان آخر غير الزمان الإسلامي، إذ التراجع إلى الزمان الجاهلي يحدث في تلك الحالات التي يغيب فيها عن الفاعلين النموذجين، النبي وصحبه.

في تشخيصه للزمان الجاهلي ينأى المفكر السلفي عن كل قراءة مفسرة موضوعياً للفوضى المجتمعة والسياسية، فيعتمد بفعل طوباوي إلى اختصار لحظات الزمان، وعندئذ يرمي بفكره إلى فعل المقايضة بين زمانين، زمان الخلف وهو حاضر مترد وزمان السلف الذي يتعالى إلى مقام الرمز، ثم أن الأمل في الالتحاق بهذا الزمن دفع بالمفكر السلفي إلى المطالبة وبحدة بما يُصطلح عليه في أدبيات الفكر الأصولي بفتح باب الاجتهاد وتفصيل العمل بأصول الفقه، لأن مثل هذا العمل هو الضمان الأسنى للعودة إلى الأصول وتنظيم الواقع الإسلامي⁽¹⁾، الذي غدى مزيجاً غلبت فيه المفاصد على المصالح وأصبح موقعا لاستلاب الآخر وابتزازه، وهنا يترس اتجاه في الفكر السلفي بموافقات الشاطبي ويجهتد في إحياء مقاصد الشريعة لكي يواصل عمل العقل الاجتهادي في توليد المعاني الشرعية من النصوص الأصل، ومن ثم إعادة تصحيح الواقع الإسلامي بمراعاة المصلحة ذات الضوابط الشرعية التي لم تخل من العمل بآليات المنطق الأصولي من سبر وتقسيم وترجيح بين المصلحة والمفسدة وهلم جرا. وتأتي مشروعية الحديث عن مقاصد الشريعة كما رآها التيار السلفي لتؤدي غرضين:

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الأيديولوجيا والحدائث - قراءات في الفكر العربي المعاصر -، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 29.

الأول: تمثل في البرهنة على نجاعة الشريعة بنجاعة مطلقة، فالإسلام دين الإنسان بحسب فطرته السليمة، مما يعني أن مقاصد الشريعة ترعى طبيعة الخلق⁽¹⁾، هذه الفطرة هي البراءة الأولى التي يستدل بها على كمال النظام الإسلامي الذي لم يترك شاردة ولا واردة إلا وأحكم الأمر فيها مما يعني أن الإسلام دين صالح لكل زمان ولكل مكان، كما سيجد الشيخ الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة عند الشاطبي معاملاً رئيساً للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وتفعيل العمل بآلية المقاصد، ومن ثم التأكيد على العمل الأصولي كما قعد قواعده الفقيه الغرناطي الذي أحكم استنباط الأحكام الشرعية بالنظر إلى المقصد مفعلاً النهج الاستقرائي في تأصيل الأصول، ولقد انفتح عن هذا الإحكام لأسرار التكليف أمران أساسيان. أ. بناء العلم على الكليات القطعية، ليؤلف علم مقاصد الشريعة علماً آخر بإمكانه الاستنباط بالنظر إلى المعاني والأوصاف، هو ما يحدث من التوسعة التي تفسح السبيل لأجل فتح مرة أخرى العمل الأصولي فتحة يزيح الغمة عن العلماء المجتهدين في زمان الاستعمار الغربي.

ب. إن صفتي الكلية والقطع والذين هما من أخص خواص المقاصد عند الشاطبي سيهبان حاجة ماسة للعلماء في زمان الاستعمار الغربي، تتمثل في تجاوز الاختلاف ودرء العمل بعلم الفروع⁽²⁾ ومثل هذا التخطي للاختلاف وكذا التفريع سيضمن وحدة علماء الأمة وهو إجماع ضروري يكون لبنة أولى في وحدة الجامعة الإسلامية⁽³⁾.

الثاني: تمثل في البرهنة على أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي تعد دليل على أن هذه الشريعة ذلول وعلى العقل السير في مناكبها، لأنها قدمت نقداً للاجتهاد الشكلائي وطالبت بالفقه الحي ودعت الناظر فيه إلى تدبر الحكمة بعد تحصيل العلّة، ونظراً لهذه الميزة التي تمتاز بها مقاصد الشريعة عند الشاطبي، تستمر - وهي آخر طاقات العقل الأصولي الإسلامي - في تقديم إمكانات علمية تؤهل لبناء

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، دط، دت ص 66.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط3، 1988، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 139.

منظومة تشريعية تواجه منظومة التشريع الغربي إنها علامة وصل بين حاضِر الأمة الإسلامية وتاريخها.

3. لحظة الصدمة مع الغرب، هي لحظة اختصرت زمان التراجع الإسلامي، إذ الموازنة بين "الأنا والآخر" سارعت في بيان هذه اللحظة، ولا شك أن وضوح صورتها ما كان ليكون لولا لقاء رفاة الطهطاوي بالغرب محددا بالتالي أنات المسافة الحضارية الفاصلة بين تقدم الآخر وتأخر الأنا⁽¹⁾ إنه الأمر الذي أدى إلى وضع العقل الأصولي في حالة مواجهة، لتصبح بذلك الثقافة العربية المعاصرة ثقافة مواجهة⁽²⁾، في تلك اللحظة التي تم فيها لقاء "الأنا بالآخر" وفي وضوح المواجهة يدعم الاتجاه السلفي دعوته إلى التراث، جاعلا منه سبيله الأوحِد إلى التغيير، فكانت موافقات الشاطبي برهانا ناجزا على دعوته إلى الأصل كسبيل للتقدم.

بهذا التوجه الكلي نحو لحظة السلف يضمن التيار السلفي التبجيل للتراث جاعلا منه السبيل الأمثل لبناء الحداثة، ولكنها حادثة تستوفي مصادراتها من التراث، هي عودة إلى زمان تم فيه الجمع بين العدالة السياسية والفضيلة الأخلاقية، هنا يكون لمقاصد الشريعة عند الشاطبي فعل مزدوج، نقد الحاضر المتردي المبعثر بين الأنا والآخر وتغييره، ثم وفي هذا المقام يتحدث المفكر السلفي عن السياسة الشرعية للملمة الواقع الإسلامي المهترئ والفاقد، وهو بديله نحو الصلاح.

هكذا كان الانتباه لموافقات الشاطبي في الاتجاه السلفي يكمن في شعور المثقف والشيخ بوجوب الدفاع عن الشريعة الإسلامية، وهي تواجه ترسانة التشريع الغربي بسبائله القانونية المؤثرة، ومن ثم تقدم بديل التحديث في العالم العربي الإسلامي، يبدأ بإصلاح السياسة التي فرضها الأمر الواقع الذي تغلب فيه الملك العضوض على مقاصد الشريعة⁽³⁾.

(1) رفاة رافع الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،

الجزائر، د.ط، 1991، ص 4.

(2) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار

البيضاء، المغرب، ط 4، 1997، ص 195.

(3) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 151.

1- التأسيس لأصول التقدم

يغدو هذا النص السلفي الذي تسليح بموافقات الشاطبي جلي الأغراض مستجيباً لظرفه الأيديولوجي إذ ما تناص ولوائح التقدم الغربية من مثل شعارات الثورة الفرنسية، وبمجرد تدبر هذه اللوائح يلحظ العقل إنشاءها لأنموذج من الفهم والتقلب في العيش مخالفاً للأنموذج الإسلامي، هنا يدعو المفكر السلفي إلى تحري الحيطه والحذر وهي حالة من الذهول مثلت صورة للصدمة مع الغرب، غير أنه سيجتاز هذه الحالة متدبراً ما نصت عليه الشريعة الإلهية وما نصت عليه الشريعة البشرية، ففي الجهة التي يسود فيها النص الإلهي يعتري أهله وهن وتراجع، أما الجهة التي يقوم فيها النص الإنساني بالتنظيم فلأهله القوة والغلبة، فما هو مرد هذا التباين؟

بعد الموازنة والمقابلة يعتمد المفكر السلفي إلى تكييف مقاصد الشريعة بما اقتضته لوائح التقدم الغربي من قيم وأساليب حضارية ومدنية ليبرهن على أن المقوم الأوحده لفلسفة التشريع هي الفطرة السليمة وهي عينها العقل الهادي إلى الحق والحقيقة، إنها الهداية التي تمثل السبيل لكل تغيير ورقي حضاري⁽¹⁾ وهنا سيسعى للتدليل على أن لوائح التقدم الغربية لا تفوق المقاصد الشرعية في المحافظة على الحرية الإنسانية وترجيح المصلحة على المفسدة⁽²⁾.

بهذا ينطلق الاتجاه السلفي وهو يحتفي بمقاصد الشريعة من المعامل الأصولي نفسه الذي استدلل به علماء الأصول كالعز بن عبد السلام والقرافي الشاطبي ليكون معيار المصلحة الشرعية قائماً بمهام تنظيم الأمة في حال فوضاها إذ أن «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب المصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها [...] إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم»⁽³⁾. هكذا يتحول معيار المصلحة إلى أداة إجرائية استقدمها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ليستوفي شروط الاجتهاد ويعضد قدرة العقل الذي له طاقة لا تنضب في بيان وسائل تنظيم الواقع الإسلامي حتى في تلك الأزمنة الأكثر حرجاً، هو واقع متشظي بين حياة الأمة والتدخل الأجنبي الغربي وهذا

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 68.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 131.

(3) المرجع نفسه.

التدخل «في بلاد المسلمين لم يحدث من الخراب في الأرض وفي الأجسام ما أحدثه في العقول والإفهام»⁽¹⁾.

في زمان الاستلاب الكلي الجامع بين التغلب الخارجي للقوة الغربية على أرض المسلمين والاستعمار الذهني للعقل الإسلامي، يتقصى الفكر السلفي الوسيلة إلى ترجيح المصالح ودرء المفسد في واقع الأمة المزيج، هو استقصاء يعري الطموح نحو إقامة الشريعة كأصل الأصول في حل أزمة الواقع السياسية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، غير أن هذا التأصيل لن يكون مقنعا والملاحظ اليقظ يرقب ما عليه الغرب من تقدم بعدما فصل في أمر شرعه الإلهي، هنا يفسح الفكر السلفي السبيل لآلية التداخل بين المفاهيم، مبرهنا على التداخل بين مقاصد الشريعة ولوائح التقدم الغربية، وسيعود بعد إحداث هذا التداخل إلى التوحيد بينهما ليجري تماه كامل بينهما.

إذ الحضارة الغربية تقوم على العدل هي حقيقة أثبتها الفكر السلفي أثناء درسه لعلم القانون المقارن⁽²⁾، فإذا، كان العدل أس للرفي الغربي فالشريعة تتجاوز من العدل إلى العدالة⁽³⁾ جامعة بين السياسة والأخلاق، وقد بقي الفقه الإسلامي يحقق العدل والعدالة بذاته⁽⁴⁾، فالإسلام جامع بين ثنائيات الظاهر/الباطن، المادة/الروح، الأخلاق/السياسة، وهو بهذا الجمع بين القيم المتقابلة يكون أشمل من النظم الغربية، فخلاصة الدرس المقارن تُظهر أن التشريع الغربي غير راع سوى الظاهر ومن ثم المادة متجاوزا الربط بين الثنائيات القيمة. لا ريب أن هذه المقاربات تعد أمثل دليل على استيفاء الإسلام شروط تحديد النهضة، بل إنه يتعدى المتابعة الحضارية للفرد والمجتمع نحو بناء الحياة المثلى للإنسانية⁽⁵⁾.

لقد قرأ النص السلفي مطالب المسلمين الحضارية وهو يعي وعيا كاملا أسس النص المقابل وأساليب دعوته، ضابطا لدعامتين أساسيتين نظر إليهما بوصفهما فاعل أول للتقدم الحضاري الغربي هما:

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 271.

(2) المرجع نفسه، ص 191-192.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 95.

(4) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 269.

(5) المرجع نفسه، ص 41-42.

أ. العلم وطرائقه الذكية في التسلط على الطبيعة، ولعلّ ما يعيد فتح باب الاجتهاد في الجامعة الإسلامية هو فتح باب آخر هو سبيل العلوم الدنيوية.

ب. تحقيق المساواة فهي لازم ضروري لتأسيس مجتمعي وسياسي متوازن، وهي تعد من أبرز أصول الشريعة⁽¹⁾، أما عما يصطلح عليه حقوق الإنسان، فإن الكليات الشرعية كانت سباقة لبناء هيكلها راعية إياها رعاية تامة⁽²⁾، بل إن كل الكليات الشرعية يلزم عنها رعاية حقوق الإنسان التي تجلب له صلاح الحال والمآل، هكذا كان في تناص نصين متقابلين النص السلفي والنص الغربي تحول المقاصد الشرعية إلى نص آخر عليه تطويع ذاته صوب استخراج مقاصد ضرورية لبقاء الأمة واستمرارها زمان الاستعمار الغربي⁽³⁾، والنظر إلى وسائل تقدمها.

كان طموح المفكر السلفي هو لقاء مع حادثة تنبعث من الذات وتضاهي التي شاهدها في الغرب، إذ النزوع إلى هذه الحادثة التي اتخذت سبيل النقد السياسي والعلمي أداها الإجرائية كان لها مطمحاً رئيساً هو المحافظة على البيضة وصون الجامعة الإسلامية، هنا يكمن مبرر خروج هذا المدعي عن نص الشاطبي الأصلي مطوعاً إياه لفروض اللحظة الراهنة هي لحظة تمثل لمنطق المقارنة مع الآخر، فأصبحت مقاصد الشريعة هي عينها المفاهيم السياسية والاجتماعية الفاعلة في حادثة الآخر كالمساواة والحرية وحقوق الإنسان، ومشكلة المرأة وتنظيم الأسرة... الخ⁽⁴⁾.

لقد انكب المفكر السلفي على تدبر أسباب تقدم الغرب، وبالموازاة على الكشف عن أسباب تأخر المسلمين، وبعد جهد عثر على المعادلة التاريخية لأسباب الاختلال بين طرفي المقابلة، لقد تعمل الغرب بالمقاصد عينها التي أنزلها خطاب القرآن فالفطرة كانت هادياً له نحو هذا السبيل، بذلك سيوفر مفهوم الفطرة معطى الحس المشترك البشري الضامن لقوانين التقدم التي هي وصف مشترك بين ما اهتدى إليه العقل الغربي وما أنزله القرآن بما أنه خطاب موجه إلى الفطرة السليمة وإقرار لها.

(1) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 96.

(2) المرجع نفسه، ص ص 238-241.

(3) المرجع نفسه، ص ص 66-105.

(4) علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكرمها، ص ص 238-241.

أبان النص السلفي عن ذاته وهو يدافع عنها مقابل الآخر، وهو ما يفسر خطته في التقدم الأصيل الذي يحافظ فيه على شعور زمني مزدوج، فمن جهة دفاع عن الذات دون تقديم البديل الذي يدلل على درء التقليد وهو البديل الذي قام به الشاطبي في القرن الثامن الهجري عندما تجاوز التقليد نحو التأصيل الجديد المؤسس على النقد، ومن جهة أخرى رغبة في حداثة تضاهي حداثة الآخر، ولكن بأسلوب أحكم فيه الصلة بالذات لتشكل خطة دفاع اتجه مشاريع النقد والتغيير، وهو ما يدل عليه نقده لأسلوب الحداثة الغربية ومسارها التاريخي، معلنا بأن هذه الحداثة فاقدة للغاية الأخلاقية⁽¹⁾ فالحرية التي تدعو إليها الشعوب الغربية حرية الغاب وليست حرية مدنية⁽²⁾، وهنا يطالب النص السلفي عموماً بوجوب أخذ الحيطة والحذر من الحداثة الغربية لأن تراث الأمة يغنيها عن المفاهيم القادمة من الآخر.

2- من السياسة الشرعية إلى الديمقراطية

يكشف التقسيم الذي حصر المقاصد الضرورية في الدين والنفس والعقل والمال والنسل⁽³⁾، عن جدلية الفكر والواقع الذي واكب تجربة التأصيل لفلسفة التشريع الإسلامي، ويبيّن المناخ الأيديولوجي الذي حرك النسق المعرفي لعلم أصول الفقه صوب التركيز على القيم الحيوية التي بواسطتها تطل حياة الجماعة الإسلامية، كما يزيد هذا التقسيم في وضوح تجربة الفقيه الغرناطي وهو يشهد أن القيم الأكثر ضرورة أن يؤمن أهل الأندلس في النفس والمال مقابل حملة الاسترداد التي قادتها المملكة النصرانية⁽⁴⁾.

في أشد الأحوال حرجاً، وهو زمان الاغتصاب الغربي للأمة الإسلامية، تطور الخطاب المقاصدي اتجاه الإبانة عن مقاصد أكثر تحديداً ووضوحاً في الحفاظ على الضروري وأكثر ملاءمة لخطة الدفاع عن الجماعة الإسلامية، وهنا يحتل الإسلام موقع الكلي الضروري أما غيره من الكليات فرعية، إذ ما تمت ملاحظة الحاجة الماسة

(1) المرجع السابق، ص 270.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 17.

(3) الشاطبي: الموافقات، ص 8.

(4) عبد الله عنان: نهاية الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1987، ص 92.

للجماعة الإسلامية في تبين عناؤها وحدود تفصلها عن الشعوب التي اغتصبتها، وهنا يتسع ماصدق المقاصد الخادمة لهذا المقصد الضروري لتشمل كل ما يحافظ على وجود الجماعة الإسلامية إذ «تعتبر صالحة ما لم تعد على الجماعة الكبرى بالانحلال»⁽¹⁾.

وإذا كانت المقاصد الضرورية تتلخص في بقاء الجماعة الإسلامية محافظة على بيضتها راعية لمصالحها، فإن واجب انتظام هذه الجماعة في شكلها السياسي والمجتمعي فرض على المفكر السلفي ضرورة إعادة إصلاح السياسة، وذلك بالرجوع إلى السياسة الشرعية ما دام "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، وبالنظر إلى المقصد الكلي الذي اعتلى سلم المقاصد الضرورية تغدو المحافظة على الإسلام هي أول ما يجب تحقيقه، فتكون من ثم المقاصد الضرورية المرتبطة بهذا المقصد هي الدفاع عن الأمة وإحياء روح الجهاد والقوة⁽²⁾، فيكون الدفاع عن الأمة ولم شمل الجماعة الإسلامية هو ما تقتضيه خطة الدفاع التي تلتزم بها السياسة الشرعية التي يكون دستورها النص القرآن والسنة.

أمام محنة مزدوجة، تدخل أجنبي في بلاد المسلمين وتواطؤ للسلطة مع خططه يبحث العقل السلفي عن كيف يرأب الصدع؟ هنا يبدأ في حشد حججه لإعادة إنصاف الشريعة والدفاع عنها، معددا الأوصاف الأخلاقية لها فهي تتميز عن التشريع الغربي، فبعد عملية موازنة بين الشريعة وعلم القانون الوضعي ينتهي علال الفاسي إلى افتقاد هذا القانون للوصف الأخلاقي الذي يجعله فلسفة تشريع ترعى الإنسانية، فهو قانون يعتمد على العلاقات الخارجية، في حين توازن الشريعة الإسلامية بين الذات والموضوع بين الزماني والروحاني⁽³⁾.

اعتباراً لهذا التميز الأخلاقي للشريعة الإسلامية تكتسب السياسة الشرعية الصفة التي تجعل منها «لا تراعي الأمن والنظام والأشخاص فقط [...] ولكنها تمتاز بحمايتها للأخلاق، وحماية المجتمع من وقوعه في هوة الانحطاط الأخلاقي»⁽⁴⁾، ولذلك يذكر المفكر السلفي بتلك القيم المواكبة لمثل هذه السياسية من محبة وأخوة وعدل وحكمة

(1) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دط، دت، ص 170.

(2) المرجع نفسه، ص 222-223.

(3) المرجع نفسه، ص 223.

(4) علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، طبع بمطابع الرسالة، الرباط، 1966، دط، ص 135.

وإحسان⁽¹⁾، بحيث ستعمل قوة الدين المبلغ على الجذب الدائم نحو القواعد الأخلاقية التي تركز غايتها في إنشاء اجتماع إنساني أساسه القيم الأخلاقية.

تتحول السياسة في زمان الاغتصاب الغربي إلى شكل مزيج بين السياسة الشرعية التي هي عدل كلها وحق كلها والديمقراطية التي تسيّر الحياة النيابية والدستورية، هي حالة تغدو معها السياسة الشرعية أكثر توسعة واستشرافا نحو التمثل أكثر فأكثر للمفاهيم السياسية الغربية، مثل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والمساواة وحقوق الإنسان... الخ. وتكميلا لخطّة الدفاع ومن ثم الحفاظ على البيضة قام المفكر السلفي باستبدال العملية الديمقراطية بالشورى كمفهوم ينتمي إلى الحقل الدلالي الإسلامي ليجعل النظام الشوري أكثر غنى من النظام الديمقراطي، وهنا يطالب بالعودة إلى السياسة الشرعية التي تعد خلاصة الممارسة الشورية للنبي ﷺ.

كانت دواعي الإشادة بمقاصد الشريعة وتخريجها إلى حد أعم - حيث تتم مقارنة المبادئ الراعية للحق الإسلامي سياسيا ومجتمعيا بالمفاهيم السياسية والمجتمعية الحديثة - هي رغبة المفكر السلفي في تنظيم حديث ينبي على مقاصد رعاها الشارع في الخطاب الموجه إلى النبي وأمته، غير أن هذه الرغبة وبدافع من تجربة الصدمة مع الغرب اقتضت ضرورة تشاكل المفهوم الشرعي بالمفهوم الغربي الذي ألف حداثة المفهوم الشرعي وطاقته على ملمة الواقع الإسلامي وهو في حالة مواجهة.

فكر المقايسة عمل محايث للوعي السلفي، فالقياس يعد لديه آلية إجرائية تمتلك فصل المقال فيما يجب أن تكون عليه السياسة الشرعية هي عملية تتألف من قياس حالة راهنة بأخرى مشابهة لها في القرآن والسنة، وهنا يقول علال الفاسي «إنما ننظر في مقاصد الشريعة، ونرجع إلى السياسة الشرعية باحثين عن طريق التفكير والنظر إلى الأحكام، وإلحاق الأشباه بالنظائر ولن نعدم أبدا وجه الحق الذي يريده الله»⁽²⁾، وعليه سيؤلف القاموس السياسي الشرعي بديلا ثريا للقاموس السياسي الغربي «فالמידان الخاص بالأمة الإسلامية فسياسة حكومة الإسلام فيه سياسة شرعية لها المقام الأول في النظر لأنها حياة الجماعة الإسلامية وقوتها»⁽³⁾، ذلك لأن سلطة الأمة التي يفصلها عن

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 270.

(2) دفاع عن الشريعة الإسلامية، ص 116.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 121.

أمة أخرى حد الإسلام لمقيدة بالتوافق مع الأصول المبينة في الشريعة الإسلامية، وهو أيضاً حد الفصل بين نظرية السيادة في الإسلام وغيرها من النظريات السياسية الأخرى، التي تبحث في مبادئ أخرى لتبيين مشروعيتها السياسية، والأمر الذي من الواجب التأكيد عليه هو ارتباط الدولة الإسلامية بالدين، لأن السياسة والدين توأمان لا مجال للحديث إطلاقاً عن فصل بينهما⁽¹⁾، وهنا يدخل معامل هام في الفصل بين السياسة الغربية والسياسة الإسلامية، فالأولى علمانية فاصلة بين الدين والدولة، أما الثانية فالمبدأ الحاكم فيها هو الدين.

يردد المفكر السلفي فعل القياس لتكييف النظام الإسلامي نحو تبين مقاصد السياسة الإسلامية في زمان الاستعمار الغربي ليؤكد تطور القياس من تخريج العلة إلى بيان الحكمة، إذ تبدو هذه الحكمة في إعادة بناء المجتمع الإسلامي مرة أخرى، وإحداث رابطة الأخوة الإسلامية لتؤلف درعاً واقياً ضد هذا الاستعمار⁽²⁾، وهنا يحدد المفكر السلفي غمطين من المقاصد تحققهما السياسة الشرعية، النمط الأول يختص بإعادة تصويب التعامل الإسلامي بين المسلمين ويمثل لديه منظومة القيم الأخلاقية التي دعى إليها الشرع كالعدالة والرحمة وحسن المعاشرة... الخ، أما النمط الثاني فهو السبيل إلى سوس الأمة التي توفرت لديها المعاشرة الشرعية فيكون أعلى مقصد لديها هو حماية البيضة ونشر الدين⁽³⁾.

إن الدولة المعاصرة في المشروع السلفي بجهازها الأكثر حداثة من ديموقراطية/شورى العدالة والمساواة/الحرية، العقل التنويري/الفطرة السليمة، هي نموذج مثالي على غرار المدينة النبوية كما صورها الاتجاه السني إنها دولة دستورها القرآن بوصفه العام دون تفصيل للبنود القانونية لهذا الدستور، والتي تؤدي وظيفة تنظيم الواقع في أدق تفاصيله، ومن أجل هذا يؤكد الاتجاه السلفي على الترابط المتين العرى بين الدين والسياسة،

إن اعتبار هذا الاتجاه للتاريخ الإسلامي تاريخاً للخير كله، قد سدّ أفق التحليل الواقعي للفعل السياسي، إذ في كثير من الأحيان تكمل السياسة نفسها بالدين تكملة

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 216.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 115.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

براغماتية وتقدم إمكان تأويله لصالحها وفق لعبة المصالح، بحيث يصبح الدين خادما مطيعا للأغراض السياسية. وهذا يكون الخطاب السلفي خطابا طوباويا يحتفي في مشروعه السياسي بمخزون وجداني عقدي جاعلا التاريخ الإسلامي تاريخا للخير وليس تاريخا لفاعلين بشريين.

كان بيان التيار السلفي لمقاصد الشريعة الإسلامية في لحظة حرجة من تاريخ الأمة الإسلامية هي لحظة الاستعمار الغربي، وقد كان احتفائه بهذه المقاصد سبيلا للدفاع عن الإسلام وهو يواجه ثقافة الغرب، وقد اتخذ الخطوات التالية في سبيل إنقاذ خطة الدفاع وهي:

أ. الدفاع عن الشريعة الإسلامية باستخراج لمقاصدها التي تعد دليل على صحتها.
ب. توفير الوسيلة الإجرائية لربط الأمة بعقيدتها وتاريخها وتراثها، مقابل هجمة اغتصاب قادها الغرب، هذه الوسيلة الإجرائية إلى ذلك هي الاجتهاد، وفي هذا السبيل يؤكد محمد الطاهر ابن عاشور أن المقاصد دليل الحكمة الذي يوسع أفق المجتهد ويجعله قادرا على رؤية شمولية للأحكام الشرعية وهي نفسها الآلية التي قعد قواعدها الفقيه الغرناطي.

ج. وسم المجتمع الإسلامي المعاصر بوسم جامع بين الدين والأخلاق وسياسة ترعى مقاصد أخلاقية هي من لدن الدين، ويبدو أن المفكر السلفي قد قدم الدليل القاطع على أن هذا الوسم لا يقل درجة عن وسم الحداثة الغربية، بل يفوقها في الإنسانية والأخلاقية.

د. الحكم يكون لله وهو الحكم الذي يكون مناط كل تدبير في شؤون الحياة، وهو أمر أصلي بالنسبة للمسلمين.

هـ. إن السلطة الإلهية تتبناها الأمة وهي التي تتولى تعيين أهل الحل والعقد وذلك وفقا للطريقة التي تقتضيهما التطورات المجتمعية والاقتصادية المعاصرة وهنا يتم الحصول على امتيازات في العملية السياسية، الأول يتمثل في حصول سند شرعي للعمل السياسي، والثاني يتجلى في كون هذا العمل السياسي نابع من إرادة الأمة وهنا يوفر المفكر السلفي لنفسه صياغة سياسية تأصيلية وحداثية جامعة بين السند الشرعي والعمل الديمقراطي فيكون سند الدولة الإسلامية إرادة الشعب المسلم وسند الأمة الإسلامية هو القرآن دستور منزل.

3-فتح باب الاجتهاد وتفعيل العمل بمقاصد الشريعة

يصدر الخطاب السلفي عن إدراك عميق بوجود أزمة تعلن عن نفسها في كل مستويات الممارسة، فاتجه هذا الخطاب إلى التراث محتفيا بالمقاصد لتكون ملاذاً لحل أزمة الواقع، وهنا يتم تكييف مفهوم المقاصد مع تجربة المقاربة مع الآخر، لتشتمل على دليل قوة الإسلام التشريعية وإمكان تخطي أزمة الواقع، ولأجل بلوغ المرام يركز المفكر السلفي على الإصلاح وفتح باب الاجتهاد غير أن إعادة العقل الإسلامي إلى النشاط تحول دون ظهور ظاهرة التقليد التي تكرسها فئة من العلماء التي غلب عليها الابتداع والجدل في علم الفروع، وأمام هذا الحال يجد المفكر السلفي نفسه أمام مطلب إصلاح التوقيع عن رب العالمين.

إن تشخيص أزمة بهذا الحجم تفترض تقديم الحلول الناجعة والفاعلة، وأول هذه الحلول هو فتح باب الاجتهاد، والاجتهاد هو تقديم الدليل على قوة الإسلام كنظرية وتجديد وسائل إحياء عقل رجالاته وفي هذا المنحى يؤكد المفكر السلفي مرة أخرى على نموذج الاجتهاد بواسطة المقاصد كما ضبط قواعده الشاطبي في الموافقات.

ففي حالة تجديد عمل العقل الإسلامي بواسطة فتح باب الاجتهاد يمكن إنشاء دولة حديثة ولأجل تحصيل هذه الغاية كانت فكرة المقاصد كما عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور مستندا على مفهوم مالكي وهو المصالح المرسل⁽¹⁾، إمكانية غير ناضبة تؤهل العقل لضبط العمل وفق الغايات التي قصدها النص المؤسس، إنما قوة تشريعية بإمكانها تكييف معطيات الواقع المستحدث مع غايات هذا النص، من هنا كانت دعوى محمد الطاهر بن عاشور إلى ضرورة إنشاء علم مقاصد الشريعة لأجل توحيد التصورات بين الفقهاء حتى يعين هذا التوحيد على بناء وحدة الجامعة الإسلامية.

غلق باب الاجتهاد هو حالة معرفية تعني انقطاع العقل عن النشاط والعمل وحالة منهجية تعني قصور الآليات الإجرائية التي ينظر بها هذا العقل إلى النص وجمود طاقة توليده للمعاني الشرعية، وقد كان من جراء هذا الحال انشطار بين الواقع والنص، وكذا التقليد والجمود وتكرار النصوص والانشغال بالحفظ، إذ لم يعد علم أصول الفقه

(1) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 6.

في عصوره المتأخرة سوى خوضا في مسائل فرعية حاد معه عن موضوعه الأساس وهو رعاية مصالح الأمة بواسطة ضبط الأحكام وفق أصول مقصدية. ويرر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هذه الحالة التي وصل إليها علم أصول الفقه «إلى الغفلة عن مقاصد الشريعة، فلم يدونوها إنما أثبتوا شيئا قليلا في مسلك العلة مثل مبحث المناسب والإحالة والمصلحة المرسله، وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير، وقد وفق إليها أبو إسحاق الشاطبي فخصها بقسم من كتابه الموافقات»⁽¹⁾.

إصلاح علم أصول الفقه يتوقف على فتح آفاق استثمار النص، فلم يعد ضبط العلة لوحدها كافيا لأجل بيان الحكم الشرعي القادر على الإحاطة بأزمة الواقع، فمثل هذا الحكم لن يتأتى إلا بجمع بين العلة والحكمة، فالأولى تبين مناط الحكم والثانية سره فقد «أرشد الشارع إلى كثير من مسائلها عن طريق كليات محكمة راسخة ومقاصد دائمة تدل عليها دلائل خاصة وقرائن بينة وإمارات معقولة ولا يستطيع إدراك تلك الأدلة والأمارات واستنباط الأحكام منها إلا الذين أوتوا العلم ونالوا نصيبا ممتازا من الإدراك والفهم وهم المجتهدون»⁽²⁾.

تبدو العملية الإجرائية للعقل الأصولي في هذا المقام في بيان مرحلتين في عمل العقل الأولى تتركز في تحديد العلة بواسطة القرائن التي دل إليها الشارع، أما الثانية فهي جلاء لسر التشريع والحكمة منه، أما عن معنى الحكمة فإنه يمكن المفكر السلفي من استخراج وصف كلي مكنه من عقد المقارنة بين الكليات الشرعية الراسخة ومبادئ القانون الغربي المعاصر، ولا ريب أن المعقولة الثاوية في مضمون الحكمة تمدهم برهان التوازن بين أصول الشريعة ومبادئ القانون بالجدارة، فكان الجامع بينهما مضامين إنسانية واحدة ترجع إلى مبادئ عامة تتفق حولها العقول فبعد البرهان على هذه الوحدة سيقم المجتهدون عملية التأصيل والاستنباط انطلاقا من المبادئ الكلية المشتركة لنهوض الجماعة الإسلامية زمان الحداثة الغربية، وهنا يستطيع العقل الإسلامي التواصل مع العقل الغربي مثبتا حقه في الوجود إلى جانبه⁽³⁾.

(1) محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، توزيع الشركة التونسية، دط، دت، ص 204.

(2) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص 76-77.

أ. وظيفة الموقعين عن رب العالمين زمان الاستعمار الغربي

يعد الاجتهاد فرض كفاية غير أن قيمة هذا الفرض تزداد، إذ ما بينا حاجة العالم الإسلامي له في زمان تراجعه واستلابه، وهنا يحدد المفكر السلفي مطلباً أساسياً يرى فيه من الضرورة بما كان، إنه تخريج جماعة من العلماء المجتهدين الذين يتولون زمام فتح باب الاجتهاد وترشيده صوب تحكم كامل وجيد في المنظومة التشريعية الإسلامية لتكون خادمة لمصالح المسلمين.

الحق أن المفكر السلفي سيركز على ميزة رعاية المصلحة التي تختص بها الشريعة ليمتن دعوى فتح باب الاجتهاد، ثم أنه بعد ما حدد إمكان تجديد عمل العقل الإسلامي، يزيد في تمتين عرى المجتهدين فيما بينهم، وهذا بسبب إمكان الاتفاق الذي تمد به الشريعة هؤلاء الموقعين عن رب العالمين، فهي راعية للاختلاف وهو رحمة وهي راعية للاتفاق، وذلك في معنى الإجماع الذي يؤسس تماسك هؤلاء الأمة من خلفهم. كان وقوع المفكر السلفي على الصبغة المعقولة والمطردة للكليات الشرعية، كما قعد قواعدها المنهجية الشاطبي قد بين له كشفاً جديداً، وهو وقوع هذه الشريعة في مصاف العلم الذي يمكن من تطويعه لمقتضيات زمان الاستعمار الغربي، تأسيساً وتخريجاً للأحكام، وهنا تكون باستطاعة هذه الأدوات تقديم وسائل إزاحة الهم عن العلماء المسلمين وإعادة وصلهم بتاريخهم وعقيدتهم، لتكون فتاويهم شكل من التواصل بين زمان النبي وزمان إسلامي آخر⁽¹⁾. من هنا كان إمكان إعادة فتح باب الاجتهاد في تلك الحالة التي يضبط فيها المجتهدون ثنائية المصلحة والمفسدة ليركز المفكر السلفي على مصلحة أولى يحققها هؤلاء، وهي قوة الإجماع وإصلاح حال الجماعة في زمان الاغتصاب الغربي⁽²⁾.

ب. علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة

عمل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مؤلفه مقاصد الشريعة الإسلامية على بناء نظرية أصولية طمح بواسطتها إلى تخريج جديد لمقاصد الشريعة، ثم اعتبارها خطة حسم في علم أصول الفقه تضمن تقدم المنظومة التشريعية الإسلامية مقابل الأخرى

(1) المرجع السابق، ص 162.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 139.

الغربية. لم يدمج بن عاشور المقاصد في علم أصول الفقه، إنما اعتبرها مرحلة لاحقة لهذا العلم⁽¹⁾، ووضع تعريفا لها وهو ما لم يقم صاحب الموافقات بوضعه فالمقاصد هي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»⁽²⁾، مثل هذا التعريف يعد ضبطا لمعنى المقاصد يكون هاديا في عمل الإفتاء، وهنا أدى الطاهر بن عاشور وهو يستند على مشروع الشاطبي خطوتين هامتين على صعيد فتح باب الاجتهاد.

أ. اعتبار علم مقاصد الشريعة مرحلة متممة لعمل أصول الفقه وهو ذو صفة قطعية وإليه تعود مسؤولية بيان حكمة التشريع وشموله.

ب. وضع تعريف للمقاصد وهو عمل افتقد له المشروع الأصولي للشاطبي ذاته. نظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نظرة نقدية لعلم أصول الفقه، وتمثلت هذه النظرة في أنه اعتبر هذا العلم يولي أهمية للاستدلال باللفظ على المعنى، فتحول الاجتهاد عن المناط المحقق للصلة بين الأصل وقاعدته الوجودية، ولعلّ من بين أهم نتائج هذا الحال هو انفصال بين الواقع والشرع، وانكفاء عن رعاية المصلحة، وتحقيقا بالمعنى المقصدي تكون غاية الاجتهاد هي بذل الجهد لاستخراج المعاني والمقاصد ليكون «المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد»⁽³⁾.

جلبا للصلاح ودرءا للفساد كغاية في سبيل إزاحة الغمة عن الأمة يُمكن دمج علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة من تفعيل الآليات الاجتهادية تحقيقا لهكذا غاية فيضطلع الأول بتخريج طرق تركيب الأدلة الفقهية، بينما تسمح الثانية بترتيب المقاصد التي تبين سبل الصلاح والفساد مثل هذا التركيب عمل على إنشاء علم جليل هو علم مقاصد الشريعة، قد يُمكّن من استيعاب شعب الحداثة الغربية المفروضة على المسلمين زمان الاستعمار الغربي.

(1) المرجع السابق، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ص 51.

(3) المرجع نفسه، ص 64.

هكذا يكون علم مقاصد الشريعة علما شموليا يدرك المصالح والمفاسد وعملية فضفاضة وشاسعة ممتلئة للقدرة اللامتناهية على تنظيم الواقع، وهو الحل الذي قدمه المفكر السلفي ضمن خطة الدفاع عن النفس وستزداد هذه الخطة تمكنا إذ علمنا الميزة الإنسانية والعقلانية للمقاصد والتي تشترك العقول السليمة في إدراكها، إذ المعيار الذي تركز عليه المقاصد هو «ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضررا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك العدل نافعا والاعتداء على النفوس ضارا وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصالح الجميع»⁽¹⁾، بهذا يؤدي علم مقاصد الشريعة - وهو وضع جملة من القواعد القطعية⁽²⁾ - وظيفة هامة في زمان الاستعمار الغربي، يلجأ إليها العلماء المجتهدون عند الاختلاف، وبالتالي يكون علم مقاصد الشريعة صورة لازمة للوحدة بين العلماء.

بين الشيخ الطاهر بن عاشور حدود العلة في القياس الأصولي ووجوب استخراج الحكمة التي تترتب تحتها علل لتألف مؤدية كليات شاملة وظيفتها جلب المصلحة ودرء المفسدة⁽³⁾. إن المقاصد هي الحكم التي لا تحتاج في التدليل على ذاتها بتشبيه للفرع بالأصل، إنما هي معروفة بالعقول السليمة، وهو ما يطلب زمان الحداثة الغربية وستعمل المصلحة أيضا على ترتيب مصالح المسلمين في زمان الاستعمار الغربي.

(1) المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 108.

ثانيا: مقاصد الشريعة عند الشاطبي

من البيان إلى البرهان

تعد العودة إلى التفسير المعقول لظواهر الكون والمجتمع والإنسان أهم وصف للعقلانية التي راج صيتها داخل الفكر العربي المعاصر، هذه الدعوى هي نتيجة ضرورية للقاء مع الحداثة الغربية المعتدة بالعقل منطقاً أو حداً للعارف والمعروف، هو عقل لا يركن إلى اعتقاد إلا ما أقام هو عليه البرهان بعد نقد يجول لأجله أرض المعرفة الواسعة فيمتد إلى اللامعقول مفسراً إياه بواسطة المعقول.

سيحاول رواد هذه العقلانية الكشف عن دواعي تعثر العقلانية داخل الفكر العربي وأول ما يتجلى لديهم هو أن أهل هذا الفكر رهائن لعقلية ما قبل العلم، حيث يختلط المعقول واللامعقول، فيتساءلون عن الكيف الذي تتم النقلة بواسطته من هذه الحالة إلى حالة يتحكم فيها التفسير السببي في الذهنية العربية؟ إن السبيل إلى التحرر يكون بنقد العقل العربي وتقطيعه إلى مقاطع طولية وعرضية كشفاً عن بنيته الجنبالوجية والإبيستيمولوجية والإيديولوجية تمهيداً لتحديثه وتجاوز حاله الراهن.

تجتمع الغاية من مشروع تحديث العقل العربي في تحقيق النهضة في العالم العربي، ومثل هذه النهضة -باعتبار النهضة قانون إنساني شامل- تنبعث من قراءة التراث، بما أنه إنتاج العقل العربي فهو السيورة المعرفية والتاريخية للعقل العربي. وإذن حذى الوصال بين العقل والنهضة والتراث بمؤلاء العقلانيين إلى وجوب نقد التراث طريقاً صوب حداثة العقل وإحداث النهضة، وهنا يصل هؤلاء إلى نقد منطق الاجتهاد في الشريعة والذي يعلن عن رد متواصل للجديد صوب القدم، والنظر إلى طبيعة العقل الفاعل في عملية الرد هذه فيكون أمر تحديث العقل هو أيضاً تجديد صلته بفهم النص واستثماره، مما يعني العثور على سبيل آخر للاجتهاد بمحاذاة رسالة الشافعي.

1-الصفة البرهانية لمقاصد الشريعة عند محمد عابد الجابري

أول فرضية ينطلق منها محمد عابد الجابري في مشروع تحديث العقل العربي هي الارتباط التاريخي بين كل تراث وكل نهضة، وهي مشروعية منطقية تأخذ قوتها من شمول هذا القانون على التاريخ الإنساني بما فيه التاريخ العربي الإسلامي، ويذكر الجابري بميزة تخص التراث العربي الإسلامي وهي كونه حي معيش بمعنى أنه التركيبية الوجدانية والعقلية للعربي، وفي حالة نقده وتحديد خطوط مقاطع المعقول واللامعقول داخله قد يمكن وصله بالعرب المعاصرين تحت علامة تاريخية هي النهضة.

بياننا لتمفصل المعقول واللامعقول يقسم الجابري التراث إلى نظم معرفية هي البيان والعرفان والبرهان جاعلا الصلة بين هذه النظم صلة تفاضلية ليكون البرهان أسمى شكلا للمعقولية ثم أن الصلة بين هذه النظم صلة صراعية فجواهرها مختلفة «فلقد تأسس العرفان ضد البيان بمنازعة في الأصول ويطرح نوع من التأويل خاص يختلف عن التأويل البياني»⁽¹⁾، غير أن كلا النظامين يصفهما باللاعلم⁽²⁾، أما البرهان فهو أعلى شكل للمعقولية ويقدمه على أنه تصور لا صلة له بالأصول الأولى المؤسسة للبيان والعرفان، إذ «يتعلق الأمر بعالم من المعرفة يكفي نفسه بنفسه تأسيس بوسائله الخاصة التي هي العقل وما يضعه من أصول، وإذن فلن يكون من المقبول، ولا حتى من الممكن أن يستند أصحابه في تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى السلطات المرجعية التي تعتمد عليها هذه الثقافة، القرآن والحديث وتجربة السلف»⁽³⁾، وبهذا ينفصل البيان عن البرهان ولا تجمعهما أصول واحدة إذ البرهان أرقى صورة للمعقولية، ذو المرجعية الأرسطية «فهدفه بناء الحقيقة المعرفية الصحيحة اليقينية وبلغة أرسطو العلم»⁽⁴⁾.

ستتجلى النزعة البرهانية المعتمدة للنظرة الأكسيومية⁽⁵⁾، في الثقافة المغربية الأندلسية ليكون ابن رشد رائد هذه النزعة والذي تنقاد إليه كل الحقول المعرفية في

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1991، ص 415.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 202.

(3) الجابري: بنية العقل العربي، ص 416.

(4) الجابري: التراث والحداثة، ص 202.

(5) المرجع نفسه، ص 202.

هذه الثقافة، منها علم التاريخ عند ابن خلدون وعلم أصول الفقه عند الشاطبي، إذ قول الشاطبي بالصفة القطعية لهذا العلم هو التزام بالمبدأ الأرسطي القاضي ببناء العلم على الكليات اليقينية وربط للأسباب بالمسببات ليكون موضوع المقاصد هو الكلي القطعي وهو بالذات المقصد الشرعي.

إن التعليل المقاصدي عند الشاطبي هو الخلاصة المعرفية لأطروحة العلاقة بين الحكمة والشرعية، كما تجلت عند ابن رشد والتي قصد بها سيادة العقل على الشرع ويمكن مفهوم التأويل عند ابن رشد من تفسير تطور المقاصد عند الشاطبي، فالتأويل العميق للنص هو بحث بواسطة مبدأ السببية، عما يعلل به العقل الخطاب الشرعي وهو الكشف عن قصد الشارع من هذا الخطاب، وهنا يوحد الجابري بين قصد الشارع والسبب الغائي في الفلسفة، ونظرا لهذا التواصل بين العقل والنقل في مقاصد الشريعة ثم البرهنة على الوصف البرهاني لها يضع الجابري القطعية الاستيمولوجية بين البيان والبرهان، ومعتبرا أن الشاطبي لا يبعد استمرارا للعز بن عبد السلام فالأول خضع إلى منطق التأويل البرهاني، أما الثاني فإنه استمرار لنظام البيان الموصول مباشرة بالشافعي، في حين يُلحق الشاطبي بأرسطو عبر ابن رشد⁽¹⁾، ويبين الجابري هذا التواصل بين آليات التأويل الرشدي وإنشاء المقصد الشرعي بوصفه مبدأ كلي قطعي فمثل هذا المفهوم يغيب حتما عن عقول العامة، بل تدركه الخاصة فيعلمه الراسخون في العلم المؤولون للخطاب الشرعي بواسطة منطق المعقولية الأرسطية، فكانت «فكرة "قصد الشارع" في مجال النقليات توازي فكرة "الأسباب" في مجال العقليات ذلك هو الأساس الذي تركز عليه النزعة البرهانية عند ابن رشد»⁽²⁾.

كيف وفق الشاطبي بين النزعة البرهانية الأرسطية من جهة، وأوامر الشرع ونواهيها بما هي قضايا جزئية من جهة أخرى؟ لا ريب أن مثل هذا الإمكان سمح به منهج الاستقراء الذي عدّه الشاطبي منهج الأصول بامتياز وهو عينه الاستقراء الذي بين قواعده البرهانية أرسطو. لقد تجلّى الفعل الآلي لمنهج الاستقراء في إنشاء العلم

(1) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001 ص 599.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 209.

الحاكم على جزئيات الشريعة وفروعها، حيث يجعل له الشاطبي ميزات هي ميزات العلوم البرهانية القائمة على الكليات وتجلت هذه الميزات فيما يلي:

أ. العموم والاطراد

ب. الثبات وعدم التغير

ج. القانونية⁽¹⁾.

سيجد البرهان قاعدته المعرفية في تقسيم المقاصد كما ضبطها الشاطبي ويحلّ بالتالي مفهوم المقصد مكان السببية الأرسطية، إن هذا التحول والإضمار للعلم البرهاني الأرسطي اتجاه علم أصول الفقه يكشفه هذا التلاقي المعرفي بين الأسباب الأرسطية والمقاصد الشاطبية إذ أن:

أ. السبب المادي عند أرسطو هو قدرة المكلف عند الشاطبي.

ب. السبب الصوري عند أرسطو هو معهود العرب الذي عده الشاطبي مرجعية التأويل في الشرع، لأن الشريعة عربية بلسان عربي، اقتضت الفهم الكامل للعادات العربية.

ج. السبب الفاعل عند أرسطو هو عينة إخراج المكلف عن داعية هواه عند الشاطبي.

د. السبب الغائي عند أرسطو هو مصالح العباد عند الشاطبي⁽²⁾.

سيعثر الجابري على مبرر هذا التطابق والانسياق بين التعليل المنطقي الأرسطي والتعليل المقصدي عند الشاطبي، قائلا: «فلنكتف بالقول أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما أطره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون)»⁽³⁾.

جلبا للعقلانية داخل التراث العربي وذلك إرهادا لتحديث العقل العربي جعل الجابري مقاصد الشريعة مشروعا برهانيا يمتاز بالاكتفاء الذاتي، ولا يستمد

(1) المرجع، السابق ص 211.

(2) المرجع نفسه، ص 211.

(3) المرجع السابق، ص 210.

أصوله البتة من أدوات البيان العربي وما هو إلا امتداد للعقل اليوناني الكوني ممثلاً في أرسطو وهو مقام للعقلانية ومن البين أن الجابري تغيّ من إحداث هذه الصلة بين مقاصد الشريعة والبرهان الأرسطي، إثارة قانون للنهضة يطابق بين أصول النهضة الأوروبية ونهضة عربية مأمولة ولأجل هذا سيجعل الجابري عمدة التنهيز هي العقلانية البرهانية، أما غيرها من النظم فيصفها باللاعلم⁽¹⁾، بما أنها ذات أصول من خارج العقل.

في عزل المقاصد عن نظام البيان وتشكيلها وفق مقتضى البرهان، يبدو جلياً أن الجابري قد اعتمد الفصل التعسفي بين الأحكام لتكون أحكام الواقع هي أحكام العلم، في حين تكون أحكام القيمة أحكاماً باللاعلم، إنه الشيء الذي يفسر عزل الجابري للشاطبي من نظام البيان، بحيث لم يعد يمثل تطوراً للفكر المقاصدي الذي يعدّ العز بن عبد السلام مرحلة هامة فيه، فيكون الأول برهاني بينما يعتبر الثاني بيباني، وهي قطيعة غير مبررة معرفياً، لأن الشاطبي والعز بن عبد السلام يجمعهما جامع واحد، فقد تحركا داخل نظام معرفي واحد، وهو البيان ذو المرجعية الموصولة بالنص وسلطة السلف وكانت لهما غاية مشتركة تجلّت في ضرورة إصلاح لعلم أصول الفقه يؤدي إلى تطور المنظومة التشريعية الإسلامية تجاوزاً لأزمة الواقع السياسي والمجتمعي في عصر بدأ تراجع المسلمين فيه واضحا.

تعد مقاصد الشريعة كما قعد قواعدها الشاطبي دليل على تهاافت المنطق الإبستمولوجي الذي قسم عن طريقه الجابري التراث إلى نظم معرفية متفاضلة فالمقاصد تصدر عن البيان الذي يولي للنص وسلطة السلف المقام الأساس، ثم أن العرفان يحرك الغائية الكامنة في المقصد الشرعي الذي هو حكمة إلهية وهو الحكمة المستحلبة من الاعتبار وتقضي روح الشرع، كما أن المعقولة المنوطة بالمقصد هي معقولية تباين المعقولة الأرسطية، فهذه تولي الأهمية للشكل الصوري على المضمون بينما المقصد تقنين للإنسان هو الأمر الذي جعل الشاطبي يطور الاستقراء الناقص الذي يجعل للأوصاف المضمونية أهمية على الشكل الصوري في قضايا علم الشريعة أضف إلى هذه النتيجة فإثته وعلى الرغم من التواصل المنهجي بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي، فللاستقراء جذوره القرآنية الناشئة من خطاب يدعو إلى التأمل في

(1) المرجع السابق، ص 202.

آيات الكون تحصيلا للإيمان، كما أن الأصوليين طوروا درسا منهجيا مفاده الاعتماد على السير والتقسيم وتحقيق المناط، وتنقيحه، وهي كلها أدوات يستخدمها المنطق الأصولي لا دلالة لها في المنطق اليوناني.

أخيرا يبدو أن الجابري قد غفل عن الصفة العرفانية للحكمة عند الشاطبي وعدم قربها من الحقل الدلالي للفلسفة اليونانية، فالشاطبي تحرك داخل الحقل الدلالي الإسلامي والذي مصدره النص القرآني ثم أنه يحيل إلى حكمة مدارها الاعتبار والتدبر في آيات الخلق الإلهي، ومثل هذا التدبر لن يكون مصدره إلا القرآن الكريم، وإذا وجدت عناصر حضور للعقل الكوني اليوناني داخل مقاصد الشريعة فمرد الأمر إلى التفاعل التاريخي بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي، وهو تفاعل قدم له الغزالي المشروعية في العالم الإسلامي، وتجدد الإشارة في هذا المقام أن الشاطبي استلهم المستصفي وذكر الغزالي وابن العربي الذي استحسن العمل بمنهج الغزالي⁽¹⁾.

هكذا لا تنطبق نتائج مشروع الجابري العقلاني على مقاصد الشريعة عند الشاطبي، فهي انصهار للنظم المعرفية الثلاثة انصهارا يصعب معه وضع حدود فاصلة، فالشاطبي يكون وعن طريق منطق الجابري، قد استدل على العقل البرهاني بواسطة العقل البياني قاصدا تحصيل العقل المستقبل.

2-جدلية السلطة والمعرفة في نشوء مقاصد الشريعة عند

عبد المجيد الصغير.

يسلم عبد المجيد الصغير بالطابع البرهاني لمقاصد الشريعة معدا إياه مصادرة لمشروعه القارئ والمفسر لهذه المقاصد في نشوئها وتطورها، ومعدا إياها مرحلة لاحقة لعمل أصول الفقه، بما أنها انتقال للعقل العربي من البيان إلى البرهان «ولعل في كل ذلك ما يجعلنا نستشعر ونحن نخطو الخطوات الأولى مع الشاطبي في "مشروع البرهان"، أننا لم نغادر تماما المجال الذي كان يتحرك فيه صاحب مشروع البيان الإمام الشافعي [...] غير أن مشروع الشاطبي باعتباره مؤسسا على "البرهان" يتلو منطقيا

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 60.

مرتبة البيان»⁽¹⁾، وعلى الرغم من إقرار الصغير بوحدة الأصول من الشافعي إلى الشاطبي إلا أن تسليمه بالنظم المعرفية البيان البرهان العرفان أحدث قطيعة غير مبررة منطقيا في رحم موضوع الأصول، وهو أمر بين في تركيز الصغير على السياق العلمي الذي ظهرت فيه المقاصد من الجويني إلى الغزالي ثم الشاطبي، موليا أهمية مركزية لأبي المعالي الجويني بما آتاه أول من أشار إلى بناء علم أصول الفقه على الكليات مستشعرا فساد الزمان واختلال السلطة العلمية في الإسلام ويليهِ الغزالي الذي أحكم الأصول إحكاما منطقيا، وبسبب هذه السيورة العلمية لعلم أصول الفقه يظهر لدى الأصوليين اهتمام بقضية الكليات في تأسيس قواعد الأصول والتأصيل لمقاصد الشريعة. غير أن الصغير وبعد إقراره بالتواصل المعرفي في علم أصول الفقه يعود ليضع قطيعة بين المشروع البياني للجويني والغزالي -على حد تعبيره- وهو خط موصل بالشافعي ومشروع الشاطبي صاحب البرهان في علم أصول الفقه، ويؤكد الصغير بأن مرد مثل هذه القطيعة إلى تنبيه الشاطبي إلى مسألة عقلنة التكليف وهي عملية تطلبت التمرس على الاستقراء القائم على البرهان⁽²⁾ بشكله الأرسطي الموصوف في هذا الاتجاه بصفة العلم.

لقد قدم عبد المجيد الصغير دراسة طموحة لأجل تفسير معقول لنشوء علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مستخدما في عملية الكشف عن هذا النشوء أدوات المنهجية الفلسفية المعاصرة، موليا العناية لجدلية المعرفة والواقع في إنتاج علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ومنكبا على التحليل البنائي للتشكل السياسي المجتمعي المعرفي في تطور علم الشريعة مادامت المعرفة البشرية، هي نتاج ذو طبيعة جدلية بين المعرفي والتاريخي.

يؤكد الصغير على أن الحصول على تقويم صحيح وقراءة مجدية لتاريخ المعرفة في الإسلام يبدأ من استحضار السيورة التاريخية لهذه المعرفة والكشف عن تشكلها الجدلي مع مفهوم السلطة، ولقد عثر الصغير على جذور هذا التشكل في مفهوم "الإمامة" الذي حصل التشظي المذهبي في التاريخ الإسلامي. ويرجع الخلاف حول

(1) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام -قراءة في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة-، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 488.

(2) المرجع نفسه، ص 492.

الإمامة إلى السؤال حول مشروعية خلافة النبي، فهل يؤول الأمر إلى العالم وارث علم النبوة المدافع عن الحق؟ أم هو السياسي الذي يخلف النبي في تدبير شؤون الإسلام، وبالنظر إلى انقلاب سياسة هذا السياسي إلى ملك يحكمه الأمر الواقع، فقد نشأ صراع بين من يحكم بالسياسة الشرعية ومن يحكم بالسيف هو صراع بين سلط تعتقد الأحقية في الدفاع عن الكتاب والكلام باسمه.

هي الفرضيات التي أراد بواسطتها الصغير تحصيل القراءة التاريخية لجدلية السلطة والمعرفة في الإسلام، هذه المعرفة وبالنظر إلى المحن التي اجتازها رجل العلم تعد معارضة سياسية بما أنها قوة تقويم حافظت على امتلاك الحق للدفاع عن الشرعية ويعد هذا التحليل خطوة هامة في الكشف عن التطور المنهجي لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بما أنها إنتاج تاريخي ذو وظيفة إيديولوجية⁽¹⁾، وهكذا يؤلف علم أصول الفقه حديث عن سلطة علمية إلى جانب السلطة السياسية، أما معارضة لها أو متآلفة معها ما دام العالم هو الناطق الرسمي عن النبي ووارث علم النبوة «وهكذا تتقاطع السلطات في تاريخ الإسلام، سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون سياسة وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها»⁽²⁾.

لقد ركز الصغير على دلالة هامة لتطور المفاهيم الأصولية منذ الشافعي والنشوء التدريجي لمقاصد الشريعة الراعية لمفهوم الكليات، تمثلت في مفهوم دلالة التكيف مع الزمن المتراجع وحلول العلامات الأولى للانحطاط، مما ينبئ بزوال السلطة العلمية مقابل تضخم لسلطة رجل السياسة الذي لم يولي أهمية للسياسة الشرعية، إنه تحلل السلطة العلمية والخوف من اندراس الشريعة بالنظر إلى الحال التاريخي الذي وضع فيه العالم الإسلامي.

استنادا على التحليل السابق يفسر إنبناء العلم على القطع عند الشاطبي، إنه إعادة ضبط لقواعد الأصول قصد الشاطبي بها تنظيم العقول وتجديد للمنهجية الأصولية التي ستعمل على تنظيم السلوك الفردي والمجتمعي وسيضبط بإحكام العلاقات السياسية ويؤطر للتجربة الحضارية في أندلس بني الأحمر، هكذا فإن الشاطبي الغرناطي الذي عاش في أواخر زمان مملكة غرناطة قد كيّف بواسطة

(1) المرجع السابق، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

مشروعه البرهاني علم أصول الفقه مع الواقع المتراجع هو واقع ينبئ بذهاب السلطة العلمية في الأندلس وبروز سلط أخرى أدت إلى الابتداع وانخراط الشريعة مثل المشروع الصوفي، إنه مشروع علمي برز في ظروف تردّي الفقهاء الذين توسعوا في علم الفروع والتقليد، مما أدى إلى انقسام بين الواقع الذي يزداد ترددا والسلطة العلمية المكلفة بتنظيمه، وبهذا يكون مشروع المقاصد مشروع علمي، ولكنه مشروع لإصلاح ما أفسده الزمان⁽¹⁾.

المقصد الشرعي هو وحدة قانونية تضبط حدود التمثيل بين المصلحة والمفسدة، وكذا السؤال حول مشروعية السلطة التي تنظم هذا التمثيل، وباختصار فإن مشروع البرهان عند الشاطبي هو إعادة وصل العقل الإسلامي بالواقع واتخاذ مسؤولية تنظيمه مرة أخرى، مع توليد منهجي يستمد أدواته من العقل البرهاني ويولي أهمية لعلاقة النص بالواقع.

يكون قصد المشروع البرهاني عند الشاطبي هو تأسيس السند الشرعي على البرهان وبناء الكليات القطعية «وهذا ما يضمن بقاء تلك الكليات، أن تصير في مستوى إدراك عموم المكلفين حتى بعد اندراس الفروع الجزئية»⁽²⁾، لأن المقاصد تمتاز بالثبات والعموم والاطراد، وهي المعقول الذي يؤلف الكلي الحاكم على كل السلط إلا سلطة الشريعة وهي السلطة الوحيدة الشرعية التي لها الحكم في العالم الإسلامي⁽³⁾، ويدلل الصغير على هذه الميزة في نظام المقاصد، فالأحكام القانوني للصلة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات يستعصي على كل استغلال سياسي للشريعة أو ديني كسلطة التصوف الذي بدأ في تشكيل اتجاه ديني ومجتمعي له تأثير خطير في مغرب وأندلس القرن الثامن الهجري.

إحكاما لسلطة المقاصد ستحول الميزة البرهانية لهذه المقاصد تحديدا صارما لأوامر الشرع بحيث يتم معه الفصل بين الأهواء والتكليف وهو خضوع لقيم «تتخذ مقياسا للتكليف ومعيارا للتشريع وتقنينا لجلب المصالح ودرء المفاسد»⁽⁴⁾، إن من نتيجة هذا

(1) المرجع السابق، ص 482.

(2) المرجع نفسه، ص 447.

(3) المرجع نفسه، ص 510.

(4) المرجع نفسه، ص 572.

الضبط هي إحكام القانون أمام كل محاولات رجل السلطة للتدخل فيه وتقديم مصالحه على المصالح الشرعية التي مكن لها الاجتهاد الذي هو:

أ. وراثته لعلم النبوة وذلك بالتوقيع عن رب العالمين.

ب. استمرار في توليد الأحكام من القرآن والسنة والتواصل مع النص وإمداد سلطته. وبأدائها لهُذين الفعلين تشكل المقاصد بوصفها اجتهاد سلطة ومصدرا لا يناقش في التوجيه والإفتاء «وهذه هي الخلافة على التحقيق»⁽¹⁾.

لقد طمح المشروع النقدي لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة عند عبد المجيد الصغير إلى كتابة تاريخ مبرر للعلم والمعرفة في الإسلام هذا العلم الذي يبدو أنه تجل لأطر واقعية تألفت من جدلية بين السلطة السياسية والسلطة العلمية ومثل هذه القراءة هي محاولة لصياغة علمية تؤلف ملفا جديدا للنقاش حول الحوار الفكري الواعي والعقلاني الذي سيساهم مساهمة فعالة في إغناء الفكر العربي المعاصر⁽²⁾.

كان علم أصول الفقه ميدانا لمشروع نقدي اعتنى به الصغير، ومن نتائج مثل هذا النقد الكشف عن نشوء وتطور مفاهيم هذا العلم، فكان ذا أبعاد سياسية ومجتمعية ولقد مثلت عملية الكشف هذه خطوة هامة في وعي عملية الاجتهاد وسيرورتها المفهومية وتشكلها التاريخي، ولقد أضاف مثل هذا التفسير اللثام عن حقيقة المواقف الجدلية في التاريخ الإسلامي ومنها تلك التي حكمت الصلة بين رجل العلم ورجل السلطة فكان «تاريخ إنتاج المعرفة وتدوينها في الإسلام تاريخا للمجتمع بشكل من الأشكال»⁽³⁾، وبالتالي كان علم أصول الفقه مرآة عاكسة للمجتمعي والسياسي في تاريخ الإسلام.

بعد الإبانة عن التطور المفهومي لعلم أصول الفقه وانبناء دلالات الاجتهاد ستكون مثل هذه الإبانة مدعاة لفتح باب الاجتهاد في الفكر المعاصر، وذلك ببناء منهج آخر يزحزح القطيعة الدغمائية لدى جهات إسلامية اعتقدت بوجود سبيل واحد للعقل في نهج الاجتهادي، إذ فحص التجربة العلمية عند الشافعي بيّنت أن

(1) المرجع السابق، ص 598.

(2) عبد المجيد الصغير: تجليات الفكر المغربي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب،

ط1، 2000، ص 5.

(3) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 607.

الرسالة هي منتج لعقل كان يحيا علاقة مع السلطة السياسية التي دعتة إلى استجلاب الشرعية والتي غدت مقياسا للعقل الاجتهادي، أضف إلى هذا أن الشافعي قعد قواعد الاجتهاد وهو يشهد المناظرة العلمية بين مدرستي الرأي والحديث، وهو أمر كان له أثره في قواعد الاجتهاد.

إذا كان الشاطبي الغرناطي قد قدم خطوة تجاوزية في إعادة تقنين علم أصول الفقه تقنيا يتأسس على البرهان، فإن مثل هذه الخطوة تعد دليلا آخر لمسألة تاريخية عملية الاجتهاد، فقد رعى الشاطبي مبدأ المصلحة في عمله الاجتهادي مركزا على الطابع الوجودي للشريعة الإسلامية وهو أمر واضح من منهجه الاستقرائي الذي تجلّى في فتاويه المنشورة في المعيار للونشريسي⁽¹⁾.

أخيرا فإن الصغير فسر ظاهرة الشاطبي في علاقته ببداية عصر الانحطاط، وبين كيف أن السلطة العلمية في هذه الحقبة سواء في الجهة المالكية أو الحنبلية مع ابن قيم الجوزية أو الشافعية مع العز بن عبد السلام والقرافي قد حرصت على بقائها حاضرة في الهم السياسي والمجتمعي الإسلامي إنها دائما لحظة الإنقاذ وتأسيس سلطة الجماعة في إبداع وسائل النظر الأصولي.

هكذا انقلب علم أصول الفقه عند الصغير إلى فلسفة في التاريخ فهو لحظة كشفت عن صعود وهبوط مؤشر التقدم والتراجع في المجتمع العربي الإسلامي وهنا قام الصغير بتقريب المشاريع العلمية الضخمة التي أذنت بفترة الهبوط الإسلامي، وهي علم العمران عند ابن خلدون ومقاصد الشريعة عند الشاطبي، فهي مشاريع بحثت خلف البنى التاريخية والأصولية عن قانون التقدم والانحطاط، وكأنها استشرفت عهود التراجع الإسلامي وأعلنت عن بدايته وحاولت الكشف عن القانون الذي يتحكم فيه، لأن هذه المشاريع المعرفية كانت غايتها أيضا الحفاظ على الجماعة وصون البيضة وإزالة الغمة وإزاحة الظلم عن الأمة.

لا بد من الإشارة إلى أن كل دراسة تتوخى الوعي العلمي عليها إدراك البعد التاريخي لنمو علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، غير أنه لا بد أن نحذف من فرضيات الوعي انقلاب التجربة العلمية في هذا الميدان إلى معارضة سياسة وإحساس حزبي

(1) انظر: الفتاوى المحققة في الكتاب الذي رتبته وقدم له: أبو الأحناف: فتاوى الإمام الشاطبي، مكتبة الكواكب، ط2 تونس، دت.

لأجل التداول على السلطة يغدو معها علم أصول الفقه مجرد إفراز سياسي فإلى جانب وعي رجل العلم في الإسلام بخطورة انحراف رجل السياسة عن السياسة الشرعية ودور مثل هذا الانحراف في نشوء الابتداع فإن هناك دافعا آخر يدفع رجل العلم في كل مواقف وأقواله وأفعاله وهو مسؤولية العالم الذي يشعر بثقلها اتجاه الكتاب الذي خصه بمكانة مرموقة، فهو وارث علم النبوة والقادر على تأويله ومن ثم فهو المسؤول على حمايته من الهوى، فيكون التحليل التاريخي لنشأة علم أصول الفقه مرحلة منهجية أولى لفهم تطوره، غير أنه ينبغي إفراد الخطوة الثانية لوظيفة العالم وشعوره الأخلاقي اتجاه الكتاب، أصل الأصول حتى يتم الوعي المتكامل بالإنتاج الأصولي عامة.

ومن البين أن الصغير يصدر عن مرجعية منهجية تتخذ الإطار المجتمعي الفاعل باعتباره الأساس في نمو الأنظمة المعرفية، وهي مرجعية ماركسية ووظيفة اجتماعية للمعرفة، أضف إلى هذا ذلك التصور المعاصر عن جدلية السلطة والمعرفة في اختبار التردد المتواصل للمعرفة، وتبدو هذه التطبيقات ذات نتائج نسبية جدا عند تطبيقها على الثقافات المغايرة للثقافة الغربية بالنظر إلى الشكل الاجتماعي التاريخي المميز الذي نتجت عنه المعرفة الغربية، وهو مبدأ منهجي من الضروري تكريسه في التطبيق المنهجي على التراث الإسلامي.

ثالثاً: الصفة العرفانية لمقاصد الشريعة

عند طه عبد الرحمن

يرتقي مشروع طه عبد الرحمن إلى مستوى تلك المشاريع الفكرية الطامحة إلى تأسيس مرجعية وقواعد مأسولة لفكر عربي معاصر ليتواصل مباشرة مع المجال التداولي العربي لغة وعقيدة ومعرفة، ولأجل إنجاز مثل هذا المشروع كرس طه عبد الرحمن عمله العلمي صوب تقويم أدوات هذا الفكر، لأن التقابل بين هذه الأدوات والمجال التداولي المكرس لهذه الأدوات تطبيقاً واختباراً يخلص بلا ريب إلى انشقاق حقل الممارسة النظرية داخل هذا الفكر ويبين أسباب فشل تأسيس فكر عربي معاصر. ومن مقتضيات المجال التداولي الصحيح لهذا الفكر هو النظر إلى التراث في مجاله التداولي المميز، لذلك ينظر طه عبد الرحمن إلى التراث الإسلامي العربي على أنه «روح لا حياة لفكر دونها»⁽¹⁾، وذلك أن التراث لا يعد تاريخ مضى وانتهى إنه -على الأقل بالنسبة للعربي- تجربة معيشة يستمد منه الوجود الحاضر المستشرف صوب المستقبل فالتراث هو ماضي الأمة ولا يزال حاضراً فيها ومستمرّاً في تقديم وظيفته البنائية خاصة في حالة إدراك الصلة بين التراث والشرع.

صونا لهذه الخصوصية -الوجودية والاستراتيجية- التي يختص بها التراث الإسلامي العربي -بحسب ترتيب طه عبد الرحمن- يدافع طه عبد الرحمن عن الرؤية التكاملية للتراث وهي رؤية يجلبها استبدال الأدوات الاستهلاكية المستخدمة في قراءة التراث بالأدوات المأسولة الراعية للوصف المتكامل الذي يختص به هذا التراث سيكون أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته مثالا يمد هذه المرجعية بالدليل المنهجي التي سلم بها طه عبد الرحمن، فكانت مقاصد الشريعة برهاناً ناجزاً على قضية التداخل الداخلي للمعارف الإسلامية العربية، كما كانت مشروعاً

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 9.

لاستثمار قراءة مجمدة لمقاصد الشريعة، يعدّ بحق من أهم المواقف المعاصرة في هذا الحقل⁽¹⁾.

1- بين البرهان والعرفان في إنبناء مقاصد الشريعة عند الشاطبي

تعد مقاصد الشريعة كما فقد قواعدها أبو إسحاق الشاطبي من بين أفضل النماذج لذلك المعطى المنهجي الذي سلم به طه عبد الرحمن وهو التداخل الداخلي للعلوم الإسلامية العربية⁽²⁾، فعلم أصول الفقه هو علم أنتجته الحضارة الإسلامية العربية، ومن ثم فمن الواجب التسليم بالقاعدة المنهجية القائلة بوجوب تقوم علم أصول الفقه وفق تداخله مع أقرب العلوم إلى المجال التداولي الإسلامي العربي⁽³⁾.

لقد اعتبر طه عبد الرحمن أصول الفقه عند الشاطبي النموذج الأكثر وضوحاً على تطبيق ما أصطلح عليه بالتداخل الداخلي الذي لا يهدف إلى البحث عن التقريب إلى العلوم المنقولة قبل النظر في التفاعل الداخلي، فمن جانب التدليل على التداخل الداخلي في علم أصول الفقه عند الشاطبي يرى طه عبد الرحمن بأن أبا إسحاق الشاطبي قد أدرك هذا التداخل وعمل به، فيميز بين ذلك العنصر العلمي الذي يندمج في أي علم كان والعنصر الذي يقبل الاندماج في جملة مميزة من العلوم محكما التداخل الداخلي في علم أصول الفقه.

إحكاماً لمنطق التداخل يفرق الشاطبي بين القضية الخادمة لأصول الفقه، وهي قضية يصطلح عليها طه عبد الرحمن بدلاً عن الشاطبي القضية المتأصلة من

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، س26، ع103، ص41.

(2) هي خطوة منهجية في سبيل تمتة العمل التأصيلي في تقويم التراث ومفادها أن العلوم الإسلامية العربية تفاعلت بعضها مع بعض وتشابكت فيما بينها بعلاقات والتداخل على ضرين أحدهما داخلي والآخر خارجي، ولذلك يسلم طه عبد الرحمن بأنه: «لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكماهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه يكون مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً في هذا المجال، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك». طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص92.

(3) المجال التداولي الإسلامي العربي يعرفه طه عبد الرحمن تعريفاً اصطلاحياً قائلاً: «هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص244. وهو أداة من أدوات تقويم التراث ودعامة أساسية في النظرة التكاملية للتراث.

جهة والقضية العارية وهي القضية التي لا تقدم خدمة لهذا العلم من جهة أخرى، في حين تكون القضية المتأصلة خادمة لهذا العلم محصلة لأغراضه في إنشاء فروع فقهية وآداب شرعية، ويخلص طه عبد الرحمن إلى بيان طابع التداخل الداخلي لأصول الفقه عند الشاطبي، فالتداخل المقبول والإجرائي بالنسبة لأصول الفقه هو ما كان مفيداً للفقه منسوباً إلى علم أصول الفقه⁽¹⁾. هكذا يكون الشاطبي أفضل أنموذج متحقق بشروط التداخل الداخلي لأصول الفقه جالبا التداخل الإجرائي الذي عمل على بناء وحدة الموضوع في هذا العلم، عاملاً على ممارسة الضرب الداخلي للتداخل، بينما أنكر الضرب الخارجي منه والدليل على ذلك رفضه للفلسفة⁽²⁾.

يكون طه عبد الرحمن واعتباراً لهذه النتيجة قد استثمر المنهجية التكاملية للتراث ليدفع عن مقاصد الشريعة الضرب الخارجي للتداخل مع العلوم المنقولة قبل العلوم المأصولة، وهنا يكون الشاطبي الذي ابتغى بناء أصول الفقه على القطع قد تجاوز البرهان الأرسطي مصدراً لمثل هذا القطع الذي برهن عليه، وذلك خلاف ما برهن عليه الجابري سلفاً⁽³⁾. فعلى الرغم من أن الشاطبي قد قصد تحصيل القطع، إلا أنه استخدم في سبيل ذلك الأدوات التي تدرس بها الأصوليون، وهي أساليب الاستدلال الحجاجي (قياس التمثيل والسير والتقسيم والقياس المركب)⁽⁴⁾، فانظر إلى الاختلال الواقع بين تحديد الغاية من العلم وهي القطع واستعمال أسلوب الاستدلال الحجاجي سبيلاً إلى ذلك، فهل يعني هذا أن الإمام الغرناطي لم يكن واعياً بمفهوم القطع الذي يحدد خواصه المحصلة بالثبات والاطراد والحاكمية؟ أم أن القطع عنده يتخذ شكلاً آخر وغاية أخرى تختلف عن ذلك الذي قصده أرسطو؟

تختلف المقاصد ككليات محصلة عن المنطق البرهاني عند أرسطو، وذلك بحسب الموضوع والغاية، إذ كان الشاطبي على دراية بالعمل العلمي الذي هو بصدد إنجازه فكان القطع عنده ليس ذلك اليقين الحاصل من استخدام آليات عقلية

(1) طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 94-95.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

(3) انظر: العنصر السابق الصفة البرهانية لمقاصد الشريعة عند الجابري.

(4) طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 115.

صورية، إته قطع مضموني محصل من يقين مضامين القضايا وليس من يقين الوسائل المستخدمة⁽¹⁾، فكان بالتالي: «الاتساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجابي»⁽²⁾، وإذن لم تكن المقاصد نسقا برهانيا تابعا للبرهان الأرسطي إذ الشاطبي وبسبب إفادة علم أصول الفقه للفقه نفى إمكان تحصيل العلم بواسطة أساليب عقلية معطلة للعمل، وهذا واضح في أكثر من موضع في الموافقات، أضف إلى هذا الأمر فهو لم يستخدم البرهان بالمفهوم الأرسطي بل بمفهوم الدليل لا غير.

كان رد حجة النظام البرهاني عن مقاصد الشريعة في إطار رد طه عبد الرحمن على الجابري، مما اقتضى دحض براهين هذا الخصم مثل أن النظام البرهاني لا يفتقر إلى أصل غيره⁽³⁾، ومسألة نفى المصدر النقلي عن المقاصد، في حين أن الشاطبي لم يكف عن ترديد أسبقية النقل للعقل⁽⁴⁾.

الدليل الآخر الذي ينفي عن الشاطبي الصفة البرهانية هو موقفه من الفلسفة اليونانية⁽⁵⁾ وموقفه من القياس الجامع، إذ رأى فيه الشاطبي سبيلا للتصنع والتعقيد يعطل العمل أضف إلى ذلك قول الشاطبي بأن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين لا يقدح في كون المقاصد نسق شرعي لأن «المطلب الشرعي لا يختلف عن المطلب العقلي»⁽⁶⁾.

أما بالنسبة للمنهج فإن الشاطبي أخذ بطرق الاستنباط العقلية التي عمل بها الأصوليون وهي القياس والاستدلال والاستحسان والمصالح المرسلة، فكان الاستقراء عند الشاطبي مختلفا عن البرهان عند أرسطو، لأن اليقين فيه منوط بكماليات نتجت عن تظافر الأدلة، وهو التواتر المعنوي الجامع للأدلة الظنية لتكون بعدها قطعية، وهكذا يكون النظام المعرفي عند الشاطبي مؤسسا لنظام جديد، هذا النظام يقوم على التعليل

(1) المرجع السابق، ص 115.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار

البيضاء، المغرب، ط4، 1991، ص 399.

(4) الشاطبي: الموافقات، ص 23-24، 61.

(5) المرجع نفسه، ص 37-38.

(6) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 118.

الغائي يكون القطع فيه بواسطة هذا التعليل الذي ينفي عنه نموذج السببي، فكانت قضايا المقاصد ذات «مضامين عملية قيمية»⁽¹⁾.

من هنا تدرج المقاصد عند طه عبد الرحمن داخل النظام العرفاني، والأصل في الكلام عن المقاصد لا يعود إلى الأصوليين أو المتكلمين والفلاسفة، بل ليس القائلون بالمقاصد إلا رجال التصوف وأرباب القلوب الذين خلصوا إلى تبين مقاصد الخالق عن طريق تدبر الكون. بمنطق الاعتبار وتقدير لحكمة الخالق في الخلق، فكان الأصل عند الشاطبي هو القول بالعرفان إذ صرح في أكثر من موضع بأن الشريعة الإسلامية ليس إلا بيان لمكارم الأخلاق.

2- الشكل الأخلاقي لمقاصد الشريعة - المقاصد وعلم الصلاح -

تتسمي مقاصد الشريعة إلى النظام العرفاني⁽²⁾ وهو النظام المنطبق عليه خصائص المعرفة العربية الإسلامية، بالاستناد إلى جملة معطيات يقرر طه عبد الرحمن بأن العلم المتداخل تداخلا داخليا مع أصول الفقه، مفيدا للفقه هو علم الأخلاق فهو خادم له في جميع فروعوه وهو ينتسب بصفة شاملة إليه، وأقرب إلى مجاله وما اشتغال الإمام الشاطبي بمفهوم المقصد إلا من باب إدراكه هذا التداخل المفيد الذي أدى إلى إنجاز تكامل في علم أصول الفقه.

إعمالا لآلية التقابل كشف طه عبد الرحمن عن الدلالة الأخلاقية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، فكانت "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"، هو المقصود وهو المضمون الدلالي، كما يؤدي "مقاصد وضع الشريعة للتكليف"، و"مقاصد وضع الشريعة للامتثال" و"مقاصد المكلف" معنى القصد وهو المضمون الشعوري أو الإرادي أما "مقاصد وضع الشريعة ابتداء"، فيؤدي معنى المقاصد وهو الحكمة ويؤكد طه عبد الرحمن أنه هو المضمون القيمي⁽³⁾.

هكذا حول طه عبد الرحمن أصول الفقه عند الشاطبي إلى علم مشحون بالدلالات الأخلاقية، لموشر على وجود تلازم حاصل في الحكم الشرعي بين الجانب

(1) المرجع السابق، ص 120.

(2) المرجع نفسه، ص 97.

(3) المرجع نفسه، ص 98.

الفقهية والجانب الأخلاقي⁽¹⁾، فقام بصياغة المقاصد وفق مطلب النظرية الأخلاقية تجاوز بواسطتها الدعوى التي دافع عنها علال الفاسي سابقا، التي أشادت بمكارم الشريعة مجرد الإشادة، إذ ذهب طه عبد الرحمن بعيدا في مسألة إثبات الوصف الأخلاقي لمقاصد الشريعة لجعلها بديلا عن علم الأخلاق في التراث العربي الإسلامي مصطلحا على مثل هذا التطور الذي أحدثه بعلم الصلاح⁽²⁾، هكذا كان كشف طه عبد الرحمن للقصدية الأخلاقية المتغلغلة في خطاب المقاصد عند الشاطبي خطوة متفردة ألقت بعدا متميزا في تشكيل قراءة جديدة لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لأنها أحسنت بيان الوصل بين القانون والأخلاق في التشريع الإسلامي، وقدمت حلا للمسألة الأخلاقية في التراث الإسلامي العربي.

في قراءته لمقاصد الشريعة عند الشاطبي صدر طه عبد الرحمن عن مصدرتين اثنتين هما:

الأولى: هيمنة الخطاب الصوفي على التراث العربي الإسلامي، بل إن الأدوات الإنتاجية التي شكلت المضامين التراثية هي لأجل إتمام هذا التصور.

الثانية: رده على الاتجاه الحداثي⁽³⁾ الذي انطلق في إعادة تصويب التراث وفق آليات تقوض أساساته وبسبب هاتين النزعتين هيمن على موقف طه عبد الرحمن الموقف الأخلاقي منهجا ومضمونا وهو ما يفسر صدوره عن المرجعية التالية.

أ. إيمانه بأن السلف أفضل من الخلف واعتقاده بأن التراث يحظى بالأفضلية عينها⁽⁴⁾.
ب. وحدة التراث وشموليته وتنقل آليات الإنتاجية - ذات الصبغة الأخلاقية - من حقل إلى آخر.

ج. التراث هو تاريخ هذه الأمة وهو ماسك بتلابيب حاضرها ومستشراف على مستقبلها والأحكام الصادرة بشأنه تحصل إما قوة أو وهنا في ثقة أهله به وبتاريخهم، وبالتالي يعود مثل هذا الحكم على قدرة ارتباط أهله به، وهذا سيرجع على هؤلاء الذين يحيون واقعا ما إما بالربح أو بالخسران.

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 42.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

(3) انظر في ذلك كتاب: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت،

لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 78-79.

(4) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 19.

د. إن علاقة الأدوات المنتجة للتراث بالمقصد العملي له، هي علاقة تلازم لأن الآلة المنتجة لقضايا التراث ليست آلة صورية موجهة بالغاية المعدة سلفاً، إنما هي آلة منتقاة مرتبطة بالمقصد العملي لهذا التراث بكامله⁽¹⁾.

هكذا يهيمن العامل الأخلاقي ببعده الصوفي على المرجعية المعرفية لطله عبد الرحمن، مما أدى إلى انتقال الفكر من ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون مقصياً تلك العوامل الفاعلة في حركة الأفكار الإنسانية عموماً، وهي حركة التاريخ والتي يشترك في وضعها فاعلون إنسانيون مؤطرون بأحداث سياسية ومجتمعية محددة، والذين يعملون في فضاء ثقافي محدد بخصائص، مما جعل الرسالة عند الشافعي تختلف عن البرهان للجويني وأعطى الموافقات والاعتصام عند الشاطبي ميزة خاصة، فقد كانت تضرر تجديداً لقوة الأندلس المستشرقة على النهاية، هكذا يكون للترتيب المعرفي والمنهجي لحركة الأفكار التي كان العامل الواقعي فاعلاً فيها دور في مد المضمون بخصوصية متميزة، فعلم أصول الفقه من جهة هو شعور العالم بمسؤولية تنظيم المجتمع الإسلامي وفق القيم المعطاة، وهو أيضاً خلاصة السيرة التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي، وهنا تكمن أهمية الدور المجتمعي والسياسي الذي يناط بها الاجتهاد كعملية تاريخية حضارية.

والحال أن القارئ للدلالة الأخلاقية لمقاصد الشريعة يتصور منذ الوهلة الأولى أن المقاصد هي تجربة سلوكية فردية لا غير، فلم يول طه عبد الرحمن مقاما للكيفية التي تم وفقها تركيب الفكر المقاصدي عند الشاطبي، وهو في جدلية مع واقع خاص والحق أننا في أمس الحاجة إلى فكر مؤسس يطمح إلى بناء فكر عربي معاصر أصيل ينظر إلى الشخصية العربية الإسلامية، نظرة تستوفي حقها الأخلاقي، إلا أننا أيضاً بحاجة ماسة إلى تفسير التشكل التاريخي لهذه الشخصية، حتى يتسنى لنا العثور على الأسباب الفاعلة في إعادة صياغة هذه الشخصية صياغة معاصرة، وهي تحيا التشرذم الأخلاقي في زمان مزيج تلفه مفاهيم من مثل الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة.

وبالنسبة لعلم الأخلاق المدموج في علم أصول الفقه، هو حال يكتنفه بعض الغموض مرده إلى السؤال عن طبيعة علم الأخلاق الذي يندمج في أصول الفقه، إذ

(1) المرجع السابق، ص 85.

الدلالة المتنبسة لعلم الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية هي سبب هذه الخيرة، فهو لم يضبط لا في التراث العربي ولا في الفكر الأخلاقي الغربي.

أما عن شأن شمولية نسبة الأخلاق إلى أصول الفقه يدلل طه عبد الرحمن على أن للحكم الشرعي وجهين، أولهما فقهي والثاني أخلاقي، ويظهر الالتباس في هذه الصلة في مدى الترابط بين الوجهين أيهما يسبق الآخر كيف يعملان؟ ما هو مصدر الوجه الأخلاقي أهو العقل أو النقل؟ ألا يعد العمل الشرعي عملا أخلاقيا دون إحداث هذه الثنائية؟ ألا يعمل الحكم الشرعي على تنهيز المهمة إلى العمل الأخلاقي، بحيث لن تكون النية إلى العمل الأخلاقي إلا لأنها مرتبطة بالأمر والنهي المنوط بالحكم الشرعي؟

3- نحو تقسيم أخلاقي للمصالح الشرعية عند طه عبد الرحمن

بسبب هيمنة التوجه الأخلاقي على منهجية طه عبد الرحمن، فإنه يرى ضرورة إعادة تصويب التقسيم الأصولي للمصالح مراعيًا مركزية العامل الأخلاقي بوصفه الجانب البارز في الأصول، فنجد أنه يقدم تقسيما آخر للمصالح، ذلك أن انحصار الأخلاق في المصالح التحسينية يؤدي إلى شعور بقلق تقسيم الأصوليين للمصالح والذي يخلص إلى أن النظام الإسلامي يحصر الأخلاق في جانب ضئيل وأخير منه⁽¹⁾، في حين «أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي، كما تجعل جانبها الفقهي يوجه الجانب الأخلاقي»⁽²⁾.

هكذا يحتاج طه عبد الرحمن على اعتبار الأخلاق جزءا ضئيلا من الخطاب الشرعي وترفا فكريا يزيد عن الحاجة، بينما من المصالح التحسينية ما هو حرام وواجب كالطاهرات وأكل الخبائث في حالة اختلالها يؤدي إلى اختلال الضروري فيكون من خطل القول الفصل بين دوائر المصالح فصلا نهائيا وفي حالة حدوث التقاطع بين المصالح يحدث الامتزاج الضروري بين المصالح كلها ضرورية وحاجية وتحسينية، وهو أمر يؤدي إلى القول بأن انحصار أجناس المصالح الضرورية في خمسة مقاصد لا تعتمد على الوصف الأخلاقي لا يستوفي الشروط المنطقية والمنهجية للتقسيم الأصولي

(1) المرجع السابق، ص 111.

(2) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 41-42.

السابق، إذ المحافظة على النفس ضرورية وهي أخلاقية قبل كل شيء، وهنا يضع طه عبد الرحمن تقسيما آخر للمصالح أراد أن يوازن به بين المصالح الشرعية توازنا أخلاقيا، وكان هذا التقسيم كما يلي:

- أ. قيم النفع والضرر وهي المصالح الحيوية.
- ب. قيم الحسن والقبح أو المصالح العقلية وهي المعاني الأخلاقية.
- ج. قيم الصلاح والفساد أو المصالح الروحية.

وفقا لهذه الصورة أعاد طه عبد الرحمن تقسيم سلم المصالح الشرعية تقسيما آخر، راعى فيه الجانب الأخلاقي، متدرجا من القيم المادية إلى القيم الروحانية، بحيث هيمن هذه الأخيرة على الترتيب القيمي مبرا كون التقسيم الأول بني على اعتبارات مادية صرفة⁽¹⁾، والمتصفح لهذا التقسيم الجديد للمصالح يلحظ قربه من تقسيم ماكس شيلر للقيم، حيث تدرج هذا التقسيم من الملائم والمنافي والقيم الحيوية والروحية ثم قيم القداسة⁽²⁾.

أن التقسيم الجديد يعد قراءة متطورة لمقاصد الشريعة، ولكنه أقصى تماما جانب التشريع القانوني الخاص بالجماعة الإسلامية، وهو أمر يعود إلى عدم اعتبار الجانب التاريخي في تأسيس المصالح داخل الخطاب الشرعي، فالتقسيم الأصولي للمصالح جاء كلا متكاملا تمت فيه المحافظة على نظام الجماعة الإسلامية ونظام هذه الجماعة يعني السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، وهي ذات رباط وثيق بالدين.

بين أن التقسيم الأصولي للمصالح انبنى على استقراء النصوص تحت توجيه المؤشر التاريخي فهو تقسيم ينتقل من المهم جدا إلى الأهم إلى أقل أهمية، فكان مرتبط بضرورة المحافظة على الوجود والبقاء، فالضروري هو الحيوي المنوط بالوجود أو عدم الوجود، وإن كانت المصالح الضرورية تنتهي إلى مستوى غائي يؤلف قيما على المكلف مراعاتها

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 112.

(2) لقد قام ماكس شلر بتأسيس سلما للقيم هيمن عليه القيم الدينية تدرج من: 1- قيم الملائم والمنافي وفيه أصول الانفعال من لذة وألم. 2- القيم الحيوية وهي مرتبة التفاعلات كالمرض والصحة، الشباب والشيخوخة. 3- القيم الروحية وتستقل عن الجسد وتضم عالم القيم الأخلاقية. 4- قيم القداسة وعدم القداسة، وهي تحتوي على دائرة المطلق. انظر: عادل العوا: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، دط، 1965، ص 194-195.

من حيث الصلاح والفساد، إذن لم يكن ترتيب المصالح محض ترتيب أخلاقي، بل هي ضرورة اقتضاها العمل الشرعي وهو مضطلع بتنظيم المجتمع الإسلامي تنظيماً يحصل معه على الارتباط بالنص المؤسس، وكذا ترتيب مصالحه وفق القيم التي رعاها هذا النص.

رابعاً: الوعي الظاهراتي للمقصد الشرعي

عند حسن حنفي

يهب برانشفيك بالطابع الجديد والمعاصر للمشروع العلمي الذي تقدم به حسن حنفي بغية قراءة أصول الفقه قراءة معاصرة، فلقد استوفى العمل شروط الحداثة الفكرية وتجاوز كلياً الشكل التقليدي لهذا العلم⁽¹⁾.

الحق أن تجسيد مثل هذا الطموح -إعادة قراءة لعلم أصول الفقه وتحديد آخر لموضوعه- يعد عملية خطيرة ومسؤولة، لأنها مخاطرة تجعل من تجربة الوعي الإسلامي موضوعاً للفينومولوجيا وهي الخطوة المنهجية الحاسمة التي ستخرج علم أصول الفقه إلى مقام الشمولية وهنا يتم تحقيق خاصية الموضوعية التي تعود إلى عملية الرد الماهوي بوصفها مرحلة منهجية أساسية في المنهج الفينومولوجي، ذلك أن العمل الذي تقدم به حسن حنفي كان موضوعاً لتطبيق فينومولوجيا هوسرل والتي كانت لتلك الفترة المنهج الفلسفي الأكثر تطوراً وتأثيراً، وكان اختيار حسن حنفي للمنهج الفينومولوجي كأداة للدرس العلمي يقف وراءه دافعان.

أ. دراسة علم أصول الفقه دراسة علمية شمولية محققة للموضوعية تتجاوز أزمة الاختلاف بين المذاهب الفقهية، فموضوع هذا العلم سيغدو وعياً ماهوياً يتخطى التحديد التاريخي، وهو ما يفسر عدم تركيز حسن حنفي على الأماكن والأشخاص في تحليلاته، فكانت موافقات الشاطبي ميداناً ممتازاً بالنسبة لوجهة هذا العمل، فقد مثلت التشكل المنهجي الموحد لموضوع علم أصول الفقه، لأن الشاطبي حاول التوفيق بين المذاهب الفقهية، مما يفسح المجال أمام رؤية منطقية لهذا الموضوع⁽²⁾.

Hassan Hanafi: Les méthodes d'exégèse-essai sur la science des fondements de la compréhension, 'Ilm Ussul al-Figh"-, Le Caire, 1965, p. i.

Ibid, p. XLIII. (2)

ب. تعدد الفينومولوجيا موقف منهجي سلوكه حسن حنفي مقابل المناهج الضيفة للاستشراق والإسلامولوجيا، فلأجل تحديد علم أصول الفقه لا بد من نقد أساليب الاستشراق بوصفه وعيا زائفا تطرف في استخدام المناهج الوضعية على صورتها الأكثر فجاجة، وعلى الرغم من أن الإسلامولوجيا علم أراد دراسة الإسلام دراسة موضوعية، إلا أنه لم يستقل تماما عن الوعي الاستشراقي، إذ استدام تكريس الوعي الزائف عن الإسلام والعلوم الإسلامية فحصل نتائج مماثلة لتلك التي حصلها الاستشراق⁽¹⁾.

كان اختيار حسن حنفي لعلم أصول الفقه موضوعا للفلسفة، هو تطور لأطروحة مصطفى عبد الرزاق، التي نبهت إلى ضرورة البداية من علوم الملة لكل تأصيل فكري عربي إسلامي، إن هذه العلوم دليل على وجود حقل عقلي غير دخيل في الفكر العربي الإسلامي، وبهذا أيضا ترد هذه الأطروحة على هجمة الاستشراق على الفكر العربي الإسلامي والتي جعلته استلابا كلياً لعلوم اليونان.

نظرا لوعي حسن حنفي للخلل الذي يستخدمه الآخر في دراسة الوعي العربي الإسلامي وكذا وعيه بخطورة النتيجة المحصل عليها من مثل هذا الخلل، فإنه يصر على اختيار المنهج الأكثر حداثة، والأكثر تحقيقا للموضوعية، والذي بإمكانه دراسة الوعي العربي الإسلامي بعيدا عن كل الأحكام المسبقة، وإذا ما تم التحول في وسيلة الدرس لعلم أصول الفقه، فإن الدراسات الحديثة حول الإسلام والعلوم الإسلامية ستؤلف ميدانا جادا لتطور العلم في الثقافة العربية الإسلامية وبالتالي تغير المجتمع صاحب هذه الثقافة ما دامت الحداثة هي السعي الدؤوب للتجاوز والتحول وهنا يؤكد حسن حنفي أن مشروعه يدخل في سياق تحديث الوعي العربي الإسلامي المعاصر وربطه بزمنية الحداثة العالمية⁽²⁾، وهو الوعي الذي سينهض بالشرق.

Op.cit, pp. CXL-CLXXI. (1)

Ibid, p. XI. (2)

1-التحول المفهومي -من علم أصول الفقه إلى علم أسس الفهم-

يحدد حسن حنفي طبيعة عمله العلمي مؤكداً بأنه ينتمي إلى الفلسفة وليس إلى التاريخ، ولهذا التصنيف مبرره، إذ إن مثل هذا العمل عمل منهجي بامتياز يدرس بوسيلة أدوات المنهج الفينومولوجي، وهي أدوات تمكن من تحقيق طابع الاستقلالية للوعي عن موضوعاته، مما يتيح المجال للعقل بأن يفكر في ذلك الحيز الذي لا تنحاز فيه المفاهيم إلى الهويات، إنما يؤلف وعياً شاملاً للمفهوم وفق صفته المطلقة⁽¹⁾، وبسبب هذا الاختيار المنهجي، فقد عد حسن حنفي الردّ الماهوي خطوة أساسية في عملية نقد التصور التقليدي لعلم أصول الفقه، وتحديد مسار جديد وحديث له، وإنجازاً لهذه الغاية ستخضع البنية اللغوية ثم الدلالية لهذا العلم إلى عملية الردّ الماهوي تتخلص أثناءها من التصور الجزئي وتستفرغ من المعطى التاريخي لتكون ماهية عقلية متعالية يدركها الأنا ككيان مستقل ومعقول. وهي موضوعات الوعي الموضوعية بين قوسين.

هكذا تكون النظرة الشمولية المحققة بعد هذا التحول، ثم أن التجاوز للحدود الزمانية المكانية لمعطى التجربة التاريخية، يعد سعي للامتثال للمنهج الظاهراتي، كما وأن تحول التجارب الفردية والاجتماعية الفاعلة في السيرة التاريخية إلى شعور كلي هو اقتضاء لا بد منه لعملية تطمح إلى تحقيق العلمية والموضوعية. غير أن السؤال فيما يخص الموضوعية في علم أصول الفقه، إذ ما تم تحوله إلى وعي شولي يبقى وارداً، فهل تتحقق مثل هذه الموضوعية إذا ما تم تحول موضوعه نحو الوعي الشمولي، وهو تشريع لتجربة إسلامية ذات خصوصية؟ إذ محاولة تحقيق مثل هذه الموضوعية في علم أصول الفقه غايته هي العمل وليس النظر قد يحذف منه جملة من الخواص الأساسية التي بدونها يختل الوعي الموضوعي له تماماً، لأن مقتضى هذا العلم هو تقنين لتجربة ذات خصوصية. وهي تجربة الفقه، فبدون إحداثيات الهوية تبدو مستفرغة من حقيقتها.

أول إجراء قام به حسن حنفي في سبيل تجاوز الشكل التقليدي لعلم أصول الفقه هو تحويل جذري للجهاز اللغوي، ثم الدلالي المؤلف لبنية هذا العلم، إذ المصطلحات تتبدل وتدخل في عملية تحول يحملها من فضائها المعرب بدلالاته المميزة صوب فضاء لغة الحداثة، وهي هنا التعبير اللاتيني حيث يفسح المصطلح انفتاحاً

دلاليا يمكن من التجاوز الدائم والتطور الذي يسمح للإنسانية مزيدا من المكتسبات المعرفية.

كانت الحداثة معاملا رئيسيا لإنشاء طابع جديد لعلم أصول الفقه، وكذا الشروع في وضع أسس علم تفسير يضطلع بوظيفة نقدية ومسؤولة تحاول أن تكشف أدوات منهجية تضطلع بوعي النص وعيا جديدا، وهنا بالذات يركز حسن حنفي على التأويل كآلية قمينية بإحداث شكل التجاوز نحو الحداثة، إن وعي النص هنا لن يكون التفسير فيه هو «الكشف والإظهار [...] وتوضيح معنى الآية، وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة واضحة»⁽¹⁾، إنما هو عملية وعي العقل للنص وتحليله في أحكام العقل الذي يستخدم أدوات ذاتية لأجل الوعي الكامل للنص، وهنا يكون الطابع التأويلي للأحكام الأصولية ليس باعتبارها أحكام لضبط الأفعال الإنسانية طبقا للمفهوم الإلهي، بل ينقلب إلى تفكير حول الحادث الإنساني، وهو بالذات التأويل الحاصل من تماه بين العقل والنص مؤولا إياه عبر التجربة الإنسانية وستكون هنا مناهج التفسير هي جملة المناهج التي تولف صلة بين العقل والنص اعتبارا من التجربة الإنسانية اليومية، وسيدخل علم أصول الفقه ليكون منهاجا من مناهج التفسير يقدم قراءة للتجربة من خلال النص الذي يتمظهر عبر وعي العقل له.

إنما لبنية مناهج التفسير كما يتموضع داخل الوعي الشمولي تحول علم أصول الفقه إلى علم أسس الفهم، وهو إجراء ضروري إذا ما أردنا تحصيل مستوى نظري وشمولي حول أدوات قراءة النص ووعيه، وهي بالذات العملية التي اقتضتها المنهجية الفينومولوجية الردّ من الخاص إلى العام من التجربة التاريخية إلى التجربة الفلسفية حيث يتم الوقوع على المنطقي والكلي.

استجابة لعملية الرد الظاهراتي يستفرغ الأصل من مضمونه الفاعل الدال على «كل شيء يستند إليه [...] وهو الدليل من جهة دلالته على الأحكام الشرعية»⁽²⁾، ليصبح هو الأساس لا من جهة كونه قاعدة تستند إليها الأحكام الشرعية بما هي إسلامية الهوية إنما من جهة كونه هو «ما يشكل قاعدة الأفعال الإنسانية والتي جاءت

(1) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص 270.

(2) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج1، ص 270.

على شكل أحكام للفعل»⁽¹⁾، وهنا ينقطع الأصل من كونه يبحث عن الشرعية والاشريعة المتعلقة بنص الوحي، بل سيضطلع الأساس بمهمة أخرى إذ هو سيغدو تجسدا للحقيقة الإنسانية التي يتأسس عليها الفعل الإنساني⁽²⁾، وبهذا المعنى يستفرغ الأصل من مضمونه الإلهي ليحل محله المفهوم الإنساني، إنه تحول كامل لموضوع علم أصول الفقه، الذي يضطلع بوظيفة التشريع لتجربة الفعل الإسلامي نحو وظيفة أخرى، وهي وعي النص بصفة شمولية والشمولية هنا تعني استفراغه من مضمونه الإلهي، ثم تأويله ولما لا نقده فيما بعد وهي المهمة ذاتها التي أداها التفسير⁽³⁾، في سيرورة الحداثة الغربية.

غير أنه يجب التذكير بأن دلالة الأصل تخلص إلى مفهوم متعلق بالتاريخ وهو عمق يحمل آثار هذا التاريخ والأصل هنا متعلق بتجربة تاريخية محددة الزمان والمكان، هي التجربة الإسلامية، التي تتشكل عبر وعي لخواصها وبنيتها المضمونية المضبوطة بجملة مميزات، ويشير هنا الأصل إلى كل ما هو تاريخي متعلق بالأركيولوجيا، إذا ما استأصل هذا التأليف من طبيعة الأصل الخاصة فسينتج عنه فقدان لدلالته، أما عن دلالة الأساس فإن تحليل مفهومه، يعني مفهوما عاما ينتقل بين الحقول المعرفية ليعمل على أداء وظيفة منطقية لا زمنية، هكذا يحصل هذا التحول المفهومي خروجاً كلياً عن مقومات التجربة العلمية التي اضطلع بها علم أصول الفقه داخل الحضارة الإسلامية.

هو علم أسس الفهم وليس الفقه، تحول في المفهوم يجلي الطابع النظري المحض للعلم الجديد، قد لا نجادل في أن الفقه لغة هو «فهم غرض المتكلم»⁽⁴⁾، إلا أن المفهوم الاصطلاحي لا يبقى في مجرد دلالة الفهم فقط التي استثمرها حسن حنفي في كونها «وعى أحكام الفعل مستنبطة بواسطة الاستدلال العقلي من مصدر معرفي هو النص المقدس»⁽⁵⁾، بينما دلالة الفقه تكون أكثر ضبطاً في حالة إدراك لوظيفتها العملية التي

(1) Hassan Hanafi: *Methodes d'exegese*, p. XXXVII.

(2) Ibid, p. XXXVII.

(3) L'exégèse: يعني التأويل اللغوي والعقدي لنص ذو سلطة وعلى رأسها النص المقدس.

André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 17^e

édition, 1991, p 317.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 216.

(5) Hassan Hanifi: *Methodes d'exegese*, p. XXXIX.

هي الغرض من الفقه، ولذلك لن يكون الفقه هو فهم الخطاب فقط، وتحوله في وعي المخاطب إلى معرفة، بل هو فهم لأجل العمل وهنا تكمن الوظيفة الأساس للفقه. لقد اقتضى هذا التحول الدلالي لعلم أصول الفقه تحولا لموضوعاته وأدواته، فأخضعت مدلولاته إلى عملية الردّ الماهوي تخلصت معها من الخاص التاريخي لتكون ماهية عقلية متعالية يدركها الأنا كوعي بوصفها كيان مستقل ومعقول، وهنا نشاهد تحويل المفاهيم الأصولية كالأحكام مثل الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح إلى ماهياتها المعقولة مبتعدة عن جوهرها الشرعي، وهذا بوسيلة الرد الماهوي، ولقد اقتضى هذا الرد تحولا لغويا أخرج المفهوم من أصله ودلالته فأصبح بذلك فعلا إنسانيا محضا، وهو انقلاب للأحكام من صورتها الإلهية إلى اعتبارها قواعد لأفعال الإنسان في الوجود⁽¹⁾. لقد هدف حسن حنفي من هذا التحول الدلالي والمفهومي في صلب موضوع علم أصول الفقه إلى مايلي:

أ. قطع الصلة بين علم أصول الفقه والنص، لكي يكون المصدر الأساسي لهذا العلم ليس هو النص كوحي إلهي، وإنما كمعرفة بشرية ممكنة، ففي عملية التأصيل التي يقوم بها العقل نلاحظ حضور الإلهي في الإنسان بواسطة القصدية الفينومولوجية فتكون الذات في الموضوع والموضوع في الذات⁽²⁾.

ب. إن هذا التحول المفهومي سيؤدي إلى تطور علم أصول الفقه، كما يحصل التحول الدائم لما هو إلهي نحو ما هو إنساني لتغدو أحكام هذا العلم ذات معنى منفتح على الوعي الإنساني، كما تمكن من الاختيار داخل الوعي الإنساني وتكتسي الصفة الإنسانية الشاملة.

2- مفهوم المقاصد وتحقق الوعي الشمولي

قارن حسن حنفي بين مفهومي القصد في الفينومولوجيا والمقصد الشرعي في أصول الفقه، فأشار في الوهلة الأولى إلى الاختلاف القائم بينهما، إذ الثاني ذو دلالة دينية، إلا أن هذه الدلالة تزول وتنمحي بموجب التحول المفهومي الذي خضع له علم أصول الفقه بواسطة الرد الماهوي.

Op.cit, PC XXV. (1)

Ibid, PLXVIII. (2)

وعلى الرغم من أن حسن حنفي لم ينتبه كثيرا للقيمة المعرفية التي أدتها المقاصد عند الشاطبي، إذ اعتبرها مرحلة لازمة لتطور هذا العلم، واكتفى بذكر الضروريات الخمس في أطروحته حول مناهج التفسير، غير أنه جسد أهمية مقاصد الشريعة عند الشاطبي في عمل علمي آخر.

يعتبر حسن حنفي مفهوم المقاصد، كما قعد قواعدها الإمام الشاطبي منطقة توحيد للوعي العربي الإسلامي المعاصر، باختلاف انتماءاته الأيديولوجية، وذلك في عصر العولمة، في هذا الزمان يمكن تطوير المقاصد لكي تؤلف تجديدا جذريا لوعي شكل العلاقة بين النص والواقع في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، وهنا يستخدم حسن حنفي الفهم الفينومولوجي رامزا إلى تبادل مفهومي بين القصيدة الفينومولوجية والمقصد الشرعي ليكون «الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان في العالم والعالم في الإنسان»⁽¹⁾، كيف ذلك؟ إنه تحول مفهومي قام به حسن حنفي في حقل المقاصد عند الشاطبي إرھاصا لتحوله صوب مقاصد معاصرة تمكن من وحدة تؤلف وعيا شموليا بين اتجاهات الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

بعدها أكد حسن حنفي على الشكل الإبداعي لمفهوم الاستقراء المعنوي، كما قعد قواعده الشاطبي يشير إلى نجاعة هذا المنهج في تأسيس تجربة إنسانية مشتركة تعمل على تحصيل شمولية لوعي عقلائي إنساني⁽²⁾، وهذا بالولوج إلى التجربة الإنسانية المشتركة التي يمكن منها العبور من التاريخي إلى الكلي. وبالنظر للغنى المفهومي الأداتي الذي يحققه الاستقراء المعنوي في الاستخراج المستمر للمقاصد وتأويلها، فإنه يستمر في تقديم البدائل لأجل تحديد المصالح والمفاسد في هذا العصر، منها قدرتها على توحيد الوعي العربي الإسلامي، وهي مهمة أساسية للتطور «فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عودا إلى الأصول»⁽³⁾.

يطمح حسن حنفي إلى قراءة مجددة صوب وعي آخر لمقاصد الشريعة تحافظ على روحها، إلا أنها ستتجلى في زي يجعل منها فاعلة في الواقع الذي يكون دالا عليها، أما

(1) حسن حنفي: "مقاصد الشريعة وأهداف الأمة قراءة في الموافقات للشاطبي"، مجلة المسلم

المعاصر، س26، ع103، ص71.

(2) المرجع نفسه، ص73.

(3) المرجع نفسه، ص75.

الوسيلة إلى ذلك فهي الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع ليحضر الإنسان في العالم والعالم في الإنسان، إن مثل هذا التبادل يحصل الموضوعية ويؤدي إلى التخلي كلية عن الفروع الفقهية، كما مر بها الفقه وأصوله منذ القدم ووعي جديد بمسائل أخرى عالقة هي من صميم اهتمامنا المعاصر.

انطلاقاً من تحديد وعي المقاصد الذي لم يعد وعياً بالمقصد الإلهي، بل بالمقصد الإنساني يصر حسن حنفي على تبدل مفهوم المقاصد وترتيبها ليكون الدين هو إحاطة بالضروري الديني وليس الأخرى، إن مثل هذا الوعي سيؤلف شكلاً من العقلانية ضد كل الأدوات التي تؤدي إلى الاختلاف والتقليد، لأن مفهوم المقاصد أصبح مفهوماً منفتحاً يؤدي إلى انصهار الوعي الإنساني الإسلامي في تجربة موسعة، يمكنها من حل أزمتها العالقة، هنا يغير حسن حنفي ترتيب الضروريات الخمسة لتؤلف الحياة الضروري المرتب في الدرجة الأولى ليليه العقل ثم الدين ويبدو جلياً أن هذا الترتيب يستجيب للتحويل المفهومي للمقاصد من التحديد الإلهي إلى التحديد الإنساني.

لقد رتب حسن حنفي الضروريات ترتيباً آخر وضعت فيه الأولوية للحياة بما أنها المبدأ الإنساني الأول الذي يؤلف تجربة مشتركة ووعي موحد بين البشر، فهي لا تتطلب الحكم الديني المستوجب للشرعي وغير الشرعي، ويليهما العقل الذي هو مناط التكليف بدونه يلغى الدين⁽¹⁾ ثم يكون الدين آخر المقاصد، ويظهر أن مثل هذا الترتيب الجديد هو ترتيب يسعى إلى توحيد الوعي العربي الإسلامي لصالح العلمانية، وهنا يستتب الوعي ويفقد صفته الشمولية، أضف إلى هذا أن التصور الجديد جلب إليه الوعي الغربي الذي يزيل الدين من حياة البشر ليكون ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وهي فكرة تطرح أول ما تطرح إنسان بلا ضوابط وبلا تكليف ما دام الدين ينزوي ليكون في درجة دون المقاصد الأولى، ألا يؤدي هذا الانزواء إلى قسمة كبرى بين الحياة والعقل من جهة والدين من جهة أخرى، مما يؤدي إلى تخلص تدريجي من أحكامه وضوابطه، إذ لم يكن وضع الدين كمقصد أول ضروري من طرف الأصوليين وضاعاً عبثاً، فهم أدركوا أن الدين هو النظام الشمولي الضابط للمقاصد الأخرى، والذي يقدم لها مشروعيتها الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية

(1) المرجع السابق، ص 88.

والسياسية، وأدركوا جيدا أن الدين هو الذي يقدم للمقاصد الأخرى تنظيما أوليا يفى بمضامينها وفعاليتها على الواقع عموما.

عموما لقد طور حسن حنفي المقاصد لتؤلف منهاجا ذا وظيفة مزدوجة، الأولى تتمثل في توحيد الوعي في تجربة إنسانية شمولية، وهو ما يفسح المجال أمام توحيد الوعي العربي الإسلامي المعاصر الموصوف بالتشتت لتكون المقاصد مفهوما مفتوحا يحتوي على ضروب التباينات، أما الوظيفة الثانية فهي التحرر من الرؤية الضيقة للدين وفتح مغاليقه ليسع رحاب الحياة الإنسانية المتطورة، ثم ليمثل أنموذجا من الوعي المتقدم الذي يرعى المجتمع الإسلامي في عصر الاستقطاب ثم العولمة وفي هذا العصر تؤلف المقاصد منهاجا لتخريج أحكام تتطابق، وأهداف الأمة الإسلامية المعاصرة ضد كل أساليب القهر والاندثار الذي يمثله الوعي الغربي بالنسبة للشعوب اللاغربية لذلك يوحد حسن حنفي بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف مضيفا إليهما أهداف الأمة⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 101-102.

خامسا: لزوم مقاصد الشريعة الإسلامية عن مبادئ الحداثة الغربية عند ناصر حامد أبو زيد

يعد الواقع ببعديه التاريخي والمجتمعي هو الفاعل الأول في قضية الوعي العلمي والمتكامل لتطو المعرفة البشرية، هي مصادرة تجري أيضا على التراث العربي الإسلامي بوصفه متنوجا معرفيا، فالواقع يمثل بحق ذلك الفضاء المتحرك الذي بموجب سيرورته الفاعلة تتفاعل الأفكار وتتطور وتطلب التغير بمقتضى تطور الأفق الإنساني وكل درس علمي يدرك منطق جدلية الواقع والنص المشكل للثقافة بوعيه لحقيقة البناء اللغوي والدلالي لهذا النص، سيميط اللثام عن حقيقة البناء المعرفي لهذا النص، ومن ثم سيكشف عن سبل تطوره وتشكله في إطار واقع متغير يطالب بالتفاعل المضموني والدلالي للنص، حتى يتم البناء الجديد لهذا الواقع⁽¹⁾، تلك هي الفرضية النواة لوعي المفهوم المتطور لمقاصد الشريعة عند نصر حامد أبو زيد.

تأخذ مسألة الصلة بين الأصول والواقع لب الوظيفة التي يتحملها التأويل، فكل نص لا يمكن فتح مغاليقه إلا بفك رموزه التي هي انتماء ثقافي محدد الهوية والتاريخ، هكذا ينتفي وجود نص خارج التاريخ، إذ النص يقدم تفسيره في زمانه أولا، وتعاد إليه الحياة بفوت هذا الزمان وذلك بربطه بالتاريخ ثانيا، ولقد كان أبو زيد أشد جسارة عند ما جعل النص القرآني نصا مفتوحا بفضل هذا التصور فـ «مع حركة الواقع وتطوره - بعد انقطاع الوحي - تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتحدد بتغير معطيات الواقع»⁽²⁾، يكون تغير معنى النص هنا بالتأويل الذي يسمح بالتوالد الدائم للنص، وهو في صلتته مع الواقع مما يجعله مستجيبا لظرفه وللتطورات التي تنجزها متطلبات هذا الظرف أثناء عملية التغير والتحول عبر التاريخ، وعليه فلن يكون للنص «وجود

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1998، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 16-14.

مستقل عن واقع حي [...] هو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته»⁽¹⁾.

هذا الرباط بين الواقع والمفهوم يبدأ نصر حامد أبو زيد في مشروع تحويل المفاهيم الأصولية، وهي هنا الكليات الشرعية، مشيراً إلى أن افتقاد الوعي لجدلية الواقع والمعرفة في الدراسات القرآنية قديماً وحديثاً أدى إلى إساءة تناول استخراج الأحكام من القرآن والسنة⁽²⁾، ويجدر التذكير بأن هذه الإساءة كانت بسبب الافتراض المثالي الذي يبدأ من أن النص يسبق الحكم⁽³⁾، وعليه فلكي تطلق سراح النصوص المعطلة بهذا الوعي الزائف، فمن الواجب إعادة الدلالة إليها، وذلك بصياغتها انطلاقاً من الواقع الدال عليها، وعن طريق هذا المبدأ يصوغ نصر حامد أبو زيد مقاصد الشريعة صياغة مبرهنة على استمرار النص في تقديم الحلول الدائمة التي توصله بالواقع، فهو «ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي»⁽⁴⁾.

والنص المؤسس هو نص انبني وفق إحدائيات جدلية مع الواقع، والدليل على ذلك أن «الشريعة [...] صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره»⁽⁵⁾ واستمرار هذه الجدلية بين النص والواقع هو نهج تاريخي وضروري، إذا كنا نطمح إلى مواصلة هذا النص إنجازاً للحضارة العربية الإسلامية المعاصرة، ومثل هذا الطموح يفرض على العقل الإسلامي تطوير أساليب تأويل التراث وتكييفه مع الواقع ومثل هذا التفسير التاريخي لا يؤديه العقل فقط، بل يشته النقل أيضاً، وهو ما يشهد عليه كما يؤكد نصر حامد أبو زيد الطابع العقدي للآيات المكية التأسيسية والطابع التشريعي للآيات المدنية التي توشر إلى دخول عوامل جديدة أكدت نشوء الجماعة الإسلامية نشوءاً طالب بالانتقال إلى وعي الجماعة، وهو وعي يفرض النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

القراءة كآلية علمية لا تقف عند اكتشاف دلالات النص المقروء في حالته الثقافية والتاريخية، إنما الوظيفة الفاعلة التي تؤديها هذه القراءة هي «الوصول إلى المعاصر للنص

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

(4) المرجع نفسه، ص 75.

(5) المرجع نفسه، ص 15.

التراثي في أي مجال معرفي»⁽¹⁾، ما دامت هذه القراءة لا تتحدد إلا عبر أسئلة هي دون شك من ضرورات هذا الحاضر، ويؤكد نصر حامد أبو زيد ضرورة تحديد شكل قراءة النص التراثي في إطار يجعل منها منتجة وليس متحيزة، وتبعاً لمثل هذه الرؤية انقلبت مقاصد الشريعة الإسلامية إلى عين مبادئ الحداثة الغربية، معنى ودلالة، ما دامت مهمة القراءة لا تتموضع في الكشف عن الموضوع المقروء في إطاره السوسيو ثقافي والتاريخي، وإنما تتعدى إلى مهمة خطيرة وصعبة وهي الكشف عن دلالاته في الحاضر المعيش بعد ما أدى المهمة عينها في الماضي، إنه شكل من التوليد الدلالي والمضموني لمعاني التراث لتكون معاصرة قادرة على العيش والفعل مرة أخرى. ولأجل هذا ستصبح مقاصد الشريعة شكلاً آخر لا صلة له بالقواعد الأولى المؤسسة لها، وإنما تنقلب إلى معنى فضاء يلحم الفكر التشريعي الإسلامي بالفضاء الثقافي الحداثي العالمي، وهذا في إطار المبادئ الإنسانية التي تحتفي بها الحضارة الغربية المعاصرة.

يرشد نصر حامد أبو زيد إلى سبيل آخر نحو قراءة شمولية للنصوص الشرعية تتجاوز الوسائل التقليدية التي فكر بها علماء أصول الفقه ونظروا بواسطتها إلى قضايا الشريعة، وتستبدلها بالمنهجية الحديثة التي انشغلت بمستويات الدلالة⁽²⁾، لتتجاوز حدود الدلالة اللغوية التي هي الأصل في النظر الأصولي، وكذا وسيلة التعقيد في المقاصد، وهي خطوة أولى كفيلة بتحرير النص، ثم أن مثل هذه الهزة المنهجية لا تتوقف عند هذا التبادل بين مستوى الدلالة ومستوى الدلالة اللغوية، وإنما عليه وضع القطيعة مع آلية أساسية في تأليف الأحكام الشرعية، وهي النظر إلى الجزئي عبر الكلي، إذ التجديد في منهج الأصول وآليات الاجتهاد تستوجب تحرير النظر من هكذا علاقة والنظر إلى النص في سياقه الثقافي والتاريخي، وإذا ما أمعنا النظر نجد أنها هي عين الدلالات الواقعية التي مثلت أساس الصراع الذي واجه النص الإسلامي حين نزوله، أي النظر إلى الحكم الشرعي بوصفه الإفراز الضروري الناتج عن تلك المقاومة التي أحدثها النص الشرعي ضد جهات أخرى مضادة، مما جعل الإقرار بهذا الحكم دون الآخر، وهو

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، المغرب، الدار البيضاء، ط4، 1996، ص 6.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 202.

شكل تاريخي يؤكد أن النص لم يكن بناء منعزلاً عن الواقع، إذ هو متشاكل معه، ومثل هذه التاريخية يدل عليها مفهوم المناسبة التي عمل بها الأصوليون والتي تعني ظروف نزول هذا النص دون آخر، مقدمة بذلك فهما جيداً لمناط الحكم وتقريره، فالنظر إلى الدلالات اللغوية ستمثل مرحلة ضرورية لفهم النص وتبيينه غير أنها لا تعد مرحلة نهائية كما كانت عند الأصوليين لأن المنهجية المعاصرة ستهتم بمستويات الدلالة.

وعليه فإن القراءة الجديدة التي يطالب بها نصر حامد أبو زيد المتخفية للدلالة اللغوية التي لا تعد سوى مرحلة لوعي النص وتجاوز العلاقة بين الجزئي والكلّي، هي القراءة التي ستتناول النص في كليته ولا تجزؤه إلى أجزاء متناثرة، فمن الضروري إذا أردنا قراءة مفيدة للنص التراثي أن نعمل على تنفيذ التجزئ ونعمل على ضبط الكلّيات وهي تؤدي رؤية شمولية للنصوص الشرعية لا تقوم في حدود التقعيد الكلّي الذي قام به الشاطبي فقط، لأن مثل هذا التقعيد تأسس وفق العمل بالربط بين الجزئي والكلّي والنظر إلى الدلالة اللغوية⁽¹⁾.

تكون نتيجة المنهجية السالفة اختزال المقاصد الموزعة بين الضروريات والحاجبات والتحسينات التي نتجت عن سعي العقل الإسلامي إلى الربط الدائم بين الجزئي والكلّي إلى مبادئ تنحدر من هذا النموذج إلى نموذج آخر أخذ بمبدأ العمل بمستوى الدلالة، هي كليات ثلاث تستوعب شتات الجزئيات وتفسح المجال أمام التقدم ومناهضة كل ما يعيقه وحدد نصر حامد أبو زيد هذه المقاصد فيما يلي.

أ. العقلانية: إن الإسلام عقلاني ضد الجاهلي، وهو نسق من المبادئ التي تجتمع حول عقل يناضل ضد الجهل، وهنا حصل نصر حامد أبو زيد على الصفة التي تجعل من الإسلام معاصر يتلاءم والفضاء الثقافي الحداثي الذي هو صبغة العالم الشاملة لماذا لا يمثل الإسلام لهذه الصيغة فيكون حداثياً، لقد أصبح العقل المقصد الأول لكن أي عقل ومن جهة أية تاريخية؟ إذ مثل هذا الترتيب يوقع صاحبه في حرج، فما هو الترتيب الذي يوضع فيه الدين والملاحظ يقظ يرى الشكل المتناقض بين العقل الحداثي والدين؟ أترتب بعد العقل فيعود عليه بالهدم

(1) المرجع السابق، ص 203.

والتناقض؟ وهنا تنقلب المعادلة الإسلامية انقلاباً جذرياً إذ سيجعلها هذا العقل غير إسلامية، وعليه يجب على نصر حامد أبو زيد الإبانة عن طبيعة هذا العقل الذي يحتل مقام الكلي الأول؟

ب. الحرية: الحرية نقيض العبودية والإسلام هو نظام يجعل إنساناً متحرراً من تكتل الأهواء بالإخلاص لله، ومثل هذه الحرية تبدأ عملها بالفرد لتصل بعد ذلك إلى المجتمع، ويجعل نصر حامد أبو زيد الحرية شديدة الصلة بالمقصد الأول الذي هو العقل، إذ تنبه إلى أن الأصوليين جعلوا من العقل منطاً للتكليف، والتكليف هو العمل بالأوامر الشرعية ولن يتصف هذا التكليف بالمشروعية، إلا في حالة حصول المكلف على قدر من الحرية تسمح بالعمل دون ضغط حتى يكون التكليف ذو غاية محققة.

من الملاحظ أن الغموض يحيط بالحرية كمقصد من مقاصد الشريعة، فما حدود هذه الحرية وطبيعتها؟ أهى شكل من أشكال الحرية اللازمة عن المعقولية الحدائية؟ وهنا يكون الانفصال عن الدين ضرورة لسيورة التجاوز الذي يفترضه التحرر. والحق أن الحرية بهذا المضمون الأكثر غربية سيعمل رويداً على نسخ الأحكام الشرعية التي ستعتبرها الحرية قيداً لها، ويجب السؤال هنا عن السلوك الفردي في ظل هذه الحرية؟ إذ أن المقاصد تعني الدخول في التكليف بعد اختيار التكليف بالنظام الشرعي أو عدم الاختيار، وإذا ما تم اختبار التكليف فهو دخول في ممارسة حرية مسؤولة وملتزمة مستجمعة قوتها من الطاعة والخضوع لأوامر الله، وبهذا المفهوم فهي لا تتألف والحرية بمفهومها المعاصر، وتتناقض مع الطاعة والخضوع الذي يعني الدخول في الأوامر الشرعية والعمل بها، لذلك يحق هنا السؤال عن طبيعة الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة وعن مجال وحدود هذه الحرية.

ج. إطلاق مبدأ الاختيار: هو مبدأ له صلة بالحرية وتحديد مثل هذا المقصد هو الكشف عن أحد المعالم الأساس التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي، وهو العدل فالشريعة الإسلامية «تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ العدل مبدأ للوجود الإنساني»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 206.

إذن، فبعد إعادة صياغة المقاصد صياغة متلائمة والفضاء الجيوثقافي ومن ثم الجيوسياسي للعالم يكون الإسلام كخطاب ديني منصهرا في هذا الفضاء متسقا مع دلالاته، ويمكن للمسلمين الاندماج في سيرورة التقدم، وبهذا جعل نصر حامد أبو زيد مقاصد الشريعة لا ترد إلى العمل الشرعي. والظاهر أن مثل هذا الردّ نتج عن تجاهل المسألة القانونية التشريعية المتجذرة في مقاصد الشريعة، فالمقصد كلي شرعي ذو مضمون قانوني لزم عن مطلب التكليف بالعبادات والمعاملات وهو غاية حاصلة من خطاب التكليف.

إن هذا التحول نتج عن تخلي نصر حامد أبو زيد عن الصلة بين الجزئي والكلي القائم أصلا على ضبط الصلة بين النص والواقع، وهو المنبت الأول لمنهج الاستنباط والاستقراء الذي عمل به الأصوليون في بحوثهم الاجتهادية، حيث إن ما كان يهم علماء أصول الفقه هو إيجاد الوسائل القمينة لمسائل الواقع داخل النص، لذلك كانت العلاقة بين الجزئي والكلي عند هؤلاء علاقة ضرورية.

لقد أعاد نصر حامد أبو زيد ترتيب المقاصد وهو يحيا تجربة مزدوجة تقع بثقلها على الفكر العربي المعاصر، وهي تجربة المقارنة مع الغرب الحدائي المتقدم، وهو الأمر الذي سعى في سبيله بطريقة واعية أولا واعية، فألف بين مقاصد الشريعة ومبادئ الحداثة الغربية لينأى عن النظر العلمي الأصولي القائم على التمرس بأدوات الاجتهاد مركزا على الدعوة إلى تحديث هذا النظر ليتساوى بعد ذلك وخلاصة الفلسفة الغربية وهي مبادئ فلسفة ديكرت وروسو وكانط، والتي تحولت إلى إيديولوجيا فاعلة في الثورة الفرنسية وعلى رأسها العقل والحرية والعدل، وهكذا يقول نصر حامد أبو زيد الإسلام في قوالب الحداثة الغربية، حتى يكون نظاما جديرا بالتطور والتقدم والعالمية بصفاتها الأكثر غربية وأثناء هذه العملية تخلى تماما عن شكل العلاقة بين العلم والعمل التي أنبنى عليها علم أصول الفقه، فإذا لم تُدرك وجه الصلة بين هذا الزوج في مضمون المقصد في ذاته، فإن الغاية التشريعية لم تحصل تماما فالمقاصد هي تلك الكليات العامة التي تكمن فعاليتها في استنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي فإن المشروع المختزل لمقاصد الشريعة عند نصر حامد أبو زيد تنقصه المدارك التالية.

أ. إن نقد التراث لا يعني التماهي مع تاريخ الآخر ومستقبله حتى أصبح يشعر صاحب هذا التراث أن الأنا هي الآخر، والآخر هو الأنا، وإذن يجب النظر إلى التراث نظرة مستقلة عن تاريخ الآخر حتى تتم الرؤية الموضوعية لهذا التراث.

ب. كان هذا التشكل الجديد لمقاصد الشريعة تأثراً مباشراً بالفضاء الثقافي الحدائى الذي سلب الفكر العربى المعاصر بصفة عامة، وهذا يبين فى وقوعه على العقل والحرية والعدل دون مقاصد أخرى، وبهذا ستغدو المقاصد التى يبتغىها المسلم من دخوله فى العمل الشرعى عقيدة وشريعة لازم اجتماعى عن منطق الحدائى الغربىة المعاصرة ومتطلباتها الحضارىة.

ج. تحدث نصر حامد أبو زيد عن ترتيب المقاصد وعن مؤصل هذه المقاصد قائلاً: «وهى المقاصد التى صاغها الإمام الشاطبى فى خمسة مبادئ كلية هى: الحفاظ على النفس والعرض والدين والعقل والمال»⁽¹⁾، ومثل هذا التحديد المفهومى والتارىخى قام على خطأين اثنين:

أولهما: الترتيب الخاطئ للمقاصد الضرورىة لأن الدين يأتى دائماً فى المرتبة الأولى، كذلك غفلة نصر حامد أبو زيد عن العلاقة التفاعلىة بين الضرورىات والحاجيات والتحسينات، فهى دوائر متقاطعة فى العمل الشرعى. ثافهما: إن الشاطبى ليس هو أول من صاغ المقاصد إطلاقاً، بل هو أبو المعالى الجوىنى الذى صاغ ترتيبها، أما الشاطبى فقد أحكم تقعيدها داخل أصول الفقه.

د. لقد وصف أبو زيد قراءته بأنها قراءة جديدة لمقاصد الشريعة على ضوء مشاكل العصر، ولكنها قراءة فى علم كلام معاصر قد يثبت حضور الإسلام حضوراً معاصراً داخل الفضاء الثقافى الحدائى، فهى قراءة لا صلة لها بعلم أصول الفقه، بما أنه علم تشريعى، وذلك للإهمال الكلى للصلة بين العلم والعمل، فقد كانت المقاصد مبادئ نظرىة لا تمكن من العمل والشرع عمل موصول بالعلم.

إن هذا الانقلاب المفهومى الذى يطالب به نصر حامد أبو زيد يعد عملية خطيرة تتطلب الظفر بالأدوات المنهجىة التى تمكن لمثل هذا الانقلاب فىكون فاعلاً. فالدعوى القائلة بضرورة المطالبة بإعادة تشكيل المضامين دون البحث فى الآليات لن تحقق المقصد وهو تحديد الاجتهاد الذى يعنى وصل النص بالواقع.

(1) المرجع السابق، ص 201.

سادسا: تهافت التأصيل -الرمزية السلطوية

لمقاصد الشريعة عند محمد أركون-

يبتغى مشروع محمد أركون النقدي تحقيق مطلب أساسي تمثل في فتح باب الاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي ككرة أخرى بعدما تم إغلاقه، غير أنه يجب التذكير بالتنوع المختلفة لمثل هذا الاجتهاد، إذ إن غرضه هو تحقيق مهمة خطيرة تمثلت في البحث عن تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ومثل هذا البحث يفتح سجل اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، إذ يمكن مثل هذا الفتح من تحصيل تموضع تاريخي وفاعل للفكر الإسلامي، والإبانة بالتالي عن طريقة تشكله وهو يحيا سيورة تاريخية وإيديولوجية، والسبيل إلى تحصيل هذه المرحلة النقدية يكون باستخدام مناهج العلوم الإنسانية، كما تطورت في الغرب التي هي آخر منجزات تكنولوجيا الإنسان.

إن التعجيل بتطبيق الترسانة الآلية للمناهج العقلية الغربية يفتح حقولا معرفية غريبة لم يفكر فيها العقل الإسلامي مجددا إياه ومحررا له من الوثوقية الهائلة التي وقع فيها، وليربطه بالفكر المبدع الخلاق، إذ يفتقد العقل الإسلامي المعاصر إلى رهانات التاريخية ولا يفكر فيها جاعلا إياها في المنطقة المحرمة وفي اللامفكر فيه، ولذلك فإن عملية الاجتهاد التي ما فتئ يطالب بها هذا العقل تبقى بدون فائدة ما دام هذا العقل لم يتفحص تاريخه تفحصا نقديا يستخدم فيه كل ألوان الكشف والمساءلة، مثل هذه المساءلة وهذا الكشف تبقى بلا جدوى، إذ لم تنتظم في مسار محدد هو تحصيل الحداثة، كما هي في الغرب، إذ تبقى هذه الحداثة رهانا مفروضا على العالم الإسلامي فهي ترصده وتطالبه بالولوج إليها، لكن كيف يتم الولوج إليها والعالم الإسلامي يكرس مفاهيم ذات انتماء إلى الفضاء القرسطاوي وينظم فكره وواقعه بواسطة الاستيممي الذي فكر به علماء القرون الهجرية الأولى؟ إذ الفئات العاملة في العالم الإسلامي الآن لا تزيد عن التكرار الممل والتذكير الوثوقي لما كتبه الأوائل، وهنا يتحدى أركون هذه الفئات إذا ما تمكنت من كتابة مصنف يضاهي مصنف الرسالة للشافعي.

لأجل إتمام العمل الدؤوب الذي يهدف إلى إحياء عملية الاجتهاد يدعو محمد أركون إلى استثمار المادة الضخمة لعلمي أصول الفقه وأصول الدين نقداً، كاشفاً للحقيقة الخاصة بالفكر الإسلامي والبناء المعرفي للعقل الذي أسسه وفكر في قضاياها إنشاءً، واستنتاجاً، والوسيلة إلى هذا تكون بالتمرس على النظريات الحديثة وهي نظريات الكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسميائية النصوص الدينية، والمجاوز والرمز والإشارة... الخ. ومثل هذه العملية لها غرض مزدوج وما يهم منها هو الحصول على تاريخية العقل ليكون المنتج العلمي لأصول الفقه هو مجرد أحكام ذات صفة إيديولوجية خاصة بظروف اجتماعية وثقافية لها صلة ببيئات متنوعة، وهنا يتم الكشف عن الطريقة التي تم بها تحويل أحكام اجتهادية إلى أحكام مقدسة إذ «نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون الإلهي»⁽¹⁾، ولذلك فعملية التأصيل ما هي إلا تحول مستمر لما هو تاريخي وواقعي إلى إلهي متعالٍ، وقد تم الكشف عن هذا التحول بواسطة التحليل الإستمولوجي للعقل الذي أنجز مثل هذه العملية.

1- عملية التأصيل والسيادة العليا والسلطة السياسية

علم أصول الفقه هو العلم الذي وضع أسس استنباط الأحكام من الأصول ويبدأ السؤال عند أركون حول مشروعية القول بالأصول، فالكشف العلمي فيما يخص المعرفة وطرق تشكيلها أكدت حدود العقل الذي يزعم التفكير خارج التاريخ، ولذلك تبدو عملية الرد في الإطار المفاهيمي للتأصيل مستحيلة، فالعقل في النهاية هو تشكل تاريخي لمبادئ مؤطرة بالظروف السوسيو ثقافية في فضاء حضاري منجز «فالعقل المنبثق حديثاً كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل أو ما أتخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلدة، وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشتهم حول الإجماع

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص 22.

والقياس»⁽¹⁾، ولذلك فعملية رد التاريخي إلى أصول ثابتة تعدّ عملية فارغة وبلا جدوى ذلك للأسباب التالية:

أ. الشكل التاريخي للعقل فهو بناء معرفي مؤطر بفضاء سوسيو ثقافي محدد لا يعمم على التاريخ لأنه هو في ذاته تاريخي، ولذلك فإن عقل الشافعي الذي أصل الأصول هو عقل ناقش مشروعه العلمي بأدوات العقل القرسطاوي الإسلامي ووسائله المحصورة في تاريخ منجز ومغلق.

ب. الرد المتواصل للحادث نحو القدم يُعدّ عملية اعتباطية والسؤال عن معنى الرد المستمر للأحداث نحو أصولها واضح في الصراع الذي دار في التاريخ الإسلامي حول مسألة مشروعية الإجماع والقياس، ثم العمل بهما ويعد ابن حزم أفضل شاهد على هذا الحال، واكتفائه بالظاهر ما هو إلا أزمة معرفية داخل علم أصول الفقه تثبت استحالة التأصيل.

ج. لو تمت عملية تفكيك الأصول فسيتم الكشف على أنها صورة للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، ولا تعد مقاصد الشريعة عند الشاطبي إلا شكلا من أشكال التأصيل طوع أدوات العقل من أجل تواصل الربط بين السلطتين.

وبالنظر إلى هذه النتائج يلح أركون على ضرورة التفحص العلمي لأصل الأصول وهي القراءة التاريخية والنقدية لمصادر التأصيل القرآن والسنة، وإذا ما تم تحصيل الصورة التاريخية لهذه المصادر، فإن عملية التأصيل ستنتهي، لأنها مستحيلة فالتصوص المؤسسة تنتمي إلى ظروفها التاريخية، وهو صراع بين حقوق القراءة الإيمانية وحقوق القراءة النقدية⁽²⁾.

تقع عملية النقد التي يلح أركون على ضرورة إتمامها في إطار ما يسميه إنجاز الحداثة وبما أن الغرب قد انتهى من نقد المقدس واضطلع بمسؤولية المعرفة العلمية فإن من واجب العالم الإسلامي أن يحدو حدو الغرب، حتى ينجز حداثته هي حداثة الغرب عينها، والملاحظ لمثل هذا المطلب يلح التناقض الذي وقع فيه أركون وهو تناقض بين

(1) محمد أركون: الأصول واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 270.

(2) المرجع نفسه، ص 104.

الدعوى إلى التاريخية والسقوط في اللاتاريخية والمقايضة غير المبررة بين التاريخ الغربي والتاريخ الإسلامي، ومن هنا يبدو مشروع أركون النقدي غير قابل للتحقق مستدعيا يقظة عقلية وأخرى منهجية، فالدعوة إلى التحرر من دغمائية العقل القرسطاوي قد أوقع في دغمائية أشد عندما يجزم بأن أفضل عقلانية حصلها العقل البشري هي العقلانية الغربية، إنها عملية تقليد لا يجد فيها العقل الإسلامي راحته لأجل التحرر وبناء الذات.

إن عملية التحرر العقلية التي يطالب بها أركون، والمتمثلة في حقوق القراءة النقدية تبدأ من نقد الأصول وعملية التأصيل، وبما أن علم أصول الفقه هو العلم الذي اضطلع بهذه العملية، فإنه يجب البدء بنقده وتحليل أنظمته المعرفية، ورسالة الشافعي هي النموذج الكامل لما يصطلح عليه أركون بالعقل الإسلامي الكلاسيكي الذي يفكر بواسطة طاقة وثوقية مغلقة تستجمع موضوعاتها حول مفهوم أساسي هو «أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام»⁽¹⁾، إذ التحليل العلمي للرسالة يحيل إلى مضامين متعلقة بالفلسفة السياسية ابستمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن واحد، وبالتالي فهي توضح الأسس العليا في الإسلام وتقدم المحددات الأساسية التي تسوّغ للبشر امتلاك السلطة العليا واستخدامها في عملية الرد الشرعية، هكذا مثلت الرسالة تلك العينة التي تبين عمل العقل التأصيلي والوسيلة التي حصلها لبناء صورة العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

إن الروح السائدة في رسالة الشافعي هي ذاتها الروح الوثوقية السائدة في المسيحية واليهودية، فأديان الوحي ذات انتماء عقلي واحد، حيث يتألف نظام واحد من المفاهيم المغلقة التي تضبط بواسطة الإكراه ما هو مفكر فيه وتحيل بين العقل والبحث في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهنا يركز أركون على مهمة ينبغي أداؤها وهي الكيفية التي تمكن من اختراق مثل هذا التاريخ الخطي للأفكار، غير أنه يجب التذكير أن مثل هذا الاختراق ألف مرجعيته من تعميم غير مبرر تاريخيا بين المسيحية واليهودية والإسلام، وبالنظر إلى هذا الطموح إلى الحداثة بأنموذجها الأكثر غريبة، فإن لحظة نقد القرآن ضرورة وواجبة ما دام الغرب قد نقد، ثم تخلص من الإنجيل في عصر النهضة وعصر الأنوار واصلا إلى الحداثة، وهي حادثة باهرة في

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 59.

الحقيقة وغير قابلة للنقد ما دامت مثلت غاية الغايات، بما أنها جاءت من الغرب المتحضر.

إن المنهجية الأركونية فسيفساء ملفقة بين مناهج ذات مشارب مختلفة والملاحظة تبين أن أركون بقي في مستوى الإشادة بهذه المناهج دون أن ينزلق إلى مستوى التطبيق والممارسة، حيث سنشهد التجدد الفعلي للفكر العربي الإسلامي كما وعد بذلك.

2- في مقاصد الشريعة عند الشاطبي والتجلي المطلق للسيادة العليا

يعد علم أصول الفقه آلية عقلية مرسخة للعقل الدوغمائي الذي يواصل دائما سحب الأصول على التاريخ مصرا على تكرارها الدائم عبر حقب التاريخ المتغير، هي العملية ذاتها التي يمكن أن نفسر بها نشوء مقاصد الشريعة وتقعيدها عند الشاطبي ستمتد عملية التأصيل إلى عصر الشاطبي، حيث يستمر العقل الإسلامي في عملية التحويل والتثبيت وذلك «من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتبارية السلطات السياسية»⁽¹⁾، وهذا يفسر أركون التطور الحقيقي في التراث الإسلامي بعملية التحويل الذي تسببت فيها الصراعات السياسية حول الخلافة التي هي التجلي للارتباط بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

وانطلاقا من التصور السالف يبرر أركون ظهور مقاصد الشريعة باستمرار السيادة العليا في وضع المسوغات التي تخول للسلط السياسية المتنازعة في امتلاك زمام الأمر السياسي «يشهد على دوام (استمرارية) الصراع ما بين التعلق بالمجتمع- الأمة حيث تبرر السيادة عملية الوصول إلى السلطة، وممارستها- وما بين تعددية السلطات التي فرضت نفسها بواسطة القوة»⁽²⁾، وبهذا يكون الشاطبي كابن تيمية قد أحس بالصعوبات النظرية التي أثارها الشريعة وقد عمل على ربط السيادة العليا بالسلطة السياسية هذه السيادة التي انتقلت إلى يد الخليفة، بحيث يؤدي تطبيق الشريعة بواسطة الخليفة إلى إخلاص تام للمقصد الإلهي الموضح في الشريعة⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 168.

(2) المرجع نفسه، ص 198.

(3) المرجع نفسه، ص 168.

ووفقا لتفسير أركون، فإن الشاطبي قد أدرك الصرامة المفرطة لأصول الفقه كما قعد قواعدها الشافعي، فالأصول هي تلك الأحكام المستخرجة من حرفية النص، وإذا ما غاب هذا المصدر، فإن العلة التي يوفرها المجتهد، تكون ضمنية رباطا متينا يربط بين الجديد وأصوله، والناظر في المنهجية الشاطبية يعلم أن أبا إسحاق قد حدد هذا المسلك الصعب والنتائج التي أفرزها بمرور الزمان، فهو مسلك يعتمد إلى قياس التاريخ الحاضر بالتاريخ القديم وتحويل المتغير إلى الثابت، وعليه فقد أولى أهمية قصوى للمصلحة كمعامل موضوعي سيشكل الفهم الجديد لأصول الفقه وهنا يؤكد أركون على «أن الشاطبي أراد في الواقع أن يصلح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشرعية (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثل وهضم التغير الاجتماعي التاريخي على طريقة المدراس اليهودي من جهة أخرى»⁽¹⁾.

طبقا لهذه المقايضة بين المقاصد بما هي فلسفة تشريع إسلامية والاستلها من المبرر لتاريخ بني إسرائيل ومفهومه حول النجاة يخرج أركون أصول الفقه عن مسلكه العلمي والاجتماعي والسياسي، والظاهر أن هذه النزعة التعميمية بين التاريخ الأديان السماوية تعد عند أركون استراتيجية فاعلة لنقد الفكر الإسلامي وإمكان التحرر الذي يذهب مباشر صوب الحداثة، وهي نزعة صادرها الاستشراق نقده للإسلام منذ البدء.

إن محمد أركون إسلامولوجي⁽²⁾ بامتياز فهو على الرغم من نقده للخطاب

(1) المرجع السابق، ص 170.

(2) في إطار الرؤية الإسلامولوجية قرأ عبد المجيد تركي مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وكانت هذه القراءة على خلفية نتائج تحليله للمناظرة بين ابن حزم والباجي، بما أن الشاطبي سيكون سيروا لتطور المسائل الأصولية في الأندلس، يبين عبد المجيد تركي عن ميزة اختصاص بها الشاطبي وهو اعتماده على الأوائل في مسائل علم الأصول، دون المتأخرين فهؤلاء أفسدوا الفقه. بعد ما يبين تركي اهتمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقضية القطع في مقاصد الشريعة يقوم بموازنة بين هذا الموقف وموقف صاحب الموافقات، إذ القول بالقطع مقابل الظن في المقاصد يعد نقطة مركزية في موافقات الشاطبي التي شحذ الأدلة لتمامها ولقد ركز عبد المجيد تركي على جملة مسائل في الموافقات هي:

أ. علاقة العقل بالنقل مثيرا إصرار الشاطبي على أسبقية النقل على العقل وكأنه لا يتواءم ودفاع الشاطبي عن العقلي في الشرع. عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1994، ص 270.

الاستشراقي إلا أنه يلتزم بالمرجعية الاستشراقية نفسها ناظرا إلى الفكر الإسلامي من خارجه وضمن مسلمات الإسلامولوجيا - كتحول اصطلاحى للاستشراق - وذلك بافتراض التطابق غير المبرر بين اليهودية والمسيحية والإسلام⁽¹⁾ والتوحيد بين طبيعة الأديان ومسارها التاريخي ونتائج ممارستها العقدية والعملية.

على الرغم من تأكيد أركون على لا تاريخية علم أصول الفقه، غير أن إلحاق تاريخ محدد الهوية بتاريخ آخر جعل منطق أركون بمصاف المنطق اللاتاريخي مكرسا إياها في القضايا التالية:

أ. وحدة التاريخ الكوني الذي ينبغي اجتياز أشواطه انطلاقا من تصور واحد، فكان العصر الوسيط عصرا موحدًا بين أوروبا والشعوب المحيطة لها وعلى هذه الشعوب أن تتم العبور من حالة التقهقر الفكري إلى إقامة نهضة تبدأ دائما بنقد الدين وهو ما يجر فتح الحداثة عليها وما ينجر عنها من تطور زمني من ما بعد حداثة وعولمة وهلم جرا.

ب. وحدة العقل الديني وهو العقل الذي نعثر عليه واحدا بين الأديان السماوية الثلاثة وهو ما يعتب الإسلام متطابق مع المسيحية ونهايته هي نهايتها. لقد أراد أركون وضع مشروع نقدي غايته التحول صوب تاريخ آخر للفكر الإسلامي، وهذا التحول سيعمل تلقائيا على إحياء الاجتهاد إلا أنه يمكن القول أن

ب. أثار تركي مسألة الذاتية والموضوعية في بنية المصلحة التي اعترها الشاطبي قصد الشريعة.
ج. مسألة النسبية المطلقة في أحكام الشريعة ليؤكد أن الشاطبي تحدث عن الصفة العامة للشريعة الإسلامية كما ميز نسبة بعض الأحكام التي تتغير بتغير العادات والأعراف.
د. حرص تركي على بيان معقولية منطق الشاطبي في معالجة التشريع الإسلامي، وأنه أراد أن يعيد التوازن بين تكاليف الدنيا وتكاليف الآخرة بوسيلة آلية فقهية لا تحمل المكلف مالا يطيق. المرجع نفسه، ص 506.

ويحدد تركي في خلاصة حديثه عن موافقات الشاطبي نتيجتين هما:

أ. تطبيق المقاصد يبرز الجانب الأخلاقي لها.
ب. بيان كيف يكون الحكم الشرعي ذو وصف شامل غير متناقض مع حكم آخر. المرجع نفسه، ص 505-506.

(1) من الملاحظ أن التوحيد بين بنية الأديان الثلاثة وسيرورتها التاريخية عد مسلمة ضرورية تنطلق منها الإسلامولوجيا لكي تنطبق النتائج النقدية المستخلصة من دراسة اليهودية والمسيحية على الإسلام. انظر:

G.H. Bousquet: *Judaïsme, Christianisme, Islam Religion apparentées*, STVDIA Islamica XIVGP. Maisonneuve laore, Paris, 4^{ème} trimestre, 1961, pp 8-38.

مثل هذا المشروع الذي يتأسس على التفكيك والهدم، وكل أدوات العقل الغربي المعاصر لم ينتقل إلى مرحلة بناء الاجتهاد، وذلك للعوامل التالية:

أ. لقد كانت قراءة أركون للشافعي والشاطبي وابن تيمية قراءة على القراءة الإسلامية فلم يكن قارئ إلا عبر القراءة الغربية ودرسها حول التاريخ الفكر الإسلامي.

ب. المنهجية الأركونية منهجية تؤلف بين أدوات منهجية مختلفة ولا تكف عن الإدعاء بأنها التقطت أرقى صور العمل العلمي المحصل في الغرب دون تقديم تبرير منهجي لتطبيق فوكو على الشاطبي وهو الذي أكد بأنه الفيلسوف الأكثر الغربية، بما أنه درس تاريخ المعرفة الغربية.

ج. إن تاريخ الفكر الغربي الذي التزم بأداء مراحل من التقويمات التي فصلته عن التولوجيا وأوصلته إلى التكنولوجيا هو عند محمد أركون أفضل أنموذج لتقدم الأفكار ونقدها المتواصل لتاريخها وتاريخ الحقيقة، وتكون الحداثة الغربية هي المعيار المطلق الذي ينبغي أن يحتذى في العالم العربي الإسلامي، وعليه ستبقى أزمة أصول الفقه مطروحة وصعبة الحل ما دام العقل الإسلامي لم يبادر إلى حد الآن إلى استبدال السيادة الدينية التي تقدم السلطة للأصول بسيادة العقل على طريقة الثورة الفرنسية⁽¹⁾، وهكذا تتحول الثورة الفرنسية إلى لحظة تدشينية تعد المعيار المطلق للتنوير والحداثة والعقلانية مثل هذه اللحظة تتطابق واللحظة التي اصطلح عليها أركون لحظة تأسيس دين الوحي، وأصبحت لديه الحداثة بطابعها الغربي تاريخاً للنجاح على شكل المدراس اليهودي على المجتمعات التي تحيا ظاهرة الوحي أن تسعى إليها ونخص هنا المجتمع العربي الإسلامي.

د. إن الخلط بين الدين والعلم واصطناع النزاع بينهما هو خلط لا مشروع فالدين يقدم للإنسان عقلانية استرشادية، بينما يقدم العلم عقلانية مفسرة ومعللة ويستحدث أركون هذه العلاقة الصراعية بين الدين والعقل المبدع العلم، متكناً على مرجعية غربية حذفت الدين من حياة البشر.

هـ. تبدو وحدات التراث عند أركون كيانات منفصلة معزولة لا تدافع عن نفسها إنما تبقى في موقع هجوم عليها لأنها وحسبما اقتضاه منطق الحداثة الغربية هي

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلام، ص 174.

علامات غير مرغوب فيها قابلة للتفكيك والتبعثر والانهيار لأن المنطق العلمي يتطلب ذلك.

يكشف تحلق الفكر العربي المعاصر بتمايز مذاهبه وتعدد مقاصده عن انبهار بموافقات الشاطبي، إذ الكشف بين حقيقة وحدت الموقف حول إمكان فتح باب الاجتهاد ومن ثم العودة إلى الفعل، كما أعاد الثقة في العقل العربي الإسلامي فيها هي موافقات الشاطبي تبين عن خصوبة هذا العقل وتجاوزه التقليد والجمود وتبرهن عن إمكان التطور والتغير. إن هذا العقل لا يتميز بالركون والجمود، إنه عقل يمتاز بحركية وسيروية، مما يثبت إمكان التحول والكشف عن أدوات حياة الفكر في عصر الحداثة هو عصر بدى فيه العقل العربي الإسلامي أبعد ما يكون عن أخذ المبادرة في العلم والمعرفة في عالم يبدو أنه عدل سيورته وفق زمان تسارع بسرعة الضوء.

يجب الاعتراف أن الانبهار الذي أبداه الفكر العربي المعاصر إزاء عقل الشاطبي لم يتجاوز حد التفسير والقراءة والتأويل هي عمليات من العمل التوضيحي اعتمدت أدوات تختلف من حيث المنبت والمرجعية متميزة من حيث التطبيق، ولكنها لم تتجاسر إلى حد الآن على نيل مكانة التجاوز لعقل الشاطبي إذ الدرس للمقاصد ما زال في حقل التفسير، فقد تمكن نتائج هذا التفسير من إنشاء المشروع الذي يحمل العقل صوب الأصول أو اتجاه الحداثة.

تكشف الموافقات عن تفاعل غريب لعناصر المعرفة العربية الإسلامية، إذ قارئ الموافقات يؤخذ بالإمكان الضخم لعقل الشاطبي إذ أحسن استخدام عناصر هذه المعرفة صوب تحقيق غاية وهي أن الدين فعل وليس جدال حول مبادئ زائفة، كان القرن الثامن الهجري بداية أفول الحضارة العربية الإسلامية، إلا أن هذا الأفول كان مدعاة للتفسير والتأني في الأسباب فكان التاريخ فعل للكشف عن أسباب الأفول عند ابن خلدون، وكان العقل التشريعي كذلك عند الشاطبي، إذ يبدو أن موافقات الشاطبي استشرفت عصور إسلامية قادمة تتجزأ فيها حياة المسلم إلى ثنائية الدنيا والآخرة من هنا فقد أعزت موافقات الشاطبي إلى العقل الإسلامي بأمرين:

أ. وجوب درء الصراع حول العقائد والنصرة للفرق الكلامية إذ مثل هذا الانحياز للفرقة لا دوره في تجربة الفعل الإنساني الذي قصده النص الشرعي.

ب. إن المقصد الأول والأخير للشرعية هو تحقيق عمل متغلغل في الواقع من أجل صلاح هذا الواقع. وهنا يتحول الدين عن الصراع المذهبي الذي يحركه منطق إيديولوجي براغماتي نحو تجربة عملية مشتركة عاملة على ضبط التكليف وتعقله وهي دعوى تعيد للدين الصحيح وظيفته، إذ الدين وتبعاً لهذا المعنى عمل يحمل الحياة الإنسانية صوب صلاحها في العاجل والآجل وهي القيمة المنوطة بها إنسانية الإنسان.

المقصد الشرعي عند الشاطبي بيان للقول والفعل

-الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي

من اللاتاريخية إلى التاريخية-

أولاً: سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي وأزمة التصور
اللاتاريخي.

ثانياً: الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة.

-نحو تاريخية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي-

ثالثاً: المقصد الشرعي عند الشاطبي والتكامل بين الفقه والأخلاق.

لا يدل التأصيل في هذا المقام على تلك الآلية الأصولية التي ترشد الفرع نحو الأصل جامعة إياه بالوصف الظاهر المنضبط، إنما يتحدد مدلول التأصيل في اتباع السبيل نحو مقصد يصبو إلى إعادة ضبط التصور والمنهج داخل الفكر العربي المعاصر عله يصبح منتجا لمتساوى التأصيل مع الطموح إلى ريادة وعي التاريخية⁽¹⁾ وذلك في معالجة قضايا الفكر العربي الإسلامي والفكر العربي المعاصر، فلا ريب أن كل توالد للخطاب المعرفي داخل هذا الفكر لن يكون منتجا إلا برعاية حق التواصل مع تاريخه الذي فعل وسيفعل داخله، إنه الوسط الطبيعي الذي يستمد منه حقه في المخاطبة وتأسيس خطابه. «فالتاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، ومن جانب آخر فإن حاضرننا الراهن ليس معزولا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ»⁽²⁾.

قد يبدو هنا مفهوم التاريخية تموضعا داخل بنية فضفاضة لفلسفة التاريخ والتي تحمل كل المواقف المفسرة لحركة التاريخ بواسطة القانون⁽³⁾ أو قد ينحدر من تاريخانية⁽⁴⁾ العروي التي تواضع عليها تواضعا متينا، غير أنه يجب الإقرار بأن التاريخية

(1) لا نعني بالتاريخية إلغاء دور العناصر الذاتية للأفكار وإرجاعها إلى سيورة تاريخية محضة، إنما التاريخية هنا كوعي نقدي تطمح إلى تجاوز منطق وحدة التاريخ الفكري الإنساني الذي تهيمن عليه مركزية غربية ضاغطة بواسطة معايير علمية ينظر إليها بوصفها ذات صبغة مطلقة والتي نتج عنها إقصاء لمعرفة الآخر وحقوقه في الاختلاف، إن التاريخية هنا تطمح إلى تقصي المنبت الطبيعي للأفكار والذي يفعل فيه التاريخ بخصوصية مميزة تؤدي إلا اختلاف فكر عن فكر آخر.

(2) نصر حامد أبو زيد: آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص 42.

(3) و نعني به فلسفة التاريخ والتي «تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية [...] وجملة القول أن جميع فلاسفة التاريخ يبحثون عن القوانين العامة لتطور الأمم» جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري لبنان، مصر، دط، 1978م، ج1، ص ص 229-230.

(4) التاريخانية عند عبد الله العروي تبني للمادية التاريخية في تفسير تطور الأفكار ويستخدم العروي مصطلح التاريخانية الماركسية ليحدد المرجعية التفسيرية لمفهومه للتاريخ الذي اعتبره هو السبب والمبدع والخالق لكل ما وجد ويوجد وهكذا تعي التاريخانية اتجاه يجعل من التاريخ كعنصر

كمسلك يتم النظر من خلاله في هذه الدراسة يؤدي فهما بسيطا لا يتجاسر على بناء نظرية أو ينحدر من إيديولوجيا بل يؤشر إلى ممارسة علمية تستخدم تصورا جامعا لمرجعية وآلية، يكمن هذا التطور في البعد عن اللاتاريخية عندما يتعلق الأمر بوعي الذات بغية تغييرها وكذا عند قراءتها قراءة تستثمر كوامنها والابتعاد عن قوة مهيمنة تجلست في وحدة التاريخ وهو تاريخ واحد معلل لكل التاريخ الإنساني يضمّر تصورا مشحونا بالسلطة مطوعا المعرفة لهذه السلطة القائمة لكل انفصال مأمول.

نظرا لأن ما يميز تاريخ عن تاريخ آخر هو فحواه الناجم عن الحدث الخاص المؤطر بضرورة زمانية ومكانية محددة وكذا أن شكله الحقيقي متواصل تواصلًا عضويا مع فحواه ومضامينه فإن «جوهر كينونتنا [...] يرتكز على نوع من التمثل لأساسنا التاريخي، وأن قدرتنا على الإبداع تكمن في قدرتنا على إعادة توليد الأفكار التي تلقيناها عبر التاريخ وبدون المناهج الصالحة تبقى المعطيات خرساء نستنتجها فلا نجيب»⁽¹⁾. ولهذا فإنه لا بد أن تراعي كل قراءة لقضايا الفكر العربي الإسلامي التفاعل الداخلي بين مضمون التاريخ المؤسس للكيونة الخاصة والفكر المتفاعل معه، إن مثل هذا الفكر يعد سبيلا يؤلف خطا آخر للفكر العربي عموما ويمد بتواصل لهذا الفكر مع واقعه خادما إياه ناظرا لأجله.

تعد المشكلة الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي من أبرز المشكلات الفلسفية الواقعة في أزمة التصور اللاتاريخي الذي يقحم سيرورة فكرية لتاريخ مميز داخل تاريخ آخر مطابقا بينهما قسرا. فالتشخيص الأول لسؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي يحدد تبعثره المفهومي ونضوب جدواه داخل تاريخه ما دام هو في حالة قياس متواصل بحسب معايير السؤال الغربي عموما واليوناني خاصة، هو الأمر الذي يدعو إلى

حيادي غير محدد الهوية كمبدأ شامل والقاعدة الأولى لتفسير الحياة المادية الفكرية للبشر، وتقوم التاريخانية بهذا المعنى على اختيار الماركسية كمرشد توضيحي لفهم التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للعالم ولتاريخ العالم الثالث مقارنة بهذا العالم، فكانت التاريخانية بالنسبة للعروي هي برنامج عملي يقوم حال التخلف بنواحيه فهي مشروع محكم الأبعاد للنهضة بالمجتمعات المتخلفة وعلى رأسها العربية منها وهذا بتفعيل العوامل المادية والفكرية القادرة على التنهيز حتى يكمل التاريخ ارتقاءه إلى الكمال كما هي نظرة الماركسية إلى التاريخ بوصفه تطور نحو الأفضل.

(1) عبد الله العروي وآخرون: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص 06.

ضرورة ترتيب الحقل الدلالي للسؤال الأخلاقي العربي الإسلامي ولن يكون مثل هذا الترتيب ناجعا إلا باستشكاله داخل إحدائيات تاريخه، إذ أن السؤال عن كيف العمل ووفق أي معيار؟ في الفكر العربي الإسلامي لم يبدأ كما بدأ عند اليونان من دهشة العقل وبحثه حول طبيعة القاعدة الأخلاقية في إطار فكر سياسي يطمح إلى تنظيم دولة المدينة إذ لم يُستجمع الفرض الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي إلا داخل النص المؤسس والذي عد داخل الحضارة العربية الإسلامية معيارا لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون، ولقد تجلّى مثل هذا السؤال في سؤال العقل الفقهي الباحث عن المعطيات التي من الواجب توفرها لتنظيم تجربة العمل الإنساني والمجتمعي عاملا على بيان ضوابطها. إذ يبدو السؤال عن كيف العمل في إطار الحقل الفقهي رد للحقل الأخلاقي العربي الإسلامي إلى تصور التاريخية فهو منبت تاريخي مثقل بهموم الوعي العربي الإسلامي، وهو ينبني عبر جدلية مع إطار زمني ومكاني مميز بالخصوصية وهي الخصوصية العربية الإسلامية.

وإذا كان الفقه سؤال عن "كيف العمل" فإن علم أصول الفقه هو البناء المنهجي لترتيب هذا السؤال ترتيبا منهجيا داخل إطار مفهومي محكم الدلالة مكن من إنشاء علم استوفى أدق الشرائط العلمية لضبط التجربة العملية في الإسلام ضبطا نظريا بغية تقنين الفعل العربي الإسلامي والمراقب لبنية علم أصول الفقه يدرك أن تطور المفاهيم داخل هذا العلم ومنذ رسالة الشافعي قد انبثق عن جدلية محققة بين سؤال العمل وأطوره المجتمعية والسياسية التاريخية. ولذلك فإن محاولة تقديم تصور أخلاقي من داخل موضوع علم أصول الفقه سيؤدي مهمة مزدوجة:

الأولى وتمثل في الطموح إلى فك أزمة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي الفاقد لضبط التصور الذي انجر عنه عدم وجود مثل هذا التصور من أساسه هو الأمر الذي أحدث قطيعة بين الفكر العربي المعاصر والدرس الأخلاقي وجعله غائبا عن مجال الدراسات الإنسانية والأخلاقية في الفكر العربي المعاصر.

الثانية وتمثل في بيان للبعد الإنساني والقيمي داخل علم أصول الفقه علّه يقدم كمالا لهذا العلم يفك عنه أزمة الجمود والتقليد ويمد أدواته من التوسعة، بحيث يتموقع الإنسان في مقامه الذي ينبغي أن تضطلع به منظومة التشريع وهو الدور الذي يؤديه الاجتهاد المنوط بأدوات المنهج في علم أصول الفقه وهنا سيعتبر الإنسان داخل تاريخ هو التاريخ العربي الإسلامي.

على الرغم من أن الهم المعرفي المهيمن في الدرس الأصولي هو الكشف المتواصل عن الأدوات المنهجية المقننة للرأي بمعنى الاجتهاد بغية النظر في إمكانات العمل داخل النص فإن اشتغال علم أصول الفقه بالمقصد آلية اجتهادية يقدم سنداً متيناً - من ناحية الموضوع أو من ناحية المنهج - للدعوى النازرة في استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي داخل حقله التاريخي والدلالي، إذ طوع المقصد الشرعي النسق الاستدلالي لأصول الفقه لاستكمال مشروعيته التشريعية والتي تحمل حتماً الزوج القانون والأخلاق، إذ الحكم الشرعي وفي استناده إلى المقصد قد جعل الفعل مراقباً مراقبة خارجية بواسطة فقه الظاهر ومراقباً مراقبة باطنية بواسطة المقصد الذي هو كمال ذلك الفعل ومشروعيته اللازمة ولأن المقصد يحيل إلى العزم والتوجه والاستقامة والعدل وتحصيل الغاية⁽¹⁾. فأدى مفهوم النية والقيمة والغاية وهي مفاهيم تؤلف بنية النظرية الأخلاقية.

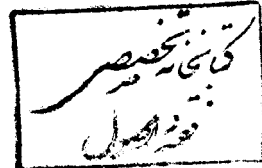
تقدم طبيعة الموضوع وآلية المنهج في أصول الفقه عند أبو إسحاق الشاطبي (توفي في 790هـ) سنداً علمياً للبرهنة على الدلالة الأخلاقية لمقاصد الشريعة وكذا الدفاع عنها، إذ حصّلت المقاصد لدى الفقيه الغرناطي مستوى من التعليل شمل لبعدين أساسيين في العملية الأخلاقية هما:

الفاعل الأخلاقي المسؤول: والذي نصه الشاطبي بمقاصد المكلف، حيث تكون للنية الدور في الفعل وهي منوطة بالتكليف الذي هو امتثال للكتليات الشرعية المحملة للأحكام الشرعية، وهنا يوحد الشاطبي بين النية والغاية باعتبارهما وحدة شاملة موجهة لسلوك هذا الفاعل.

قيم الفعل الأخلاقي أو نظام القيم: والتي نصها الشاطبي بمقاصد الشارع، حيث يجعل الشريعة نظاماً من الغايات أساسه مفهوم المصلحة التي هي معيار معتبر، إذ الصلاح يعد المقصد الحاصل من ممارسة الفعل الشرعي ولا يخفى على الناظر مدى إضمار الصلاح للدلالة الأخلاقية ومكانتها المعيارية المعتبرة.

استناداً للدلالة الأخلاقية للمقصد الشرعي، فإن الحكم الشرعي المستند على هذه الدلالة سيكون بناءً مزدوجاً ظاهره الفقه وباطنه الأخلاق، وتكون الشريعة الإسلامية

(1) سليمان الأشقر: مقاصد المكلفين، دار النفائس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1991، ص 19-25.



نظاما دافعا إلى الفضيلة غايتها صلاح الإنسان وهو سعادته في الحال والمآل وهو ما جعل الشاطبي يوحد بين الشريعة ومكارم الأخلاق وبما أنها نهوض إليها، وهذا في قوله «والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»»⁽¹⁾.

واستنادا إلى ما سبق، يمكن القول أن مقاصد الشريعة هي السيرة التاريخية لسؤال الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية وهو ما يؤول للحديث عن تفكير أخلاقي عربي إسلامي تحرك في حقل دلالي عربي إسلامي وكان استجابة معرفية لمطالب إنسانية أنتجها التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي الإسلامي.

إن هذا العمل ينتمي إلى الفلسفة وليس إلى علوم الشريعة وهو يحاول استثمار الفلسفة لفهم علوم الشريعة بما أنها شكل من التأويل العقلي للنص يطمح إلى فهمه والاستجابة معه، فتكون هذه الصلة منبثا جديدا لفكر أصيل يؤلف خطا آخر للفكر العربي المعاصر بوجه عام عله ينتهي من التقليد والجمود.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 59.

أولاً: سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي وأزمة التصور التاريخي

لا يزال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي سؤالاً يُضنُّ عليه بالإجابة، فكان أن سقط حقل الأخلاق في هذا الفكر في الإهمال وقلة الاعتناء فقلَّ الاهتمام به إقبالاً مثيراً للانتباه ليحفه تصور ملتبس يجعل الناظر في حيرة من أمره، فهذا الحقل يفتقد قاعدة التأسيس النظري الذي يختص به كل حقل معرفي وهما الموضوع والمنهج. ثم إن التفكير الأخلاقي العربي الإسلامي يسوده خلط إشكالي، إذ شحنت مضامينه بوعي زائف يشنت السبل إلى ضبط سليم لطبيعة تصوراته الدلالية وآفاقه المعرفية والثقافية والحضارية.

و بموجب التقسيم الإجرائي للإشكاليات التي ينظر فيها الفكر العربي المعاصر فإن حقل الدرس الأخلاقي فيه يعد حقلاً شاغراً، وإذا ما تم العثور على بعض الاهتمام بمثل هذا الدرس فهو شذرات مقلدة للنظرية الأخلاقية للفكر الغربي، إذ أزمة هذا الفكر تتطابق وأزمة الإنسان الذي ينظر له وكذلك هو فكر يحيا على استمداد متواصل للمفهوم والقول الفلسفيين للغرب العقلاني وهو دأب للتقليد والاتباع مما جعله فكراً يقع في ذيل الفكر الغربي لا غير، لذلك وقعت الإجابة عن سؤال الأخلاق داخل هذا الفكر في التقليد وسادها منطق التصور التاريخي ولعل هذا ما يبرر قول لطفي السيد وهو في مدار التصدير لترجمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس «إن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطو طاليس»⁽¹⁾.

يلحظ الدارس للمشكلة الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر افتقار هذا الفكر للإجابة عن هذا السؤال الأخلاقي ماضياً وحاضراً فمثل هذه الإجابة هي التسيّد القيمي لطبيعة الإنسان العربي وهي الإنسية المتميزة عن الإنسيات الأخرى، إذ لا يتم العثور إلا عن إجابة تنزلق فوق وعي هذا الإنسان الأخلاقي،

(1) لطفي السيد: مقدمة ترجمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، 1924، ج1، ص 14.

يُحصر مجالها في العطاء العلمي الذي ينظر فيه الفلاسفة المسلمون من نظريات أخلاقية موصولة بالنسق المعرفي للفلسفة الأخلاقية اليونانية ولم يتم الإجماع على الصبغة النظرية لهذا التفكير الأخلاقي إلا لأنها تقع على شكل مثلتها اليونانية استشكالا وتصنيفا.

فالطبيعة الملتبسة لحقل الأخلاق في التراث العربي الإسلامي كما تبينها أشكال التأويل التي أخضع لها هذا الحقل أورثت الوعي تصورا قلقا نتج عنه ظن بأنه ما دام سؤال الأخلاق في هذا التراث تغيب الإجابة عنه قديما فكيف يتم تحصيله حاضرا وهنا سترث الحضارة العربية الإسلامية أزمة، إذ ستتصف بأنها حضارة لم تجعل من الإنسان موضوعا مركزيا لها. هكذا سيكون كل تجاوز مأمول للأزمة داخل الحقل الأخلاقي العربي الإسلامي ينحصر في زيادة منطق التاريخية، حيث يبدأ استشكال سؤال الأخلاق من فحوى هذا التاريخ وجدليته مع مطالب الإنسان الفاعل فيه ولأجله.

1- من الخطاب التاريخي إلى الخطاب الأصيل:

يحتفي الخطاب العربي المتداول في حقول فكرية مختلفة بمفردات من مثل التقدم والتطور والحدث والانبعاث... الخ، مذكرا بها معتبرا ذاته خطابا لسيرورة تاريخية متجهة إلى الأمام، غير أن الواقع يبرهن بأنه خطاب ما عدد هذه المفردات إلا ليخفي سيرورة الإخفاق والتراجع التي تلازمه دائما، مما أوحى بأن زمان النهضة العربية زمان دائري مغلق يكشف عن انعدام لتصور التاريخية التي تؤكد أن النهضة ما هي إلا علاقة تجاوزية رابطة بين لحظتين متفاضلتين.

لقد بات حال المكوث في لحظة ممتد عمرها قرنين من أنات النكسات المتلاحقة دافعا للشك في أصل النهضة، ومثيرا لجدواها مسائلًا إذا ما كانت النهضة العربية مجرد مواضعة واصطلاح تواطأ عليها رجال قد تفجر لديهم وعي الأزمة وهم يكتشفون الآخر⁽¹⁾، فأرادوا أن يتقفوا خطاه ويتحسسوا زمانه لعله يقدم لهم من أمرهم رشدا فكانت نهضتهم نسيجا عن نهضة الآخر وكذلك كان الاصطلاح على البداية بالنهضة

(1) انظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشرق، القاهرة، دط، دت، ص 50.

ما دام الآخر كان اصطلاحه كذلك، هنا كان البدء من زمان خارج الزمان، إنها نهضة لم تنبعث من التاريخية التي يتفجر غناها الباطني عن سيرورة خلاقة تلد من رحم التجاوز الخلاق تاريخها ومصيرها اللاحقين.

تترجم لحظة النكسة قصورا وعجزا في الخطاب المؤسس للنهضة العربية، إذ لم يفارق الأحفاد مطالب الأجداد ولم يتعد المطلب حدود وعي نخبوي يكرس غبن النكسة ويردها، أما عن مجال تطبيق هذا المطلب فقد بات حلما صعب المنال، فلا سياسة أصلحت بتدجين للديموقراطية في الوعي العربي ولا حادثة حلت في ربوعه وقد استوردها قولاً وفعلاً، ألا يعني هذا أن الخطاب العربي النهضوي كان خطاباً جاهزاً ولم يكن ألبته فعلاً للتنهيز ميرزا لجدلية الذات مع تاريخها؟ ألم يكن انبثاقاً لسيرورة زمان صاعد؟

إن اللحظة الدائرية المغلقة التي هي زمان النهضة العربية تبرهن على أن الخطاب الفكري العربي بناء جاهز تراكم عبر التقولب المتواصل لنماذج عدت سلفاً، فقد بنى قواعده بوسيلة الاستعارة المصطنعة من الآخر مقصياً بالتالي كل وعي للزمنية ولا يزال يجذر هذا الأنموذج من التواصل مع الآخر، وذلك عبر التقولب وفق أشكال جاهزة ممتلأ لها كما يمثل العالم المحسوس للمثال الأفلاطوني إنه شكل من المراقبة الواقعة بين الوجود الواقعي والمثال المتعالي قد تنعدم بينهما كل حالة للاندماج والتوحد. من هنا نستشعر عجز الخطاب العربي -منذ ما اصطلاح عليه بالنهضة- عن تأسيس ذاته وفقاً لمطلب التاريخية، من هنا كان الإخفاق الذريع للنهضة العربية، وهو سبب العود على بدء والتفسير الصريح للتقهقر المطرد للمجتمع العربي وزوال كل مشروع للتنهيز على الرغم من التشبث بالوعي الطلائعي للآخر.

يحشد الخطاب الفكري العربي جملة من الأنظمة الفكرية كعمائر خربة محاججا بها ومدافعا بها عن وهم الخطاب من مثل الحداثة والتقدم وهلم جرا وفي الحين نفسه يغفل عن تحسس طبيعة الخطاب المؤلف من هذه العمائر فهو لم يسائل نفسه قط إذا ما كان هذا الخطاب قائماً بوظيفة الخدمة لماضي وحاضر ومستقبل المجتمع الذي عد نفسه لسان حال له فالأسلوب الذي نهجه في نقد الماضي والطموح إلى المستقبل الأفضل يفستقد إلى تصور التاريخية، لأنه مفروض من خارجه متحرك داخل المعادلة الخلدونية

«المغلوب يتبع الغالب»⁽¹⁾. ولذلك يمتاز الخطاب الفكري العربي منذ النهضة بالهشاشة والانفصال عن واقعه لا يملك الوسيلة لاندماج يخدم هذا الواقع إنما راح يقلله وهو مشحون بأبنية مفروضة عليه، مما أنتج تفسيراً وتعليلاً مزيفين ومشوهين وهو الأمر الذي جعله يحصل مستوى من الامتثال لوعي متعال إنحاز عن الواقع ولم يغير فيه قيد أنملة.

في زحزحة مثل هذا التصور السابق الذي يعلن عن فراغ ذات البين كشف لفجاجة موضوع التفكير العربي المعاصر وعجز منهجه وتشرذم في وعيه حصل تصدع للواقع ذلك أن الخطاب العربي، ومنذ النهضة العربية لم يكن قط خطاباً لأهله ولا مدرجاً لزمانهم يفترض صعوداً بل هو تحول نحو زمان آخر وقوم آخرين⁽²⁾. على الرغم من اكتشاف الخطاب العربي المعاصر لأزمة اللاتاريخية في بنيته وصرح بها⁽³⁾، إلا أنه واصل ترتيب دعاويه وفق ما أتم إنجازها الآخر سلفاً، ملتصقاً بخطاباته المتباعدة شكلاً والمنسجمة مضموناً عبر أدوات وعي الآخر للمعرفة وللوجود ومن ثم كرس أزمة اللاتاريخية إذ أن حركته حركة حلازونية تلتف حول ذاتها وهو أمر بين في استخدامه لآلية النقد فإنه قام في هذا النقد بالرد على جزء من خطابه بوسائل الآخر كما فعل الاتجاه الحداثي للرد على الاتجاه السلفي والعكس أيضاً، وهكذا لم يتخط خطاب الفكر العربي آفة اللاتاريخية لفقدانه الزمنية لأن زمنيته لا تتحرك وفق الكرونولوجيا المستطلعة إلى الإمام، إنما هي كرونولوجيا تعمل بشكل دائري معيدة للحظة الأولى نفسها، إما لحظة السلف أو لحظة الآخر.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 116.

(2) لقد روج الكثيرون للاشتراكية وآمنوا بها نظاماً سياسياً واجتماعياً وأقحموا إقحاماً التفسير المادي الجدلي لأجل تفسير تطور الحركة الاقتصادية والاجتماعية داخل الوطن العربي غداة استقلال بلدانه لكن بعد حين يظهر أن التقليد كان وراء هذا الترويج لأنه بمجرد سقوط الإيديولوجيا الاشتراكية افترت النظم الاقتصادية والسياسية التي سارت في ركابها، وعاد الواقع العربي يلطم نكساته عبر أحوال سياسية واجتماعية تميزت بالعنف والانظام.

(3) لقد شخص محمد أركون أزمة التصور اللاتاريخي الذي يختص به الفكر العربي الإسلامي نقداً ودرسا، إلا أنه تصور تاريخية هذا الفكر في وجوب إقحامه داخل سيروية نقدية تتطابق مع سيروية الفكر الغربي وتحذوه حدوة النعل للنعل وانقلب لديه مطلب التاريخية إلى حال من اللاتاريخية إذ يطالب بضرورة مرور الفكر العربي الإسلامي في مراحل تطوره النقدي بالأدوار التي مر بها الفكر الغربي بغية تحصيل الحداثة التي هي قدر محتوم عليه.

ومرد هذا الوصف إلى كون الخطاب العربي قد صدر عن تجربة لا شعورية تؤول كلها إلى خيال هو تكلس دائم لثنائية مهيمنة على الوعي العربي منذ لقائه بالغرب مفجرا لديه هذا اللقاء أزمة وجوده في العالم وحضوره في التاريخ، إنها ثنائية المقابلة بين "الأنا والآخر" ولعلّ العلة الرئيسية في الشكل اللاتاريخي للخطاب العربي هي كون "الأنا" تتراكب زهاء القرنين -زمان لقائها بالآخر- وفق الانجذاب الذي تفترضه المقابلة والتمازج غير المتكافئ بين طرفي المقابلة ومهما تعددت الصور المركشة التي تتمظهر بها الأنا، فإن هذه الصور تتفق على إهمال الزمنية ورعاية الوعي الزائف وهو ما حصل نسيانا للزمان الخاص، إذ انزلق الخطاب فوق سطح الواقع ولم يغير فيه البتة.

لقد عبرت "الأنا" في خطاب الفكر العربي المعاصر عن ذاتها بواسطة شكلين هما:

الشكل الأول: يتجلى في تغذي الأنا عن طريق الاستنساخ المتكرر لثرائها وتاريخها الذي اعتبرته تاريخ لكل تاريخ، وتتجلى التاريخية في هذا النموذج في لحظة تدهور وتراجع نحو لحظة السلف إته تاريخ ذو سيرورة تراجعية يظهر فيه الأنا مشحونا بمخيل الماضي تنتفي منه اختيارات المستقبل وهو لا يدرك أن الآخر قد تجاوزته بمسافة تتساوى والمسافة الفاصلة بين آخيل والسلحفاة ليس بالبرهان الإيلي إنما بالبرهان الواقعي وترسيخا للأ نموذج تقوم هذه الأنا بالتغذي المتواصل على مقولة التراث وتكرر شعار السلف أفضل من الخلف، وطبقا لهذه الرؤية المتراجعة حولت التراث إلى جملة من اللوائح الفارغة ترعى الفكر الزائف وتحيل هذا التراث إلى ترس لتحتمي به مديمة بقاءها من الاستمداد المتواصل منه⁽¹⁾.

الشكل الثاني: تتمظهر فيه "الأنا" وهي شاعرة بالدونية اتجاه الآخر، إذ مثل لها الأنموذج الأمثل للانجذاب فحذت حذوه حذو النعل للنعل، ناظرة إليه بإعجاب شديد وهو ما حصل لديها إخفاقا عندما بدأت بإنشاء خطاها، فجدارة الخطاب لديها تعني

(1) إن من نماذج هذه الأنا الاتجاه السلفي الذي بقي في خطابه المتداول عند حد الإشادة بالتراث وتبجيله جاعلا إياه الكمال المطلق وتمتاز هذه الأنا بالنظرة الرومانسية التي تعترف عن ملاحظة نقائص الحالة التي تستلهمها انجذابا ولقد بقيت هذه الأنا في حالة إشادة بموافقات الشاطبي ولم تتجاسر على إنشاء منطق اجتهادي كما فعل الشاطبي وهي حالة من التقليد والاتباع.

التشكل بحسب ما وصل إليه الآخر وأثناء ذلك تتطلع إلى مستقبل يتماهى ومستقبل الآخر ولما لا التطابق معه لأجل إحداث المراحل عينها التي طواها الآخر طي الفاعل. وامتنالا لهذا النموذج طوت هذه الأنا المراحل ذاتها التي طواها الغرب، ولكن مع فارق أدى إلى انهيار تصورهما للزمنية المقلدة برمتها، إذ طيها للمراحل المتخيلة لم ينجز إلا على صعيد وعي نخبوي يحيا زمان غير زمانه فتدرج عبر مراحل وهمية لم تنجز البتة، من نهضة وحداثة وما بعد حداثة وهو الآن يجادل في العولمة ويقحمها في تاريخه وفداحة الأزمة تتعاضد لأنه لم يتغير إطلاقاً.

على كل حال فإن ثنائية "الأنا والآخر" ترقد في اختيارات الوعي العربي رقود الأساس⁽¹⁾ إذ مثلت داعياً لتقويماته وتقديراته في كل عملياته التغييرية محركة لديه الوعي بحدة الأزمة، فكانت خطة قراءة التراث مرحلة واجبة لأجل انبعاث الأمة، غير أن الحال كان غير الحال إذ كانت هذه القراءة تنمى لمفهوم النهضة كما بناها الآخر، فهو قد قرأ موروثه الثقافي الوسطوي واليوناني ثم انبعث.

لا ريب أن بناء الأدوات داخل الفكر العربي المعاصر كانت من لدن المقابلة بين "العرب والغرب" وأن هذه الصيغة قد كرس آليات العمل العقلي وافتراضات المستقبل وكل الحلول الممكنة، فمن الملاحظ بأن الدعوة إلى المناهج الفكرية الغربية لتكون ذريعة لإدماج الخطاب العربي في الحداثة هو من قبيل التطابق غير المتكافئ بين الموضوع المنتزع من سياقه وتاريخه والمنهج الذي تشكل وعيه الأداتي في تاريخ آخر وسياق آخر، وهو السبب الذي حصل فساد لتصور موضوع الفكر العربي المعاصر إذ كان مجرد تكرار فارغ من المضمون الناهض تقولب وفق متطلبات المنهج من احتمالات أدائية، إنه الأمر الذي قلص قدرة الخطاب العربي المتمرس بواسطة هذا المنهج على إنتاج ضروب أخرى من المعرفة.

لا يعد الاختلاف في استيعاب المفاهيم داخل الخطاب العربي اختلافاً منتجاً يحرك العملية صوب الخلق والإبداع، وهذا بين في شكل هذا الاختلاف إنه نزاع قائم بين "الأنا ولأنا"، نزاع يدور خارج الزمان العربي فهو لا يعدو أن يكون تراشقا بالقول مضمونه اختلاف حول الموقف من الآخر، أما عن سبيل الدرس العقلي

(1) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 195.

والمنهجي لموقع "الأنا" في التاريخ وإمكانية تأسيس قطيعة مع أساليب اللاتاريخ فلم تبدأ بعد إذ تمثل تجربة المقابلة بين "الأنا والآخر" الموضوع المميز للفعل المعرفي الذي يؤسس المقولات الأثرية لدى الخطاب العربي، وذلك من مظاهر اعتلال هذا الخطاب كون هذه التجربة لم تؤلف لديه أداة علمية بما هي آلية أموزجية للمقارنة المولدة للخطاب المتجاوز بل أنشأت لديه بعدا خطيرا كرس أزمة الخطاب فقد جمّد العملية برمتها لصالح زمان الآخر.

بهذا شكلت آلية المقابلة في الخطاب العربي -سواء في طرف التفريط أو في طرف الإفراط- أموزجا للاستيلاء امتص كل انشغال بواقع الذات وأبعدها عن الاهتمام بهموم الحاضر والمستقبل لذا لم يحتل الزمان العربي بأبعاده الثلاثة موقعه الفاعل ولم ينخرط في الإجابة عن سؤاله الجذري "كيف يتغير الواقع؟"

لقد كانت مسألة التغير بواسطة مراقبة "الآخر" مسألة مشروعة عندما التقى به "الأنا" في حملة نابليون على مصر وأبان عنه وصف تلخيص الإبريز لباريز كما رواه رفاعة رفعت الطهطاوي⁽¹⁾ فقد ألف اللقاء هنا حصيلة رائعة بما أنه حدد رمزيا مطلب التغير بحسابه المسافة الفاصلة بين غرب متقدم وشرق وهن، وبعد حين تتجذر الأزمة إذ بقي الخطاب العربي يكرر لحظة اللقاء وإن تبدل لبوسها، فالنقلة عن البداية لم تنجز إلى حد الآن ونحن نفصل عنها بزمان سحيق، بما يؤدي إلى القول بأن شكل لقاء "الأنا بالآخر" بات يؤلف وعيا زائفا يحيل دون التحرك بخطوة واحدة.

ما هي العوامل التي حصلت حال الانشقاق والتشطي بين الزمان العربي والوعي العربي به فهما يؤلفان ثنائية لا تنصهر في سيرورة التاريخ الفاعل لهما؟ إذ الخطاب العربي يبقى على هامش الزمان زمانه مسيب يفكر ويبي ويهدم ويفكك ويستجاوز والحاصل هو مكوث الواقع المتغلغل في هذا الزمان على حال الثبوت، وقد تبدو عوامل هذا الثبوت سيكولوجية فاعلة تمثلت فيما يلي:

أ. "الأنا" فاقدة الثقة في نفسها، فبعد ما قوبلت "بالآخر" انمحت صلتها بزمانها وبتر الوعي بالذات إلى قطعتين تتلاحقان وفق الخططان المتوازيان اللذان لا يلتقيان مهما امتد خط يواجه "الآخر" مرددا المقولة الأثرية لديه السلف خير من الخلف وألف

(1) رفاعة رفعت الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، سلسلة أنيس، موفم للنشر الجزائر، دط، دت، ص 36.

بذلك حادثة معكوسة تلتبس طريقها بالتسليم المتواصل بالماضي وتمجيده وعده تاريخاً للخير كله أما عن الخط الآخر فقد تخلص ذاتية "الآخر" فحدد مطلب التماهي مع تاريخه واستبدال الزمان العربي بالزمان الغربي داعياً إلى الاسترشاد بمراحله التاريخية التي أنجزها فاعلوه التاريخيون⁽¹⁾.

ب. "الأنا" فاقدة لوسيلة الإفادة من زمان "الآخر" ولذلك تعامل الخطاب العربي مع تجربة الآخر وفق صورتين متناقضتين، صورة قدحية تناوئ "الآخر" وترى في تاريخه كله تاريخاً للشر من الواجب الحذر منه، وهنا تترس بمقولة التراث عوضاً عن حادثة "الآخر" مستخدمة آياه للمواجهة فقط، أما عن صورة "الأنا" الأخرى، فقد ثناها الوله "بالآخر" ممثلاً لديها الأنموذج الأمثل للاحتذاء وواقع الأمر الخلاب وطوق النجاة، وأملاً في تحقيق هذه النجاة راحت هذه "الأنا" تقايس بين أطوار الحضارة الغربية وأطوار الحضارة العربية الإسلامية طامحة إلى نهضة يتم فيها النقد التام لتاريخ هذه الحضارة بالوصف عينه الذي مكن من إزاحة الوعي اللاهوتي لأوروبا العصور الوسطى، واستجابة لمطلب قياس أدوار التاريخين العربي والغربي ألزمت ذاتها بتشويه مضامين الوعي العربي وتحويل صيغة الزمان لتكون العصور الوسطى الأوروبية معمة على العصر الذهبي الذي مرت به الحضارة العربية الإسلامية متجاهلة حجم المباينة بين العصرين وكذا الانتباه إلى أن أزمة الكنيسة أزمة خاصة وصراع بين الرجال حاملتي لواء الدفاع عن الرب الإنسان والطبقة الوسطى النامية آنذاك في أوروبا نحو لتأسيس وعي مجاوز بالسياسة والأخلاق والاجتماع... الخ، فهل نثير الصراع ذاته والزمان لا يمتلك طرفي المواجهة؟

عند تحليل طبيعة الخطاب في الفكر العربي المعاصر يمكن الكشف عن ميزات

خاصة:

أ. لم يتمكن الخطاب العربي من إنشاء وعي تاريخي يعرّى زمانه في مشروعه التأسيسي أنه سيكون وعياً مجاوزاً إذا ما تألفت فيه "الأنا" مع واقعها، وذلك أنه

(1) لاحظ كيف يحاول محمد أركون قياس أدوار التاريخ المعرفي العربي على التاريخ الغربي طموحاً للولوج إلى الحداثة وكذلك كيف أول محمد عابد الجابري فلسفة ابن رشد واصفاً إياها بالبرهانية العقلانية لصلتها بأرسطو وأثر ذلك على النهضة في أوروبا فتكون العقلانية سبيلاً نحو الحداثة.

سيكون الوعاء القادر على إمداد الحاضر والمستقبل بالعناصر الضرورية للفعل المجاوز، غير أن واقع الخطاب العربي المعاصر يعبر عن وعي عاجز عن التنهيز فهو شريد في الدروب لا يلم بعموم أهله فاعل خارج زمانهم قولاً ومفهوماً.

ب. إنه خطاب فاقد للنقد فعلى الرغم من مظاهر التقويم التي يقدمها في بعض الأحيان، إلا أن مثل هذا التقويم لم يحرك الواقع العربي وتاريخه نحو تأسيس لحظة النهضة الصحيحة، إنه خطاب حجب عنه الوله الرؤية الصحيحة ودفعته صورة المقارنة إلى الانشطار إلى زمانين، زمان السلف وزمان الغرب ليخضع إلى تصور طوباوي ينتظر التحقق أما زمان العرب الذين يحيون سيرورة تاريخية محددة المعالم فإنه يغيب عن الخطاب، ولعل أنموذج الجذب العقيم الذي صرفه الفكر العربي المعاصر في الدعاية والتبليغ مع أو ضد المادية التاريخية لا يضاهيه جذب أضاع من الجهد ما يرقع الصدع الحضاري العربي وأسأل من المداد ما يصلح به ذات البين، وتعاظم الدهشة عندما نستيقظ ذات يوم على زوال الطرف المروج لهذه الإيديولوجيا ونلقى أصحاب الدعاية والتبليغ أنفسهم يبدلون الجهد نفسه في سبيل الترويج للديمقراطية والليبرالية إما إيجاباً أو سلباً⁽¹⁾.

هكذا انساق خطاب الفكر العربي المعاصر صوب الفكرة الخاطئة التي ركزت على المقايضة بين أدوار التاريخ الغربي وأدوار التاريخ العربي الإسلامي، إما قبولاً أو رفضاً وكأن أدوار التاريخ الغربي بمثابة القانون الثابت لكل تقدم إنساني وقد خيل لهذا الخطاب إنه مر على أدوار هذا التاريخ ومارس داخلها القول والمفهوم فطالب أو رفض التنوير وتأليه العقل ولهث أو انكمش أمام الحداثة وطالب أو استنكر ما بعد الحداثة ولم يسعفه الحظ في إتمام هذه المطالبة، وهذا الاستنكار فقد تفاجأ بالعملة زاحفة عليه فتساءل عن إمكانية أو عدم إمكانية السير في ركاها وتمهيد السبل لها، وماذا عن الزمان العربي هل يجد له مقاما بين هذه الأزمنة؟

إن العودة إلى التاريخ والتفكير بواسطة الزمنية هو الآلية القمينة بالتنهيز الفاعل⁽²⁾ مثل هذه العملية تستوجب كسر الجملة من أساطير الوعي، والتي ألفت

(1) انظر: سعيد بن سعيد العلوي: الأيديولوجيا والحداثة، ص 66.

(2) أنظر طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - للقول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 16.

طبقات من الفهم المتكلس يحول دون استيعاب الزمان العربي والتفكير فيه والانخراط في أناته، إنها أساطير تمثلت في:

أ. أسطورة وحدة التاريخ وشمولية نخط الحضارة الواحدة، إذ خطاب الفكر العربي سواء أدرك أو لم يدرك فهو فاعل داخل زمان كوني هو الزمان الغربي، وقد عده السيورة الأفضل والحتمية الضرورية للانجذاب صوب التقدم، وقد دأب شق من هذا الخطاب على ترديد وجوب الانقلاب المعرفي للمفاهيم العربية الإسلامية حتى تتواءم والزمان الكوني الغربي كجعله القرن الرابع الهجري مثلاً قرناً للفكر الإنساني بميزاته الأكثر إنسانية لعل نهضة مماثلة للنهضة الأوروبية قد تتيح للفكر العربي الإسلامي إمكانية يدخل بعدها إلى حداثة هي الحداثة الغربية.

ب. أسطورة العقل الواحد الذي ينحاز في مكان محايد لا يتأثر بالتاريخ، وعلى الرغم من الإقرار بتاريخية العقل، إلا أن اليقين المطلق في نتاجه يجعله ذاتاً مطلقة تحكم بكل ما هو صحيح في حين أن العقل عقول وأنه انتماء إلى مرجعيات تاريخية وبنيات ثقافية، وفي إطار أسطورة العقل الواحد المحايد يؤول ابن رشد الحفيد تأويلات شتى قضت على مضمون فلسفته جملة إذ كانت غاية هذا التأويل هو وصل العقل العربي بالعقل الكوني وإثبات التطابق بينهما⁽¹⁾.

ج. أسطورة الإنسان الواحد ذي الصفات العقلية المنسجمة، إما والإنسان الغربي بوعيه الثقافي المميز وتقبله في أطوار التاريخ الغربي، أو إنه إنسان يريد إنكار زمانه لينسجم مع صورة السلف انسجاماً شكلانياً، مما أدى إلى إقصاء كلي لوعي التغيير والسيورة، وفي كلتا الحالتين يغيب الإنسان العربي عن وعي التاريخ ويُتجاهل حضوره وحقه في التطور المنفرد بحسب العناصر التي مكنت لوجوده المعرفي والثقافي.

د. أسطورة الاعتقاد بواحدة مصدر المعرفة، فالعقل المجرد ذو الصبغة الذاتية هو المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية انسجاماً مع الكوجيتو الديكارتي والنقدية الكانطية وهو عقل فصل بين السلوك وقيم السلوك محصلاً تصوراً عاماً للعدمية وهو عقل أسس مبادئه على البنية العقلية المجردة الصرفة، مما أورثه آلية أحدثت

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 41.

أزمة في المعرفة والأخلاق. ويصرف هذا العقل قسطا أوفر من جهده في تركيب وتحليل قضايا بسيطة وبالتالي حصل أزمات حمة أبانت عن عجزه إذا كان الأمر بصدد أسئلة حرجة لها صلة بالإنسان ووجوده الطبيعي والأخلاقي وعلى رأس هذه الأسئلة سؤال الأخلاق الذي بدى متعثرا يلفه الغموض أبرزت الإجابة عنه عدم القدرة على الملاءمة بين إنسانية الإنسان والافتراضات المتطرفة لوهم العقل المجرد ولعل أزمة الإنسان المعاصر أمام المسألة الأخلاقية لا تخفى على العقول السليمة، فهي أزمة شغلت العالم المعاصر بعدما ظن أنه سيطر على ذاته بسيطرته على عالم القيم المادية، وهي أزمة مثلث الحديث عن العتبة بين الحداثة وما بعد الحداثة⁽¹⁾.

وعموما يجب الإشارة إلى أن الخطاب الفكري العربي المعاصر ما زال يتغذى من أزمته مع الآخر قارنا تاريخه معللا لحاضره مستشرفا لمستقبله من المقابلة معه فكان خطابا فاقدا للزمنية راعيا للمسائل الزائفة تاركا زمان أهله بلا تأسيس ولا إعادة تأسيس.

2- الزمن الضائع - أزمة الإنسان في خطاب الفكر العربي المعاصر -

قديما قرأ سقراط على جدران معبد دلف العبارة الأثرية "اعرف نفسك بنفسك" فكان المقروء انبلاج لوعي آخر طوت معه فلسفة الطبيعة زمنيته، وأعرب عن سيورة للفكر الفلسفي الذي صدر من الإنسان معرفة لذاته فرجع إليه بعرفان للحكمة وعمل بها، تمثل عبارة "اعرف نفسك بنفسك" إدراكا عميقا للقيمة المعرفية التي تمتاز بها الذات الإنسانية والتي تتراب فيها البنى الثلاث للفلسفة فكان العقل إذ ذاك أداة قويمه في بيان منطق المعرفة الصائبة، ثم كانت النفس العاقلة أساسا لأنطولوجيا تتموضع في وعي الذات بوجودها العاقل ويتبع هذا التأسيس للمعرفة والوجوب انطلاق المطلب الأساس عند سقراط، وهو تجل لحكمة في ممارسة الفضيلة وسيؤلف ارتباطهما ماهية الفلسفة ذاتها، ويبدو جليا أن الفكر السقراطي الذي أعاد مركزية الذات العاقلة إلى الفلسفة اليونانية كان يريد تحققا لمقصد أسنى تظهر في التماهي بين المعرفة الإنسانية والفضيلة الأخلاقية.

Jean -Francois Dortier et autres: Philosophie de notre temps, Edition Sciences Humaines, Paris, 2000, p. 177. (1)

يدرك الباحث في الفلسفة اليونانية بجلاء أن السيرة المعرفية لهذه الأخيرة انطلقت نحو الآفاق المبدعة بإجادة سقراط قراءة عبارة المعبود، فجذر وظيفة المعرفة الإنسانية وكذا دورها في إعادة صياغة العلم وإعطائه التصور المنهجي العقلاني، فاكتمسى العقل مكان الصدارة في الكشف عن معيار المعرفة الصائبة، سواء من جهة المثالية الأفلاطونية أو العقلانية البرهانية عند أرسطو.

النهضة نقلة أخرى في تطور الزمان الغربي، فمع تأسيسها للحق الإنساني تجاوز كل ما له صلة بالزمان السكولائي المرادف لاغتراب الذات عن إنسانيتها، فكان أن تأسس الفضاء الثقافي الغربي ومنذ عصر النهضة على منطق مركزية الإنسان والبدء منه عندما يتعلق الأمر بالمعرفة والأخلاق على حد سواء، هو المحور الذي يتمركز حوله الفكر الحديث ويعود إليه في كل مشروع تأسيس يهدف إلى تفسير الكون وإنتاج المعرفة، وهي ميزة الفكر الغربي منذ عصر النهضة⁽¹⁾.

كان انبلاج الفكر الإنساني في الفكر الغربي إلى مداه الأقصى، مع نشته الذي خص الإنسان بقوة إعدام لا متناهية واختراق لإمكان التقييم جعل منه السلطة الأولى التي لا سلطة قبلها أو بعدها إذ الوجود الإنساني عند نشته يكشف عن نفسه عبر جدلية المفاضلة بين نموذجي القيم، قيم الضعف وقيم القوة وهما من تحليلات الفعل الإنساني. إلا أن ما يختص به الإنسان في تجربة المفاضلة تلك هو تميزه بالقدرة على الحذف والتجاوز والانفصال فهو إنسان تخلص من جزئه الروحاني وأعدمه بواسطة النقد ثم أمدته الحياة بإرادة القوة فغدى إنسانا أكثر إنسانية متماهيا وجوده مع التقييم المتواصل لهذا الوجود المتغير، وليصبح إنسانا قادمًا من وراء أطلال العدم فهو مصدر الإقصاء لكل ما قد يناوئ الحياة المتسلطة ولا ريب أن مثل هذه القدرة التي يخص بها نشته الإنسان تجعل منه إلها محتلا مقام الإله إنه إنسان مقابل المسيح الذي هو إنسان إله، فالإنسان الإنساني قوي مقابل الإنسان الإلهي الضعيف والذي يحول إرادة القوة إلى إرادة موت وخنوع⁽²⁾.

(1) انظر أرست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1980، ص 16.

(2) Nietzsche: *Ecce Homo*, Tra: Alexandre Vilette, Union generale d'Éditions, 1988, (2) pourquoi je suis une fatalité IX

أ. الإنسان والإنسان الآخر في الفكر العربي المعاصر

يعد الفكر الإنساني من مظاهر المسكوت عنه في الفكر العربي المعاصر، ومثل هذا الحال نتج عن لاثاريخية هذا الخطاب وعدم ارتباطه بزمينته الصحيحة، إذ كان تفكيره في الإنسان يعمل داخل المرجعية الغربية عملا مباشرا، وهو أمر حذى به إلى بناء المخيال حول الإنسان لديه بناءا متطابقا مع الإنسان الغربي دون أن يبين مبرر هذا التطابق متجاهلا التطور التاريخي لمفهوم الإنسان في الفكر الغربي، فهو فكر حصل تطورا خاصا بتاريخه بلغ أشواطا في تحليله للمسألة الإنسانية ومن جنسها المسألة الأخلاقية مفكرا فيها محيطا بافتراضاتها فقتل الإله وأحيا الإنسان⁽¹⁾ في دورة لفضاء ثقافي حضاري ينمو نموا حثيثا ثم عاد فقتل الإنسان⁽²⁾ مواصلا لهذا النمو المطرد.

إن الوعي الإنساني في الثقافة العربية المعاصرة وعي مشوه تسوده فوضى التصور، ويزداد الأمر تعقدا في حالة إضافة أزمة الإنسان في هذه الثقافة اتجاه الحضارة الغربية، التي تضطره للسير في ركابها بسبب زمنيته المتسلطة، ولذلك يفتقد مثل هذا الإنسان جنسه الإنساني الصحيح مما أورثه آفتين تزول معهما كل حالة للإبداع والخلق وهما:

الأولى: التمزق القيمي وهي آفة مردها إلى كون هذا الإنسان انتماء إلى تاريخ يصدر عنه ويحياه ولكنه يقف أمام حداثة لا تدعوه إلى قيمها المادية بقدر ما تطالبه بمحو الكثير من قيم هذا التاريخ.

ثانيا: العمى القيمي وهو حال يفتقد معه التقويم الصائب لواقعه ولسلم قيمه جعله ساهيا لاغيا لاهيا غافلا أمام صخب الحضارة الغربية.

إن الفكر العربي المعاصر يفكر في زمنية غير زمنيته ويصير إلى كرونولوجيا أخرى مما يعني أن أدوات الفهم والتعبير لديه هي من لدن تلك الكرونولوجيا فافتقد دلالة الإنسان الذي يفكر فيه، ولقد كان من نتائج تقليد الفهم والقول الفلسفيين الغربيين، إحكام غلق الفهم الصحيح للإنسان، كما هو في الثقافة العربية الإسلامية وتجدر القطيعة بين الفكر والإنسان والإنسان وواقعه وإحداث أزمة تفتت فيها الثلاثي الفكر والواقع والإنسان ليغيب مع هذا التفتت الإنسان كما هو في الواقع.

(1) Nietzsche: *Le gai savoir*, trad, P.Klossowski Gallimard, 1989, fragments 343 et 125.

(2) ميشيل فوكو: *الكلمات والأشياء*، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، دط، 1989-1990، ص 258.

ب. الوجود الإنساني عند عبد الرحمن بدوي - الإنسان العربي أزمة ترف أم أزمة تخلف-

اهتم بدوي بالإنسان وهو في حالة أزمة، أزمة هي من إفراز السيرورة المعرفية والتاريخية لأوروبا الحديثة والمعاصرة إنها أزمة من آثارها قلق الإنسان أمام وجوده، أزمة أحسن تفصيلها كل من نتشه وهيدغر، بما أنهما يؤلفان المرجعية الفلسفية للوجودية التي آمن بها بدوي⁽¹⁾، ومن الواضح أن اهتمام بدوي بالإنسان -ووفق مرجعية وجودية- لم تثره الأزمة الفردية والمجتمعية لانتمائه الأصلي، إنما كان تصويره للإنسان من باب الفلسفة القلقة وهي جوهر الفلسفة الوجودية جلي أن مثل هذا التصور تجاوز للوعي التاريخي للإنسان العربي، إذ السؤال هنا يتركز حول مدى تحصيل هذا الإنسان إدراكاً لأزمة العقل التنويري، كما عايشها نتشه فانقلب لديه العقل إلى إرادة قوة والإنسان إلى اله فقطع من ثم الصلة بين عالم الغيب والشهادة وفصل الأمر في علاقة الروح بالعلم وطوّت العقائد زمنيته لتغدو الأنا الفردية هي سيدة العالم شاغلة مقام الإله فانفتحت أمامها شواغل وجودية همة.

استناداً إلى العدمية التي تركزت داخل الفكر الغربي بعد الفراغ الهائل الذي تركه الإله عقب اختفائه من الكون يقوم عبد الرحمن بدوي بتحليل مشكلة الموت متفقاً في ذلك الفراغ الوجودي الذي يحياه إنسان أشد إنسانية⁽²⁾، وهكذا يفترض بدوي شكلاً من الوجود الإنساني هو وجود وهمي بالنسبة للإنسان في الثقافة العربية، فهو لم يحصله لأنه لم يمر على المراحل السابقة له، وهي مراحل الحداثة كما يحياها الغرب منذ القرن السابع عشر.

أما الحرية في الفلسفة الوجودية، فهي افتراض يرتب الوجود قبل الماهية ويفسح المجال أمام تحرر الإنسان إلى حد العبث، ويكون مرد مثل هذه الحرية التي سلم بها بدوي تسليماً والتي هي عنده عين الوجود⁽³⁾ هو إنشاء تصور عن إنسان قلق رافض للقيم لا يعبأ بالضوابط ولا يخضع للتكليف، وسيكون سبيل الذات في مثل هذا الحال

(1) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1974 ج 1، ص ص 299-303.

(2) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، دط، دت، ص 93.

(3) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص ص 234، 235.

هو الخضوع لأوامرها بما أنها لا تملك سوى قناعتها بذاتها، ولذلك تنقلب هذه الذات إلى مجرد عبور للمتحول وخلال هذا العبور تقوم بإعدام كل أشكال القيم خالقة أخرى، وهذه هي السيرة التاريخية للوعي الإنساني الغربي بعينها.

ج. الإنسان والقيم عند زكي نجيب محمود - مبدأ التحقق واقصاء القيم-

يرتكز زكي نجيب محمود على التصور الوضعي المنطقي، ولا غرو أن الإقرار بمبدأ التحليل الذي ينهض به هذا التصور يؤدي مباشرة إلى موقف مزدوج، موقف من العلم الذي مفاده التسليم والإقرار والتبني المطلق للعلم وعقلانيته، وموقف من الفلسفة مؤسس على النقد تبعه حصر لوظيفتها الإنتاجية⁽¹⁾ وكان تحصيل مثل هذه النتيجة يعود إلى مبدأ التحقق الذي ضبط الخصائص العقلانية لكل معرفة ودمغها بوسم العلم.

دمغة العلم تعني إقصاء المعرفة التي لا تمتلك الصدق الموضوعي الذي يفترضه مبدأ التحقق لتكون ذات قضايا فارغة وبلا معنى وأول ما مسه مثل هذا الاستنتاج المنطقي هي "القيم" فهي انفعالات خالية من الصدق الموضوعي، هكذا أهدمت العقلانية المرتكز عليها التحليل المنطقي مضامين الوعي الإنساني وعبأته بألية باردة، بما أنها لا ترى من الصواب إلا ما كان متسقا اتساقا منطقيًا داخل علاقات بين عناصر وقضايا، أو ما تحسست التجربة صدقه بعمل مخبري، وهذه النتيجة التي تنكر معرفة القيم يضبطها زكي نجيب محمود بقوله: «فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين»⁽²⁾، أمام مثل هذه النتيجة الفاصلة بين العقلانية والقيم يدخل الإنسان في حالة من العدمية فقيمه بلا معنى، فما جدوى الأخلاق إذا كانت مجرد انفعال؟

المشروع الوضعي المنطقي في الفكر العربي المعاصر هو مشروع زكي نجيب محمود وهو سبيله نحو فرز المعقول من اللامعقول في التراث العربي وتأسيس عمل تجديدي للفكر العربي، غير أن الحيرة الأولى أمام مشروعية الحديث عن التحليل في الفكر العربي تبدأ من سؤال هام كيف ننقل العقلانية بصيغتها الوضعية التي نسج خيوطها العقل التنويري الغربي إلى العقل العربي؟ ألا يعد مثل هذا الإقحام غير

(1) انظر: أي جي مور: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع طرابلس، ليبيا، ط1، 1994، ص 30.

(2) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1958، ص 359.

ممكّن والعقل العربي لم يمارس فعلا مطارحات العقل التنويري! وسينتقل مثل هذا العقل إلى حالة غريبة وهجينة بالنسبة له تتمثل في استبدال العقل العربي بعقل شديد العقلانية ليبدأ في نقد وإقصاء القيم التي يحياها لتصبح مع هذا النقد قيمه الأخلاقية مسألة خاصة بالغة الذاتية.

وفي كتابه فلسفة وفن يمثّل زكي نجيب محمود بين الربان وسفينته من جهة والقيم والإنسان من جهة أخرى، إذ فهم الإنسان للقيم هو فهم لنفسه، وهنا يحلل زكي نجيب محمود أسباب العودة إلى الاعتراف بدور القيم في إعطاء معنى لحياة الإنسان⁽¹⁾ مستندا إلى «ما ذهب إليه فيلسوف مثالي مثل "ماكنزي" في قوله أن لفظة قيمة في الإنجليزية ترتبط أوثق الارتباط باللفظة "Valid" ونعني صادق ولفظة "Valour" وتعني الجسارة والإقدام، والثلاثة معا تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية: المعرفة والوجدان والنزوع أو «الاتجاهات الإيجابية الفعالة»⁽²⁾، والنتيجة التي حصلها زكي نجيب محمود تخفي قصور أدوات المنهج التحليلي عموما في الوضعية المنطقية في الإحاطة بقضايا لإنسان بل زجت به في آلية مقصية لإنسانيته، ناهيك عن الإنسان الذي طمح إلى تغيير عقليته زكي نجيب محمود، في مشروع تحديد الفكر العربي، والذي لا يزال لم يدمج العلم في تحليله للعالم ولا في تنظيم لواقعه.

د. فكر الأنسنة وأزمة الحداثة في الفكر العربي المعاصر -تثوير مبدأ الإنسانية وإنجاز الحداثة عند محمد أركون-

يحدد محمد أركون الغاية من معاركه حول الأنسنة -كما يصطلح محمد أركون- في السياق العربي الإسلامي في إتمام حالة معرفية ضرورية للولوج إلى الحداثة وذلك بفرض «ذهنية الأنسنة المتفتحة المؤمنة بفضائل الإنسان المحترمة لكرامته ومؤهلاته لممارسة حقوقه وواجباته»⁽³⁾، فيبدو أن الفكر الذي يضع الإنسان في مركز اهتمامه هو فكر رائد قادر على إحداث نهضة إنسانية في الفكر العربي المعاصر، غير أنّه قبل

(1) زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1963، ص ص 64-66.

(2) صلاح قصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1987، ص 27.

(3) محمد أركون: الأنسنة في السياقات العربية الإسلامية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 17.

إنجاز مثل هذه الخطوة يجب السؤال عن طبيعة هذه الأنسنة التي يطمح إلى إنجازها أركون، فالظاهر أنها أنسنة فصلت من تاريخ معرفي منجز هو التاريخ الغربي وهنا تتحدد الخطوة المهمة في البحث عن المدى الذي يمكن من تدجين هذه الفكرة المنجزة في الوعي العربي الإسلامي ثم العمل بها، وإذا ما كانت ذات نتائج مضمونة تؤدي إلى سيورة فاعلة داخل منظومة الفكر العربي الإسلامي؟

الغاية من الممارك التي يقودها محمد أركون من أجل الأنسنة هي تكريس لمنطق اللاتاريخية ولا أدل على هذا قول أركون بوجود نهضة إنسانية في التاريخ المعرفي العربي الإسلامي محددا أياها في القرن الرابع الهجري في عصر مسكويه والتوحيدي والعاملي وغيرهم، ولا يخفى هنا أن رغبة أركون في تفعيل النهضة الإنسانية داخل الفكر العربي الإسلامي تعد قولية للتاريخ العربي داخل مقولة جاهزة هي مقولة الإنسانية المستخلصة من القرن الخامس عشر الميلادي عصر الأنسنة الأوروبية المرادف للنهضة⁽¹⁾، ومرد هذه القولية قول أركون بالحدثة بما هي قدر محتوم على الوعي العربي والإسراع في إنجازها، هي أدوار الفكر العربي يطمح أركون إلى عبورها داخل الوعي العربي بالنسب ذاتها التي مر بها الوعي الغربي إنه مشروع للأنسنة يهدف إلى إبراز المميزات عينها للتاريخ الإبتيمولوجي كما نرى وتطور في الغرب، وهل من الممكن تحويل التاريخ المعرفي العربي الإسلامي تحويلا يستوفي شروط التطابق المطلق مع التاريخ المعرفي للفكر الغربي؟

3- قلق السؤال الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي

تبدو الممارسة اللاتاريخية التي تهيمن على الفكر العربي المعاصر بجلاء في قراءته لسؤاله الأخلاقي فهي قراءة تحدث داخل إطار مغلق وثابت فاقد للحياة، مدعيا التزامه بالعقلانية وهو لا يجيد عنها معتقدا بمعقوليتها، ولكنه في الحق يلتف داخل منظومة فكرية أنشأها سلطة مهينة على تاريخ الفكر الإنساني وهي سلطة المركزية الغربية.

فهناك دعوى يسلم بها الباحثون في الفكر العربي الإسلامي عرب ومستشرقون، هذه الدعوى قد أحسنت التعبير عن وجود هوة سحيقة في تاريخ الفكر

(1) المرجع السابق، ص 43.

الأخلاقي العام إنه فراغ تركه الفكر العربي الإسلامي منذ النشأة الأولى إذ هو غياب تام للسؤال المعرفي في حقل السلوك، والقيم بخصوصيتها الثقافية العربية الإسلامية وقد بين هؤلاء علل افتقاد هذا الفكر للتأسيس النظري في ميدان الأخلاق بجملة دعاوي، كاشتغاله بأوامر الشرع التي عثر فيها المسلمون عن بدائل خلقية مما حال دون استشكالهم الأخلاق بواسطة العقل ومنع من البحث عن مصادر أخرى للتخلق وكل ما تطور من علوم في التراث لها صلة بالسلوك والعمل كانت غايتها الوصل بين العقيدة والشريعة وتحليل مجالهما إنما علوم خادمة للدين وليست معرفة حرة حول طبيعة السلوك وطبيعة القاعدة التي يحتكم إليها، ويعد علم الفقه على رأس هذه العلوم إذ اضطلع بمهمة استخراج القواعد العملية التي تنظم السلوك وهي قواعد تتجه صوب طاعة الله الخالصة تهدف إلى ضبط السلوك بتمام تلك القواعد وتحصل تنظيمه وفق الغايات الأخلاقية التي حددها النص هذه الغايات أصطلح عليها الفقهاء بالآداب الشرعية، فالعلوم العملية كما صنفها ابن رشد يكون موضوعها هي الأفعال الجالبة للسعادة والدافعة للشقاوة وهي مزاجية بين الفقه والأخلاق وهي علوم ترعى قصد الشارع في تقنين السلوك وتوجيهه إلى تحقيق السعادة في العاجل والآجل ويكون موضوع الفقه والأخلاق هو فعل يمثل لأمر الشارع⁽¹⁾. ونظرا للرباط الشديد بين الفقه والفضائل الخلقية قسم ابن رشد العلوم العملية إلى قسمين قسم الباطن والذي يصف المعاني الخلقية الحاصلة في النفس مثل الشكر والصبر وقسم الظاهر وهو علم الفقه الذي يجتهد في سبيل ضبط السلوك محصلا للمعاني الخلقية المبينة في خطاب الشارع، ومن الواضح أن ابن رشد يتحدث عن ثنائية ولكنها ثنائية محققة للوحدة، إذ في العمل الشرعي يتآزر الشق الباطني والشق الظاهري ليقدمان نهجا لسلوك الفضيلة⁽²⁾.

على الرغم من أن علم الفقه يحتوي على كثرة من المعاني الأخلاقية كصفاء السريرة وبعث الضمير ومراقبة السلوك وإصلاح النيات إلا أنه لم يرق إلى مستوى سد الحرم في الحقل الأخلاقي العربي الإسلامي، وهذا لاعتبارين هما:

(1) ابن رشد: فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط 1982، ص 52.

(2) المرجع نفسه، ص 53.

أ. إن القواعد التي يتأسس عليها الفقه مجرد قواعد عملية محضة تحيط بكيف العبادات والمعاملات وتحيل في روحها إلى وعي أخلاقي، غير أنها لا تتناول السؤال النظري حول طبيعة القاعدة ومصدرها وغايتها، مما يسقط عنها كل إمكانية التأطير لفلسفة خلقية عربية إسلامية.

ب. مدار القاعدة الفقهية ليس هو الإنسان، إنما هي أوامر الله، ولذلك فإن السؤال الخلقي غير وارد في مضمون القاعدة الفقهية، فالإنسان الفاعل لهذه القاعدة كائن منفعل والعقل فيها معزول لا يكمن دوره إلا في توضيح الأوامر والنواهي الإلهية، وهو غير مطالب بالمساءلة العقلية حول الاختيارات الممكنة، وهكذا لا تكون لقواعد الفقه صلة بالأنطولوجيا الإنسانية، والتي يقودها عقل حر ومستقل و«ينتج عن ذلك أن الذات البشرية التي تقوم بالأفعال والممارسة لا تمتلك أية سيادة، إنما مرتبطة بالحرية المشروطة (Self-Arbitre) الممارسة ضمن إطار الأحكام التي نص عليها القانون المقدس»⁽¹⁾، وبسبب الاعتبارين السابقين يفقد الفقه كل قاعدة نظرية لاستشكال سؤال الأخلاق من داخله عله يشغل الفراغ القائم في فهارس المصنفات الفكرية التي تؤرخ للفكر الأخلاقي عامة، وقل هذا عن حقول أخرى كالتصوف وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، فمدارها أوامر الشرع وغايتها الخضوع لله.

هذا الالتباس في حقل الأخلاق العربية الإسلامية دفع كثرة من المفكرين العرب لإقراره والترويج له، فهم يختصرون الوعي الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية في المفهوم المطابق للوغوس اليوناني، ومن خلفه العقلانية الغربية الدافعة لمثل هذا الاختيار، وفي هذا المضمار يقول أحمد أمين «فاشهر من بحث في الأخلاق بحثا علميا أبو نصر الفرابي [...] وإخوان الصفا في رسائلهم [...] وأبو علي بن سينا [...] وكان هؤلاء قد درسوا الفلسفة اليونانية فكان فيما درسوا آراء اليونان الأخلاقية.

ولعل أكبر باحث عربي في الأخلاق ابن مسكويه [...] ألف كتابه المشهور (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) بحث فيه بحثا علميا وحاول أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام، وكان لتعاليم أرسطو الغلبة وكثيرا ما

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 42.

يعزو إليه قطعاً في كتابه وقد اقتبس منه كثيراً في أبحاثه في النفس»⁽¹⁾. هكذا كان اعتراف أحمد أمين ببعض التفكير الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي من باب الصلة باليونان وهو تجل لهذه الصلة، والظاهر أن مثل هذه الرؤية لم تستطع دراسة الفلسفة العربية الإسلامية دراسة تبين مضامينها، فالمكوث في علامة الوصل الإجرائية بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية هو تصريح بعجز الوعي العربي الإسلامي عن تأسيس إطار لسؤاله الأخلاقي، إذ انتظر هذا الوعي حتى حانت ملاقاته بعلوم الأوائل فتقفى خطاها وهو في الحق عجز هذا الوعي عن إنشاء أنطولوجيا خاصة به ناهيك عن أكسيولوجيا تضبط أمر الأولى بإبراز لمبادئ التبرير القيمي لها.

هو ما أعاد ترسيخه توفيق الطويل عندما صرح قائلاً: «والكثير مما نقرأ لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذي تتسم بطابع علمي أو فلسفي قد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل، الذي هيا لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة - منذ منتصف القرن الثامن - وأخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه ويضيفون إليه الكثير من عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الخصب»⁽²⁾.

نظراً لانحصار الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي في القسم المطابق إلى حد الاتباع مع العلوم الدخيلة فلن يرقى ما ألفه الغزالي والماوردي مثلاً إلى مستوى العمل العلمي الذي قام به كل من أفلاطون وأرسطو، ذلك أن المفكرين الإسلاميين قد اكتفوا بالدين مصدراً وإطاراً لاستشكال التخلق⁽³⁾، بينما احتكم الفيلسوفان اليونانيان إلى العقل بما أنه المصدر المطلق لكل أساس معقول للقاعدة الأخلاقية ليكون العقل هو علة الميزة الكونية والصبغة الإنسانية اللتين يمتاز بهما الفكر اليوناني، وتبعاً لهذا تحذف القيم الخلقية التي يدعو إليها النص المؤسس (القرآن والسنة) عن إمكان تأليف استدلال أخلاقي داخل الحضارة العربية الإسلامية كما تستبعد فروع العلم الشرعي كعلم الفقه وأصوله وعلم التصوف وعلم الكلام، فهي لم تجر جريان الميزة الكونية للفلسفة اليونانية.

(1) أحمد أمين: كتاب الأخلاق، مكتبة درا الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1925، ص 167.

(2) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1985، ص 159.

(3) أحمد أمين: كتاب الأخلاق، ص 167.

جاءت بعض المحاولات لتجاوز الدعاوي السابقة وتحاول التأطير للمشكلة الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي انطلاقاً من الأصول، ومن هذه المحاولات كتاب "دستور الأخلاق في القرآن" بلور فيه عبد الله دراز موقفاً فكرياً اتجه من خلاله للبرهنة عن كيفية الحضور مع الفكر الأوروبي وإقناع الآخر بندية الفكر العربي الإسلامي له، فكان البدء من ملاحظة سجلها المؤلف هي تجاهل فهارس التأريخ للفلسفة الخلقية للتراتب الزمني لتطور الحضارة الإنسانية، إذ تم تناسي حقبة الحضارة العربية الإسلامية، وإنصافاً للتأريخ تمثلت الغاية النهائية لكتاب "دستور الأخلاق في القرآن" في التدليل للغرب بأن القرآن دستور المسلمين هو قبل كل شيء دستور للأخلاق⁽¹⁾، فكان الكتاب تجلٍ لأزمة المقابلة بين "الأنا والآخر" والغرض منه هو إثبات للآخر بأن القرآن أصل الأصول هو كتاب في الأخلاق فكان لدعوى دراز غرضين هما:

أ. ملء فجوة النقص الذي تعانيه المكتبة الأوروبية فيما يخص أخلاق القرآن والفكر الأخلاقي العربي الإسلامي جملة⁽²⁾.

ب. إقناع الفكر الغربي بأن المسلمين أمة لها أخلاق ودستورها القرآن كتاب أخلاق فالأصل الأول كتاب في الأخلاق، إلا أن هذا التخصيص لا يعنى عند دراز استخراج المضامين الخلقية من هذا الأصل بمعزل عن التصور الإجرائي للوعي الأخلاقي الأوروبي، إذ قام دراز بالاستدلال على أن القرآن كتاب أخلاق بموجب تخريج قضايا النظرية الأخلاقية وفق النزعة الكانطية فكانت قضايا الفكر الحديث "المسؤولية" و"الإلزام الكانطي" و"النية كإرادة خيرة" و"القصد" قد عثر عليها دراز بوضوح في القرآن الكريم وتبعاً لهذه النتيجة يكون دراز قد أعاد الخوض في المسألة التقليدية وهي "التوفيق بين العقل والنقل" غير أنه في هذه المرة يكون العقل هو العقل الأوروبي الحديث ممثلاً في نظرية الواجب الكانطية، وتجدد الإشارة هنا إلى أنه هيمن على هذا التوفيق شعور بتفوق العقل على النقل وإلا لماذا يخضع النقل لترتيبه وإشكالاته وأشكاله؟

(1) محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاقي في القرآن، دار البحوث العلمية، الكويت، مؤسسة الرسالة، الكويت، ط 1، 1973، ص 2-3.

(2) المرجع نفسه، ص 4.

يبدو أن كل مبادرة تطمح إلى الدرس الأخلاقي للتراث الأخلاقي العربي الإسلامي تتمحي أمام المرجعية التي تصله بالنص اليوناني مطروعة إياه لإطاره المفهومي ولأداته الإجرائية، ومن ثم يستجيب النص لسؤال الوعي اليوناني وينبني بناء مفتعلا من مثل علاقة اللذة بالسعادة في فكر الغزالي لتصبح النفس الغزالية هي ذاتها النفس الأفلاطونية دون تصور لحركة البيئة الفكرية على مفهوم النفس عند الغزالي⁽¹⁾. في حين لا يستفيد كتاب الأخلاق والسير من النظرية اليونانية إلا بذلك القدر الذي قسم به ابن حزم النفس إلى ثلاث أقسام، إلا أن مثل هذه الأخلاق تدرس وهي خاضعة لموقف فلسفي يوصلها مباشرة بأفلاطون⁽²⁾، في حين دأب ابن حزم طوال مؤلفه الأخلاقي على الدعوة إلى الآداب الشرعية التي هي الشق الباطن لفقه الظاهر وهو الأمر الذي دفع ابن حزم إلى ربط الفضائل الخلقية بالأحكام الشرعية قائلا: «حد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين والحريم وعن الجار المضطهد وعن المستجير المظلوم، وعن الهزيمة ظلما للمال والعرض وسائر سبل الحق سواء قل من يعارض أو أكثر»⁽³⁾، وإذا ما تم استشكال الموقف الأخلاقي من مثل هذا التصور الحزمي سيين عن ربط للإنسان برموزه الثقافية المكرسة عمليا.

في العودة إلى موقف "الآخر" من الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي يمكن تبين كيف ساهمت الدعوى الاستشراقية في تعقيد السؤال الأخلاقي العربي الإسلامي، وذلك لمصادرة كل دعاويها بالمرجعية التالية:

أ. اعتبار العقلانية الغربية داخلية تحت جنسها العقلانية اليونانية هي المعيار الأوحد للعقلانية المقبولة ووصف للعلمية الصحيحة، وقد أحدث مثل هذا التسليم التحول المتواصل لكل التراث الإنساني صوب هذه العقلانية ونحو هذه الصورة من العلمية.

ب. الصدور عن موقف متعال لا يقبل إلا أنموذجا من العقلانية هي العقلانية الغربية قاصيا كل مصادر أخرى للمعرفة ماعدا عقل يكتفي بذاته.

(1) عبد الحفيظ أحمد علاوي البريزات: نظرية التربية الخلقية عند الإمام الغزالي، منشورات دار

الفرقان دمشق، سورية، دط، دت، ص ص 80-83.

(2) حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع والتوزيع، دمشق،

سورية، دط، دت ص ص 118-119.

(3) ابن حزم: الأخلاق والسير، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، دط، 1961، ص 30.

امثالاً لهذه المرجعية يؤسس الاستشراق بداياته قاطعاً الأمر فيها مصادراً به تقويماته للمعرفة العربية الإسلامية في الفقه وفي علم أصول الفقه وفي أصول الدين والتصوف والفلسفة... الخ، ولا عجب أن يؤدي الأسلوب العدمي للاستشراق - خاصة القديم منه - تعميقاً لأزمة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي، ويوصل لها بواسطة مناهج أحكمت اضمار البعد الإيديولوجي لغزو الشرق، إن هذه الرؤية التي تفكك وتعيد تفكيك الأصول المؤسسة للمعرفة الإسلامية تمثل عائقاً يحجب المعرفة العلمية ويطوعها بما يؤدي الأغراض المنصوصة في الوعي الغربي.

مثل هذا التصدير يقف خلف كتاب العقيدة والشريعة لا جناس جولد تسهير الذي حصل نتائج عدمية واستفزازية بواسطة منهج وضعي أورثودكسي مثل لديه الوعاء الذي أعاد بناء العقيدة والشريعة بما يضمن له استيلاهما وتفكيكهما ولما لا زوالهما تبعاً وهو ظاهر في جعله مفهوم "الإسلام" دلالة أخلاقية سلبية تكرر الخضوع والانقياد. وزيادة في التحطيم والهدم يدخل جولد تسهير في لعبة تشبه لعبة القطع مرقعاً الإسلام من قطع خارجة عنه، إنها قطع مردودة إلى اليهودية والمسيحية فبواسطة هذين المصدرين أحسن النبي محمد ﷺ الاستفادة من ديانات الشرق الأوسط ليؤلف قواعد سلوكية ثابتة اصطلاح عليها بالإسلام⁽¹⁾، مثل هذا الفراغ المتواصل للإسلام يجعل قواعده خاوية من المضمون القويم مردودة إلى مصادرها الصحيحة، وهو ما يدل عليه إرجاع وصف "القلب السليم" الذي هو النية الطيبة في الخطاب القرآني إلى كلمة "لبح سليم" العبرية⁽²⁾، كما أن كل الآداب التي حثت عليها الأحاديث النبوية ذات أصول شرقية قديمة⁽³⁾، إن ما يكشف عن الموقف الذاتي لجولد تسهير هو موقفه المتناقض وأخذه بتعدد المعايير وغلبة الروح التسلطية على موقفه من المعرفة في الإسلام، وهو ظاهر عند دفاعه عن القواعد الأخلاقية الإسلامية الموصوفة بالأنموذج العبودي حسب وصف بعض المستشرقين والمردود إلى الطبيعة السامية للغة العربية وهو ما يجري أيضاً على اللغة العبرية⁽⁴⁾.

(1) أجناس جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى وآخرون، دط، 1946، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، دط، 1964، ص ص 4-11.

(2) المرجع نفسه، ص ص 22-23.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) المرجع نفسه، ص 22.

يعترف هاملتون جب بأنه: «في القرن الأول أبرزت الجماعة الإسلامية ملامح مجتمع أخلاقي»⁽¹⁾، غير أنه سيدي بعض التحفظ حول مصطلح "أخلاقي" فهي أخلاق لم تنتج عن تأملات عقلية بل هي وحي يوحى⁽²⁾، إنه اعتراض على مصدر وطبيعة هذه الأخلاق التي لا تجري عليها الدلالة التي تختص بها القواعد الأخلاقية الفلسفية، وهو ما جعل الأولى تنزل منزلة دون الثانية فهذه عمل محض⁽³⁾ بينما الأخرى عقل محض، بهذا كان اعتراض جب على هذه الأخلاق الناشئة بين الجماعة الإسلامية هو اعتراض على مصدرها، فبمعنى علاقة الأخلاق بالعقيدة، وهو ما أنزلها درجة في سلم الأخلاقية، إلا أن مثل هذا الاعتراض مردود عليه، فالأخلاق الغربية تطورت تاريخياً داخل بنية ميتافيزيقية، فمثال المثل عند أفلاطون وهو الخير الأسمى يؤدي دور الصانع في عالم المثل⁽⁴⁾ وكان الانبثاق الكلي لفكرة الواجب عند كانط داخل عمارة الميتافيزيقا⁽⁵⁾، وقد برهن كانط خلال وصله للأخلاق بالميتافيزيقا استحالة قيام أخلاق تستوفي مبادئها العملية دون ميتافيزيقا تمدها بالمشروعية والتأسيس إذ يحيل مفهوم الواجب بوشائح متينة إلى الإيمان المسيحي كما هو في العقيدة اللوثرية ممثلة في النزعة التقوية وقد تبدو الثورة الكانطية في الأخلاق ثورة على طاعة الإله، غير أنها قراءة صامتة للمحبة والسلام والتسامح، وهو ما يخفيه احترام الواجب كقاعدة كلية ذات نزوع عقلائي تقبّع خلفها المسيحية، كما نمت في الغرب وهو دين معكوس يبدأ من عقل متحرر ليصل إلى الإيمان.

ينزلق روبير برانشفيك إلى البنية الأخلاقية للأوامر الشرعية ليكشف ورود معنى الإلزام في مضمون التكليف، هذا المعنى الذي يضمّر التوجه نحو الفعل، إلا أن برانشفيك سيتحفظ أمام معادلة الإلزام هو التكليف، إذ عند تحليل التكليف نعثر على طرفين (المُسَيِّر) (الله) و(المُسَيَّر) (الإنسان) وهو ما يحصل فساد المعادلة إذ في هذه

(1) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ط3، 1979، ص 261.

(2) المرجع نفسه، ص 261.

(3) المرجع نفسه، ص 263.

(4) أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى العربية: حنا خفار، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، ص 68.

(5) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي وآخرون، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1991 ص 252.

الصلة بين الله والإنسان ينشأ أتمودج للمسؤولية ينتفي معه الاختيار الإنساني الحر، إنها خضوع لشحنة الأمر الإلهي، وهنا يتساءل برانشفيك عنما إذا كان من الممكن العثور داخل فعل التكليف تنافر بين الإلهي والإنساني؟ فقد ينشأ صراع بين الأفعال الحرة للإنسان والأمر الإلهي إذا الأولى هي لا تنتهي من الاختيارات أما الثانية فهي اختيار واحد وهنا يعترض على بعض المفاهيم الأخلاقية القدرة/عدم القدرة، الإمكان/عدم الإمكان فيما يخص الأفعال الإنسانية⁽¹⁾.

تلك هي الرؤية التي تحكم الدرس الغربي للأخلاق العربية الإسلامية، فهذه مادامت ذات مصدر من خارج العقل فهي نافية لكل مبادرة حرة بما أنها بصدد إنسان مؤمن وليس بصدد شخصية إنسانية مسؤولة تستجمع العقل في عملية الاختيار المسؤول⁽²⁾، إذ بهذا الاختلال تنمحي شخصيات الأفراد أمام المبادئ الدينية، أما عن مبحث الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية فهي مجرد ترجمة عربية للأخلاق اليونانية⁽³⁾، كما أنها كثرة من أفكار مفككة متناثرة في حقول مختلفة يربطها رباط واحد، هو أنها ليست قواعد عقلية، إنها أوامر عملية محضة قد تعاد إلى مصادرها البعيدة في الحضارة الشرقية القديمة⁽⁴⁾، إن مثل هذا التصور سيخص الوعي الأخلاقي داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية بميزات فهو وعي خاص ذو قواعد قهرية ينتج عنه الاغتراب والاستيلاء بما أن الأوامر الشرعية لا تترك مجالاً للشخصية لاختيار وتدبر الاختيار نظراً للسمة الصراعية بين الأوامر والاختيارات⁽⁵⁾.

لقد وصل الفكر الغربي إلى نتيجة بالإمكان تبريرها في الفضاء الثقافي الغربي، فقد أنهى الدين من حياة البشر وعد الأخلاق عمل إنساني مقطوع الصلة بالدين، أما عن اعتراضه على بنية القواعد الأخلاقية في الإسلام فقد قام على عدم تدبر القواعد الأخلاقية المبثوثة في الأوامر الشرعية من داخلها، وكذا طبيعة الاختيارات البشرية المقبلة على هذه الأوامر ثم العلاقة الوجدانية الرابطة بينهما والمؤطرة بشكل من

, Stvdia Islamica XIVG, p maisonneuve, "Etude d'islamologie" Robert Brunschvic: (1)

Larore, Paris, p 181.

Jean Claude Videt: *Les idées Morales dans l'islam*, PUF, 1^{re} Edition, 1995, p. 2. (2)

Ibid, p. 4. (3)

Ibid, p. 241. (4)

Ibid, p. 4. (5)

المقاصد المحصلة، وعلى عدم إدراك صحيح للحلول الملائمة التي وضعتها الأوامر الشرعية لكي تحيط بالاختيارات الإنسانية وهو ما يقوم به علم أصول الفقه. استشعر الفكر العربي المعاصر أزمة فكره الأخلاقي ماضيا وحاضرا وأثرها على الإنسان كفاعل حضاري، وهو الموضوع الذي كان مدار التحليل في الجزء الرابع للمشروع النقدي لمحمد عابد الجابري، فقد بين الجابري الإقصاء الذي تميز به الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي، مؤكدا على النزعة الغربية لكل الأطروحات العربية المعاصرة الطامحة إلى قراءة منصفة لهذا الفكر، وهو ما حصل فساد البداية ناهيك عن النهاية⁽¹⁾.

كرس الجابري في نقده للعقل الأخلاقي العربي البناء ذاته الذي أسس عليه مشروعه النقدي في تقويم التراث، وهي المعالجة البنيوية⁽²⁾ حيث قام بتأزيم نظام القيم داخل التراث العربي الإسلامي، وذلك في الصراع الذي قام بين أخلاق القرآن والمصالح ممثلا في أزمة الخلافة إذ برز أنموذج من النفعية كرس المطلق لأجل النسبي إنها السياسة تشكل الدين تبعا لمصالحها هنا يتجلى التحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي⁽³⁾ وأول ملاحظة يدركها القارئ حول العمل النقدي للجابري تتمثل في طبيعة الأفكار الأخلاقية في التراث إنها متناثرة في حقول معرفية غير متصلة ببعضها البعض، وإنما ترد في أغلبها إلى عناصر خارجية وترداد هذه الحقول تناثرا عندما يحرك الجابري داخلها الصراع والتنافس⁽⁴⁾، وهي رؤية لم تفارق في بنيتها الدرس الغربي الذي قطع بالأسلوب ذاته نظام القيم العربية الإسلامية إلى أفكار متناثرة تفتقد إلى الوحدة، وبهذا يفتقد الجابري البنية الموحدة للموضوع الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية، فلا يعثر على عامل مشترك بين أجزائها.

حاول الجابري الإجابة عن السؤال الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي عندما وجد في الفكر المقاصدي لسلطان العلماء العز بن عبد السلام نواة نظرية أصيلة في الأخلاق، غير أنه تدارك مثل هذا الإمكان، لأن العز بن عبد السلام لا يستوفي

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل الأخلاقي العربي، ص 10.

(2) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 1991، ص ص 6-7.

(3) محمد عابد الجابري: نقد العقل الأخلاقي العربي، ص 22.

(4) المرجع نفسه، ص 103.

شروط البرهان والأخلاق بحث في المبادئ النظرية وليس ترتيب لقواعد عملية، فالأولى تسبق الثانية وقد لاحظ الجابري أن المقاصد عند العز بن عبد السلام فاعلة داخل نظام البيان وهو ما يمنع دون قيام علم أخلاق يهتم بالمعرفة ثم أن الجابري يفصل بين العز بن عبد السلام والشاطبي⁽¹⁾، إذ هذا الأخير يمثل النظام البرهاني في علم أصول الفقه وهو ما يجعل الطرح هنا ينهار كلياً⁽²⁾.

إن غياب إجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي ماضياً وحاضراً قد حصل النتائج التالية:

أ. تفوق الوعي الغربي وتعالیه وهو وعي ينحاز كلياً إلى ترسيخ نمط واحد من العقلانية هي عقلانية تميزه عن غيرها ولأجل ترسيخ هذا الوعي، دأب في علاقاته بالحضارات الإنسانية الأخرى على إقصاء كل العقلانيات التي لا تراعي معايير عقلانية خاصة، ولذلك قبلت بعض الحقول المعرفية في التراث العربي الإسلامي لتمثل النظرية الأخلاقية، من جانب كونها يونانية المرجع.

ب. ينتهي غياب الإجابة عن السؤال الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي إلى اعتبار الحضارة التي تأسست على مثل هذا الغياب حضارة عاجزة عن إيجاد حلول لمشاكلها القديمة وبالتالي ستكون غائبة وغريبة، إذا كان الأمر يتعلق بقضاياها المعاصرة وهو أساس الغياب في مدرج الحضارة الإنسانية، ولا جدال بأن إسقاط مثل هذا الاعتقاد على الواقع العربي المعاصر يورثه قلقاً، إذ سقوط الجواب القيمي من كل تراث حضاري مفاده سقوط هذه الحضارة، بما أنها تجاهلت الأخلاق في مشروعها الحضاري الإنساني وكل غياب للإنسان من المشروع الحضاري معناه اغتراب المضامين الثقافية لهذا المشروع عن الإنسان الفاعل فيه، ومن ثم سيعمل على هدمه بما أنه لا يمدّه بالوجود الإنساني والترقي به صوب الأفضل.

ج. قلق السؤال الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية تجاهل لها إذ بهذا رमित بالقصور في جانبها النظري والعملي ما دام العقل الفاعل فيها عاجز عن استقدام بدائل أخلاقية خاصة بما ماضياً وحاضراً، فما بالك مستقبلاً؟ كما أن السلوك الفاعل فيها خال من المضمون الأخلاقي.

(1) المرجع السابق، ص 599.

(2) انظر: الفصل السابق، المبحث الموسوم بـ: الصفة البرهانية لمقاصد الشريعة عند الجابري.

د. يسوق الفكر الغربي اعتراض أساسي فيما يخص المشكلة الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي، إنه اعتراض حول المسألة الإنسانية، لأن التراث العربي الإسلامي قائم على التفكير حول الدين، بهذا يكون فكر فاقد للميزة الإنسانية، وإذا ما تحول الاهتمام من الإلهي إلى الإنساني فسيحدث انقلاب في هذا التراث، فاسحا للاختيار الإنساني المجال للفعل، وهنا يتحدد مسار الوعي في هذا التراث ويتخذ الاجتهاد خطا آخر.

إن الإنسانية الدالة على مركزية الإنسان في هذا العالم تسيطر على العقل الغربي بصورة شاملة وضاغطة⁽¹⁾، وما زال هذا الوعي متجاهل للنتائج العملية التي أفرزتها مركزية الإنسان خاصة في حقل الأخلاق، إذ لم يعد أمام فراغ العدمية التي تحياه الفردية المطلقة، سوى التثبيت بنرجسية فاعلة بعوامل أولية لا تضع لمبدأ الواجب وزنا في عملية الفعل، والحق أن الإنسانية وفق هذا النموذج لا تعد إلا نتاج لتاريخية الفكر الغربي المؤسس على تصورين:

أ. الإنسان الرب، فالمسيح هو ثنائية للمزاوجة بين الإنسان والإله، مما أمد التصور البشري بإمكانية إنسان إله، وبعد ذلك تم الفصل بين طرفي هذه الثنائية فتهوى الإله وبقي الإنسان حاملا في مخياله استعلاء الإله، فغدى إله لا ينازعه في الأمر إله آخر، من هنا يتوضح مضمون إنسان أكثر إنسانية الذي بشر بمركزية الإنسان المسرفة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ب. حلول الإنسان مكان الإله بسبب الصدمة بين ممثلي الرب الإنسان وممثلي الإنسان الإنسان، ولذلك يتواطأ الفكر الغربي على إزدواجية المعايير الأخلاقية أخلاق الإله مضادة لأخلاق الإنسان تكون الأولى أقل شرفا من الثانية، غريبة عن الإنسان، وفي كثير من الأحيان معيقة لتقلبه في العيش اللذيذ.

(1) فمثلا من الحواجز الإستيمولوجية التي تحول الآن دون تأسيس مبادئ مشتركة في النقاش الدائر في حقل أخلاق الحياة، La bioethique حاجزان.

أ. حاجز مركزية الإنسان واعتباره المصدر المطلق لكل أخلاقية وهي ممارسات العقل الحديث.

ب. لا يعترف الفكر الغربي بتأسيس مبادئ نظرية انطلاقا من القيم الخارجة عن الإنسان وتاريخه. انظر:

Alain Rey: «de la vie à la morale de la vie», Revue science et Avenir, université Paris 7 denis Didrot, Mars/Avril, 2002, pp. 92.93

لذلك كان من الأولى أن لا يسارع الفكر العربي المعاصر إلى رد الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي إلى سيرورة التاريخ الفكري الغربي، مرتباً الأخلاق ذات الصلة بالدين في درجة دون الأخلاق العقلية اليونانية متجاهلاً تاريخية الفكر العربي الإسلامي غاضاً البصر عن الحقول المعرفية التي كانت تنظر للتجربة العملية الإسلامية بما هي منبت تاريخي معوضاً إياها بالنص الأخلاقي الفلسفي، لأنه انبثاق للعقل اليوناني الذي حملته العلوم الدخيلة إلى الحضارة العربية الإسلامية.

أ. الفراغ المضموني للنص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية

لأجل تحليل سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي تحليلاً يستوفي حق الاختلاف في الممارسة الفلسفية ويدخل باب الحوار الهادئ حول حدود الحق داخل المعايير العقلية المفروضة فيما يخص هذا السؤال يجب تبين إذا ما مثل النص الفلسفي الأخلاقي الإجابة التامة عن سؤال الأخلاق داخل الفكر العربي الإسلامي؟ وهل مثل الرمز الكامل للتجربة العملية داخل هذا الفكر الذي هو جدلية محققة مع أطره السياسية والاجتماعية؟

إن السؤال عن مدى تغلغل الوعي الفلسفي في مجتمع مسلم يحتكم إلى كتاب له السلطة المطلقة في تدبير السلوك، وكذا السؤال عندما إذا خلف هذا الوعي أثراً في أنماط السلوك الفردية والاجتماعية، مبيناً ذاته في فضاء عربي إسلامي مؤلفاً أنموذجاً محققاً لهذا السلوك، سؤالان تريل الإجابة عنهما غموض الموضوع والمنهج عن الإشكال الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، ذلك أنه في سبر مواقف القبول والرفض⁽¹⁾ المشكلة لفلسفساء المحاكمة التي قضى بها العلماء والفقهاء في أمر الفلسفة اليونانية في التاريخ الإسلامي⁽²⁾ ما يقدم البرهان للشك في تغلغل الفلسفة في النسيج الثقافي للمجتمع العربي الإسلامي وللشك أيضاً في تأثيرها على التجربة العملية لهذا المجتمع.

(1) انظر: أبو حيان التوحيدي: الامتاع والموانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج 1 ص 112-114. انظر كذلك: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 3، 1981، ج 3، ص 124.

(2) انظر: الغزالي: قفاة الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 41-43. انظر: ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مطابع الرياض، السعودية، ط 1، 1371هـ، ج 2، ص 25-26.

لقد آلت الفلسفة في التاريخ المعرفي الإسلامي إلى معرفة غريبة وقد تجلّت هذه الغربة في سعي الفيلسوف الإسلامي الدائب للبرهنة على شرعيتها ومشروعيتها راصداً الدلائل على كونها الأخت الرضيعة للشرعية، وهي تأويل عقلاني يطابقها ويتماهي معها، وتجلّت هذه الغربة أيضاً في محن الفلاسفة المتتالية حتى أصبحت في مجتمع كالمجتمع المغربي⁽¹⁾، أنموذجاً للتقية لا يفصح فيه الفيلسوف عن هوية التفلسف إلا طارقاً باب الشرعية من جهة أخرى⁽²⁾، تستمد في أغلب الأحيان من شخصية الفقيه.

كان الفيلسوف الإسلامي على يقين بتعقّد تجربته الفلسفية ومن ثم عسر نيل قبولها من قبل الآخر، وهو ما حذى به إلى تقسيم مجتمع المدينة إلى طبقتين، الخاصة الذين يعقلون وهم الأصحاب الأخيار الفلاسفة وارثوا الحكمة اليونانية ثم الذين لا يعقلون وهو تقسيم انتقل إلى النص الفلسفي العربي الإسلامي من الثقافة المجتمعية اليونانية، والتي يتدرج فيها العمل مرتباً في حيزين، حيز الشرف وهو للتأمل العقلي، وحيز آخر دون ذلك تحشر فيه العامة. فكان من هنا تخصيص الفيلسوف الإسلامي لعقول بالقدرة الفائقة على كشف الأسرار المستورة وعقول أخرى تتميز بالقصور الطبيعي إنها بنية من المفاهيم حولت تجربة التفلسف إلى تجربة خاصة خالية من الإمكان الإنساني العام راعية لطابع تجريد العقل البشري المميز للفيلسوف عن غيره.

اعتباراً من قسمة البشر إلى فئتين وقيومية الفيلسوف وحده على الحكمة الفلسفية، فإن النص الفلسفي يضمّر التعالي ويطلب التماهي مع المطلق الفلسفي ممثلاً له، مما جعل سلوك هذا الفيلسوف أنموذجاً مثالياً لكل سلوك مرغوب فيه⁽³⁾، ولا عجب أن يتقمص الفيلسوف الإسلامي هذه الصورة مطالباً التوحد في جزر السعداء، وهي مكان تبني فيه العلاقات الإنسانية على المماثلة العقلية المجردة التي يندر حدوثها بين البشر العاديين، إنه أنموذج لنظرية أخلاقية لا يحضر فيها الآخر مما يعقد وسائل التشريع الأخلاقي للإنسان، واعتباراً لهذه المرجعية فقد تركّز المقصد الأخلاقي في

(1) ابن طمّلوس: كتاب المدخل لصناعة المنطق، طبع في المطبعة الأيبيرية، دط، 1916، ص 8.

(2) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط1،

1994 ص ص 169-171.

(3) أفلاطون: الجمهورية، ص 192.

النص الفلسفي الإسلامي على تدبر ذات الفيلسوف، فكان مجرد قواعد نظرية غايتها ربط كل سلوك بأنموذج فريد ومتعالى هو سلوك الفيلسوف⁽¹⁾.

يخلص النص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية إلى اعتبار الفلسفة معرفة مستعصية على الفهم، فهي خطاب لا يفقهه الآخر، وهنا يتجه الفيلسوف ليسوس ذاته معتزلاً متوحداً، وتكون الرمزية الفلسفية شكلاً من الشفرة لا يعيها إلا المثلث وآل هذا التصور إلى هيمنة كلية لوعي الغربة والتفضيل للتوحد في مدينة لا توجد في أي مكان⁽²⁾، هو أسلوب يعبر عنه جهاز من المفاهيم المثالية المشحونة بخلاصة التجربة المعرفية للفيلسوف اليوناني، مما يعني أن النص الفلسفي هنا يربط السلوك الإنساني بقيمة خاصة هي قيمة الفيلسوف، وهو سلم لقيم غريبة عن التجربة الأخلاقية للمجتمع العربي الإسلامي.

إن هذا الأسلوب الذي يسلكه الفيلسوف مؤسس على انفصال بين الواقع الذي يحياه والمثال المحبوب من الفلسفة اليونانية يميز النص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية، وعلى الرغم من ثراء هذا النص، فإنه بقي بنية شكلانية يستمد من استمرار شكلاني موصول بالفكر اليوناني، والظاهر أن الفلاسفة المسلمين لم يميزوا الصلة بين المفهوم الفلسفي ومرجعياته المجتمعية والسياسية الآلية إلى الثقافة اليونانية، فكان الخطاب الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية فارغ من مضمون التجربة الإنسانية المميزة للمجتمع الذي صدر فيه، منزلقاً فوق سطحه، وهو البرهان على عدم اختراقه النسيج الثقافي لهذا المجتمع، إذ يدرك الدارس للنص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية اهتمامه بالاستدلال إنجازاً للمفهوم وتأسيساً للنظام الفلسفي على حساب الجذوة الشعورية والقيمية للنهوض بالتخلق كما هو في مجتمع عربي إسلامي يثبت قيماً خاصة به وقد تجلّى هذا في المسائل التالية:

1- انفصال النفس عن الجسد - إهمال الفطرة -

يتأسس نظام القيم في النص الأخلاقي للفلسفة العربية الإسلامية على المفاضلة المطردة بين قيم النفس وقيم الجسد، إذ أولى للأولى شرف المنزلة بينما رتب

(1) ابن طفيل: حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994، ص 131.

(2) ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دط، 1994، ص ص 10-11.

الثانية في مرتبة أدنى، فيكون التفاضل بينهما تفاضل في الطبيعة وليس في الدرجة⁽¹⁾، تحليل معالجة هذه القسمة صوب المقام الذي أنزل فيه الفيلسوف كمالك للمعرفة العقلية وصاحب السلطة في كل تقويم صائب، فهي النفس التي لها قدرة لا نهائية في سوس النفوس وتجلياتها وكذا في سوس المدينة، وفي اختراق الحجب والاتصال بعالم المعقولات، إذ وبوسيلة هذا الإمكان اللامحدود تحتل هذه النفس منزلة الشرف الأولى، تطرح عنها كل تخمين في الظن أو في الرذيلة، وعلى الرغم من أن أرسطو أعاد الوصل بين النفس والجسد في فلسفته⁽²⁾، إلا أن أسلوب الفصل بينهما بقي مهمنا على النظرية الأخلاقية في الفلسفة اليونانية، وكذا في الفلسفة العربية الإسلامية، فالنفس لن ترتقى إلى مدرج العيش السعيد إلا بشرط واحد، وهو القيام على تدبير ذاتها العاقلة والنظر إلى المعقولات بوصفها وحدات مجردة، وهو ما انتهى إليه الرازي جاعلا من خطة إصلاح النفس سيرورة صاعدة اتجاء تحصيل سعادة الفيلسوف الذي سيكون وحيدا لا ينازعه منازع في سعادة أخلاقية لا يرقى إليها من البشر إلا من تمرس على العقل ونبذ الهوى⁽³⁾ والهوى مرادف للجسد.

هي المرجعية التي أسس عليها مسكويه موقفه في الأخلاق باعتباره مؤسس علم الأخلاق الإسلامي، إذ فصل بين النفس والجسد وخص النفس بإدراك الفضيلة، فهي جزء شريف وأولى بها⁽⁴⁾، والملاحظ أن التفحص المعرفي لشرف هذه النفس يكشف عن وجود مقابلة طبيعية بين نوعين من البشر العاقلين وغير العاقلين، فتكون النفس هنا هي نفس الفيلسوف المضمونة على غير أهلها، أما النفس المقابلة فتسيطر على أهلها أوصاف النفس الغضبية والشهوانية⁽⁵⁾، وهم أخضع للهوى وعرضة لنوازع الجسد المالك لتلابيب أنفسهم، وهو قصور ذاتي جبل عليه الذين لا ينتمون إلى زمرة الفلاسفة⁽⁶⁾.

(1) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، دت، ص 25.

(2) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ص 203.

(3) الرازي: رسائل الرازي الفلسفية، المكتبة المرتضوية، إيران، طهران، دط، دت، ص 69.

(4) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، الرياض، دط، دت، ص 95.

(5) أخوان الصفا: الرسائل: الرسالة التاسعة، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1992، ج1، ص 497.

(6) يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، لبنان، دط، 1985، ص 48.

بما أن الاختلاف بين الفيلسوف وغيره يعدّ جلبة طبيعية، فإن مسألة التغير لأجل اختراق الدرجات تعد مستعصية على البشر، إذ وحده الفيلسوف الذي سيصل إلى درجة التفلسف المورث للفضيلة والسعادة. ويبدو أن هذه القسمة مجرد تصور فلسفي عاجز عن الأخذ بكلية الإنسان تاركا للجسد الإنساني بلا تدبير ولا سياسة خلقية. وأصل هذا البناء هو تقسيم أفلاطون للأنفس الذي يضمّر استعلاء وسلطة في امتلاك المعرفة عند الفيلسوف جاعلا منه الوحيد صاحب السلوك الفاضل، وهي المفاضلة التي عدت بسببها الفضائل العقلية هي أسمى الفضائل، وبما أن فضيلة العدالة تعني التوازن بين قوى النفس، فإنها المهيمنة على جهاز الفضائل الأخرى، ولن يحظ بشرفها إلا الفيلسوف، أما الآخر فهو منغمس في قواه الدنيا⁽¹⁾. ويبدو أن مثل هذه القسمة تعد تعطيلا لإرادة التخلق الإنساني ولن تنتج عنها إلا مفاضلة بين البشر، فئة تمارس الفضيلة وتحيا السعادة وأخرى لا تنال شرف هذه المنزلة، أما عن أسلوب التغير الخلقي فيؤكد الفيلسوف بأنه يكون بواسطة ترقّي النفس بالعلوم والمعارف، ويبقى الجسد منسيا في نشوة الحلم الفلسفي، ومثل هذه النتيجة تدل على قصور أساليب الفلسفة في الإلمام بكلية الإنسان وإصلاح ذات بينه، لأن التخلق ليس هو تجرد من العناصر الإنسانية بل مكانه التجربة الإنسانية الشاملة، حيث تنصهر عناصر العقل والوجدان والجسد.

2- التلازم الضروري للعقل والفضيلة

أجمع الفلاسفة الإسلاميون على أن النفس الناطقة أشرف الأنفس على الإطلاق، فهي وحدها العارفة للحق كما ألحقوا الفعل الفاضل بالعقل كقوة تجريد مطلق، وهو الأمر الذي أنزل الفيلسوف في منزلة متفردة في قدرته على إدراك الفضيلة وتحصيل السعادة، إذ هاتين الحالتين الأخلاقيتين تعدان من ضرورات الحكمة الفلسفية، وهما أعلى درجات التعقل كما أردف إلى ذلك الفارابي فالنفس الناطقة، منها عملية ومنها نظرية والعملية جعلت لتخدم النظرية، وهذه لا تخدم شيئا آخر بل يحصل بها السعادة⁽²⁾، وهي سعادة نادرة الحصول، مادامت لازم ضروري للفلسفة، وهكذا لا

(1) الفارابي: تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 59.

(2) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990، ص 80.

يعبأ النص الأخلاقي بالخبرة البشرية العامة موضوعا للنظر الأخلاقي، وكأن غير المتفلسفة لا يعينهم التخلق وزيادة الفضل، إذ معيار قبول ورفض الفضيلة مستعصيا على غير المالكين للحكمة الفلسفية⁽¹⁾.

إن هذا الارتباط الكلي بين العقل والفضيلة يعد انفصالا كلياً بين الأخلاق والسلوك العملي للإنسان، إذ يؤدي هذا الانحصار للفضيلة وتوحيدها في النفس الناطقة إلى تعطيل إرادة العمل الأخلاقي لأن تفضيل التجريد الفلسفي في المستوى الأخلاقي هو خلل في الفهم العملي للإنسان، إذ لا مجال للحديث عن انفصال بين العلم والعمل في كل تجربة أخلاقية مهما علا شأن صاحبها، لأنها تجربة أولية لا صلة لها بدرجة المعرفة⁽²⁾.

جعل الفيلسوف الإسلامي أفق الإنسانية المتخلقة مرهون بتحصيل الحكمة أو النبوة⁽³⁾ فرادف التخلق بالتشوق للمعارف والعلوم، وهي الدرجة التي اصطلاح عليها الفلاسفة بالسعادة التامة فالعقل وفضيلته الحكمة هما أسمى الخيرات، ويستمد شرف العقل هنا من ذاته وليس من أي شيء آخر، فتكون السعادة بوصفها تمام الخيرات هي خاصية الإنسان التام، وهي مضمونة إلا عليه وهكذا يحصل الفيلسوف مرتبة الفاضل بذلك القدر الذي يستطيع بواسطته الإتيان بأفعال هي من جنس الأفعال الإلهية، وهي أفعال تخلصت من أحوال البشر العاديين بيون شاسع، وهو ما يؤكد مسكويه معتبرا هذه الأفعال هي «غاية متوخاة لذاها أي هي الأمر المقصود لذاته»⁽⁴⁾، فمن الملاحظ هنا أن الفعل الخلقي بهذا المعنى ينقلب إلى فعل متعال غير خاضع لقاعدة العمل الإنساني القائلة بجلب النافع من الأفعال ودفع الضار منها، ونظرا لانحصار الصفات الخلقية في السلوك الفلسفي دون غيره، فإن التجربة الأخلاقية بقاعدتها الإنسانية الشاملة قد عدت تجربة معزولة وغريبة تنمحي عنها الأوصاف الأخلاقية إذ بلغت من الوصف التجريدي⁽⁵⁾ مبلغا يجعلها مستعصية حتى على الفيلسوف الإنسان.

(1) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 121.

George Guvritch: *Morale théorique est sciences des mœurs*, PUF, 3^{ème} édition, (2) 1961, p. 115.

(3) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 81.

(4) المرجع نفسه، ص 99.

(5) الفارابي: كتاب السياسة المدينة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 80.

أخذ الفلاسفة المسلمون بالوسط الأخلاقي جاعلين منه القاعدة الذهبية لقياس الأفعال الخلقية، فهو فضيلة بين رذيلتي الإفراط والتفريط، ومثل هذه القاعدة لها حسنتها في الأفعال العادية غير الأخلاقية، إذ وعلى الرغم من مطلب التوازن في الأفعال، إلا أن القلب في درجات الأخلاق محمود والزيادة في الفضل أمر جميل، إذ سيرورة الحياة الأخلاقية تأخذها الرغبة إلى المثال الأعلى، وذلك فهي تلتزم دائما بعدم القناعة بمرتبة أخلاقية واحدة وتطالب بالقلب المتواصل في المدارج السلوكية، إلى حين حصول تخلق يمثل الفضيلة بما هي تجربة عملية.

3- الإرادة والخلق - اختيار أم اتساق -

يعرف الحكيم اليوناني جالينوس الخلق بقوله: «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»⁽¹⁾، وأخذنا بهذا التعريف استشكل النص الأخلاقي العربي الإسلامي موضوع الخلق اصطلاحاً ومفهوماً، فجعل من الخلق فعلاً تلقائياً جامعاً بين الاستعداد والتعود، إذ الفعل الخلق لا يقتضي تدبر للدوافع والغايات وهي عملية الإرادة اللازمة لمثل هذا الفعل والتي ترجح المسؤولية في هذا الفعل، إنه المنحى ذاته الذي تأسست عليه الفلسفة الخلقية اليونانية عند كل من أفلاطون وأرسطو وأخذت المعنى ذاته، بحيث ربط أفلاطون بين الخلق والعادة⁽²⁾، ثم أخذ عنه أرسطو المفهوم عينه مؤكداً بأن الخلق يكتسب بالعادة⁽³⁾.

لقد انتبه مسكويه إلى طبيعة الخلق في التعريف الاصطلاحي للفلسفة اليونانية فقام بالتمييز بين الخلق كعادة والخلق كإكتساب مثيراً لقضية إمكان تغير الخلق بغرض التهذيب والتطهير، غير أنه وتحت الانسياق للمضمون المفهومي للخلق لم يفرق مسكويه بين العادة والطبع والخلق، إذ الخلق يتأصل في السلوك الإنساني بواسطة آلية التكرار المنوطة بالعملية النفسية للعادة⁽⁴⁾.

(1) جالينوس: الأخلاق، نقلاً عن: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 381.

(2) أفلاطون: النواميس. نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1986 ص ص 104، 109.

(3) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، ص 225.

(4) انظر: مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 44.

لقد أولت عناصر التعريف للعمليات النفسية الآلية الدور الرئيس في تعريف الخلق، فبدى الخلق ألصق بالمزاج والأحوال النفسية المتأثرة بالتغيرات العضوية، مما يحول العملية إلى ترابط آلي يلغي كل حالة للإرادة وجالينوس الطبيب الدور رئيس في مثل هذا التصور، فهو الذي اكتشف الصلة بين أحوال الجسد وأحوال المزاج وعلاقتها بالخلق، ونظرا لهذا التلازم تفتقد الإرادة من هيكل الخلق الذي سيصدر بلا تدبر ولا اختيار لاغيا كل معنى لتدبر الغايات المنوطة بالفعل الخلق. ذلك أن الربط بين المفاهيم النفسية كالعادة والطبع والمزاج، ثم اعتبار الخلق فعل يصدر عن الذات الإنسانية بواسطة آلية التلقائية والتكرار المميز لهذه العناصر يجعل من أفعال الشر أفعالا طبيعية، كما هي أفعال الخير وهو ما يؤدي إلى عدم إمكان تغير الأخلاق وإصلاحها.

الخلق فعل إنساني موجه بقيمة أخلاقية واختيار هذه القيمة يبرهن على المسؤولية في ممارسة الأخلاق، وفي حالة انعدام هذه المسؤولية فإن العملية الأخلاقية ترتد برمتها إلى شكل من تكليف بما لا يطاق، لأن النفس المطبوعة على الشر تستحيل معها كل وسائل التغيير الأخلاقي. ولذلك يجب الملاحظة بأن التعريف الاصطلاحي للخلق يتجاهل التدبر والروية وتلك الأحوال الأخلاقية التي تتطلب الإرادة والفكر، وعموما فهو تعريف اقتصر على اعتماد مرحلة التعود هي موضوع الفعل الأخلاقي متغافلا عن الأفعال الصادرة عن الاختيار غاضا الطرف عن دور الإرادة التي تمكن من التغيير الأخلاقي.

لقد تجاهل النص الفلسفي الذي بنى مفهومه للخلق على تعريف جالينوس النية وإمكانات اختيارها للممكن الأخلاقي، وهو ما انتبه إليه بن أبي الربيع عندما جعل أفضل الناس أخلاقا ماله «الاختيار والإرادة والحركة عن الروية»⁽¹⁾، أثار بذلك مفهوم لتكليف معقول ومسؤول ومؤسس على البنية الواعية للغايات والأغراض، ولذلك لم يذكر في البنية الأخلاقية كل تلك الأفعال التي لا تصير عن إرادة أخلاقية⁽²⁾، ثم ربط هذه الإرادة بتدبر لمعايير الفعل الذي تقوم هذه الإرادة باختياره ذلك أنها تعمل بموازنة بين الضرر الذي تجلبه مساوئ الأخلاق والنفع المنوط بمحاسن هذه الأخلاق⁽³⁾، وبهذا

(1) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الأندلس، ط2، 1970، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

يصحح بن أبي الربيع مكان الإرادة ودورها في الأخلاق مفرقا بين أفعال الاضطراب وأفعال الاختيار التي تظهر قيمتها عن طريق الأحكام المجلوبة لها⁽¹⁾.

4- انفصال العلم عن العمل واقتضاء التوفيق بين الحكمة والشرعية

لقد تحرك التوفيق بين العقل والنقل في النص الأخلاقي في الفلسفة العربية بفعل الدوافع التالية:

- أ. تأسيس شرعية ومشروعية للخطاب الفلسفي، لأنه خطاب غريب في مجتمع مسلم يحتكم إلى الكتاب.
- ب. أدرك فيلسوف الأخلاق صعوبة الإقناع السلوكي بواسطة التجريد الفلسفي في مجتمع يحتكم إلى سلطة النص، الأمر الذي يعدم الأخذ بالبدائل الفلسفية في ميدان العمل والسلوك، فالنص يقدم جملة من الأوامر والنواهي القطعية التي لها صلة بالعقيدة وتحيل إلى مكرمة من مكارم الشريعة.
- ج. انتبه الفيلسوف الإسلامي إلى خلو الفلسفة من أدوات تنهيز إلى فعل الأخلاق، إذ على الرغم من إصرار الفلسفة على المقولة السقراطية العلم فضيلة والجهل رذيلة، فهي تطور جملة من المفاهيم المجردة التي تحوم حول أنموذج فريد للتخلق، وهو أنموذج الشخصية الفلسفية، وعندما حدد الفيلسوف الإسلامي قضية الصلة بين النظر الفلسفي والسلوك العملي رأى أن الكيفية التي يرتبط بواسطتها العلم بالعمل تبقى طريقة مجردة على الرغم من الوسائل التي تحشدها الفلسفة لهذه العملية، إذ نجد مسكويه -الموصوف- مؤسس علم الأخلاق الإسلامي - يلجأ إلى الشريعة الإسلامية مدركا بأنها تقدم أولية الوصل بين المبادئ الأخلاقية والسلوك، إذ أنها وبواسطة أدواتها البيانية المؤثرة على النفس والسلوك، وكذلك بأوامرها ونواهيها تقدم حلا جذريا للنهوض بالتخلق، فهي أقدر على تحسين السلوك، وهذا بالعبادات والمعاملات التي تخلص إلى أداء مكارم جاعلة إياها عادة ثانية «فالشرعية: هي التي تقوّم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح

(1) المرجع السابق، ص 132.

والقياس المستقيم»⁽¹⁾، كما يجعل ابن سينا الشريعة أداة قويمه ومؤثرة في سيرورة الإصلاح وهذا ما ضمنه في "رسالة المغربان"، فهي أقدر على إصلاح الصبي بغرس الخلق الجميل في السلوك وإصلاح المنزل والسياسة⁽²⁾، وعموما فإن الوصل بين الحكمة والشريعة وتأسيس مفهوم الحكمة العملية يؤول إلى أن الفلسفة تتجاهل الإنسان لترعى الفيلسوف أما الشريعة فهي راعية للجبلية الإنسانية وتديرها -جسدا وروحا- بالتفنين والتشريع⁽³⁾.

أما ابن حزم الظاهري فلاحظ مركزية العمل في الأخلاق إذ تفصح رسالته في الأخلاق والسير عن قيمة العمل في العملية الأخلاقية، كما يؤكد الفقيه الظاهري على دور الآداب الشرعية التي يخلقها فقه الظاهر في الباطن فتأدبه استنهاضا صوب الخلق المستقيم، إذ هذه الآداب تعمل لغاية وهي تحصيل سعادة العاجل والآجل⁽⁴⁾.

5- أخلاق الخاصة وتدبير المتوحد

انبنى خطاب الفلسفة العربية الإسلامية على المقابلة بين أنموذجين من المعرفة، وفي التمايز الحاصل بينهما يعرف الحق من الباطل وتعلو الفلسفة على كل أشكال المعرفة، فهي خطاب القوة الناطقة الممثلة في الفيلسوف، أما غيرها فلازمة عن عقيدة الجمهور التي من أخص خواصها التميز بالخيالات والتمثلات⁽⁵⁾، مثل هذا التقابل في المعرفة ينشأ عنه تقابل في الدرجة ليكون وحده الفيلسوف العالم بالحق الذي لا زيف عنده، أما الجمهور من أهل الخيالات والمثالات فإنهم في درجة أدنى لقصور مداركهم عن إدراك عوالم الحق. وإذن يرث الخطاب الفلسفي نمطا من الانقسام الطبقي يكون معياره معيارا معرفيا فاصل بين الذين يعقلون والذين لا يعقلون أي بين الخاصة والعامة.

إن شرف المرتبة العقلية للفيلسوف ما كان ليؤسس إلا بإنشاء نظام من القيم تحافظ على هذه المرتبة وتواصل تبجيلها بما أنها تعتمد على مبدء السيطرة الكلية للقوة

(1) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 45.

(2) علي عباس مراد: دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سناء، دار الخليفة، بيروت، لبنان دط، 1999، ص ص 202-203.

(3) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ص 126-127.

(4) ابن حزم: كتاب الأخلاق والسير، ص 13.

(5) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، ص 124.

المنطقة التي يستمد منها شرف المنزلة، وهي المدد الذي يمكن من ممارسة الفضيلة النظرية الأكثر شرفاً من الفضيلة العملية⁽¹⁾، واعتماداً على هذا التمييز المردود إلى الفيلسوف يتألف مفهوم الإنسان التام الذي يحيل إلى ذات تجاوزت حدود الإنسانية، فهي لا تتأثر بالنفع أو الضرر لا يرهقها جسد يسعى في سبيل التلذذ أو الهروب من الألم، إنها إنسانية تتميز بممارسة فعل إلهي⁽²⁾ يجعل منها عقلاً محضاً وهنا يولي الفيلسوف الإسلامي الدور الأساسي في الهدي الأخلاقي للفيلسوف وحده.

كيف يتم تدبير السلوك وسياسة الذات سياسة أخلاقية بعدما جذر الفيلسوف الانقطاع بين الخاصة والعامة؟ لقد أنشأ الفيلسوف سيرة دبر فيها عزلته الذاتية مختصراً فيها جهود التعالي التي حدد مفاهيمها وأدواتها وأركانها في خطابه الفلسفي، وإذ ذاك بقيت البدائل الأخلاقية والسياسية التي أنشأها الفيلسوف الإسلامي إنشاء بعيدة عن إصلاح السياسة الفردية والمجتمعية ولم تمثل إلا بنوداً طوباوية لمشروع مدينة الفيلسوف التي تميزت بالغربة في الزمان وعزلة المتوحد الذي تذكت لديه ديمومة الشعور بأدراك المطلق⁽³⁾.

كان تدبير سعادة المفرد الفيلسوف هو ما انتهى إليه ابن باجة عندما يتقن بعدم إمكان حدوث سعادة فردية أو مجتمعية في ظل تشتت الرأي المردود إلى اختلاف القوى العارفة بين فئات من البشر لا يعرفون إلا المجادلة، ولن يتأتى الإصلاح كما يعتقد ابن باجة إلا من فوق ومن الفيلسوف فهو مالك المعرفة وصاحب العلم الحق والراشد إلى السعادة، ونظراً لانفصال خطة الفيلسوف عن الواقع، فإنّ يوطوبيا المدينة الفاضلة ذات الرياسة الفلسفية خلصت إلى تدبير ذات الفرد الفاضل⁽⁴⁾.

لا نعثر على تدبير المتوحد إلا عند ابن باجة، فهو يميزه كعنوان متفرد، لكن الاتجاه الأفلاطوني يهيمن على المطلب الفلسفي عند ابن باجة، إذ الغاية لديه لا تعدو أن تكون إصلاح الفرد وإصلاح المدينة، وهي ذاتها الغاية المهيمنة على جمهورية أفلاطون، ثم أن الفيلسوف يأخذ المركز في مشروع الإصلاح إذا إليه وبه ولأجله تتحقق المدينة الفاضلة.

(1) الفارابي: السياسة المدنية، ص 80.

(2) بن عدي: تهذيب الأخلاق، ص 77.

(3) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 82.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

حاصل القول أن النص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية انبنى وفق التسليم الذي يعتبر فطرة الفيلسوف هي الفطرة السليمة، كما أن تدبيرها لن يتم إلا بواسطة السير الفلسفية والتي من أهم مظاهرها العزلة والتوحد والعيش في جزر السعداء وهو لقاء العقول، حيث الحق والخير والجمال وكذا صحبة الأخيار من رفاق العقل وهم الفلاسفة الذين يحيون خارج الأزمان والأوطان⁽¹⁾.

ب. نسبية المفهوم الأخلاقي اليوناني

وُصل النص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية وصلا مباشرا بالنص الأخلاقي اليوناني، كما جعل ترجمة عربية له واعتبر رسما للفلسفة الأرسطية، وقد تم توفيقها بالأفلاطونية⁽²⁾، وإزاء المركزية المطلقة للنص اليوناني تحذف حقول معرفية في التراث العربي الإسلامي من أداء مهمة تأسيسية للأخلاق في هذا التراث، فهي لا تختص بميزات العقلانية والكونية. لقد كان للتسليم بهذه الأحكام ضررا وتعطل لنمو خطاب فكري تاريخي يوصل التراث بالفكر المعاصر، بما أنه سيفك مسائل علمية كثيرة سقطت من التصور.

إنما للرؤية الممتثلة لمنطق التاريخية في الولوج إلى قراءة قضايا الذات، كان من الواجب الحفر وراء حدود المشروع التي رفعت الخطاب الفلسفي اليوناني إلى مصاف المعيار الكوني والذي يحدد معايير القبول والرفض والتأسيس أو عدم التأسيس، فإلى أي أفق يمتد المفهوم اليوناني في فضاء الثقافة الإنسانية؟ وما هي الضوابط العقلية التي جعلت منه أداة نخل للتراث الإنساني. بما فيه العربي الإسلامي؟.

لا ينبغي الغفلة عن الأطر الموضوعية (تاريخية وسياسية وعقدية) التي ساهمت في تفعيل الوعي اليوناني لكي يكون منتجا للفلسفة، فالفكر ذو وظيفة جدلية مع الواقع وبالتالي يضمّر قصدية نظامية يترتب وفقها هذا الواقع، والعكس إذ الفكر لا يؤلف أطره المفهومية دون مدد من واقع يشكل مسأله الأساس، وعليه فإن الثنائية الإبيستيمولوجية الجامعة بين سقراط والسفسطائي حبلتي بهموم فردية ومجتمعية وسياسية وهي في الحق من لدن المجتمع اليوناني ممثلا في مجتمع المدينة، وهي حسب حضور هذا

(1) أرسطو: دعوة للفلسفة -بروتر بتيقوس-، قدمه إلى العربية: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1987، ص ص 45-46.

(2) Jean Claude Videt: Les idées Morales dans l'islam, p. 197. (2)

الزوج سقراط/السفسطائي تكون مدينة أثينا، لقد اختصر الحوار المؤسس للعلاقة الثنائية الجامعة بين هذا الزوج إدراكا عميقا للبعد العملي والنظامي والإيديولوجي للمجتمع الأثيني وآية ذلك أن الحوار العقلي القائم بينهما يحيل إلى سؤال أول وأساسي ما هي الوسائل التي تمكن من تنظيم المجتمع ووفق أي مفهوم يمكن بناء صلة قانونية بين الفرد والدولة المدينة؟ هي أسئلة محورية تؤلف الاستشكال القاعدي للوعي الفلسفي الأخلاقي والسياسي اليوناني، وهي بداية التشكل للفروض الأولى لما اصطلاح عليه أرسطو العلم المدني⁽¹⁾.

عبر الوعي الفلسفي الذي هو أصل الحوار بين السفسطائي وسقراط عن الصلة بين الفرد ودولة المدينة، مما يجعله وعيا مجتمعيًا يونانيًا وهو بهذا بحث عن المعايير التي تؤلف أنموذج العلاقة القانونية بين الفرد ودولة المدينة، وستجد هنا جدلية المصلحة والفضيلة جذرها، فهي سؤال حول المعيار الحاكم على فعل السياسة وفعل الأخلاق، وهنا يتحدد المطلب الأول للفلسفة العملية اليونانية والذي تركز حول الوسيلة التي تمكن من بناء نظام مدني محكم ما دام الفرد والمدينة وحدة تقتضيها المقولة اليونانية "الإنسان حيوان اجتماعي" والمؤلفة للسند العلمي للفلسفة الأخلاقية والسياسية اليونانية فالأخلاق هي سياسة الفرد والسياسة هي أخلاق الجماعة⁽²⁾.

كيف عبر الزوج الفرد/دولة المدينة عن العلاقة البنائية بينهما داخل النظام المجتمعي والسياسي اليوناني؟ هو السؤال الذي يؤلف اللبنة الأساس لاستشكال النظرية الأخلاقية اليونانية والذي يكشف عن دلالتها التاريخية وجدواها داخل الفضاء الحضاري اليوناني، فتكون النظرية الأخلاقية اليونانية إرادة المجتمع اليوناني القدم لأجل تأسيس ذاته المجتمعية والحضارية وأن سؤاله الأخلاقي لا يعثر على صداه إلا في أفق هذا المجتمع، وهنا يمكن البدء بزحزحة الوصف الشمولي لتصور الفكر الأخلاقي اليوناني.

لقد شكل هاجس النظام والتنظيم أساس الوعي الدافع لتأسيس المفهوم الأخلاقي إنه تعبير عن مطلب العلاقة الأخلاقية التي لا محال تقي بالمطلب التشريعي الذي يبنى في أفقه قانون المدينة وإذن كان التشريع للعلاقات المدنية وميثاقها الحاكم والسؤال عن

(1) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 90.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص 59.

السلطة المخول لها وضع القانون هو المنشئ للجدلية السفسطانية السقراطية هي جدلية طرحت سؤال المعرفة وسؤال الأخلاق أهو الحس أو العقل؟ أهي المصلحة أم الفضيلة؟ وانطلاقاً من هذه المرجعية يمكن إعادة تبني المفاهيم الأخلاقية اليونانية فتدمج بالتالي في سياقها التاريخي وتلتزم به فتكون مضامينها ناجعة في عمل عقلي تكون المقاربة أداته الأساس.

1- جدلية المصلحة والفضيلة -مسألة المعيار الأخلاقي-

ينسب الحوار الخلافي بين الفضيلة السقراطية والمصلحة السفسطائية إلى حضور التاريخي في قلب المفهوم الأخلاقي فيعدو دالا عليه، فالحوار بين براتاغوراس وسقراط حول مصدر المعرفة وضابطها⁽¹⁾ مشحون بمحور فردية ومجتمعية ثم أن التنقيح عن الأغراض التي لأجلها صيغ هذا الحوار يتوجه صوب التنظير القانوني الذي بإمكانه بناء البعد المدني للمجتمع اليوناني، إذ تؤكد المقارنة بين مصطلحي المصلحة والفضيلة مدى سعي العقل اليوناني إلى استخراج الضابط الذي ينبغي أن يحتكم إليه القانون المدني لمدينة أثينا والسؤال عن طبيعته ومصدره. فكان محصوراً في العقل عند سقراط وبمحاذاته "كان الإنسان مقاسياً للأشياء جميعاً" عند براتاغوراس. ومهما كان التباين في المواقف الفلسفية بين الاتجاهين فهما يجتمعان حول ضبط صفة العلاقات الإنسانية المؤسسة للمدينة باختلاف أنماط هذه العلاقات، وكذا تأسيس شكلاً من المعقولة الضابطة لهذه العلاقات وهو ما يعرّي الصيغة التاريخية لسؤال الأخلاق في النص الأخلاقي اليوناني.

لقد بني مفهوم الفضائل الخلقية في فلسفة أفلاطون وفق الجدلية السياسية التي كانت خلافاً تاريخياً بين الأرستقراطية والديموقراطية في أثينا، فكان مطلب تحديد الأساس الذي يحتكم إليه الحاكم في علاقته بالمحكوم محرك للاختيار الأفلاطوني لرباعية الفضائل الضابطة للقوانين الأخلاقية، ثم هيمنة فضيلة العدالة⁽²⁾ على الحكمة والشجاعة والعفة والحق أن العدالة هي حاجة سياسية قبل كونها ممارسة أخلاقية، إنها

(1) أفلاطون: تيتاتيتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ط1، 1986، ص ص 218-220.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص 80.

توازن بين الفضائل الأخلاقية ولكنها قبل ذلك مثلت تقويم الفيلسوف لنظام المدينة ورغبته الجارحة في مجتمع عادل⁽¹⁾. وهكذا تكون العدالة فضيلة الفرد وفضيلة المجتمع على حد سواء ومعيارها الوحيد هو العقل، ولكي يؤلف أفلاطون مشروعية المفهوم أرستقراطيا يوصل هذا العقل بشخصية الفيلسوف المتفردة، فهو صاحب المعرفة الصائبة والسلوك القويم بما أنه يمتلك القدرة الخارقة على التواصل الدائم بعالم المثل، واعتبارا لهذه الركائز يرسخ أفلاطون سلطان النظام الأرستقراطي مقابل النظام الديمقراطي، وهي مقابلة ما كانت لتأخذ هذا النمط لولا وجود نزاع بين الفرد ونظام الجماعة وخلاف حول مشروعية النظام المدني الحاكم في دولة المدينة في اليونان القديم⁽²⁾.

إن هذا الضبط المعقول لمشروعية الفعل السياسي يفسر موقف أفلاطون من اللذة، فهي لا تملك الإمكان لتؤلف معيارا ضابطا للقانون وذلك بالنظر إلى طبيعتها المتحركة وهو رد على السفسطائي الذي اعتبر الرغبة مصلحة مقيدة للقانون الناظم للعلاقات الإنسانية، وعلى الرغم من أن أرسطو سيوازن بين اللذة والعقل إلا أنه يحشد البرهان ليعتبر اللذة مجرد قيمة وسيلية لا قوة لها لتؤلف فحوى القيمة الغائية لينتهي إلى اعتبار البرهان هو معيار الأخلاقية والفضيلة الناطقة هي أسمى الفضائل⁽³⁾.

الدفاع عن الفلسفة في المحاورات الأفلاطونية هو دفاع عن العقل كضابط للنظام الإنساني عموما، وهي دعوة وجهها سقراط المعلم بعدما أدرك خطر التحالف بين النظام الديمقراطي وإيديولوجيا السفسطة التي تعتمد على المعيار النسبي في المعرفة والأخلاق فارضة لمتغيرات في السلوك وهو ما يؤثر على نظام العلاقات المدنية التي يجب أن تستمد قوتها من قانون مشروع أساسه المفهوم المطلق، وانطلاقا من هذه التصورية تتأسس رمزية المدينة المثالية على العقل كمعيار أوحد للنظام إنه عقل مطلق لا يناله التبدل وتزداد قوة هذا العقل بما أنه مصدر القيم والدارك بفعل انصهاري قيمة

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) لويس منفرد: المدينة عبر العصور أصلها وتطورها ومستقبلها، ترجمة: إبراهيم نصحي، مكتبة الأنجلو مصرية دط، دت، ص ص 274، 281.

(3) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 153.

القيمة وهو الخير الأسمى حاصلًا منه على المدد المتواصل لبناء نظام المدينة على المعقولة وهو موضوع العلم، واعتبارًا لهذه الصورة يهيمن العقل على النظام في أول تقويم فلسفي جاد به العقل اليوناني في إطار الفلسفة العملية.

هكذا كان الاختلاف حول مشروعية النظام وطبيعته محركًا أولًا لنمو المفاهيم الأخلاقية في الفلسفة اليونانية وكذا نموها المطرد نحو التشكل النهائي للنظرية الأخلاقية المهيمنة على التصور الفلسفي عمومًا هنا يجب السؤال إذا ما كان الثنائي سقراط/السفسطائي هي تجربة تاريخية أم معيار للمعقولة الشمولية قدم المعيار المطلق لكل التقييمات المعرفية لمفاهيم وأطر أخلاقية تشكلت في تاريخية مخالفة؟

بهذا لن يكون أمام الناظر في الأخلاق اليونانية إلا أن يحملها على عواهنها الوقية والتي شكلت حاجة إنسانية لضبط قواعد السلوك ميزت المدينة اليونانية دون غيرها، ولكنها عدت في إطار التأريخ الغربي للفلسفة المعيار المطلق للمعقولة والعلمية، في حين هي المرجعية السياسية والعقدية للمجتمع اليوناني، وهي أطر تحضر إذا ما تم فك خيوط المعجزة اليونانية.

2- المسألة الإنسانية والتعارض بين قيم العقل وقيم الآلهة

يوحى مشهد سقراط في السجن وذلك -آخر أيام حياته- بنبوة الإنسان، هي نبوة لا تتخذ الوحي سبيلًا، ولكن العقل هو الكافل لها، والشيء الذي يزيد في ترسيخ هذه الرمزية هو مبدأ التضحية الذي رجح الموقف لصالح نبوة العقل فقد أقبل سقراط على تجرع السم طاعة لحكم الجماعة واحترامًا للقانون في ذاته، إذ على الرغم من مسالك النجاة التي أتيحت لسقراط ليتراجع عن المبدأ الأخلاقي، غير أنه تابع طاعة القانون والالتزام به إلى آخر لحظة في عمره، والحق أن الفيلسوف شهيد المبدأ كان على وعي تام بأنه إذا ما ضعف أمام رجاء الأصدقاء وأعداء العائلة وإلحاح التلاميذ، فقد أدخل بالنظام الأخلاقي وناقض ما بين العلم والفضيلة جاعلاً الفضيلة رهن المصلحة، وبهذا يكون قد ضرب صفحًا عن التعقل الذي هو الرباط المتين للحق والخير والجمال⁽¹⁾.

(1) أفلاطون: أوطيفرون، عرهما: زكي نجيب محمود، ملتزم التوزيع مكتبة النهضة المصرية، دط، دت، ص 29.

كانت التهم الموجهة لسقراط من قبل المحكمة الديمقراطية في أثينا هي الإلحاد وإفساد عقول الشباب كمحصلة لذلك، لماذا أقدم سقراط بهذه التهم؟ كان مرد هذا الحكم إلى ذلك النموذج من النقد الذي وجهه سقراط للمرجعية العقدية للديانة اليونانية، إذ يستجمع سقراط عناصر هذا النقد من العقل الذي لا وراء لن يوافق على الديانة المتواطأ عليها في المدينة ويستتبع هذا النقد بالإشارة إلى الترابط الضروري بين الدين والقيم الأخلاقية.

هي ديانة تحيل إلى تشتت الوعي العملي للإنسان بسبب الفساد المتحذر في سلوك الآلهة إذ كيف يمكن الجمع في الديانة بين كمال الذات الإلهية ونقص عمل هذه الذات⁽¹⁾، إنه تناقض لا ريب سيرده العقل السليم ويأباه، لأنه تناقض ينبي وفقه نسق أخلاقي مؤسس على فوضى المعايير مستند إلى عقيدة تؤمن بآلهة تتعدد وتتصارع⁽²⁾ وفق منطق بشري لا يعبو بالنظام الأخلاقي، إنها المصلحة تحرك حتى الآلهة في عروشها⁽³⁾.

بالنظر إلى خلل الاعتقاد في الديانة المتواطأ عليها في أثينا يبدى سقراط حيرة وقيم ميزان العقل لأجل تصويب تصور العالم الإلهي، لكي يكون مرجعية صحيحة للقيم الأخلاقية الإنسانية التي تلتزم بالفضيلة قانوناً أخلاقياً، إنها المسألة المركزية التي ألفت موضوع محاورة أو طيفرون فهي حوار بين الديانة الاجتماعية من جهة والعقل الإنساني من جهة أخرى، والذي يصبو للعثور على معيار محايد لضبط المعرفة والأخلاق، وقد خلص الحوار بين سقراط والخصم إلى أن القيم الأخلاقية الناجمة عن العقيدة اليونانية لا تحيل إلى مضمون أخلاقي معقول، وهنا يعلن سقراط مقتته للأساطير المؤلفة لهذه العقيدة التي تقيم لآلهتها الأعياد وتترى بأكاليل الورد والغار.

السؤال المركزي الذي وجهه سقراط/العقل إلى أوطيفرون/الديانة الرسمية يتمحور حول مدى قبول العقل للفوضى العقدية والأخلاقية المنوطة بهذا الكمال الإلهي⁽⁴⁾، إنها

(1) أفلاطون: فسيدون - في خلود النفس -، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط3، 2001، ص 110.

(2) Clotz: La cité Grecque, Edition Albin Michel, 1928, p. 137.

(3) Fuslel de Coulanges: La cité antique librairie Hachette, Paris, Pp. 39-40.

(4) أفلاطون: أوطيفرون، ص ص 20-32.

أسئلة تتوجه مباشرة إلى ضرورة تحديد ماهيات القيم الأخلاقية وفق ما يقتضيه العقل إنه تحول من الديانة إلى العقل، من الآلهة إلى الإنسان وهو مقتضى لازم إذا ما أراد الإنسان أن يأخذ بالقيم النافعة التي يقرها العقل، إن هذه المقابلة بين الإنسان والآلهة نتج عنها أسلوب التصور في الفلسفة اليونانية والذي تميز بما يلي:

1. الدفاع عن المعرفة العقلية مقابل المعرفة الاجتماعية السائدة ممثلة في ديانة تتأسس على التناقض بين تصور الكمال الإلهي، ونقص السلوك الإلهي ومن ثم التواطأ على معايير عقلية تلزم الإنسان بالنقد المتواصل لتلك الأخطار التي يقع فيها الإنسان، إذا ما تابع التحليل الساذج لحقائق العالم.

2. المقابلة بين الفلسفة كخلاصة للعقل السليم والديانة الزائفة وهي ديانة اجتماعية أفرزت أخطاء في المعرفة وفوض في المعايير الأخلاقية.

3. تحويل القيم إلى الإنسان العاقل فهو القادر على تحديد ماهياتها وفق معيار عقلي صرف⁽¹⁾ وهو السبب الذي لأجله يطرد أفلاطون الشعراء من الجمهورية فهم مروجو أساطير الآلهة، وبعد ذلك يحول مفهوم الكمال الإلهي إلى الخير الأسمى⁽²⁾ والذي يؤدي مضمون الصانع المتحقق فيه الانسجام التام بين كمال التصور الإلهي والقيم الأخلاقية المسنودة إليه.

اعتباراً لهذا التصور الآنف الذكر يدل المجتمع المثالي الذي وصفه أفلاطون في الجمهورية عن بديل للمجتمع اليوناني، إنه مجتمع آخر يبنى على النظام ليس نظاماً أخلاقياً وسياسياً فحسب، بل هو تحقيق تصور نسقي لعالم ما بعد الطبيعة ممثلاً في نظرية المثل إنه عالم من الانسجام يتحرك وفق علاقات مؤسسة على الانجذاب العقلي نحو الخير الأسمى، ويظهر أن أفلاطون أدرك أن كل تخطيط لمجتمع بديل يفترض إعادة تصويب ذهنيته وهو البناء الذي ركز على مهمة مزدوجة، تحديد السلوك أولاً، ثم تنظيمه بتمام الغاية التي يتصورها الفيلسوف الممثل للعقل ثانياً، إنه مجتمع مدني منسجم مع المعرفة الفلسفية بوصفها بديلاً معقولاً عن الأساطير المبتوثة في شعر الشعراء وهو ما يفسر الأطر الفكرية السابقة والتي مثلت فكر المجتمع عبر ممارساته التكوينية للأخلاق والدين والسياسة.

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ص 199.

مثل هذه العملية النقدية التي طمح إلى تحقيقها أفلاطون لا تتأتى إلا بوسيلة تحديد المناهج التربوية، هي مناهج تكمن الغاية منها في تعليم الأسلوب النقدي الذي يمارس العقل بواسطته حقوقه في التفكير، فكانت من أهم الخطوات التي استهل بها الفيلسوف مشروعه السياسي هي تصحيح العقائد الدينية التي يزخر بها شعر الشعراء، وهي في الحق تعبير عن التراث الديني والتربوي للمجتمع اليوناني القديم، وهنا يظهر سقراط في محاوره الجمهورية ناقدا للشعر المروج لضعف الآلهة ولسقوط الأبطال في الرذيلة مدركا أثر القدوة على فساد الأخلاق⁽¹⁾، ويبدو أن سقراط قد أدرك أن إدراك العلاقة القائمة بين الدين الفاسد والسلوك الأخلاقي وأثر كل فكرة خاطئة على العقل البشري إذ «يحمل الناس على الاستباحة حين يرون أن هذه الأشياء كما يمارسها حتى المقربون من الله»⁽²⁾.

حلا للمسألة السياسية وكذا بناءً للعلم المدني على المعقولية يعزل أرسطو الآلهة عن الشأن الإنساني، فالفضيلة والرذيلة ليسا من شؤونها ولا تعنيها أمرهما، إذ المحرك الأول عند أرسطو لا يتحرك يقبع في محل لا متناهي لا يعبأ بتدبير شؤون العالم والبشر لأن الآلهة لا تعرف الفضيلة ولا الرذيلة إنه الأمر الذي يجعل الإنسان هو صاحب تدبير الأمر الأخلاقي والسياسي في حياته الفردية وفي شؤون مدينته⁽³⁾.

لقد اشتق مصطلح "السياسي" بوليتكس باليونانية من كلمة Polis، وهي المدينة والمدينة هي أسمى أنموذج للسياسة الصالحة لذلك كان تأسيس الفكر السياسي اليوناني يعني تدبير شؤون المدينة «فجاءت كلمة "أبوليتكس" تدل على "السياسي" و"المدني" معا حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر ويترتب على هذا الجمع بين المعنيين أن الأخلاق اليونانية هي أخلاق مدينة سياسية وصفت بكونها "أخلاق المواطن الصالح"، علما بأن مدلول "المواطنة" هنا هو التساكن في المدينة الواحدة»⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

(3) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 156.

(4) طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 401.

خلاصة القول أن الأخلاق اليونانية هي أخلاق المواطن داخل المدينة مما يجعل علاقات المواطنين محكمة إلى قواعد قانونية خادمة لمفهوم المدينة التي بلغ عندها الفكر اليوناني المبلغ الأخير في التنظير الأخلاقي والسياسي، إنها علامة على نسبية المفهوم الأخلاقي اليوناني ودلالة على تاريخية الفكر الأخلاقي اليوناني، وهو ما يفسح المجال نحو تأسيس سبيل آخر لتفكير أخلاقي لا يخضع لنسقية الفكر اليوناني.

ثانيا: الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة

-نحو تاريخية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي-

تمثل دعوى التحول صوب موضوع آخر للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي طموحا إلى إزالة شبه التقليد عن الفكر العربي الإسلامي سواء تلك التي أوقعها فيه أهله من قيود الإتياع وفراغ المضمون والتي نجمت لا ريب عن استكانة المغلوب وركونه إلى الغالب، أو ما صرفه فيه غير أهله من المستشرقين والذين لن يلومهم في هذا الأمر لائم ذلك أنهم فكروا داخل زمانهم خادمين لمكافهم فاعلين لأجل تاريخهم، وهي في الحق دعوى قديمة إذ مثلت عند الشيخ مصطفى عبد الرزاق المشروع البديل عن منطق الاستيلاء الفكري اتجاه الآخر، فأمام غبن التجربة العلمية وتمزق الحضور السياسي الثقافي يصير الشيخ عبر أطروحة ناهضة على ضرورة استشكال السؤال الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية من داخل العقل الباني لهذه الثقافة، من هنا يمثل مشروع الشيخ مصطفى عبد الرزاق ردا على جملة الدعاوى التي نصها الآخر تنصيحا يقضي بندرة حالات الخلق في العقل العربي الإسلامي⁽¹⁾، وعليه فقد يجد السؤال الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية إجابة نافعة فيما نظر له هذا العقل من علوم الملة هي علوم عقلية نشأت مستوفية للحقل الدلالي العربي الإسلامي، انفجرت قضاياها من سيورة تاريخية للثقافة العربية الإسلامية وهي في جدلية مع واقع مميز عن غيره، إنها علوم نشأت خادمة للدين في علاقته بالإنسان وهي علم أصول الفقه وعلم الكلام⁽²⁾.

(1) عن طريق أسلوب العقل ذي البعد الواحد، قام الاستشراق المستند على مناهج وضعية اختصرت فيها السلطة بالمعرفة، وظهر فيها حب إقصاء الآخر بمحاولة البرهنة على نضوب العقل العربي الإسلامي وافتقاده الفعل الخلاق في ميدان الإبداع الفلسفي، فتارة يوصف هذا العقل بأنه حافظ للتراث اليوناني الفلسفي لأنه عمل على ترجمته إلى العربية ومرة أخرى يتهم بأنه عقل قام بتشويه الفكر اليوناني وفي أحيان أخرى يضع الاستشراق حدودا لهذا العقل فهو عاجز حتى عن الإبداع بما أنه سامي وليس آري.

(2) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، دت، ص 123.

هكذا فالتحول اتجاه مقاصد الشريعة بوصفها سيرورة علمية لعلم أصول الفقه - لأجل تحديد موضوع الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي وإعادة ترتيب منهجه وغايته - يعد استشراف نحو الإنفكاك من قيد الاتباع وامتلاك حرية الفكر وبناء للذات بمحاذاة الآخر وتجسيد لحق الاختلاف، ونطمح أن يكون التحول صوب مقاصد الشريعة كأ نموذج آخر للممارسة العلمية في ميدان الأخلاق هو عينه التمرس بوعي التاريخية في الفكر العربي المعاصر فلعل هذا الفكر يلج إلى سيرورة حية تقوده إلى الإبداع والخلق داخل زمانه وبين أهله.

لابد أن الطموح إلى تأليف وعي التاريخية في الفكر العربي المعاصر والتمرس بوسيلته يستوجب وضع حد لأساليب الوعي المتكلس والذي بنى ذاته عبر دوغمائية مؤدلجة خلصت إلى يقين مفاده أنه لا مجال لدرس علمي للأخلاق داخل الفكر العربي الإسلامي، إلا إذا تم استشكاله من بنية الفلسفة اليونانية وتاريخها والتي ترجمها المسلمون وبلغ أثرها فيهم مبلغا، ذلك أن علوم الملة لا تتألف ومعطى العقلانية والإنسانية والتي هي أخص خواص الفكر العلمي الكوني، فهي علوم نمت خادمة للدين محورها هو الله وطاعته وليس الاختيار الإنساني كما تسلم بالنقل قبل العقل فهي من ثم تفتقد إلى المبادرة الحرة بما أن خواص العقل الكوني لا تبحر عليها.

يعد مشروع تأسيس خط آخر للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تجاوز للرؤية السابقة وتطبيق لوعي التاريخية في درس الفكر العربي الإسلامي، الذي هو ماضي الأمة المسنود إليه حاضرها ومستقبلها، فإذا كان الفكر الأخلاقي اليوناني قد نمي وتطور مقعدا القواعد العقلية وهو في جدليته مع تاريخ فصح إمكان تحليل مفاهيمه ومن ثم ترتيبه داخل فضاء سياسي واجتماعي كانت دولة المدينة هي شكله السياسي ومطلبه التشريعي، فمن الحق أن يجري المنهج ذاته على الفكر العربي الإسلامي الذي لن يؤلف حركية حية بوسيلة الاستعارة الدائمة للمضامين والآليات من خارجه، إنما تكتمل مثل هذه العملية بالتوسل الكاشف عن الأدوات العقلية التي حاور بها العقل قضاياه وفق جدلية مع تاريخه، هنا يتم إجلاء أسس التقعيد للتجربة العملية الفردية والاجتماعية والسياسية، وهي موصولة بتصور مشمول بحقل دلالي مخالف للحقل الدلالي اليوناني، إنه حقل يستند إلى جملة ثوابت مميزة مثلت مرجعية تحرك داخلها سؤال الفعل في التراث العربي الإسلامي وبهذا لا بد أن ينتهي التحليل إلى القول بأن الإسلام هو

النص ومنه يبدأ تحليل الأخلاق في التراث العربي الإسلامي، وكل تحليل بعيد عن نظام القيم داخل المجتمع العربي الإسلامي هو خروج عن الموضوع وتفريط فيه إذ «يجب علينا أن ننظر إلى الأخلاق [...] على أنها ملازمة للدين والإيمان لاسيما في المجتمع العربي»⁽¹⁾ الإسلامي.

1- الجذوة الأخلاقية روح الشريعة الإسلامية

لقد ألقت دعوى كونية العقلانية الغربية بداهة معقولة سلم بها العقل الإنساني تسليما مطلقا غفا عنه عن حق المطارحة العلمية وبالتالي السؤال عن المصدر التاريخي لمثل هذه البداهة إنما المسلمة التي جعلت قطع الصلة بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب في منظومة الفكر البشري الحديث والمعاصر يقينا لا مرد له وأمرًا مقطوعا به يبدأ منه كل وعي بالعقلانية التي توصف بالعلمية. كان دافيد هيوم الفيلسوف الانجليزي أول من حدد الفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة⁽²⁾ ولقد رفع بعده هذا الفصل في الأحكام إلى مرتبة القانون بحيث عدت مسألة الفصل بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب قاعدة ضرورية لكل معرفة صائبة تمتاز بالمعقولة والعلمية وبالتالي فإن الفكر لن يحصل تطورا نحو المعقولة إلا إذا كان قانون هيوم مهيمنا على دعاويه إذ ذاك يكون مدار البحث في العلم هي أحكام الوجود نقية من أحكام المعيار⁽³⁾. لكن هل تستصوب أحكام الواقع دون تقدير لقيمتها؟ أليس «للفكر ميزة التقويم»⁽⁴⁾.

هي مرجعية يضمها الفكر المعاصر غربيا وعربيا وتقليدا علميا هيمن على الدرس الأخلاقي عموما، بحيث بدى السؤال عن الصلة بين الشريعة الإسلامية

(1) عادل العوا: دراسات أخلاقية، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، دط، 1975، ص 25.

(2) David Hume: Essai sur L'entendement Humain, Aubier, Editions montaigne, Paris, pp 39-40.

(3) يؤكد ليفي برويل بأن الأخلاق لن تتخذ شكل العلم إلا إذا تم الفصل في الفعل الخلقي بين التشريع المعياري والوصف التقريري، فالحكم الأول يصفه بأنه ميتا أخلاقي بينما الثاني يكون وضعي، ومن هنا يكون علم العادات الخلقية بوصفه بديلا علميا لعلم الأخلاق المعياري قائما بدرس الظاهرة الأخلاقية بما هي ظاهرة قائمة على أحكام الواقع.

(4) عادل العوا: من مقدمة الفكر الأخلاقي المعاصر، لجاكولين روس، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001، ص 5.

والأخلاق سؤالاً محيراً الإجابة عنه لا تجد لها السند العلمي ما دام تقليد الفصل بين الدين والأخلاق قد حرر الأمر فيه ميرهنّا على أن الدين لله والأخلاق لقيصر وهو اختلاف بين الخضوع والاختيار مما يعني أن الحكم القيمي المشترك بينهما هو وقوف في موقعين مختلفين تماماً.

يثبت دليل النقل أن الإسلام قد رتب الأخلاق في درجة عليّة وهو ما يقطع به السند الشرعي في قول الحديث الشريف «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽¹⁾، وفي رواية أخرى «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»⁽²⁾، هو حديث لا مرد لدلالته فهو قاطع بالصلة بين الشريعة الإسلامية والأخلاق جاعلاً وحدة الغاية بينهما أمراً بيناً وجلياً، وكون هذه الصلة أمراً مقطوعاً به هو تخصيص الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم بوصف لا نظير له في قوله «إنك لعلّى خلق عظيم»⁽³⁾ وبهذا السند القطعي لوصف الخلق العظيم لهذا النبي وبتمام هذه الدرجة كانت الأخلاق عندئذ لازم ضروري للنبوة وخطابها قائمة في ماهية المُخاطَب والمُخاطَبُ الذي تقيدت لديه التجربة الأخلاقية بوصف الفطرة، ومعلوم أن المعرفة في الإسلام ما نشأت إلا وهي خادمة لمثل هذه الخاصية الواصلة بين الدين والأخلاق غير محددة لثنائية الغاية بينهما في طلب الحق مؤسسة على مبدأ من ظفر بالعلم فقد ظفر بالخلق، بحيث لا إنفكاك لواحد عن الآخر، فكانت عندئذ الأحكام الشرعية عند الراغب الأصفهاني تتناول المكرمة وهي حسن الخلق وتتناول كذلك العبادة فكان الحكم الشرعي ظاهره ممارسة طقسية وباطنه ما هو إلا حسن الخلق⁽⁴⁾.

نبه هذا النبي الموصوف بعظيم الخلق على الإطلاق، قولاً وفعلاً عبر سيرته القدوة على التلازم بين المضمون العقدي والفعل الأخلاقي، فالأوامر الإلهية لا تحيل إلى إلزام خلقي بشكل جزئي إنما يؤلف مضمونها الحقيقي وهو ما يدل عليه الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها عندما سئلت عن خلق النبي فقالت: «كان خلقه

(1) البيهقي: السنن الكبرى، دار الفكر، كتاب الشهادات، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعالمها، 10م، ص 192.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 175.

(3) سورة القلم، الآية: 4.

(4) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1987، ص 58.

القرآن»⁽¹⁾، والقرآن عقيدة وشريعة وعلم وعمل فكان عند هذا النبي عين خلقه وفعله، مما يبرهن على أن الجانب العقدي وهو قسم العلم يخلص إلى السلوك الأخلاقي ويحيل إليه والعكس هو الصحيح، ولا مرأ أنه في حالة اختلال المضمون الأخلاقي يفسد الأمر العقدي ويكون طقساً أجوفاً فاقدًا للمعنى والعكس كذلك⁽²⁾. إنه أمر يدل على أن الاستشراف الإرادي صوب الفعل الخلقي هو عينه اتجاه الأمر العقدي، إذ تكون النية المنصوصة عليها في الحديث القائل «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»⁽³⁾، هي اضمار القصدية صوب الفعل وغائية مهيمنة على العملية العقدية برمتها وهو ما يجعل النمو المشترك للمعاني العقدية الطقسية والمقاصد الخلقية على حد سواء.

لذلك يكون الفصل بين الوجدان الأخلاقي والوجدان الديني فصل مفتعل إذ لا يمكن البتة تأسيس أخلاق تتجاهل البعد الميتافيزيقي والمبدأ المتعالي، لأن المصادر الأخلاقية لا تجد تبرير لها ولا لأحكامها الواضحة من مثل الصواب والخير، إلا إذا قدمت لها الميتافيزيقا التبرير المنطقي⁽⁴⁾، فالميتافيزيقا تقدم للأخلاق دلالتها العقلية واستدلالتها على صدق أحكامها من عدمها كما أن «كون الإنسان ثقافي بالطبع يقودنا إلى التأكيد على أنه روعي ميتافيزيقي بالطبع»⁽⁵⁾.

كان الفصل -الذي أقرته منظومة الفكر الحديث والمعاصر- بين الأخلاق وهي مقام اللاتناهي والدين وهو البعد المتعالي والميتافيزيقي لها تحول في طبيعة الإلزام الخلقي إنها العدمية تلفة من كل جانب وعندئذ خبي وقعه على السلوك الإنساني وما غدت الأخلاق إلا رهنا لمعيار بشري بحث يلتزم باختيارها الأكثر ذاتية، وبالتالي وهن الأمر الأخلاقي وأصبح الواجب شهوة بشرية تحظى بالفردية المفرطة ولا عزو بأن مثل هذا

(1) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، كتاب: صلاة المسافرين، وقصرهما باب: جامع صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض، ج1، ص 512.

(2) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 53.

(3) صحيح البخاري، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ إدارة الطباعة المنيرية، ج1، ص 2.

(4) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1985، ص 399.

(5) محمد الدواوي: "في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية"، مجلة عالم الفكر، دمشق، ع3، مارس، 1997، ص 14.

التحول في الأخلاق قد أدى إلى صعوبات حمة في مضمار الحياة الخلقية للأفراد⁽¹⁾، تشهد عليها المسائل المعرفية التي تحيط بالأخلاق التقنية⁽²⁾.

لقد نشأت المعرفة العربية الإسلامية خادمة للحقيقة الدينية، فهي تأليف لا يحتمل الفصل بين الدين والأخلاق، كما أن النسبية في هذه المعرفة تتخذ نمطا مغايرا لمفهوم النسبية في المعرفة الغربية، فالأولى قائمة على حاجة الإنسان إلى الله وضالة علمه أمام العلم الإلهي، مما يورثه الإلزام اتجاه العلم والمعرفة، أما الثانية فهي قائمة على إزاحة المطلق والقول بالعدم ومركزية الإنسان في المعرفة وفي العالم، وهو حال حصل لديه الشعور بحب امتلاك العالم وحذف لديه كل إمكانية لكبح السلطة واللذة بأوصافها الأرسطيوسية وتشهد عليه التطور المدمر للتقنية وتسلطها على الإنسان ما دامت إيديولوجيا العلم هو الفعل الإجرائي المختزل للطبيعة والإنسان، واستبعاد كل حديث عن المعايير الأخلاقية داخل العلم بينما اتضح للعيان أن المعرفة تتحالف مع المصلحة وتفعل في إطارها.

2- علم أصول الفقه وتأسيس كليات السلوك المكلف.

تتداخل المعرفة في الإسلام تداخلا متينا مع الأخلاق، فهي معرفة تتحلق حول النص وتؤدي أغراضه وهو نص أخلاقي بامتياز، فوحدة الغاية الجامعة بين الغائتين النظرية والعملية وحدة مهيمنة على الدلالة المعرفية داخل التصور الإسلامي، وهنا تجد أسلوية العالم الذي يتعوذ من علم لا ينفع مشروعيتها ومبررها الأساس إذ القصدية الموجهة لعمل العالم العلمي هي الصلاح في الحال والمآل، وهو ما تحقق في فعل الاجتهاد الذي أسس ذاته ميدانا عقليا يهدف إلى جعل الواقع مجذوبا للأخلاقية المنصوصة في النص.

أ. التقاطع بين وظيفتي علم أصول الفقه والأخلاق

على الرغم من الشمولية المهيمنة للغاية الأخلاقية على مجموع الحقول المعرفية في التراث العربي الإسلامي، فهناك حقول بعينها تتخذ من السلوك موضوعها الأساسي

(1) عادل العوا: الأخلاق، المطبعة الجديدة، دمشق، دط، 1975، ص 25.

(2) انظر: جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 108.

وتحصر وظيفتها في تخليص النظر إلى قواعد هذا السلوك وفق الغايات الأخلاقية المنصوص في النص المؤسس، وهي علم التصوف وعلم الفقه وأصوله.

يبدو أن أول هذه الحقول والتي كان البدء بها -والتي تتخذ السلوك موضوعا لها- هي علم الفقه لحاجة المسلمين إلى معرفة أحكام شريعتهم والعمل بها وهي حاجة مباشرة لا تتوسطها معرفة خاصة بل أبسط ما تتطلبه معرفة الأحكام العملية المنصوص في الشريعة ثم العمل بها وهي وظيفة اضطلع بها العلماء بتعدد انتماءاتهم المذهبية والعلمية، إنها الأهمية التي اكتسبها الفقه في الحضارة العربية الإسلامية حصلت وجوب النظر في طرق استنباط أحكامه من الأدلة الشرعية على سبيل الإجمال لا التفصيل، هي ضرورة علمية وعملية نمت معها علم أصول الفقه.

إن الفقه في جوهره تحول نحو مكارم الأخلاق وهذا ابن قدامة المقدسي يذكر بالتحول الذي حصل في مسار علم الفقه، «فالفقه تصرفوا فيه بالتخصيص، فخصوه بمعرفة الفروع وعللها، ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول منطلقا على علم الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب»⁽¹⁾، وعليه فالفقه لم يكن كشف للفروع وعللها بل هو تحول إلى مكارم الأخلاق، وهو عينه علم الآخرة الجامع بين الفروع الشرعية التي تعود إلى أصولها القلبية ولن تكون لهذه الأصول قيمة إلا إذا تحولت صوب المكارم التي نبه إليها القرآن والسنة⁽²⁾.

لم يكن الفقه يطلق على الفتوى فقط، إنما هو جامع بين الاعتقاد والأخلاق، وهو ما يبينه صاحب "أبجد العلوم" قائلا «علم الفقه: قال في كشاف اصطلاحات الفنون علم الفقه ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في "مجمع السلوك" وهو معرفة النفس ماله وما عليها، هكذا نقل عن أبي حنيفة [...] ثم ماله وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه الوجدانيات، أي الأخلاق الباطنة والممتلكات النفسانية، والعمليات كالصلاة والبيع ونحوها: فالأول علم الكلام، والثاني علم الأخلاق والتصوف والثالث هو الفقه المصطلح وذكر الغزالي أن الناس

(1) ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلالتها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقا على علم الآخرة، ومعرفة دقائق النفوس والإطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا»⁽¹⁾، فكان الفقه هو التجلي لتجربة عملية يدخل فيها الفاعل ممارسا لقيمته موضحة في النص وهو مضمون أخلاقي منذ البدء.

يوصف علم أصول الفقه بأنه أم العلوم في الإسلام، فهو يمثل التاريخ المعرفي لمسألة النظام والتنظيم في الإسلام، إذ أن علم الفقه وأصوله هما أشد فروع المعرفة في الإسلام تحقيقا لتجاذب جدلي بين عناصر ثلاث هي الحدث وهو خبرة إنسانية مكانية وزمانية، ثم النص وهو مجموع الأحكام العقدية والعملية ويأتي العقل ليمثل آليات مفهومية ومنهجية، ازدادت تنوعا مع تطور التاريخ المعرفي للمسلمين وحاجاتهم في تطويع النص وتأويله ليجمع بين الحدث والنص. وتمتاز المعرفة في علم أصول الفقه بأنها إحاطة بانصهار الخبرة الإنسانية في علاقتها بالنص من جهة، ثم العقل الذي يعمل على تحويل هذه الخبرة إلى تشريع هي عملية ترد إلى استدلال خاص مفاده الرجوع المتواصل إلى الأصل المنصوص الذي يمثل قاعدة كلية يمثل إليها المثيل برابطة التماثل والمحدد في وصف منضبط. فالبحث عن مشروعية كل حدث يعد نقطة رئيسية في عمل العقل داخل الحضارة العربية الإسلامية، ويمثل البحث عن الشرعية حكم قيمة موضوعه هو الفعل الإنساني ومعياره هو الرد إلى المثيل الذي هو أصل منصوص وكلية يعود إليها كل تشريع وحكم ذلك أن «الإسلام يقوم على كتاب الذي هو الدليل الأول لكل الأحكام الشرعية وهو الأصل المطلق الذي تلحق به كل الأحكام»⁽²⁾، لذا كان علم الفقه يبحث عن كيف العلم بهذه الأحكام في حالتها الفرعية العملية⁽³⁾ وعلم أصول الفقه هو مجموع الآليات العقلية والنقلية لتؤلف الوسيلة إلى «استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها الإجمالية اليقينية»⁽⁴⁾.

(1) حسن صديق خان القونجي: أجمد العلوم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، دط، 1988، ج2، ق2، ص 84.

(2) علي أومليل: "السلطة السياسية والسلطة العلمية ابن تومرت، ابن رشد"، ندوة الغزالي، منشورات مطبعة المحمدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 09، ص ص 11-12.

(3) طاش كبرى زاده: مفتاح السيادة ومصباح السعادة، دار الكتب الحديثة، دط، دت، ج2، ص 194.

(4) المرجع نفسه، ص 183.

ب. البيان وتبيين ضوابط التكليف

لا ينفك مفهوم البيان الشامل لمنطق أصول الفقه عند الشافعي عن ترسيخ بعدين أساسيين داخل هذا العلم، ويتمثلان في البعدين الدلالي والمنهجي، وبما أنهما يتجهان مباشرة إلى وعي الخطاب الشرعي، وذلك ليس من جانب تفسيره وفقه العقل لمراد هذا الخطاب - وإن كان مثل هذا الفقه خطوة هامة لكل داخل في خدمة النص والعمل بموجبه- وإنما من جهة الكيف الذي يبين به الله تعالى لعباده أحكامه التعبدية «فليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»⁽¹⁾، فيكون البيان حينئذ ليس تقنيا للرأي فقط، إنه تقنين للفعل وهذا التقنين هو الغرض النهائي من تأسيس الفهم والبيان للنص، فكان من ثم البيان هو أسلوب في فهم القواعد الإجمالية التي «تتعلق بالأفعال لا بالأعيان»⁽²⁾، ومبينا لأنماط من الالتزامات الخارجية التي هي أحكام متفاضلة تنزل الفعل في عملية تقابل بين طرفي قيمة (الواجب/المحرم/المندوب/المكروه/المباح) هي جملة قواعد إذا دخل السلوك في الالتزام بها انقلب إلى تكليف والتكليف بما أنه فعل حسب قواعد فهو إلزام اتجاه جملة من القيم أساسها النص، وهكذا فالبيان ليس تقنيا للرأي فقط، إنما هو ضبط للسلوك وتقنين للفعل فكان البيان بيان للقول والفعل⁽³⁾، ومن هنا كانت المصطلحات التي تعمر متن الرسالة للشافعي مثل النهي والأمر والواجب⁽⁴⁾ تحيل إلى الموازنة القيمية التي تؤلف بنية كل تجربة أخلاقية.

ج. أسس تأليف الكليات الشرعية التكليفية

ليست الكليات الشرعية بناء منهجيا غايته ضبط الرأي فقد، بل تعد الغاية العملية لازم أساس لهذا العمل المنهجي، وهي منتهاه، ضبط التكليف بما هو تجربة عملية قاعدتها الالتزام بالنص والعودة إليه بما هو شريعة تضبط السلوك، وتأسس الكليات الشرعية وفق مطلبين حققهما العمل العلمي في أصول الفقه هما:

(1) الشافعي: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 46.

(2) الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، دار الفكر، دط، دت، ج1، ص 43.

(3) الشافعي: الرسالة، ص 46.

(4) المرجع نفسه، ص ص 241-245.

- الضبط المنهجي: ويتحدد في الوسائل المنهجية والأدوات الإجرائية التي حشدتها الأصوليون في عملية النظر المنوطة بوظيفة علم أصول الفقه من النظر في الأدلة الشرعية وقواعد الاستنباط وقوانين الأحكام ودراسة دلالات الألفاظ، وهي أدوات منهجية تعمل في إطار علاقة تبادل بين النص والواقع والعقل غايتها استنباط الحكم الشرعي الذي هو ثمرة العمل العلمي في علم أصول الفقه⁽¹⁾، فتكون قواعد البيان هي جملة آليات لغوية وقواعد استدلالية وظيفتها ضبط الرأي الذي يجد جدواه في تقنين الفعل بإتمام الحكم وذلك بواسطة طاعة الدليل والالتزام اتجاهه، والفعل هنا هو فعل إنساني يوفر له المطلب المنهجي وسائل تخريج القواعد الكلية التي تؤلف قاعدة للفعل على الفاعل العمل بموجبه ما دام الأصل سيوفر علة يقاس عليها الفعل.

- فحوى القاعدة: وهي وظيفة يقوم بها علم أصول الفقه من حيث أنه لا ينصب على مضمون القاعدة من جانبها الشكلي، إنما على فحواها وهو فحوى يستمد من العلوم الإسلامية كعلم الحديث وعلم التفسير وعلم القراءات وعلم الفقه، فكما قعد الأصوليون لشكل القاعدة المنوط بها التكليف فقد نظروا إلى فحوى هذا التكليف عبر أنموذج حي يمثل المضمون الحي للقرآن الكريم فهو نهج لصالح السلوك الإنساني، أو عندما أقاموا السنة دليلاً والإجماع والقياس.

د. الفعل والفاعل في حقل الاستدلال الأصولي

يستخدم علم أصول الفقه جملة من العناصر الأساسية وهذا إتماماً لغايته في بيان قواعد التكليف وهي كالتالي:

1. **الفعل:** إن الفعل محور ضروري في عملية التأصيل وهو فعل بشري ومدار التكليف وموقعه⁽²⁾ كما أنه مادة الحكم الذي هو قاعدة تلزم الفعل اتجاه ضوابط محددة.

2. **إمكانية الفعل:** إن مدار التكليف هو الفعل الذي هو فعل ممكن الحدوث وقد أجمع الأصوليون على أن العقل هو شرط التكليف فقبح التكليف بما لا يطاق واضح

(1) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 8.

(2) الأنصاري: فواتح الرحموت، دار الفكر، دط، دت، ج1، ص 54.

الأثر على الفعل⁽¹⁾، ومثل هذا الفعل الذي لا يطاق له نتائج غير معتبرة في الحكم على الفعل لأن أصل الحديث في الأحكام الشرعية هو دخول العبد في الاختيار وليس في الاضطرار والعقل هو أمانة الإرادة والتمييز⁽²⁾ ومعيار الحكم فالاضطرار يؤدي إلى سقوط الحكم وقد أكد الأصوليون منذ الشافعي على هذا الشرط لأنه شرط الدخول إلى العمل الشرعي مصطلحين عليه "بمسألة الأهلية" صحيح أن العقل هنا لا يمتلك السلطة المطلقة التي توكل له تجاوز كل القواعد ولكنه عامل أساسي في الشروع الإرادي للدخول في السلوك المنضبط والذي هو التكليف.

3. وعي الخطاب التكليفي: يقول الشاطبي «شرط تعلق الخطاب إمكانية فهمه لأنه إلزام يقتضي التزاما»⁽³⁾، يعني أن الخطاب الشرعي يعتمد الوسائل الطبيعية للفهم والتي هي وسائل إنسانية تعتمد الفهم المشترك وتلتزم وحدة الوعي البشري والتساوي بين البشر فلا فرق بين جنس وآخر، ووعي الخطاب الشرعي تنهض للعمل مما يؤدي مباشرة إلى الدخول في الأوامر الشرعية.

4. التكليف هو خطاب الشارع إلى المكلف: وهو مفيد فائدة شرعية⁽⁴⁾ وهو مجموعة القواعد المتناهية التي على السلوك الالتزام بها وهو كما يعرفه الجرجاني «إلزام الكلفة على المخاطب»⁽⁵⁾، فالتكليف إلزام ويختلف هذا الإلزام عن الإلزام الأخلاقي كونه مراقب ومحروس من الخارج. بمجموعة جزاءات تبرر ذاتها تبريرا ميثاقيا وتقدم معيار صدق وكذب هذا الإلزام تقديمًا موضوعيًا.

5. الامتثال للأمر التكليفي: الامتثال هو الالتزام الفعلي بالأمر الشرعي والقيام بالوجوب المنصوص والانقياد له، الامتثال هنا هو خضوع وطاعة للأمر الإلهي بغية التعبد به، مما يؤدي للإخلاص إلى الأمر والعمل به، إذ القول بالمسؤولية المطلقة للعقل "Libre-Arbitre" في الكشف عن إمكانات التخلق والعمل بها وعن المسؤولية غير المحدودة للعقل فيما يخص الاختيارات الأخلاقية البشرية ما هي إلا

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط دت، ص ص 14-15.

(2) الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 86.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 212.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 71.

(5) الجرجاني: التعريفات، ص 90.

بمجرد افتراضات عقلية تزول أثناء الممارسة الأخلاقية التي تتيح العمل بإمكانين محددين يمثلان مفاضلة قيمية صلاح أو طلاح خير أو شر.

6. النية: ومقامها المكلف فهو الذي يضمّر قصدية ما اتجه الفعل وهي القصدية التي تحدد شرعية الفعل من عدمه، ولقد اتفق الأصوليون على أن العمل بالحكم الشرعي يستحضر النية، والنية هي التوجه إلى الفعل، وهي علة تحصل الإخلاص للعمل المنصوص شرعاً⁽¹⁾.

7. الجزء: إن الحكم الشرعي مراقب مراقبة مادية بما يحصله من نتائج صالحة وكذلك مراقب مراقبة معنوية، وذلك بمدى تطابق الأعمال مع النيات المستحضرة، وسواء أكانت المراقبة مادية أو المراقبة معنوية فكلاهما يستتبعان الجزء الذي يؤثر الفعل بجزء من نوعه «لذلك كان الجزء مماثلاً للعمل من جنسه في الخير أو الشر، من ستر مسلماً ستره الله، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة»⁽²⁾، وبهذا يستتبع الفعل بجزء من نوعه ويؤلف هذا الجزء حكماً موضوعياً يزيد من التزام المكلف وامتناله لأوامر ونواهي الشرع.

إن المطلب المنهجي في أصول الفقه حقق تنظيماً للرأي لأجل الإحاطة بالفعل وتنظيم تجربة العمل الإسلامية، ولقد بين الغزالي في المستصفى أن علم أصول الفقه يجمع الغرض حول أعمال العقل في المنهج الذي يمكن من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية واصفاً هذه الأحكام بشمار النظر الأصولي وعليه يكون علم أصول الفقه هو هذه الجملة من الآليات العقلية والمنهجية⁽³⁾، التي تكون غايتها اقتباس الأحكام من الأدلة وهي النص والإجماع والقياس. وعلى الرغم من الصفة التجريدية اللازمة عن تلك الآليات العقلية والمنهجية، فإن المقصد الأسنى لهذا العلم هو الحكم الشرعي فهو «القطب الأول والبداءة به أولى لأنه الثمرة المطلوبة»⁽⁴⁾، والحكم «في اصطلاح جمهور الأصوليين: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»⁽⁵⁾، بما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 251.

(2) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص 196.

(3) الغزالي: المستصفى، ص 3.

(4) المرجع نفسه، ص ص 07-08.

(5) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986، ج1، ص ص 37-38.

يؤدي مجموع الأوامر والنواهي ويتحدد جدوى هذه الأوامر والنواهي في توجيهها للفعل، وهو فعل إنساني المراد به فعل القلب كالاعتقاد والنية، أو فعل ظاهر كأفعال الأعضاء من فعل العضو أو قول اللسان⁽¹⁾ مما يعني شمول الحكم الشرعي لمجالين هما مجال النية والإرادة وهو مجال الأخلاق ومجال الفعل الظاهر وهو مجال الفقه، وهما مجالين متكاملين بهما يرتقي الحكم الشرعي إلى الغاية المحددة له وهي صلاح الفعل وإذن يجمل الحكم الشرعي الضبط الفقهي والتوجيه الأخلاقي.

(1) المرجع السابق، ص 39.

ثالثاً: المقصد الشرعي عند الشاطبي والتكامل بين الأخلاق والفقه

لقد كان التعليل بواسطة المصلحة آلية مهيمنة على الحقل الدلالي لأصول الفقه عند أبي إسحاق الشاطبي، إذ أنشأ الجهاز المفهومي والمنهجي لعلم أصول الفقه واستشكل فلسفة التشريع انطلاقاً من مفهوم المقصد الشرعي الذي مثل آلية الاجتهاد وغايته في ضبط التشريع. فلقد كان لقاء التفاضل بين قيمتي المصلحة والمفسدة بالمقصد الشرعي انزلاق لعلم أصول الفقه عند الشاطبي نحو الدلالة الأخلاقية وإعادة الفقه إلى وظيفته الأولى التي لا تعنى الفتوى فقط بل تعني أيضاً طلب الاستقامة في السلوك، والمتدبر لمفهوم المقصد كما صاغه الشاطبي في الموافقات يلقيه مشحوناً بالمضمون الإرادي والقيمي، كما أنه امتزاج بين التجربة الوجدانية الإنسانية والغاية السلوكية فيما اصطلح عليه بمقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ذلك أن «دقائق فروع الأخلاق الظاهرة والباطنة [...] ترجع إلى أصول شرعية»⁽¹⁾. وبواسطة هذا الترابط الضروري بين الأخلاق والشرع، الذي أقره أبو إسحاق الشاطبي إقراراً تتجلى إلى حد ما أسباب اختيار المقصد الشرعي بوصفه علّة، ذلك أنه يمكن من بيان الجانب الأخلاقي الذي تحدّثه الشريعة في السلوك، كما يمكن من الكشف عن غايات هذه الشريعة في كل حالات الممارسة الإنسانية، وما تؤول إليه.

ليس المقصد الشرعي عند الشاطبي رسماً ظاهراً يعول عليه في عملية الاجتهاد التشريعي القانوني فقط، بل يمثل مفهوم المقاصد تغلغلاً في بنية التجربة الإرادية الوجدانية للمكلف⁽²⁾، وهو هنا الإنسان الذي يتخذ مفهوم التكليف لديه الامتثال لقيمة الصلاح المبنية في المقاصد التي سنّها الشارع محافظاً بها على مصالح الخلق. التلاقي والوحدة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف يبيّن في ضبط الشاطبي الانسجام والتوحد بين الباطن والظاهر في استقامة الفعل ووقوعه بحسب المقاصد التي قصدها

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص ص 150-151.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 178.

الشارع وامثل لها المكلف لذلك «جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرما حكم على الباطن بذلك، أو مستقيما حكم على الباطن»⁽¹⁾. وانطلاقا من الصلة الجدلية بين باطن الفعل وظاهره، فإنه يبدو جليا كيف أولى الشاطبي ما قبل الفعل الذي هو موقع التجربة الأخلاقية دور للتعليل مما حصل وحدة الفقه والأخلاق في الحكم الشرعي المعلن تعليلا مقصديا.

هكذا يبدو أن الشاطبي الغرناطي قد أدرك أن صفة التشريع الصحيح هي تلك التي تهتم بالإنسان وبالكيفية التي يؤول بها الأحكام الشرعية في السلوك وهو ما يدل عليه حصره للموضوع الأساس لعلم أصول الفقه في العمل بوصفه عمل القلب والجوارح⁽²⁾، ثم أن هذا العمل الشرعي يؤلف وحدة بين الدنيا والدين بما أن مقاصد الشارع هي غاية تتفق ومصلحة المكلف، كما أنها تشكل تعليلا معقولا بالمصلحة «لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية فما ليس فيه مصلحة هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج من حيث المقصد الشرعي»⁽³⁾.

لقد ألف مفهوم المقاصد تصورا جديدا في ميدان التشريع أعاد اللحمة بين رسم السلوك وحكمة هذا السلوك عبر نسق معرفي يمتلك منطقته العلمي في الاستقراء كمنهج يكفل بناء الكليات من جهة ويعمل على أداء فعل تطبيقها في الواقع. كما لا يخفى أن مضمون المقصد أعتبرت فيه التجربة الإنسانية بما هي تجربة أمية وهي تجربة أولية وقاعدة للتشريع الإنساني إنها تجربة لا تنزي بزي الفلسفة ولا بزي التصوف بل هي تجربة "أمية" وهو وصف يحيل إلى أوليات الإدراك الإنساني ليكون هو موضوع التشريع. وتجدد الإشارة إلى أن وصف الأمية مرادف للفترة وموقع للتخلق الإنساني المتألف ومقاصد الشارع، وذلك في إطار ميثاق موحد تنمحي معه المزاوجة بين الحال والمآل بين الدنيا والآخرة لأن الصلاح هو غاية هذا الميثاق الإنساني الإلهي، إنه شكل التجربة الأخلاقية كما تحصلها قراءة في مقاصد الشريعة عند الشاطبي.

(1) المرجع السابق، ج2، ص 223.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 187.

قد يعترض معترض على أن محاسن العادات الخلقية جاءت منزوية في درجة ثالثة ومحتواة في المقاصد التحسينية وهي بحسب وصفها تحسن المقاصد الأخرى من ضروريات وحاجيات، وقد يتخطاها المكلف في حالة الوقوع في الاضطراب والمخمصة، والحق أن مثل هذا الاعتراض مردود عليه، فالشاطبي انساق في هذا التقسيم خلف التقليد الأصولي الذي استفاده من سابقه، وتبدو النزعة التاريخية واضحة في مثل هذا التقسيم، فللزمان الذي أصل له الشاطبي تشريعا دور في تأصيل كل مصلحة ضرورية مقابل أخرى غير ذلك إذ مثل القرن الثامن الهجري عتبة حرجة في الحضارة العربية الإسلامية مشرقا ومغربا، فالتاريخ الإسلامي في الأندلس أشرف على النهاية⁽¹⁾ مما استوجب تلازم مقصد التشريع الأول مع المصلحة الضرورية سواء الفردية أو المجتمعية أو السياسية وهي مصلحة تقول إلى حفظ الجماعة الإسلامية من الاندثار والزوال⁽²⁾ وهي نبوءة حصلت فعلا للمورسكيين⁽³⁾ الباقين في الأندلس بعد سقوطها في يد النصارى⁽⁴⁾.

نعود للقول بأنه وعلى الرغم من انحصار محاسن العادات وطيب الأخلاق في القسم الثالث من أقسام المقاصد، فإن البرهان على التلاحم بين الفقه والأخلاق جلي في البنية المعرفية لعلم أصول الفقه كفلها قول الشاطبي بالمقصد الشرعي كركن مكين في التعليل الأصولي وهو ما يفتح تغلغل الأخلاق في الضروريات والحاجيات ناهيك عن التحسينات وهذا بين فيما يلي:

أ. إن مفهوم المقصد ذاته يشير إلى قصدية وجدانية وعقلية موضوعية تلتئم في بنية موحدة تفعل صوب تحقيق الغاية من الفعل الإنساني وهي جلب المصلحة ودرء المفسدة.

ب. إن مدار المقصد الشرعي هو الفعل الإنساني وهو مناط التكليف وللإحاطة بهذا التكليف إحاطة معقولة اهتم الشاطبي اهتماما بالغا بالأحكام وتقاطعها مع

(1) انظر: ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، مكتبة الخانجي، ط3، 1983، ص ص 551-556.

(2) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1، ص 81. حيث يجعل أكل جيفة الزاني واللائط أفضل من فوت النفس المسلمة وهو ما يحيل إلى حالة الضرورة القصوى.

(3) المورسكيون: وهم سكان الأندلس الباقون فيها بعد سقوطها في يد الإسبان.

(4) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 1968، ج4، ص ص 507-529.

بعضها البعض وأفرد مجالا مركزيا لتحليل حكم المباح الذي يرمز إلى تلك المساحة غير المحروسة والتي يتقلب بها الفاعل في العيش دون أوامر ونواهي ومرد هذا الاهتمام الخاص بالمباح إلى الحالة المجتمعية في الأندلس والتي تجاذبها تياران اجتماعيان متناقضان يحلو لهما تأويل المباح وهما:

- تيار اللهو والمجون الذي نغى نموا مطردا منذ فتح الأندلس⁽¹⁾.
- تيار التصوف وتأويله غير المبرر لمسألة التكليف الشرعي وتغلغله بين العامة واتخاذ مشروعية دينية لها الحق في قراءة النص وتأويله، وقد وجدنا خشية واضحة لدى أصوليي القرن السابع والثامن من أثر التصوف على الشريعة وكذا خشيتهم من البدعة وتحولها إلى تشريع له مشروعية ومنهم ابن تيمية والشاطبي وابن قيم الجوزية، إذ استجمع هؤلاء الوسيلة العلمية للرد على البدعة خوفا من اندراس الشريعة.

ج. تجتمع المقاصد الضرورية في الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وهي كلها مقاصد تتحلل حول الدين وتستمد شرعيتها منه وهي مقاصد قيمة على حفظ هذا الدين، والدين هو أساس الأمر والنهي وهو مرتكز كل القيم الأخلاقية كما تمت البرهنة سابقا.

إن مراعاة المقاصد الضرورية بالحفظ هو من لدن المقاصد الأصلية وهي التي تطرح فيها حظوظ النفس العاجلة وتبنى على إخلاص النية⁽²⁾ هذا التوازن بين الذات والموضوع هو خاصية الإلزام الذي يمتاز به القانون الأخلاقي، وهو شامل للوجدان الإنساني للمكلف ويوجه الفعل الذي هو مظنة هذا التكليف إلى تحقيق غايات هي مكارم الأخلاق المرعية في الشريعة الإسلامية كالإخلاص والغيرية والإحسان والسماحة... الخ، وفي سبيل ضرب الأمثال عن هذه المعاني الأخلاقية توجه الشاطبي إلى السلف وأطلق فيه البيان عبر صور للقدوة السلوكية⁽³⁾.

د. إن المقاصد الشرعية دوائر متقاطعة لا تنفصل في حالة الممارسة عن بعضها البعض، فحفظ الدين كلي ضروري ولكنه لن يستقيم إلا بواسطة جملة من

(1) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 139.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 149.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 145.

الشروط هي شروط تؤكد تداخلا بين الضروري والحاجي، والتحسيني، بحيث لا تنفصل دائرة عن غيرها لأن الانفصال المطلق بين المقاصد هو انفصال إجرائي اقتضاه الدرس العلمي لعلم أصول الفقه في حين هو اتصال وتلاحم في حالة الممارسة تتخلله الأخلاق وهو ما نصه الشاطبي بالنص التالي: «والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽¹⁾. من هنا يستوفي الدرس الأصولي في الموافقات البنية التأسيسية لمجال النظرية الأخلاقية، مما يمكن من استشكال سؤال الأخلاق الفكر العربي الإسلامي استشكالا يعيده إلى وعي التاريخية.

1- مركزية الفعل في أصول الفقه عند الشاطبي

لا تجتمع الدعوى الشاطبية في المطالبة بفك رموز التقليد عن النظر في علم أصول الفقه كخطوة نقدية ومرمى مجدد لخط الاجتهاد فقط، بل هي دعوى تطالب أيضا بضرورة ضبط الموضوع الأصولي وبيانه وفق منطق يستوفي غرض هذا الموضوع ويخدمه. فعلم أصول الفقه يجب أن يبدأ من الفعل ومن الواجب أن تنتهي إليه كل القواعد العلمية المنوطة بهذا العلم، وهو فعل إذا ما ارتبط بمقاصد سيقدم نمطيتها الشاطبي فلا مناص أنه سيستوفي أغراض الموقف الإسلامي في صلته بالحال والمآل. في خطبة المؤلف يرمي الشاطبي في سماع الآخر سندا غريبا لفحوى عنوان مصنفه إنه التعريف بأسرار التكليف، ولكنه سيكون أكثر دقة إذا ما تحول إلى الموافقات ولقد جرى هذا التحول بموجب رؤية صديق حميم⁽²⁾، إنه تحول في رسم المصنف ولكنه رمزية تحلي الحال الذي حصله الدرس الفقهي والأصولي في زمان القرن الثامن الهجري، وهو أمر دفع الشاطبي إلى التنسيق في عمله العلمي بين خطوتين هامتين هما:

أ. قراءة الشريعة الإسلامية قراءة لا تتوقف عند حدود النصوص الظاهرة والمبشرة، بل تغوص في مضمونها لتكشف عن الوحدة القائمة وراء الكثرة وتحصل مفهومها للقانون اصطلاح عليه الشاطبي المقصد ليكون آلية للاجتهاد تمكن من

(1) المرجع السابق، ج2، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 17.

أداء رؤية شمولية للشريعة لا تمكث في حدود العلة اللفظية وإنما ستتجاوزها صوب الحكمة.

ب. التوفيق بين مذهبي أبي القاسم وأبي حنيفة، إنه طريق في العمل الشرعي قد أدرك ثبوت المدونات الفقهية على مذاهب الأئمة الأربعة، وما جره هذا الثبوت من تقليد وجدال في الفروع، والتوفيق أيضا هو البحث عن الوحدة بين مذهبي الإمام مالك والإمام أبي حنيفة ونظن أن الوحدة بينهما تكمن في اشتراكهما حول تلك الطريقة القائمة على استقراء المسائل الأصلية والنظر في الفروع وفي المعاني والضوابط التي تُتوخى في الفتاوى⁽¹⁾ وهو أمر يحصل اهتماما بالجزئيات وتقصيها في سبيل الوصول إلى الكليات، وكأننا أمام ترجيح لطريقة الفقهاء في تدوين أصول الفقه مقابل طريقة المتكلمين التي هي الطريقة التي أخذ بها مجموع الأصوليين في تدوين أصول الفقه.

لا ريب أن الموقف النقدي الذي حفلت به مقدمات مصنف الموافقات يبين عن انزعاج الإمام من الحالة التي حصلها الدرس الأصولي وفقدانه الوسيلة نحو تصويب الواقع والجمع بين الدنيا والدين، إذ الممارسة فيه تجلي إهمالا للموضوع الصحيح له، ثم تؤكد كيف أنه تبعث في دروب الجدل الكلامي والمسائل النظرية⁽²⁾، وهنا يسوق الشاطبي ملاحظة، فموضوع الأصول الأصلي قد غم عليه فكانت إذ ذاك معظم القضايا التي ينظر فيها علم أصول الفقه هي قضايا ليست من صلبه وإنما من ملحه⁽³⁾، جلبي إذن أن تحرير القول في علم أصول الفقه يجب أن لا يتحلق إلا حول موضوعه الأساس وهو الفعل الإنساني، ومن ثم فالعلوم الخادمة لهكذا موضوع كعلم الكلام وعلم اللغة وغيرهما يجب أن لا تؤلف سوى بيانا له ليكون صلب العلم هو الموضوع الأصل وملحه هي الموضوعات العاملة على إجلائه وبيانه.

هكذا فإن أبا إسحاق قد أعاد إستشكال موضوع علم أصول الفقه انطلاقا من موضوعه الأساس والذي لأجله قعدت قواعد الفقه واستخرجت كليات أصول الفقه

(1) سالم ياقوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 169.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 53.

وهو الفعل الإنساني الذي ينقلب إلى تكليف مفاده أن العمل الإنساني يتوجه في سعيه بواسطة جملة ضوابط، هي ضوابط تحيط بكلية الحياة الإنسانية بما أنها تتسق وعوائد الوجود⁽¹⁾. وخدمة لموضوع العلم سيطوع الشاطبي نظام الشريعة ليكون دافعا صوب فعل مكلف. ولا ريب أن المنهج الذي اختاره الشاطبي وهو منهج الاستقراء سيكون خادما لبناء هذا الفعل وعليه فقد انتبه الشاطبي إلى مركزية الفعل في علم أصول الفقه، وهو أمر واضح في تحديده للخاصة الجذرية للقضية الشرعية إنها قضية تستنهض العمل⁽²⁾.

تجدر الملاحظة بأن ما يميز الفعل في أصول الفقه عند الشاطبي هو عدم انحصاره في الحدود السلوكية الظاهرة إنه فعل يزواج بين الظاهر - في جلبه لأحكام فقهية - والباطن الذي ينشئ مجموع معاني أخلاقية. فمفهوم الفعل هو شمولية بين جانبي الفعل الإنساني جانب منتظم بالفقه عبر الأوامر الشرعية وآخر باطن وفاعل في جدوى هذه الأوامر وهي معاني أخلاقية تحيل إلى الفقه ويحيل إليها وهو كمال الفعل. وهنا سيؤدي هذا الفعل المحاط بالمراقبة الخارجية وبالقصدية الداخلية الغرض المنصوص في الشريعة وهو الصلاح. إنه وضع جعل الشاطبي يحيطه بالضرورة المنهجية في قوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»⁽³⁾، وهو أمر يعمل على تقسيم قضايا علم أصول الفقه إلى شكلين من القضايا:

أ. قضايا غير عارية وهي موضوع علم أصول الفقه ومظنة الاجتهاد وهي قضايا تنهض نحو العمل وجوهرها الفعل الإنساني المراقب بواسطة الفقه وهو جملة الأعمال العملية التي تضبط السلوك ضبطاً يستوفي الشروط المنصوصة في الأحكام الشرعية، وهو أيضاً الفعل المستبطن لمعاني أخلاقية يؤديها المقصد بما أنه نية الفاعل إلى الفعل، إنها حراسة أخلاقية يستقيم معها الفعل ليجمع بين رسم السلوك وباطنه مؤديا القيمة المنصوصة وهي الصلاح في الدنيا والآخرة، هنا تترجح مشروعية المقصد بوصفه إيلاء الجانب الخلفي الباطني موقعا أساسيا في

(1) المصدر السابق، ج1، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

عملية الاجتهاد وهنا أيضا تكمن الدلالة المنهجية لعلم أصول الفقه في التقنين للفعل الإنساني «معنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه لا زائد على ذلك ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلبت كونها حاکمة إلى كونها محكوما عليها»⁽¹⁾.

ب. القضايا العارية إنها أمثودج من القضايا لا يدخل في صلب العمل الاجتهادي لعله رئيسة هي آيين للفرق بين القضية الأولى غير العارية، وهذه القضية الموسومة بالعارية كونها لا تستنهض العمل ولا تحيل إليه بل إلى مجرد قضايا نظرية لا تفيد في توجيه السلوك توجيهها يستوفي أغراض النص الشرعي في جلب المصلحة ودرء المفسدة.

ينبغي الدليل الشرعي في علم أصول الفقه عند الشاطبي وفق وجهة تمكنه من كشف ضوابط ومرامي العمل هو عمل لا ينحصر في الظاهر دون الباطن، بل هو شامل لوجهتين الفعل الإنساني «فكل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو المطلوب شرعا»⁽²⁾. هو عمل منهجي منفرد يلتزم بأدائه علم أصول الفقه، وذلك لتخريج الضوابط التي يناط بها كل عمل شرعي، إذ يجب أن يكون عمل ضابط لظاهر السلوك بوقوعه على القواعد الشرعية الناهضة بعملية ضبط ظاهر السلوك، وهو عمل لا يتوقف في مثل هذا المستوى، إذ ستكون البنية الوجدانية مسرعا لنظمه وهو ما يبعث جملة قيم أخلاقية هي الوجه الباطن لفقه الظاهر، إنها جملة الضوابط المشتركة بين باطن السلوك وظاهره تفيد التكليف وتجر إليه⁽³⁾. امثالاً لهذه الخاصية الصميمية التي يمتاز بها علم أصول الفقه عند الشاطبي، فإن القضية العلمية المؤلفة لنسق هذا العلم تكون غايتها هي تحقيق أداء الخدمة للفعل الإنساني، فوظيفة المسألة غير العارية ذات وجه مزدوج، الوجه الأول وهو عمل منهجي تضطلع به والوجه الثاني تحديد موضوع العلم في الفعل عاملة على إغناء النفس المكلفة بواسطة مجموعة من القيم

(1) المصدر السابق، ج1، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 35.

الأخلاقية والتي ترعى الظاهر بتحصيل الغاية من الفقه كما تفقه الباطن بمعاني أخلاقية كالإخلاص والورع وإسقاط الحظ والتي هي امتثال للشرع وهي قيم إنسانية تحصل صلاح الفعل الإنساني.

2-تلازم الفقه والأخلاق في علم أصول الفقه عند الشاطبي

في التقابل بين نوعين من القضايا البانية لعلم أصول الفقه عند الشاطبي والمتثلة في القضايا العارية والقضايا غير العارية تتأسس نمطية الحكم الشرعي في أصول الفقه عند الشاطبي وسيكون هذا الحكم كالتالي:

أ. واقع على الوصف الفطري إذ هو لازم عن أمر عملي ويأخذ بالصفة الأمية وهي من الأم وتعني البراءة الأولى وهو أيضا مستلزما لامتنال ترعى فيه عوائد الوجود للمأمور وهو المكلف هذه الصلة التوافقية بين طبيعة الأمر وطبيعة المأمور ترجح الفهم الغائي لمثل هذه الصلة وترجح بالتالي البعد الأخلاقي، وعلى الرغم من أن الشاطبي قد انساق خلف التقسيم الأصولي للمقاصد حاصرا مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية التي لا ضرر للمكلف إذ استغنى عنها إلا أنه يثبت المنشأ الأخلاقي لكل المقاصد في تحليله لمسألة إسقاط الحظ والتي تعني حلول الغاية الأخلاقية مكان الغاية الخاصة إنه اعتراف بأن كل الأعمال الشرعية التي يقوم بها المكلف جارية على مكارم الأخلاق في قوله «ومشروعية الزكاة والأقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكدا لهذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق»⁽¹⁾.

ب. يستنهض الهمة إلى الفعل «فكل مسألة موسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية وآداب شرعية، أولا تكون عوننا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»⁽²⁾، هذا الفعل المجلوب عن طريق الحكم الشرعي لا يؤدي مفهوم ممارسة سلوكية ظاهرة إنه شامل للفعل الأخلاقي الذي تدخل فيه الآداب الشرعية.

ج. إرفاق الفقه بالآداب الشرعية في مضمون الحكم الشرعي هو تحصيل ضروري للممارسة الشرعية التي يتركها الحكم الشرعي على سلوك المكلف، مما يعني أن

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 268-269.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

أصول الفقه عند الشاطبي هو بنية مزدوجة بين الأخلاق والفقه، إذ مترادف الآداب الشرعية والفضائل الخلقية ويتساويان في المفهومية فالأدب قبل أن يحمل الدلالة الاصطلاحية التي تعني النظم هو مرادف لمحاسن الأخلاق «فالأدب [...] يتأدب الناس إلى محامد وينهاهم عن المقابح [...] وهو تعلم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق [...] الأدب يقع على رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل ومثله التهذيب [...] الأدب في اللغة حسن الخلق وفعل المكارم»⁽¹⁾، بهذا المترادف بين المضمون الدلالي للأدب والأخلاق تكون دعوى الشاطبي التي نصها بالتنصيص السالف تعني أن المسألة الأصولية يجب أن تجلب أخلاقاً حسنة وهو ما يبرهن على التكامل بين الأخلاق والفقه في أصول عند الشاطبي وهو يدل عليه النص التالي «الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره اعتماداً على صحة اليقين أو إصابة لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق وزكيات الأعمال»⁽²⁾

ثم أن البنية الدلالية للمقصد الشرعي بوصفه موضوع أصول الفقه عند الشاطبي هو مدار القول بالتلازم بين الفقه والأخلاق، إذ المقصد في التعليل الشرعي لا يستفاد من المبني اللفظ الظاهر فقط، إنما هو تغلغل في المعاني لتكون الأمور بمقاصدها «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»⁽³⁾، هنا يؤلف مفهوم المقصد دلالة سلوكية يتسع أفقها لكي لا يؤدي إلى جهود السلوك حول اللفظ إنما تتعداه إلى الغاية المنوطة بالقاعدة الشرعية وهي تحقيق المصلحة، ولذلك تكون هذه القاعدة مشحونة بالدلالة الأخلاقية ليكون الخطاب الشرعي عموماً دعاء إلى العمل ليس بواسطة الأمر الشرعي الصريح فقط، بل المعنى المستخلص منه أيضاً، وهنا يتسع مجال الممارسة الشرعية لكي لا ينحصر في إصلاح السلوك العيني بل ليتعداه إلى إصلاح النية⁽⁴⁾.

(1) مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، دط، 1971، ج 1، ص 12.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 163.

يشير المقصد أيضا إلى أن الحكم الشرعي استحضار للنية ليكون شاملا للأعمال القلبية والأعمال الجسدية هنا تتخذ النية أصلا في العملية الشرعية فيكون لها مدلول مراقبة ثنائية، مراقبة أخلاقية، وذلك بإسقاط الحظ وجلب الإخلاص ومراقبة فقهية عن طريق الجزاء التابع لكل حكم شرعي تكليفي، وهي مراقبة واحدة تستحضر دائما معيار صلاح المكلف في الحال والمآل.

إن في إقتران المقصد بالصلاح والفساد شمول للمبدأ الغائي الذي لأجله يتحرك العمل الشرعي وهنا ينزل المقصد منزلة الحكمة فيكون التعليل الشرعي تعليلا بالغايات، ولذلك يحرص الشاطبي في قسم الأحكام على تحليل حكم المباح بوصفه مساحة من الفعل الإنساني لا مطلوبة الترك ولا مطلوبة الفعل وموازنا إياها بالأحكام الأخرى وفق ما تحصله من مصالح ومفاسد، وكذا في بيانه للحكم الوضعي في توضيحه للصلة بين الرخصة والعزيمة ليكون التعليل الغائي مؤسسا على مبدأ اعتبار الحكم في الحكم الشرعي والحكم هنا هي القيم المطلوبة بواسطة الحكم الشرعي.

3- التأويل بحسب المقاصد ونيل سر التكليف

يزداد مشروع الشاطبي وضوحا إذا ما تم التدقيق في طريقة المتكلمين في تأصيل أصول الفقه وكذا في نمو تيار التصوف في عصره وهو ما يعني نمو نماذج من تأويل الشريعة في مجتمع اختلطت فيه المصالح بالمفاسد في واقع مزيج هو تركيبة لوضع استثنائي داخل الأندلس وهي مشرفة على النهاية. إنه نمو مجتمع يفترض قلب فلسفة التشريع وفق آلية ترعى الاتفاق وتعديل الموقف الشرعي تعديلا يحيل الغائية المهيمنة على الخطاب الشرعي إلى معادلة ترجيح المصالح على المفاسد «ولا يفهم للشارع قصدا عينا دون ضده وخلافه، فإذا كان كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح، فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه [...] وما وجدنا فيه مفسدة تركناه إعمالا للمصالح أيضا»⁽¹⁾. وإجلاء للصلة بين المصلحة والمفسدة، يوجه الشاطبي الاهتمام للفعل ليكون الموضوع المحوري لعلم أصول الفقه فلا سؤال داخل هذا العلم إلا ما يستصوب به الفقه⁽²⁾ ويحصل الغايات المنصوصة في خطاب الشارع من حفظ للضروريات

(1) المصدر السابق، ج2، ص 312.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

والحاجيات التحسينات إقرارا لمصلحة المكلف⁽¹⁾، مثل هذا التصور أدى بالشاطبي إلى تقسيم المعرفة الأصولية إلى أنموذجين هما:

1. معرفة نظرية تجريدية لا تستنهض المهمة إلى العمل بمبناه الظاهر والباطن، وتعد الفلسفة القائمة على الأقيسة المعطلة للعمل من جنسها. هذا الأنموذج من المعرفة هي معرفة لا تدخل فيما يؤول ويجب أن لا يخوض فيها الخاصة فما بالك بالعام. وهنا يحضر إجماع العوام عن علم الكلام للغزالي بضرورة حجب العوام عنما يفسد العقيدة⁽²⁾، سيكرس الشاطبي الموقف القائل بأن: «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا»⁽³⁾.

2. معرفة تستنهض العمل وتنظم الفعلين الفردي والاجتماعي، وهي مضمون الاجتهاد وغايته ولأجلها يجب أن يعمل العلماء الراسخون في العلم والعمل⁽⁴⁾، وتتحدد هذه المعرفة وفق نمطية خاصة إنها معرفة تلقائية جامعة قواعدها لأجل ضبط الفعل يكون لبها هو الفهم المشترك للإنسانية المؤسس على مفهوم الأمية، والتي هي من الأم التي تزول معها الكلفة وكل فكر مصطنع وهو ما يبين سبيله الشاطبي في قوله: «وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف ومن النظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، على أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظر مؤلف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع ترتيبه إذ كان قريب المأخذ سهل الملتمس. هذا وإن كان راجعا إلى نظم الأقدمين في التحصيل، فمن حيث كانوا يتحرون أيضا المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم»⁽⁵⁾، إن مثل هذه المعرفة البسيطة هي لب التشريع وإليها تسير خدمة العلم لأنها سبيل العمل وليست سبيل الجدل والمناظرة المستفرغة من النهوض إلى العمل، ولأجل بيان مثل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 7.

(2) انظر: الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، منشور ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، دط، دت، ص 251.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص ص 198-306.

(5) المرجع نفسه، ج1، ص 40.

هذه المعرفة قسم الشاطبي المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأولى الأولى بتقسيم مميزا «مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها»⁽¹⁾، وهي مقاصد تؤول في مجملها إلى جعل العمل الشرعي عملا مضبوطا معقولا، كما أنها تقول أن علم أصول الفقه ليس خوضا في علم مجرد بل هو تسخير العلم لأجل العمل. سيفرق الشاطبي في العقل المؤول بين الخاصة والعامة، إذ العامة يجب أن يوقفوا عن أسرار الشريعة لا يطالبون إلا بالامثال لها وييسر لها العلم بالقدر الذي يمكنهم من أداء ضروراتهم الدينية في حدودها المطلوبة، أما الخاصة فهم العلماء العالمون والعاملون وعندهم تتوقف إمكانية الكشف عن تلك الأسرار ولهم تقريرها للفهم الجمهوري بالقدر الذي يعزز امثالهم لأوامر الشرع⁽²⁾، هذا الموقف يتردد عند ابن رشد قبل الشاطبي، فالعامة ينبغي أن يمكنوا عند ظاهر الشرع وأن لا يخوضوا في مسائل قد تصعب حتى على الخاصة⁽³⁾.

كشفا لأسرار التكليف تولى الخاصة عند الشاطبي أمودجا من الفهم يتجاوز حدود الظاهر من النصوص لتؤول بما تقدمه من حكمة مفيدة للعمل، فالعلماء هم الراسخون في العلم الداركون لمقاصده العارفون لمراميه وهنا يحضر ابن رشد وتجنذر، قضية تميز العقل القائم بعملية التأويل إلا أن العقل عند الشاطبي لن يكون برهانيا والعلماء ليس برهانيون إنما العقل هو عقل يقوم بالتدبر والاعتبار ملازما لحكمة الخلق. والعلماء سيكونون متدبرون ومعتبرون إذ أصبح العلم لديهم وصفا خلقيا راسخا في النفس جمعوا فيه بين العلم والعمل⁽⁴⁾، وإذن يكون المؤولون عند ابن رشد من تمكنوا من الأقيسة البرهانية⁽⁵⁾، وامتلكوا أساليبها ويكون هؤلاء عند الشاطبي من تدبروا مقاصد الخالق في الخلق، ولذلك تكون المقاصد أدوات الاجتهاد لإحكام لبيان القول والفعل.

(1) المرجع السابق، ج2، ص 3-4.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 66.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 152.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 67.

(5) ابن رشد: فصل المقال، ص 40.

إن مفهوم المقصد هو مدار التأويل الشرعي الذي مفاده حصول فائدة من الفعل الإنساني فردا ومجتمعاً إنها الغائية التي تعني الخلو من العبث واللهو وكذلك تفيد استبعاد الحظوظ الجالبة لتبعثر الفائدة⁽¹⁾.

والمقصد منحدر من الفعل "قصد" الجامع بين معاني التوجه واستقامة الطريق والعدل⁽²⁾، والقصدية دلالة تتوجه في إبراز بنية عقلية ووجدانية هي توجه الفاعل إلى أداء فعل⁽³⁾ مما يعني أن هناك غرض ذو معنى بالنسبة لهذا الفاعل، يمثل له قيمة ما وهنا يكون المقصد ذو مضمون إرادي يدخل في كل عملية أخلاقية، كما أن المقصد هو العمل لأجل مقصود، وهو هنا الغرض المطلوب من الفعل وهو قيمة محددة⁽⁴⁾، هكذا تؤلف مادة "قصد" بنية كل عملية أخلاقية والمؤلفة من مراحل ثلاث ما قبل الفعل وهي النية الجامعة في قصد. ثم الفعل وما يؤديه الفاعل القاصد فعلاً عملياً من عزم تسوخواه في النية وما بعد الفعل وهو المقصود وهي الغايات المحققة من الفعل هذه الدلالة الأخلاقية للمقصد هي التي تحرك فيها أبو إسحاق الشاطبي عندما قسم مقاصد الشريعة إلى قسمين هما:

أ. مقاصد الشارع: وهي البنية القيمة لكل نظام أخلاقي يدخل فيه الفاعل الأخلاقي وهي الحكمة من الفعل وعند الشاطبي هي الصلاح في الحال والمآل، وهي نظام نقلي يعاضده النظام العقلي⁽⁵⁾.

ب. مقاصد المكلف: وهي التي تحمل البنية الأخلاقية لكل فاعل أخلاقي، وهي دلالة وجدانية وعقلية ذات صبغة طبيعية مبدؤها تجربة أمية تتوجه صوب فعل ذو فائدة تتمثل في جلب المصلحة ودرء المفسدة.

4-جدلية الصلاح والفساد -مسألة المعيار الأخلاقي-

لا ينضبط مفهوم قصد الشارع في الخطاب الشرعي كما قسمه الشاطبي إلى جملة مقاصد راعية لتأويل الفعل وفق ما يؤديه من مصالح. أقول لا ينضبط مثل هذا

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 29.

(2) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر، دط، دت، ج5، ص 36.

(3) André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 559.

(4) Ibid, p 559.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

المفهوم إلا بتموضع التعليل بالمصلحة بوصفها طرفا غائيا يفسر الفعل ويبرره ويقدم جدواه جاعلا منه منساقا إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة والترجيح بينهما في الواقع المزيج. إن مثل هذا الانسياق يعرب عن تحقيق الموضوعية في القانون الشرعي بما أن المصلحة تتعلق بالخطاب دون غيره، كما أنه يفسح المجال لقراءة الواقع قراءة شرعية ما دام الواقع يتركب وفق جدلية المصلحة والمفسدة، كما يقدم آفاقا لنظرية القياس لتبغى الحكمة إلى جانب العلة⁽¹⁾، ولا ريب أن دفاع الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي عن حجية المصلحة أمام تفنيده قوة الإجماع كدليل قطعي يقدم تبريرا تاريخيا لمثل هذا الدفاع عند أصوليي وفقهاء القرنين السابع والثامن الهجريين، إذ الاختلاف في فروع المذاهب الفقهية حصل حدا من الفرقة والصراع اختلط فيه الهوى بالشرع، لم يستفد منه إلا المرجفون الذين يبررون أفعالهم وهم مسنودين على تعددية المذاهب والاختلاف في الفروع⁽²⁾.

لا مرأى بأن البنية الاستدلالية في علم أصول الفقه كما قعد قواعدها الفقيه الغرناطي لن تكون معقولة ومؤدية لمعنى إلا إذا كانت مسنودة إلى أولية ضرورية «وهي أن وضع الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والآجل»⁽³⁾، بمعنى أنه في الاستدلال الشرعي فإنه لا بد من الاحتكام إلى معيار وهو تحقيق المصلحة من الفعل لكنها مصلحة لا يقتضيها إلا الشرع فدلائله هي التي تؤسس بنيتها الموضوعية وتبعد عنها الدلالة الذاتية التي تربط مفهوم أي مصلحة بالرغبة الذاتية الآنية التي تؤدي دائما إلى مطابقة بينها وبين كل ما هو مادي صرف أو ذاتي يستمد قوته التقويمية من الأهواء ولذلك يؤكد الشاطبي على إسقاط الحظ في الفعل الشرعي، إذ يكون التوجه إلى الفعل الصالح محمدا بمعيار الموضوعية المنوط بقيمة الصلاح بوصفها القيمة الأساس للخطاب الشرعي.

عبر أسلوب نقدي يحدد طه عبد الرحمن مدلول المصلحة عند الأصوليين بكونها تحصل دلالة الغرض مما يؤدي إلى حدوثها في العمل الشرعي حدوث الغرض المتحيز

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص 125.

(2) نجم الدين الطوفي: شرح الأربعين نووية من كتاب مصطفى زيد: المصلحة الشرعية ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1954، ص 35.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

ولكنه يعترض قائلا: «والحقيقة أن المصلحة ليست اسم ذات متحيزة، وإنما هو اسم معنى مجرد تكون مرادفة لمفهوم الصلاح»⁽¹⁾. ويستمر موضحا بأن المصلحة لن تكون منحازة في مكان واحد في التعليل المصلحي إنما هي مسلك يصلح به الإنسان ذاته وفق سيرورة تمتد من الحياة إلى الموت وهنا يرادف طه عبد الرحمن بين علم المقاصد وعلم صلاح الإنسان⁽²⁾، بما أن المصلحة مسلك حي يرافق كل دقائق الحياة البشرية.

سواء أكانت المصلحة غرضا أو مسلكا، فالقول بوجود فاعل في العمل الشرعي يسعى في عمله سعيًا معقولا وفق محدد معقول هو المصلحة تأكيد بأن العمل الشرعي مؤسس وفق حركة قطبها الإيجابي هو قيمة الصلاح، وهنا تتضح العملية الأخلاقية في علم أصول الفقه عند الشاطبي فهي مؤلفة من نية وفعل وقيمة، ولذلك يضمن هذا العلم بنية أخلاقية تبرهن على أن الشاطبي قد حدد الصلة بين الفقه والأخلاق في الاستدلال الأصولي وأعاد الوصل بينهما في الممارسة الشرعية، بإحداثه الصلة بين المقصد والمصلحة، حيث تبدو المصلحة حركة قصدية هي عينها الحركة داخل كل عملية أخلاقية.

المصلحة لغة «من الصلاح وهو ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد وأصلح الشيء بعد فساده أقامه»⁽³⁾. و«أصلحه [...] إليه أحسن»⁽⁴⁾. تكون الدلالة اللغوية لمفهوم المصلحة هو التوجه نحو فعل الخير ومثل هذا الفعل لا يحصل إلا سعادة الفاعل، هذا التوجه هو سيرورة متفاعلة ترتقي بصفة متواصلة نحو القيمة التي تجعل من موضوع هذه السيرورة في مقام أحسن وهي عينها الجدلية التي تقوم بين الصلاح والفساد مقرة بأولية المصلحة على المفسدة، هكذا فالمصلحة لغة ذات دلالة أخلاقية أساسها الترقى المتواصل إلى القيمة التي تصلح أود الذات.

أما المصلحة في الاصطلاح الأصولي فيعرفها نجم الدين الطوفي قائلا: «المصلحة [...] من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له»⁽⁵⁾. ويرادف العز بن عبد السلام بين المصلحة والخير والنفع من جهة وبين المفسدة

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 79.

(4) الفيروز أبادي: القاموس المحيظ، توزيع مكتبة التروي، دمشق، دط، دت، ج 1، ص 335.

(5) الطوفي: شرح الأربعين نووية، ص 18.

والشر والضرر من جهة أخرى⁽¹⁾، من الواضح بما برهن عليه العز أن المصلحة قيمة أخلاقية بما أنها ترادف الخير، وتعني اختيار أفضل السبل للتقدم بالإنسانية نحو السعادة. لا يؤدي الصلاح مفهومًا نظريًا مجردًا أو قيمة محضة في مدلول الاصطلاح الأصولي، بل هو قيمة مقترنة بالسلوك والفعل، وكما ضبط أصوله الشاطبي فهو لا يعني تحصيل غاية في حد ذاتها إنما هو جهد مبذول بصفة متواصلة بما أنه سيورة التكليف في حد ذاته، إنه يتخلل الحياة الإنسانية لتحللاً يجعل من هذه الحياة حركة من السيرة الصالحة. إن مثل هذه الخاصية العملية للمصلحة يحدثها الحكم الشرعي الذي يتحرك وفقه السلوك الإنساني، إذ إحاطة هذا الحكم بمصالح جزئية يؤلف ائتلاف من الخيرات التي ترافق الآنية الإنسانية مغيرة أياها ليس بواسطة الميول الخاصة، بل بمقاصد موضوعة تعود إلى خطاب الشرع لأن «مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع»⁽²⁾.

لقد أحاط الشاطبي بالمصالح من جهات ثلاث هي:

أ. المرتبة الوجودية الطبيعية التي تعود إلى طبيعة الحساسية الإنسانية وهنا يحدد الشاطبي الصلة بين إدراك المصلحة والمفسدة وجدلية اللذة والألم بوصفها قوانين طبيعية لتكيف الذات مع الواقع، ويلاحظ الشاطبي الطبيعة النسبية لقيمة الصلاح في هذا المستوى فالمصالح والمفاسد مزيج يحيل كل واحد منهما إلى الآخر، وهنا يحدد الشاطبي طبيعة المصلحة، إذ ينزل فيها الحظ منزلاً أولاً وتختلط فيها المعايير. لا يتكلم الشاطبي في هذا المستوى عن قطيعة بين الحساسية الإنسانية ومقصود الشارع، فالمصالح الشرعية ما جاءت إلا لتتق على حد إدراك المكلف للمصالح والمفاسد وأن هناك اتساق بين مقاصد الشارع والقوانين الطبيعية التي جبل عليها الإنسان إنه اتساق يعني إصلاح الأولى للثانية «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعاً [...] ليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا»⁽³⁾.

(1) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص ص 3-4.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 8.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 26-27.

ب. مرتبة الخطاب الشرعي الخالص، وفيه تكون المصالح خالصة والمفاسد كذلك إنما تعد هنا غايات محضة يتوجه إليها الفعل بما أنها تقدم سبيلا للامتنال، ويبرر الشاطبي الطبيعة المحضة للمصالح والمفاسد في خطاب التبليغ في كون هذه المصالح والمفاسد واقعة تحت سؤال تكليفي هو سؤال يسوق الفاعل المكلف إلى المفاضلة بين مفهومين صلاح أو فساد، وإذا تأملنا طبيعة المصالح والمفاسد في هذا المستوى نلقاها هي عينها طبيعة القيم التي تعد غايات تضبط السلوك الإنساني ضبط معياريا يستلزم أن تتصف القيمة من هذه القيم بوحدة المعيار الداخلية. ويلاحظ الشاطبي أن ورود الدلالة المختلطة في المصلحة والمفسدة وهذا في مستوى خطاب التبليغ تعد تكليف بما لا يطاق، فمثل هذا الاختلاط يحصل الدوران المزدوج للقيمة وهو أمر يؤدي مباشرة إلى عبثية الخطاب الشرعي بينما هذا الخطاب محدد بأنه وضع لمصالح الخلق ابتداء فوحدة مفهوم المصلحة وكذلك إمكانية التكليف تحصيلًا لهذه المصلحة هما علتنا ورود المصالح الخالصة والمفاسدة الخالصة في خطاب الشارع.

ج. مرتبة الممارسة وهنا تكون المصلحة أمر تكليفي يدخل فيها المكلف في عملية التكليف وهي عينها الممارسة الشرعية التي يقوم فيها المكلف بالامتنال للأمر الشرعي الذي يعني جلب المصلحة ودرء المفسدة، وفي هذا المقام يعني الشاطبي بالمصلحة بوصفها مسلكًا في الأحكام الشرعية، تكون فيه المصالح والمفاسد مزيجًا لا ينفك طرف منها عن الآخر والسبيل إلى بيان المصلحة من المفسدة هو الترجيح بينهما، مستبعدا ورود تساوي بين المصلحة والمفسدة في الخطاب الشرعي، بحيث يؤديان نسبة متساوية في الاختيار، فمثل هذا التساوي هو مجرد افتراض نظري لا مكان له في حد الممارسة والفعل لأن مثل هذا التساوي هو عين التكليف بما لا يطاق⁽¹⁾.

هكذا تعد المصلحة التي هي الصلاح غاية الاجتهاد كما وقع تأويله عند الشاطبي، فإلى الصلاح يعود ترجيح الأفعال ولم يترك أبو إسحاق هذا الأمر دون ضبط في مستوى التصور وفي مستوى المنهج، إذا انحصر هذا التحديد في ضبط لطبيعتها وفي بيان كيفية ضبطها فتكون المصلحة كالتالي:

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 24-25.

- أ. تلائم الخطاب الشرعي ولا تقع بالتناقض مع أصل من أصوله.
- ب. ذات وصف معقول، هي معقولة انحدرت من التعاضد القائم بين العقل والنقل.
- ج. أن تكون حافظة للضروري رافعة للخرج⁽¹⁾.
- وإذا تم تصفح المراتب التي ينظر من خلالها الشاطبي إلى المصلحة نجد أنه نظر إليها من جهتين:

أ. من جهة الغاية، فالخطاب الشرعي يؤدي مصالح العباد أنزل أوامره ونواهيه مرتبطة بجلب مصالح محضة ودرء مفسد محضة وهي بنية كل منظومة أخلاقية تتألف بنيتها التصورية من موازنة بين القيم أطرافها وحدات محضة وهو أمر لازم لجذب السلوك صوب القيم والامتثال لهذه القيم.

ب. من جهة المسلك وهو واضح في علاقة هذه المصالح المحضة والمفاسد المحضة بسلوك المكلف الذي ينهج السبيل إلى الصلاح عبر تجربة عملية يطبق فيها الأوامر والنواهي الشرعية في سلوكه، كما أن هذا المسلك بين في تخريج الأحكام الشرعية التي هي مدار الاجتهاد، فهي أحكام هدفها الفعل، وهو مسلك جاء على الحقيقة من حيث تداخل المصلحة والمفسدة.

إن الجهتين السابقتين يدلان على قدرة الحكم الشرعي على ضبط السلوك الإنساني ضبطاً أخلاقياً، لأن التبليغ الذي هو وظيفة الخطاب الشرعي قد سلك وسائل للتأثير على الفعل الإنساني وحمله على النهوض للتحقق بقيمة الصلاح بوصفها فعل يطبق وليس فعل يتصور.

لا ريب أن تجاوز الخطاب الفلسفي وهو خطاب السؤال النقدي، ثم الولوج إلى خطاب آخر يبدو فاقدا لميزة التفلسف سيكون مدعاة للنقد والخصومة، كيف لا وقد كانت النقلة من فلسفة الأخلاق بما أنها تأسيس للعقل المحض إلى مقاصد الشريعة وهي خطاب للنقل، والحق أن مثل هذه النقلة ستكون في عرف المتفلسفة نزول في الدرجة وتنكسر للمعايير العقلانية والموضوعية والشمولية وهي أخص خواص العقل المجرد. لا يخفى على المخاطب أن مثل هذا العقل المجرد بينيته الأداتية ورؤيته الواحدية التي لا تتعدى التحويل الإجرائي للإنسان والطبيعة كان دافعا أولا في دعوى الانتقال من فلسفة الأخلاق بمميزاتها العقلانية المجردة إلى مقاصد الشريعة التي تعتمد على

(1) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، ص 22.

عقلانية مخالفة. ويجب الاعتراف بأن الدعوى التي تحملنا من عقلانية مجردة إلى عقلانية قاصدة تضرر الكثير من الخوف والحيرة والحذر، فالعقل المجرد سقط في العدمية والعماء الأخلاقي وهو الآن يبحث عن الأخلاقية فاستبدل ذاته -في إحدى مسالكه- بالعقل التواصلية عليه يظفر بالهدي الأخلاقي.

لا بد أن نؤكد بأن أطروحة الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة لم تقام عليها البرهنة إلا والوعي مثقل بيمين رئيسين:

أ. نضوب الفكر العربي المعاصر من تعليل لسؤاله الأخلاقي، فالواقف لأجل الإجابة عن مثل هذا السؤال واقف على رمال متحركة، والأمر بين فيما يخص الدرس الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر فسؤاله القيمي ماضيا وحاضرا واقع تحت وطأة التصور اللاتاريخي.

ب. سقوط الفكر الغربي الحديث والمعاصر في أزمة العدمية وذلك لأنه سلم بالعقل المجرد سبيلا ففكك معايير وفصل بين الوجود والقيمة وهو يشهد الآن ردة يبحث فيها عن قيم جديدة، لأنه لا معنى للحياة بلا أخلاق فتجده استثمر الأمر الأخلاقي الكانطي في سبيل الخروج من ربة العدمية.

الحق أن وقوع الفكر العربي المعاصر تحت وطأة التقليد والاتباع قد جعله داعيا نجيبا للعقلانية المجردة ولدعاويها العدمية وهو سالك لسبيل لم يتفحص مرجعياته ولم يسأل عن حفرياته بل عده سبيل الخلاص والنجاة لذلك تجده فرحا بما ذاكره عن نشه⁽¹⁾ من الدعوى إلى إنسان مستكبر أخذ القوة المقصية للآخر هديا ونيراسا وهي قوة قادرة على هلك الحدث والنسل، إذا حملها استكبار الهوى صوب تقويم يجعل الآخر عدوا لدودا.

لم يكن الانتقال إلى مقاصد الشريعة لاستشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي نضوبا لمعين العقلانية بخصائصها الغربية، بل هو اعتراف بعقلانية أخرى لا تجدد كمالها إلا بالأخلاقية لتعني بالإنسان والقيم اعتناء كاملا جاعلة

(1) لقد اعترف المفكر هشام شرابي بأن أول لقاء له مع نشه أحدث لديه شك في السلطة الأبوية وضرورة خلخلتها ولذلك يدعو المجتمع العربي إلى تفكيك هذه السلطة حتى يتم الولوج إلى الحداثة. انظر: عاطف عطية: "من النظام الأبوي إلى النهضة الشاملة"، مجلة اتجاه، ع 17، ص 4، نوفمبر 2000، ص 46.

الصالح مسلكا للإنسان فكانت الإنسانية الصالحة بغيتها في تقعيد القواعد وتأسيس الأحكام.

يعد علم أصول الفقه فلسفة التشريع الإسلامية، وهو تشريع ضبط مسلكه على تحقيق غاية مركزية وهي صلاح الخلق في العاجل والآجل، ليحصر سعادتهم في العمل بالتكليف الذي خاطبهم به الشرع والذي تولى هذا العلم بيان أحكامه، فكان من ثم هاديا إلى سعادتهم. وبإضافة فكرة المقاصد إلى بيان هذه العلمية ظهر أن هذا العلم قد مثل بحق مجالا أخلاقيا جديرا بالدرس فيظهر أن المقاصد إعادة انصهار بين الأخلاق والفقه وبعث للحكمة المتأصلة في الخطاب الشرعي والذي تولى الأخلاق روحه التي لا ينفك عنها ولعل تحليل دقيق لبنية الموافقات يدرك حضور المستصفي وإحياء علوم الدين للغزالي في إعادة الوصل بين الفقه والأخلاق بعدما خبي هذا الوصل في عهوده الأخيرة فعلم الفقه كما يحدد وظيفته الغزالي علم «مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر في أعمال الجوارح، ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب، فالحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق الحمودة المنجية في الآخرة، والمذموم يصدر من المذموم وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب»⁽¹⁾ وكأن الغزالي يريد أن يقول أن علم الفقه يجب أن يكون ذريعة إلى مكارم الشريعة على الفقيه والأصولي مراعاة ذلك، ولن يكن الأمر غريبا بالنسبة للغزالي وقد كان يرى حاملا لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني⁽²⁾.

لقد أدرك الشاطبي أن الدين والأخلاق لا ينفكان وأن فقه التشريع الإسلامي مثقل بالغايات الأخلاقية ولقد أدى المقصد الشرعي تحقيق الصلة بين الدين والأخلاق في التشريع الإسلامي وعندما حدد الشاطبي المصلحة علة رئيسة لهذا التشريع فقد ميز علاقة ثلاثية ضرورية وقاعدية وهي الدين والأخلاق والواقع وتمثل هذه الثلاثية القاعدية ما هية الإسلام الصحيح الذي يستفرغ من التأويلات الفاسدة وكذلك عندما يتخلص من النظرة التي تعتمد على العبادات الطقسية وتزيل كل معاني المكارم التي هي كمال هذه العبادات وكأن الشاطبي أدرك أن مثل هذا الفصل بين الدين والأخلاق قد يجعل الإنسان المسلم يحيا ثنائية الدنيا والآخرة في حين أن الإسلام تواصل وانصهار بينهما.

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص 25.

(2) أبو اليزيد العجمي: مقدمة تحقيق كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني، ص 40.

الباب الثاني

سؤال المرجعية

-التعليل المقاصدي ونيل حكمة الفعل-

الفصل الأول: العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي

-عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد-

الفصل الثاني: الاستقراء المعنوي وانبناء كليات الفعل الصالح

-نحو تأسيس علم الصلاح-

ترتكز دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، على ركائز متينة تقوي مطلب إنشاء النظرية الأخلاقية من بنية المقاصد، هي ركائز يقدمها نسق الموافقات، كما سار إليه الفقيه الغرناطي إنشاء وبناء، الركيزة الأولى هي ركيزة المسلمة الميتافيزيقية التي تعد أول خطوة في كل نسق أخلاقي، وهي في حقل أصول الفقه تمتد بجذورها إلى علم الكلام، وهو ما يعني السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد بوصفها المسلمة الميتافيزيقية المرجحة للسبيل الأخلاقي لهذا الخطاب، أما الركيزة الثانية فهي الركيزة المنهجية إذ قدم منهج الاستقراء المعنوي الذي عده الشاطبي آلة العلم، الدعائم المنهجية لإنشاء الكليات وفي استخبار طبيعة هذه الكليات نعثر لها على وظيفتين، وظيفة مراقبة استنباط الأحكام الشرعية وهو عينه الاجتهاد، ثم أن هذه الوظيفة تعد سيلا غايته ضبط التكليف والتكليف هو إلزام السلوك الإنساني بما نصه الشارع من قواعد قوامها صلاح المكلف في العاجل والآجل وهي الوظيفة المنوطة بضبط محتوى السلوك بما تفرضه الشرعية..

تتخذ المسلمة الميتافيزيقية عمدتها في ذلك التواصل المتين بين الخطابين الكلامي والأصولي والذي يمتد إلى التجربة التشريعية الإسلامية الأولى، حيث ينصهر علم الكلام وعلم أصول الفقه في بوتقة الاجتهاد والتأصيل للحياة الإسلامية، وهو ما نجده في كتب الفرق دليلا حدده وعاء التلامس الجدلي بين الخطابين العقدي والفقهي، ولاحقا سيعتبر الأصوليون علم الكلام إلى جانب علم العربية السند الأداتي في عملية الاجتهاد. يمثل علم الكلام جانب الفلسفة الإلهية التي تمتد بخطابها إلى نسق قيمي بين، ذلك أن سؤالها العميق تغني البحث عن مصدر القيم وطبيعتها، وتدلل عليه حصيلة المناظرة المعتزلية الأشعرية التي كان الأخذ والرد فيها يدور حول مسائل ذات طابع أخلاقي، بدليل اعتبار مسألة الحسن (الخير) والقبح (الشر) أصل لكل المسائل الكلامية الأخرى، لذلك يعتمد السؤال هنا حول طبيعة الصلة الجامعة بين المقاصد وعلم الكلام؟ أي بين المدلول العقدي والمدلول التشريعي؟

عند القراءة الأولى يبدو خطاب المقاصد عند الشاطبي خطاباً مجاوزاً لكل مناظرة كلامية، ذلك أنه قام بحذف المقدمات الجدلية التي استهل بها الأصوليون خطابهم التأصيلي في أصول الفقه ثم باشر الحديث عن التأصيل لقواعد هذا العلم أصول الفقه دون الاعتداد بالموقف الكلامي. غير أن تجاوز المناظرة الكلامية في مقدمات العلم لم يكن حذفاً للأساس الكلامي كلية إذ سار الشاطبي إلى هذا الأساس عندما سلم بالمصلحة دليلاً شرعياً وخاض مناظرة كلامية مقتضبة حول طبيعتها رد فيها خصم وناصر خصم آخر، ويبدو فك رموز هذه الخصومة أمراً ضرورياً يقود إلى السؤال عما هي المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد؟ ذلك أن هذه المرجعية ستؤلف المسلمة الميتافيزيقية للنسق الأخلاقي في هذا الخطاب.

تتخذ المسلمة المنهجية عمدتها في اعتبار الشاطبي لمنهج الاستقراء قاعدة آلية للتأصيل، إذ في تفحص الفعل الآلي للاستقراء المعنوي بدى أنه منهج يقوم مقام منهج أخلاقي بامتياز، ومثل هذه المقاربة التي حصرت منهج الاستقراء المعنوي في زمرة المناهج الأخلاقية اعتمدت على الوظيفة المنهجية التي أداها في صلب البنية النسقية لخطاب المقاصد، فالاستقراء المعنوي يتأسس على التواتر المعنوي وهو مرور استقصائي بنصوص تضاف معانيها إلى بعضها البعض إلى حد تحصيل مفهوم كلي هو الحكمة أو المقصد من كل حكم شرعي شرعته الشريعة، لذلك تكون «أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية [...]» وهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسبية تعمل بهواها، حتى ترتاض بلجام الشرع»⁽¹⁾ وهكذا، فإن الاستقراء المعنوي الفاعل في تأسيس الكليات وهي المصالح التي يسير عليها الخلق، وقد وضع قبالاته وظيفته بناء المعايير التي تناط بها الحياة الإنسانية الصالحة، فكان من ثم منهجاً في الأخلاق بما أنه وظيفياً أدى مهمة استقصاء معايير الفعل الصالح، فما هي أدوات هذا الاستقصاء؟.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 292.

العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي
- عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد -

أولاً: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

ثانياً: إثبات المقاصد وتعليل الشريعة بالمصلحة عند الشاطبي
- دليل المصلحة وبيان معقولية التكليف -

ثالثاً: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي عند الشاطبي

رابعاً: المرجعية الكلامية لأسرار التكليف - من التوحيد إلى التكليف -

خامساً: علاقة العقل بالشرع - من العقل المعتبر إلى العقل المكلف -

الأخلاق تأمل في تجربة حية، تلك التجربة التي ينصهر فيها الفعل بالمبدأ، ليشتركا في أداء مضمون العمل الإنساني في الأخلاق والمقصود بالعمل في مثل هذا التحلي الإنساني الجمع بين القول والفعل القصدين، فهو إذن العمل الذي يؤلف صميم التجربة الأخلاقية الإنسانية.

لطالما دافع الشاطبي في موافقاته عن قيام العمل موضوعا محوريا في علم أصول الفقه، فهو المقصود بالتأصيل والنظر، متخذا من المقصد الشرعي بيانا للقول والفعل، مؤسسا لفهم آخر مخالف يتجاوز مقدمات المناظرة الكلامية السابقة لكل عملية تأصيل، مؤكدا على التحول إلى العمل بوصفه مرتكز الشريعة الأول وقطبها الأساس، مثل هذا التميز الآخذ بكلية الخطاب الشرعي عند الشاطبي يوجه الناظر في هذا الخطاب إلى سؤال حول مرجعيته العقدية والكلامية؟ خاصة أنه تقرر الارتباط بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، فحتى يستقيم التأصيل يتسق العقدي مع العملي ويشكلان فحوى مشترك وتفقد حدود تمفصلهما، وهو ما ينبه إليه علماء الدين الحنفي قائلا: «اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكلام»⁽¹⁾، ولعلّ الكشف عن الخلفية الكلامية لمقاصد الشريعة تزداد ضرورته خاصة وأبو إسحاق الشاطبي قد أشار إلى وجود مقصدين ترتكز عليهما الشريعة يحملان تصورا عن الله وعن الإنسان، وهما مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ولقد كان لمثل هذا التقسيم وهذا التصور وكذا فحواهما تأثير مباشر على مضمون التأصيل وعلى مضمون العملي للمقاصد بالذات، وذلك بما يحدثه من ضبط وتقنين للفعل الإنساني، إذ أن المعتقدات والتصورات تؤثر في شكل التجربة الأخلاقية وفي مضمونها⁽²⁾.

كل تحليل لمتون علم الكلام ينتهي إلى جملة مفاهيم وتصورات ترد إلى الخلاف حول الإمامة⁽³⁾ وسيكرس - بعد ذلك - جل مضامينه للإجابة عن قيمة الأفعال،

(1) نقلا عن، صديق بن حسن القونجي: أبعاد العلوم، ج2، ق1، ص 97.

(2) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 398.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، 1996، ج1، ص 31.

ومقدراتها، وسيحدد مجال مثل هذه القيمة حكما في الحال طبقا لموقع الفعل في المآل، فمركتب الكبيرة يحدد مقامه في سلم القيم المعتمد في المتن الكلامي في سؤال خلافي أهو كافر أم فاسق؟ وسيتم تخريج الحكم بحسب المقدمات المعتمدة في أدبيات كل فرقة، ألا ترى أن المفاهيم المعتد بها في الخطاب الكلامي تحيل مباشرة إلى مناقشة فكرية متجذرة في فلسفة الألوهية وفلسفة الأخلاق، إذ تتخذ مركزها حول النظر في مصدر القيمة وعلاقة الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. يمثل هذه القيمة، كما تفكك طبيعة الأفعال وعلاقتها بالإرادة الإلهية أولا والإرادة الإنسانية ثانيا، مثل هذه الأسئلة تولف نواة الإشكالية، إذ ما تم البحث عن المرجعية النظرية التي هي ركيزة مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وتلبية للمطلب المحقق في هذه الأطروحة، فقد بات السؤال عن المبادئ النظرية التي تحرك مجموعها خطاب المقاصد أمرا ضروريا؟ خاصة وقد تم العزم على الترتيب من لدن المقاصد نظرية أخلاقية تطمح إلى تأصيل الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تحقيقا لريادة التاريخية في هذا الفكر.

إن إثبات المقاصد والدفاع عنها يؤول إلى التساؤل عن ركيزة أساسية لولاها لأنهار نظام المقاصد برمته. وهي مسألة التعليل إذ الاعتراف بأن الشارع قد أنزل أحكامه ليس عابثا، وأنه سنّها لصلاح الخلق هو قول بالتعليل ودفاع عنه. وتكريس له في التأصيل، هذا الاعتماد للتعليل من قبل الشاطبي يعني أنه من المدافعين عن وجود الحكمة في الخطاب الشرعي، ثم أن التعليل يأخذ الباحث مباشرة إلى قضية متغلغلة في الخطاب الكلامي، وهي أطروحة الحسن والقبح. والحق أنه بعد التأمل نجد أن مثل هذه الأطروحة نازلة منزلة الفلسفة الأخلاقية التي عدت مرتكز علم الكلام، إذ خاض فيها المتكلمون بين من شحذ الحجة للدفاع عن الإدراك الذاتي للحسن والقبح من قبل العقل فكان معتزليا ومن عمل على زحزحة هذا البرهان دفاعا عن حيادية العقل قبل نزول الشرع فكان الشرع ذاته المحسن والمقبح. ومن ثم كان هذا المزج أشعريا نافيا أن يكون للعقل فعل في التقويم.

لعلّ من المناسب أن نذكر في البدء أن علماء المسلمين قد حققوا الإجماع حول قضية هامة وهي أن تكاليف الشريعة في ذاتها محققة لمصالح العباد، وهي الفاعل في سعادتهم الجامعة بين الحال والمآل، ولكن اختلف هؤلاء العلماء فيما إذا كانت المصالح المباشرة في تكاليف الشريعة مقصودة وواجبة على الشارع؟ وستحدد الإجابة

عن هذا السؤال انطلاقاً من المقدمات التي تنبئ عليها الفلسفة الألوهية للفرق الإسلامية.

لا بد من الإقرار بأن الشاطبي قد التجأ إلى الجهة القائلة بأن المصالح مقصودة للشارع فالدلالة التي يؤديها مفهوم المقصد لغة واصطلاحاً تجتمع حول معنى مفاده أن هناك قصد يراعيه الفاعل سواء كان شارع. بما بثه في خطاب التكليف أو كان مكلفاً. بما كلف به من أداء القصد المبثوث في ذلك الخطاب، ولقد قسم الشاطبي قصد الشارع إلى أربع قصود مرتبة ترتيباً تنازلياً، وذلك حسب أولويتها في نظامه التأصيلي، وأول هذه القصد والمثبتة لمعقولية الشريعة هي قصد الشريعة في وضع الشريعة ابتداءً، ولقد حدد الشاطبي معنى هذا القصد بأن الشارع وضعها لمصالح العباد في العاجل والآجل، مما يعني أن هذا المقصد المصلحي يفسر الشريعة برمتها، وهنا يدرك الناظر في المقاصد أن عمدتها هو أن الشارع قد كلف عباده بالشريعة لمصالح تعود عليهم وسيعضد الشاطبي هنا منحاه بواسطة الموقف المعتزلي قائلاً: «وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكبر الفقهاء المتأخرين»⁽¹⁾، وسيرد الشاطبي في المتن نفسه موقف الرازي الأشعري ليرفض أن تكون أحكام الله ليست معللة⁽²⁾ وأمام اتخاذ النصرة للخصم المعتزلي هل نقول بأن الفقيه الغرناطي كان معتزلياً وأنه صدر عن مذهب يتصدر القصد التأصيلي بمبادئ الاعتزال؟

لا بد من توقيف الحكم السابق، ريثما ننصت إلى قول الشاطبي «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً. ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بعد ما يسرحه النقل»⁽³⁾، ثم لنستأمل قول آخر «أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاد له والعياذ بالله، والسبب غير فاعل بنفسه»⁽⁴⁾، لا شك أن مثل هذا التنصيص يحمل الناظر إلى ترسيم قضيتين في أصول الفقه عند الشاطبي هما:

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 4.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 61.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 148.

أ. العقل تابع للنقل مما يعني أن النقل هو الأول في كل عمليات التأصيل، وهو من ثم تضمين للموقف من الحسن والقبح، فالنقل هو مصدرهما والعقل لا يملك مثل هذا الحق.

ب. السبب غير فاعل بذاته ولذلك ينتفي التوليد ويمكن الإقرار بالتالي أن الشاطبي من المدافعين عن التجويز، وبعد هذا البيان هل يمكن القول أن الشاطبي كان أشعريا؟

لم تعلمنا المصادر -على قلتها- بالانتماء الكلامي للشاطبي لكن هذا المزج في موقف الشاطبي الأصولي بين ما للمعتزلي وما للأشعري يطرح أكثر من سؤال، هل كان هذا المزج بسبب وقوع الشاطبي تحت زخم المادة الكلامية، التي اعتمدت في كل مناقشة حول جدوى النظر في علم أصول الفقه فلا يخلو مصنف من المصنفات في أصول الفقه إلا وقدم بمقدمات كلامية يعتمد فيها بيان الموقف الكلامي بجلاء⁽¹⁾، أكان الشاطبي منتسبا إلى اختياراته قاصدا التركيب بين الأطروحة المعتزلية والأخرى الأشعرية، فكان هذا القصد بداية تفكيك لسلطة علم الكلام بما أنه جدال أو وقوف في حد التمهيد على أصول الفقه؟ خاصة في عهوده المتأخرة، حيث روعي الجدل على الغاية التشريعية.

لعلّ الطمّوح إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه يذكر بما جمعه السيوطي في كتابه صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام من مواقف ناكرة للبحث في شؤون العقيدة رادة لعلم الكلام، لأنه تحول إلى مناظرة تغري بالجدال وتلهي الناس عن العمل⁽²⁾. وهو ما يحملنا صوب موقف الإمام مالك الذي شجب الجدل الكلامي بقدر انعدام جدواه عمليا وفقدانه إمكان الدعوى للتفقه وهو مدار قوله "الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل"، والشاطبي المالكي يكرس حب الكلام فيما تحته عمل، هل تحول الشاطبي إلى مرجعية أخرى يراها ذات فائدة لخدمة ما تحته عمل ونعني به الاستقراء كآلية تحصل جدوى العمل وتجعل من الشريعة ذاتها مرجعية للتأصيل بما أنها بيان عن التوحيد؟

(1) انظر: الغزالي، المستصفى، ج1، ص 55.

(2) السيوطي: صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، يطلب من عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، دط، دت، ص 16.

أولاً: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

لم يكن التراكم بين علم الكلام وعلم أصول الفقه بحيث يؤدي العلم الأول دور التأسيس للمبادئ والتأطير للقواعد العقدية، في حين يعمل العلم الثاني على ترتيب الأحكام القائمة بوظيفة ضبط التكليف، وذلك بموجب تلك المبادئ وكأن علم الكلام هو العلم الكلي وعلم أصول الفقه هو العلم الجزئي، لم يكن مثل هذا التراكم إلا لأن هناك علاقة متينة بين العقدي والعملي في الإسلام، بحيث لا ينفكان عن بعضهما، فكان من الضروري تعيين الحد الواصل بين ما هو عقدي وما هو عملي في الإسلام قبل الإبانة عن تألف المعطين الكلامي والتشريعي في الثقافة العربية الإسلامية، فتلازم العقدي والعملي لا يخفى وتراكبهما في النص المؤسس يعد أمراً ملزماً لأنهما متعاقبان وحاضران في صيغ الأمر والنهي وفي الإخبار عنما هو ميثافيزيقي كما يبينه الخطاب الشرعي ذاته.

الأمر هكذا، فإن الإيمان «أصله في اللغة التصديق باللسان والقلب معاً، لا بأحدهما دون الثاني، وهو في الدين التصديق بالقلب بكل ما أمر الله تعالى به على لسان رسول ﷺ والنطق بذلك اللسان، ولا بد من استعمال الجوارح في جميع الطاعات واجبتها ونهياها، واجتناب محرمها ومكروها»⁽¹⁾، وكأن تضمين الإيمان بالقرآن في القلب يعد بلا جدوى ما دام لا يرادفه قول باللسان وعمل بالجوارح فيعني تلازم الإيمان والتكليف، بحيث يمكن الإقرار بأن العملي يشكل معياراً للعقدي.

يضع الفارابي حداً لعلم الكلام بما يؤديه من وظيفة داخل الملة المسلمة، فهو صناعة «يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً جزء في الآراء وجزء في الأفعال التي صرح بها واضع الملة المسلمة، ويجعلها أصولاً فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها»⁽²⁾. علم الكلام إذن يعد صناعة وهو صناعة تفترض منذ البدء متخصصين

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ج1، ص49.

(2) الفارابي: إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، لبنان، بيروت، ط1، 1996، ص86.

يقفون في مناظرة وكل فكر تناظري يجلب برهانا أساسه النفي، ثم الإثبات أو العكس، والمناظرة تعني الدفاع بإثبات الرأي ورد ما يخالفه، إلا أن موضوع علم الكلام سيختلف عن موضوع الفلسفة، فمجاله ليس سؤالاً حول طبيعة الشيء، إنما دفاعاً عن الأصول وهي أصول يستنبط منها الآراء والأفعال، فيكون علم الكلام صنعة شاملة للرأي وللعمل، وإذن ينحصر مجال المناظرة الكلامية في «الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽¹⁾، لا تعيننا هنا الجهة التي يقف خلفها ابن خلدون بل ما يسترعي الانتباه هنا هو أن الحجاج العقلي يلتزم بإثبات العقيدة بوصفها المحدد الكلي الذي يمد قواعد هذه العقيدة وتصوراتها بجدها الفاصل المميز لتأتي العلوم الأخرى وعلى رأسها علم أصول الفقه ضابطاً لأدواته الإجرائية، وقد وضع في اعتباره ذلك المحدد الكلي وكل ميزاته التي حد بها نفسه لتختلف بعد حين طبيعة الأصول المعتزلية عن طبيعة الأصول الأشعرية، ويتميزان.

1- جدلية الخطاب الفقهي الكلامي

الحق أن فك المتون الكلامية يسير مباشرة صوب إثبات الميزة النظرية والمجردة لهذه المتون، واضطلاعها بوظيفة التأسيس العقلي للعقيدة عبر الحجاج بالبرهنة، إلا أن صلة هذه المتون بالتجربة العملية الإسلامية سؤال يلوح بضرورة استخبار العلاقة الجامعة بين الخطابين الفقهي والكلامي في تطورهما المطرد؟ وإذا ما كان نمو الخطاب الكلامي منذ البدء هو تجلي لحاجة عملية جمعت بين الفقه والسياسة والأخلاق في مجتمع طور أساليبه الحضارية، فأصبح في حاجة إلى مزيد من الدراية والفهم لعقيدته وشريعته؟

يعرف الزركشي الفقه قائلاً «ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته، وتقديسه وسائر صفاته وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم أصول الفقه والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك»⁽²⁾. وإذن يكون الفقه - بما أنه يؤدي مفهوم الفهم والدراية - جامعاً لعلوم إسلامية شتى يكون علم الكلام على رأس هذه العلوم، ولعل الزركشي أراد من خلال هذا التعريف أن يحدد المنشأ العملي لكل

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 363.

(2) الزركشي: البحر المحييط في أصول الفقه، دار الكتب، ط 1، 1994، ج 1، ص ص 37-38.

هذه العلوم التي تحدث عنها، ثم أنه يشير إلى زمان كان الفقه فيه الجامع المركزي لفهم الكتاب والعمل به، وهو زمان لم تنقسم فيه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة تعلقت الجادلة بينها في ضوابط نجاة كل واحدة منها. وبهذا يُبين التعريف عن وحدة التجربة بين الفقه والكلام، بل يزيد في تفصيل هذه الوحدة ببيان المنشأ العملي لعلم الكلام.

أجمع مؤرخو الفرق - باختلاف مذاهبهم - على أن الإمامة هي عصب الفرقة بين المسلمين، فوصفت بأنها «أعظم خلاف بين الأمة [...] ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁾، فلا ريب بأن الخلاف السياسي حصل نموا مطردا للجدال العقدي وأن كل بداية التزمت بموقف ما من الإمامة، فكان عندئذ سؤال الفعل داخل تصور سياسي مميز بهوية ما خارجي أو شعبي قد تطلب سؤالا حول طبيعة الفعل، فالخارجي بعد أن مرق عن الجماعة لم يعد يسعى إلا لتحقيق حكم الله، أما الشيعي فبعدما تشيع لآل البيت رد كل ما هو صواب في العقيدة وفي الشريعة إلى قول الإمام المعصوم، وقد قادت هؤلاء الفرقة إلى تخريج حال العصبي بين فاسق وكافر.

لا ريب أن أئمة المذاهب الفقهية قد أدركوا خطر النزال حول الأحكام بين الفرق منذ البدء وكان مثل هذا الإدراك مدعاة لتبويب الفقه، إذ كانت خشية الشافعي من القوم الذين يقيسون حسب آرائهم سببا لتقييد قواعد الأصول لتكون ضابطا للقول والفعل، ولعل الرسالة قد حسمت الأمر في الصلة بين العملي والعقدي، لأن المناظرة حول العقيدة لم تكن منذ البدء إلا حديثا حول العملي وأحكامه، فكان من ثم الداعي - بشكل ما - إلى تبويب قوانين التشريع عند الإمام هو خوفه من «الكلام في الدين بالخرص والظن»⁽²⁾، والحق أن النمو المطرد للسؤال الفقهي والسؤال الكلامي واشتراكهما في السيورة يأخذ تجليه عند الأشاعرة كأمثودج بنى أصوله على فقه مميز هو الفقه الشافعي، فقد استقى المذهب الأشعري تفقهه في الدين من الفقه الشافعي، فلم يكن الأشعري إلا شافعيًا تدرس بالفقه الشافعي وعمل في إطار تخرجاته، مما يؤكد بأن المذهب الكلامي لن يتشكل إلا وفقا للمذهب الفقهي الذي نظر في الفروع

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 31.

(2) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 13.

الجزئية وسيكون للكلام الحسم في طبيعتها⁽¹⁾. هنا يعقد سامي النشار موازنة لها مدلولها في تواصل الفقه وعلم الكلام قائلًا لقد «أقام الشافعي الفقه وكان فيلسوف الإسلام الأول وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني»⁽²⁾، هذا التمازج بين علم الفقه وعلم الكلام هو الذي جعل أبا حنيفة النعمان يعتبر الكلام فقه أكبر⁽³⁾ بالنظر إلى فقه الفروع، فمصطلح الفقه الأكبر لا يعني إلا أن علم الكلام يحتاج إلى فقه أساليبه وإلى فهم مقاصده وإلى دراية مقدماته تأنيسا لمضامينه مع ما تؤديه من وظائف داخل تجربة العمل.

في بداية النشأة كان علم الكلام ضرورة لشجب بعض المواقف السياسية التي أبانت عن تساهل في العبادة، إذ حملت دعوة الإرجاء خلخلة للفرائض⁽⁴⁾ فكان أن عمل علم الكلام على مقاومة مثل هذه المواقف الموهنة في التكليف، وهذا ببيان لمزيد من ضبط التكليف، وكذلك يبحث عن أصول عقلية لهذا التكليف تجعل سلطة الأصل في أفعال التكليف بمنأى عن الهوى، وهو أمر قد يدفع إلى القول بأن من دواعي ضبط أصول التكليف هي تصورات أصبح عليها الفعل فقها داخل دعاوي عقدية نمت هنا وهناك، بسبب الجدال في الدين والتي تبعت الإنشطار الحادث بعد أزمة الأمامة.

هذا البغدادي يجعل من المتكلمين من الفقهاء أبا حنيفة النعمان والشافعي، بما قدماه من حضور فقهي داخل الاختلاف الكلامي⁽⁵⁾، وهو الأمر الذي جعل ابن النديم يذكر من مصنفات أبي حنيفة ما ينحو إلى علم الكلام، كالفقه الأكبر والرد على القدورية⁽⁶⁾. ويظهر أن أبا حنيفة قد أطلق اصطلاح الفقه الأكبر على المعتقد مقابل الفقه الأصغر الذي يعني العبادة. وقد كشف البغدادي عن الدوافع إلى تأسيس الاجتهاد في رسالة الشافعي وحصر دلائله في النص والإجماع والقياس في تلمس الشافعي الخطر

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، ط6، 2003، ص 51.

(2) سامي النشار: مقدمة كتاب شامل في أصول الدين للجويني، دار المعارف، د.ط، 1969، ص 68.

(3) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد لتاريخ الفلسفة، ص 208.

(4) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، 1987، ص ص 19-20.

(5) المرجع نفسه، ص 346.

(6) ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دط، دت، ص 299.

الذي هدد التكليف بالفوضى والتبعثر بسبب التوغل في الجدال الكلامي⁽¹⁾. كما أن ما يبين عن التواصل بين الفقهي والعقدي عند الإمام الشافعي هو وقوفه بالمرصاد لبشر المريسي ومناظرته آياه مناظرة حادة حين صرح هذا الأخير بقدريته⁽²⁾. وهو ما يبرهن على أن الشافعي وعلى الرغم من أنه لم يكن متكلماً، لقد كان يحمل في ذاته هوية مزدوجة فقيه ومتكلم مدركاً للتواصل بين الفقه والعقيدة فكانت الرسالة ضبطاً للرأي بغية تكليف لا يخرج عن مقاصد الدين الصحيح.

أما عن إمام المهجرة فقد رفض الرد العقلي على البدع، لأن مثل هذا الرد يعد بدعة ضد بدعة ولقد ذكر القاضي عياض أن الإمام مالك صنف رسالة إلى ابن وهب في القدر والرد على القدرية وقد وصف القاضي عياض هذه الرسالة بأنها من خيار الكتب الدالة على سعة مالك بهذا الفن⁽³⁾ وذاع عن الإمام مالك المقولة القائلة "الكلام في الدين أكرهه وما يزال أهل بلدنا يكرهونه وأحب الكلام إلا فيما تحته عمل"، ويعد موقف مالك من سؤال الاستواء دليل على موقفه من الخوض في قضايا العقيدة بواسطة قياس الغائب على الشاهد ووجوب الاكتفاء بإيمان يتبعه عمل فتقرير "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"، إعلان عن الاكتفاء بالتكليف في الدين وهو الموقف عينه الذي أعلن عنه ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة" حيث ينتهي إلى نموذجين من الممارسة الشرعية ممارسة ظاهرة يجب أن يركن إليها العامة امتثالاً لأوامر الشرع وهو ما يدرء عنها خوض التأويل في الشرع، أما ممارسة العلماء فتقوم على تنصيب الدليل القرآني كعمدة النظر في العناية والاختراع⁽⁴⁾، ولعلّ مثل هذه الآراء تعد عنصراً هاماً كاشفاً لموقف الشاطبي من الكلام ومن العمل بالشرع، وكذا في فكرة المقاصد ذاتها وقد خلص ابن خلدون إلى النتيجة ذاتها، إذ يعلن ضرورة اتباع العمل في الشرع والتباعد عن الجدال فيما ليس تحته عمل ووجوب الانقطاع عن البحث النظري فيما وراء الحس، لأن هذا الأمر لن يجدي نفعاً وأن الإيمان والتوحيد هما آخر رجاء العبد وهنا يخلص ابن خلدون إلى القناعة العقلية بضالة

(1) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 349.

(2) الرازي: مناقب الإمام الشافعي، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 102.

(3) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب السالك في أعيان مذهب الإمام مالك، مطبعة فوضالة، المغرب، المحمدية، المغرب، دط 1965، ج2، ص 90.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 162-166.

القدرة الإنسانية على إدراك ما خفي عنها ووجوب الاكتفاء بالعمل والإنقياد إلى ما أمر به الله⁽¹⁾، ويبدو أن للفقه المالكي الدور الأول في هذا التصور الجامع بين ابن رشد والشاطبي وابن خلدون.

2- حقب علم أصول الفقه وطريقة المتكلمين في التأصيل

تبرهن السيورة الجدلية بين الخطابين الفقهي والكلامي، على أن التجربة الإبستمولوجية لوضع قواعد فلسفة التشريع الإسلامية هي رهان تحقق بالمزاوجة بين الدواعي العقدية والدواعي العملية، ولقد مثلت مصنفات التأريخ للفرق أنموذجاً لهذه المزاوجة، إذ يميز البغدادي في كثير من الأحيان الفرق بين الفرق بواسطة المسائل الفقهية التي جرت اختلافاً عقدياً مثل قاعدة اختلاف مذهبي حاد من مذهب عن آخر⁽²⁾، وهكذا فإن المناظرة التي امتزجت فيها قضايا الفقه وقضايا الكلام قد أدت إلى استكمال الدواعي المنهجية لنشوء فلسفة التشريع وفق منهج مخصوص يقوم على الاستدلال طوره المتكلمون في حلقات درسه وهو ما يثبت الصلة الوطيدة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، وارتباط العلمين ببعضهما البعض، ولذلك لا يخفى تأثير المنهج الحجاجي في علم الكلام على المنهج الأصولي وتشكله وفق منهجية تطمح إلى إنشاء النظر في مبادئ التشريع الإسلامي.

لقد قرأ ابن خلدون علم أصول الفقه قراءة تاريخية وليست قراءة إبستمولوجية ونظر إليه كمؤرخ للسيورة المعرفية لحضارة الأمة العربية الإسلامية في تطورها الاجتماعي والسياسي. ومستلزمها الحضاري الذي أخذها من حالة البداوة إلى حالة الحضارة. والحقيقة فإن حالة البداوة كانت تسن طريقاً في التشريع لا يتجاوز حالة بساطتها ويسر أساليبها، فأخذ هذا التشريع بالفطرة الأولى وكان في غنى عن الاستدلال والتعقيد، أما عن حالة الحضارة فقد اقتضت تشابك العناصر وزوال الفطرة البسيطة وتعدد فيها التشريع، ولذلك يقول ابن خلدون «اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة»⁽³⁾، أما عن الحالة الأولى التي لم يستحدث فيها علم أصول الفقه

(1) المقدمة، ص 364.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 145.

(3) المقدمة، ص 360.

فقد كان «السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»⁽¹⁾.

في إبرازه لحقب التطور الفكري للتشريع الإسلامي يؤكد ابن خلدون على أن هناك حقبة ضمنية أولى سابقة لبداية تأصيل أصول الفقه كان الفقه فيها سليقة سليمة لدى السلف الصالح، حيث كان التفقه يأتي على عواهنه، غير وأنه على الرغم من استقلال المرحلة الأولى عن المرحلة الثانية فإن ابن خلدون يركز على دورها في إغناء هذه المرحلة الأخيرة بما أمدتها به من عناصر التأصيل قائلا: «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيرا من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تدرج في النصوص الثابتة، قاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثيلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس وهو رابع الأدلة»⁽²⁾، وكان ابن خلدون في هذا النص يجمع أصول أدلة التأصيل مرهنا على تضمن المرحلة الأولى التي لم يستحدث فيها علم أصول الفقه لعناصره الأساسية.

الحقبة الثانية وهي بداية استحداث العلم وتميزت بانقراض رغيل الفقهاء الأوائل من السلف وتوسعت فيها الأمة وخطر في أحوالها ما لم يكن من قبل هو الأمر الذي حمل الاجتهاد إلى زيادة في الضبط فكان بحاجة «إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة»⁽³⁾، وهنا يتأسس علم أصول الفقه والشافعي هو أول من صنف فيه المصنف الأول وداخل هذه المرحلة نفسها «كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضا كذلك»⁽⁴⁾، وإذن ففي المرحلة ذاتها تتميز طريقتين مختلفتين، ولقد ذكرهما صاحب المقدمة على سبيل تمايز منهجين في تأصيل الأصول داخل المرحلة الثانية وهما:

(1) المرجع السابق، ص 360.

(2) المرجع نفسه، ص 359.

(3) المرجع نفسه، ص 360.

(4) المرجع نفسه، ص 360.

أ. الطريقة الحنفية تعتمد في عملية التأصيل على الفقه والفروع الفقهية معتمدة أيضا كثرة الأمثلة والشواهد مركزة على النكت الفقهية.

ب. طريقة المتكلمين وأول من نهج فيها هو الشافعي وتتميز هذه الطريقة بالتركيز على الاستلال العقلي والميل الشديد إلى التجريد وعزل المفاهيم الأصولية عن مقتضياتها الفقهية الفرعية.

الخلاف بين الطريقتين ينحصر في أن كل طريقة تسير في الدرب المعكوس بالنسبة للآخرى، فالطريقة الحنفية تسير من الفروع إلى الأصول بالمقابل، لا تعتمد طريقة المتكلمين مثل هذا السبيل بل تمرست بالاستدلال العقلي المجرد وفصل القواعد عن مقتضياتها الفقهية وهو طريق النظر الاستدلالي في علم الكلام.

لقد شهد التاريخ المعرفي لعلم أصول الفقه غلبة طريقة المتكلمين وانحياز طريقة الحنفية، فهذا صاحب المقدمة يستمر في بيان تطور علم أصول الفقه ذاكرة عناية الناس بطريقة المتكلمين، وأن ما طرأ على هذا العلم من تطور كان على يد أصوليين قعدوا القواعد وحرروا المسائل على طريقة المتكلمين، ثم أن ابن خلدون يؤكد في نهاية المطاف ثبوت التقليد في الاجتهاد مشرقا ومغربا، وأن طالب المعرفة لمسائل هذا العلم توقف عند مصنف كان بالنسبة له مبلغ المراد وغاية التعليم، واصفا حالة الشرح التي أصبح عليه علم أصول الفقه بقوله «وأما كتاب الإحكام للآمدي وهو أكثر تحقيقا في المسائل، فلخصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف المختصر الكبير، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وغنى أهل المشرق والمغرب به ومطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات»⁽¹⁾.

تبين هذه الشهادة الخلدونية عن طابع الاجتهاد وما تميز به في القرن الثامن الهجري وهو قرن الشاطبي، فقد ثبت الاجتهاد تقليدا على طريقة المتكلمين، وهي طريقة ركزت على المسائل النظرية والبدء بمقدمات تطول في كثير من الأحيان في المناظرة الكلامية وتقدير القواعد وتحقيقها تحقيقا منطقيا «يؤيده البرهان العقلي والنقلي معا»⁽²⁾، ومثل هذه المنهجية أبعدت التأصيل عن بغيته وهو ضبط التكليف بما يؤدي من استقامة لفعل المكلف وهو فعل لا محالة واقع على ما هو جزئي، لذلك يقوم

(1) المرجع السابق، ص 361.

(2) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط6، 1982، ص 15.

الشاطبي بضبط المنهجية التي يجب أن يسلكها علم أصول الفقه، بما أنه إحاطة بالفعل التكليفي قائلا: «وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد -بالفرض- لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف كانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما لتخلفه، وذلك فاسدا، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا»⁽¹⁾، وبهذا يؤكد الشاطبي أن التكليف يكون غير مجدي إذا لم يقع على السلوك فهو موضوعه، وهو الذي يوجهه إلى المقاصد المبينة في خطاب الشارع، ولكي يؤدي هذه المهمة لا بد أن يؤدي مسؤولية ضبط السلوك في مجموعه وأن يحيط به وبأحواله المتكاملة بدءا من النية إلى الفعل الظاهر، ويظهر تميز أبا إسحاق في إحلائه لطبيعة السلوك الإنساني إنه سلوك يجري في الواقع ويخضع لقوانين الوجود، فلا بد من مراعاة هذه الميزة في العمل الشرعي، وإذن سيذكر الشاطبي بالوصف الواقعي للسلوك وكما يذكر بإمكان تطبيق الشريعة في تلك الحالة التي حكمت فيها الجزئيات على الكليات، أفلا يعني هذا الضبط الجديد لعلم أصول الفقه إعادة الاعتبار لطريقة تنظر إلى الفروع قبل البدء بعملية التأصيل، ومن ثم التخلي عن تلك الطريقة التي حولت الاجتهاد إلى مقدمات كلامية تتحدد وفق تصور مذهبي محدد؟ ولعل في الإجابة عن هذا السؤال تتجلى دلالة الموافقات بما أنها اتفاق وكشف للأسرار التي أنزلت تحقيقا لأجلها الشريعة.

3- علم الكلام ودلالة الخطاب الشرعي في علم أصول الفقه

تتوحد مهمتي المتكلم والأصولي عندما يتبين أن عمل العقل لديهما يسلك مسار الاستدلال ومثل هذا الاستدلال هو ما به بيان العقيدة تأصيلا لمبادئها وتقديما لدلالاتها وما به الكشف عن أصول الشريعة وتبيين مقاصد الشارع. وإظهارا للتواصل بين فعل المتكلم وفعل الأصولي يجب القول بأن الأصوليين ومن خلال عملية البيان يلقون أضواء كاشفة على مواقفهم الكلامية المتحكمة في الدلالة العقدية ويتحدثون أثناءها عن طبيعة الخطاب والمخاطب ويقررون هذه الطبيعة بموجب المذهب الكلامي الذي يقر بمبادئهم

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 70.

الأولى، كما يحددون الشروط التي يجب أن يخضع لها المحكوم عليه وعلاقته بالمسؤولية الشرعية، وكل هذه القضايا لها أثر في استثمار الحكم وتميز دلالاته⁽¹⁾، وبهذا يعمل كل من المتكلم والأصولي سويا على بيان لحظتين في الخطاب الشرعي لحظة تأصيل مبادئ العقيدة وفي هذه اللحظة تتحدد دلالة الفاعل والفعل، أما لحظة تأصيل أصول الشريعة فيستدل فيها على وسائل استثمار النص طبقا للدلالة العقدية بغية بيان قول الشارع فيما يخص الفعل والفاعل عملا.

لا معنى لاستثمار الخطاب أصولا حاكمة على العمل دون إثبات صحة هذا الخطاب بإثبات الوجدانية وصدق النبي ثم تحديد طبيعة هذا الخطاب، إذا كان كلام مخلوق أم هو كلام نفسي قديم وعليه تترتب إذا كان العبد يعمل مدركا قيمة الفعل إدراكا عقليا ذاتيا أو أنه يعمل كسبا، لأن الشرع هو القائم على إضفاء القيمة على الفعل، ومن ثم فإن أدلة أصول الفقه تتحدد إلى حد ما على الأدلة الكلامية وهو أمر يبين «لتوقف الأدلة على معرفة الباري تعالى بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله ومعرفة صدق الرسول، ويتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة وذلك كله مبين في علم الكلام، فيسلم هنا ونخص النظر في دليل الحكم هنا يعلم خمسة أشياء: كلام الله تعالى للمخاطب وقدرة العبد كسبا ليكلف، وتعلم الكلام القديم المكلف ليوحد الحكم ورفع التعلق فينسخ وصدق المكلف ليبين»⁽²⁾. ويتفق الأصوليون على أن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم: الفقه، والكلام والعربية⁽³⁾، وبما أن تقرير المبادئ الكلية يتم في العلم الذي يقرر الدلالة العقدية، فإن كل صاحب مذهب يكون ملزما به في عمل التأصيل الأصولي، فما يقوله المعتزلي أو الأشعري في علم الكلام يكون هو الحكم في علم أصول الفقه، ويكون هو راسم لمعانيه وموجهه يبدأ استثمار الشريعة للكشف عن روحها.

ليست لحظة التأصيل لأصول الفقه هي لحظة البدء فخلف عملية استثمار الشريعة يقبع المذهب الكلامي حاضرا في لحظة التشريع موجهها للعملية برمتها⁽⁴⁾، مثل هذه

(1) إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 20.

(2) الزركشي: البحر المحيط، ج1، ص 25.

(3) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات، ج1، ص 3.

(4) سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 151.

العلاقة البنائية بين علم أصول الفقه وعلم الكلام يدل عليها استهلال الأصولي الأشعري وهو يتعلل الشريعة بخصومة تمكنه من المقاربة ومن النصرة في النهاية أنها خصومته التقليدية مع المعتزلي التي تبين عن حقله الدلالي مقابل حقل الخصم ولن يثبت أصوله التشريعية إلا بعد ما ينتهي من إثبات مبادئ المذهب الأشعري والتصدير بها، بما أنها هي مبادئ الكلية التي تميز فروع الجزئية⁽¹⁾، ولذلك يثبت الغزالي ترتيب للعلوم الدينية واصفا علم الكلام بالكلية إذ «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية [...] والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»⁽²⁾، فتكون من شروط العالم بالعلوم الدينية بإطلاق تحصيل مبادئ العلم الكلي ودراية باستدلالاته «وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر [...] كذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته»⁽³⁾.

هو ذا صاحب المستصفى يصرح بإنشاء الدلالة في أصول الفقه على ما جزم به المتكلم بعد البرهنة ثم أنه يصف هذا التلازم الحاصل بين الأصولي والمتكلم بأنه تقليد فكيف يتم التسليم بحوى الخطاب الشرعي وتبيين أوامره ونواهيه والأمر يخلو من بيان لقواعد العقيدة؟ أليس الحكم الشرعي تكليف بطاعة هذه القواعد العقدية؟ ولقد كان حرص الغزالي على تفصيل هذه العلاقة في توضيحه ذلك التدرج القائم بين العلوم الإسلامية وعلم أصول الدين، فهي علوم جزئية مقارنة بالمهمة الكلية التي تؤديها هذا العلم فهي واقعة تحت إمرته وتؤسس مبادئها وهي واعية لما قرره وأصله من أصول العقيدة.

لا نغادر المستصفى ونأخذ بالتقسيم الذي كان عمدته في تأصيل أصول الفقه، فقد قسم الغزالي هذا الحقل إلى أربعة أقطاب قد استوفى كل قطب منها دلالاته بما برهن عنه في مدار العلم الآخر، والذي اعتنى بشؤون العقيدة الأشعرية لكي لا يقول أبو حامد قولاً إلا وقد مهد له بمعركة مع خصمه المعتزلي لتكون المقابلة صيغة نافعة في

(1) انظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص ص 58-70.

(2) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 5.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 7.

إجلاء قواعد الخطاب الأشعري وهو يؤصل لقواعد الأحكام الشرعية مميزا ذاته عن قواعد أصحاب مذهب أهل التوحيد والعدل.

القطب الأول وهو الحكم أو خطاب الشارع للمكلفين وما يميزه أنه «ليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع»⁽¹⁾، ذلك أن العقل محجوز عن قوة التقدير، وأن تقديره للحسن والقبح لن يكون قبل نزول الشرائع «إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة»⁽²⁾، إلا بعد تلقي الخطاب الشرعي إذ أصبح الأمر والنهي تكليفا للخلق بما أمروا أن يفعلوه⁽³⁾ وفي الحال الذي يفتقد فيها هذا الخطاب «فلا حكم لهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع»⁽⁴⁾، مثل هذا التقرير لم يكن إلا والخصم المعتزلي حاضر بمبادئه التي لا تتصور العدل الإلهي دون إيلاء العقل القدرة الذاتية لإدراك الحسن والقبح وشكر المنعم فـ «يعد الشرع كاشفا عن الأمور الثابتة في العقل غير مخالف لها»⁽⁵⁾، وسيكون عدم التوافق حول مصدر قيمة الأفعال أساسا لخلاف آخر بين الأشعري والمعتزلي، فبينما يلتزم المعتزلي مؤكدا أن الله يجب عليه رعاية الصلاح ليكون «النفع من حقه أن يكون واجبا على القادر متى أمكنه فعله»⁽⁶⁾. ينزعه الأشعري الذات الإلهية جاعلا الصلاح غير واجب عليه ومرد هذا الأمر إلى استحالة التعليل على الله وإلا اتصف بالنقص وهو قول بأنه تعالى يستكمل ذاته بغيره وهو أمر محال، كما أن القول بوجود غاية يفعلها الله سقوط في المحال وهو التسلسل وبالتالي هو قادر على فعل الغرض ابتداء. وتبعا لنفي التعليل في مستوى الخطاب الكلامي، فإن العلة في الشرع تتخذ مميزات خاصة فتكون هي الأوصاف التي يستند إليها الحكم لأن العلة غير موجبة بذاتها، ولا يجب على الله فعل الأصلح⁽⁷⁾.

(1) المرجع السابق، ج1، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 6.

(3) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية، إسطنبول، ط1، 1928، ص 215.

(4) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 55.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، الدار المصرية للتأليف، والترجمة دط، دت، ج14، ص 23.

(6) المرجع نفسه، ج14، ص 28.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 115.

يتعلق الحكم بالمحكوم عليه وهو المخاطب، فإليه وجه الخطاب بوجوب الفعل فكان مكلفاً ومن شروط التكليف الذي هو مظنة الخطاب فهم الخطاب، وكل ما يستدعيه الفهم هو رجحان العقل بما أنه هو القائم على فصل الخطاب، وهنا يعتبر الأشعري العقل شرط ضروري للتكليف، ولكن لا يصح أن يوصف العقل بأوصاف الجواهر إنما يتميز بأنه «لا يستقل بدركه»⁽¹⁾، ولذلك فلا مطمع للمخاطب لإدراك الحسن والقبح ولا معرفة الصلاح والأصلح ومن الجائز أن يكلفه الله بما لا يطيق وكل شيء يكون ممكناً بما أنه تعالى «أمر في الأزل لعباده قبل خلقهم»⁽²⁾، أما المعتزلي فمظنة فهم الخطاب لديه هو عقل يمتلك العلم الضروري وهو الذي من الفهم الصحيح لما حسنه الشرع وما قبحه «لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح»⁽³⁾، فمعلوم أن مشروعية الوعد والوعيد والعدل والتوحيد لن تستقيم على وصف المعقولية، إلا إذا كانت الأفعال الإنسانية حادثة بحسب قصودها ودواعيها، فكان أصل القول بخلق الأفعال وتوليدها⁽⁴⁾ تنزيهاً لله عن فعل الظلم وإثبات للحرية والاختيار الإنسانيين ولتكون للأصول الخمسة دواعي ومقاصد تثبت مشروعية الشريعة، بما أنها أنزلت لمصالح العباد.

لنستمر مع حجة الإسلام في تفريعه لحقل أصول الفقه، فإذا به يحصر القطب الثاني «في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي»⁽⁵⁾، لن نهمنا الأدلة الباقية بالقدر الذي نعتني فيه بالعلاقة المتعدية بين هذه الأدلة والإبانة عن مكانة العقل بينها وعن الوظيفة التي اضطلع بها، وترتبطا لعلاقات الأدلة المتعدية يكون قول الله هو الأصل والسنة مخبرة عن هذا القول، أما الإجماع فдал على السنة ومن ثم فإنه حكم علاقة التعدي هو راجع إلى قول الله «أما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه»⁽⁶⁾، فالمطلوب من العقل

(1) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 64.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 85.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، دون دار، ط2، 1988، ص 57.

(4) المرجع نفسه، ص 53.

(5) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 100.

(6) المرجع نفسه، ج1، ص 100.

هو أداء وظيفة استثمار الدليل دون القدرة على معرفة قيمة ما يستدل عليه الدليل من أحكام، فهو على البراءة الأولى قبل ملامسة الدليل الأصل وهو الكتاب، حري بنا أن نقول بأن الأدلة الشرعية لا حكم لها إلا بحكم الله وهو حكم منزل في لفظ متضمن لمعنى بمعنى أنه كلام وهو «القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته»⁽¹⁾، وهي صفة أثبتها صاحب المذهب أبو الحسن الأشعري حينما اعتبر أن القرآن كلام الله غير مخلوق⁽²⁾، ولا ريب أن هذه الرؤية التي تعتمد صفة القدم لكلام الله أصل من أصولها تستند مباشرة إلى ما دافع عنه المعتزلي بتأكيده أن القرآن كلام الله مخلوق وأنه «لا كلام في الأزل وإنما أمر ونهي ووعد وأوعد بكلام محدث»⁽³⁾، وبين القول بالقدم والمخلوق تمايز أصول المذهب الكلامي ويلقي بظلاله على الدلالة الشرعية بين أخذ بالمشيئة المطلقة لله فيحظر على العقل معرفة الأحكام قبل ورود هذه المشيئة في الكلام، وبين من أقر بالتوحيد والعدل أصلاً ثابتاً مبرراً كل المعقولة للخطاب الشرعي فكان العقل قادراً على معرفة الأحكام قبل نزول الكلام.

لنبقى مع أبي حامد في مستصفاه فنجده يحدد القطب الثالث الذي يدور حوله علم أصول الفقه في «كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»⁽⁴⁾، وبالتالي فإن هذا القطب دائر حول الأدوات التي يستخدمها الأصولي بغية استثمار الأحكام الشرعية، وبما أن الأداة لا تتعين وظيفتها بضمونها بل بشكلها المنهجي الذي يضطلع بتنظيم المضمون تنظيماً صورياً، فهل ستكون الأداة في علم أصول الفقه بمنأى عن الدلالة الكلامية وهي دلالة مذهبية تعين أصلاً مقابل آخر ينازها ولا تمايز إلا إذا كانت هناك مقابلة بينهما.

يصف الغزالي القطب الثالث بأنه عمدة الأصول وتجدر الإشارة -وهي إشارة من الأهمية بما كان- بأن الأصول «لا مدخل لاختيار العبد في تأسيسها وتأصيلها وإنما بحال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها»⁽⁵⁾، وإذا أنت قمت بفحص مدارك الحكم، فإنك تجد على رأسها اللفظ الذي يتفرع إلى المنظوم والمفهوم والمقول ولكن تتوقف قبل تبين مباحث هذا المنظوم على

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 100.

(2) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص 72.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 55.

(4) الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 315.

(5) المرجع نفسه، ج 1، ص 316.

مقدمة جامعة بين علم الكلام واللغة وعلم أصول الفقه، إنها تعين منشأ اللغة، وفي تعيين هذا المنشأ لا بد من التوقف عند أطروحتين الأولى تجتمع حول كلام المعتزلي بأن اللغة اتفاق ومواضعة وهي اصطلاحية في حين يذهب الأشعري على النقيض من هذا الكلام ليقرر بأنها تقرير وتوقيف⁽¹⁾. وإذا ما توجهنا نحو قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز، فإننا نجد أبو حامد وفيما في تعريفه، لهذا الثنائي لنظرة يمتاز بها المذهب الأشعري وهي نظرتة إلى القرآن في إثبات الصفات على الحقيقة أو المجاز والإقرار برؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة على الحقيقة أو المجاز فكانت الحقيقة والمجاز في تعريفهما بما يؤدي خدمة المسائل الكلامية الكبرى في المذهب إذ «أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضعه»⁽²⁾.

يخصر حجة الإسلام موضوع القطب الرابع «في حكم المستثمر وهو المجتهد»⁽³⁾، وإذا ما أردنا تعيين صفات هذا المستثمر، فإن أول ما نتبته إليه هي آلة استثماره في بيان ماهيتها وحدودها وطريقة عملها إنه عقل المستثمر «فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استنتته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلب النصوص»⁽⁴⁾، ولعل في بيان حقيقة العقل عند هذا المستثمر، بما أنه قائم على الحياد مثبت على البراءة الأصلية، إلا بما أمدته به النصوص هو مرده إلى قول الأشعري بتوقف العقل عن الحكم وبدءه العمل عندما يتلقى السمع والمحضور في الكتاب والسنة والإجماع «فالعقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى عن النبي»⁽⁵⁾. ومن الغريب أن الغزالي لا يلح على المستثمر تعلم أصول الدين من مثل أدلة حدوث العالم والصفات، فإنها ستقرع سمعه وهو مكتف بكتاب الله، فهو مشتمل

(1) المرجع السابق، ج1، ص ص 318-322.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 341.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص 350.

(4) المرجع نفسه، ج2، ص 351.

(5) المرجع نفسه، ج1، ص 6.

للأصول دون تعلم صنعة الكلام ولعلّ هذا الموقف يبرهن على أن الأشعري على يقين بأنه على الجادة وهو ممثل للسنة والجماعة وهم الذين اكتفوا بالكتاب، بما أنه نزل على الحقيقة، وهي التي قررتها أصولهم الأشعرية، وبالمقابل لن يدخل المستثمر إلى الاجتهاد في الأحكام الشرعية عند المعتزلة وعقله على البراءة الأصلية، التي لا يعرف فيها لا حسن وقبح ولا نفع وضرر، فيؤكد القاضي عبد الجبار بأن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف لن يتأتى إلا بمعرفة ما هو المعروف وما هو المنكر، فمن لا يعرف ذلك فلا يؤمن جانبه⁽¹⁾ «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول»⁽²⁾.

لنخلص هنا إلى نتيجة تفيدنا فيما هو قادم من مطالب إن وجوه الصلة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه متشابكة ودقيقة، ولا ريب أن في تتبعنا لحجة الإسلام في مستصفاه بيان صريح وواضح لهذه الصلة، ولقد رأينا أن الدلالة الشرعية تتوقف على ما تقرر من معاني خاصة بالعقل والتكليف والفعل، وإن الاختلاف الناشئ حول هذه الدلالة بين الأشاعرة والمعتزلة آيل إلى اختلافهم حول أصولهم الثابتة في أصول الدين.

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 565.

(2) المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج 4، ص 124.

ثانيا: إثبات المقاصد وتعليل الشريعة

بالمصلحة عند الشاطبي

-دليل المصلحة وبيان معقولية التكليف-

لقد تبين أن أصول الفقه يعتمد على أصول الدين، وهو أمر ذكره الأصوليون أنفسهم صراحة ومهدوا له في مدوناتهم الأصولية خاصة أن أغلبهم اضطلع بالوظيفة المزدوجة متكلم وأصولي، ولأجل أن يتسق النسق الأصولي اتساقا منطقيًا مع مبادئ العقيدة التي تمت البرهنة عليها سلفًا يكون ما قيل في علم الكلام حاكمًا بالضرورة على ما يقال في أصول الفقه حكم الأصل على الفرع، وهنا يكشف السؤال عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مشروعيته ما دام المبدء الكلامي يوجه بمعنى ما القول الأصولي، وتزداد ضرورة التنقيح عن البعد الكلامي لمقاصد الشريعة عند تصفح متن الموافقات وكذا متن الاعتصام فنلتقي بين الفينة والأخرى، شذرات متفرقة ومقتضية لقضايا كلامية لعلَّه سيكون في تركيبها بيان للانتماء الكلامي للفقيه الغرناطي.

تصمت المصادر إذ توجه إليها استفسار يطلب بيان الانتماء المذهبي الكلامي لأبى إسحاق الشاطبي، وعلى الرغم من أن تلميذه المجاري ذكر نتفا عن حياته العلمية، إلا أنه تجاوز ذكر الانتماء الكلامي الذي يكون عليه شيخه⁽¹⁾، أما عن مؤلفاته فإن ضمرت قضايا متفرقة في ثناياها عن موقف كلامي، فإنها لم تصرح البتة إذا ما كان الشاطبي معتزلي أم أشعري أو اتخذ إمامًا آخر في إثبات المبادئ العقدية التي يجب أن تصدر مواقف الشريعة.

الحق أن المناظرة الكلامية -وعلى الرغم من المآخذ التي يتم تسجيلها فيما نتج عن تعمقها في الجدال النظري وكثرة تفريعاتها فيما لا يفيد العقيدة في حد ذاتها- تعد

(1) انظر: محمد المجاري الأندلسي: برنامج المجاري، دار الغرب الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1982 ص ص 116-122.

باعتبار الصلة بين العقدي والعملي في الإسلام بمثابة مبادئ ميتافيزيقية تؤدي وظيفة المصادرات التي تتأسس عليها القضايا الأخلاقية تأسيساً أولياً ومنطقياً⁽¹⁾، مقدمة لجدواها مبينة لمعقوليتها واعتباراً لهذه الأولوية الخاصة بكل فلسفة أخلاقية نستمد مشروعية التنقيح عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، وهو يعد مطلباً منهجياً في هذا البحث من الواجب استكماله.

يعتمد الشاطبي في بناء موقفه الأصولي على مفهوم قاعدي ميز رؤيته جملة وتفصيلاً ألا وهو المقصد، وأول بيان لدلالة هذا المفهوم أنه نقيض للعبث واللهو واللغو وتبعثر الغاية وإقرار بالغاية والغرض والهدف، بمعنى أن الأفعال - مهما اختلفت طبيعتها من إلهية إلى إنسانية - تصدر لأجل علة تتبغى تحقيقها وهي المسلمة التي جعلها الشاطبي ركيزة لنسقه الأصولي ليعتبر أن مقصود الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، وإذن فهي معللة بالمصلحة.

يقر جمهور المسلمين بالتعليل ما دام القياس يعد دليلاً رابعاً من أدلة الأحكام وأصله القول بالعلة، غير أن السؤال عن طبيعة التعليل عند الشاطبي يصبح ملحاً إذا أنصتنا إليه وهو يقول «زعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»⁽²⁾، إنها مقابلة بين مثبت التعليل ونفاته، بمعنى بين المعتزلة والأشاعرة، وسأخذ الشاطبي صراحة جانب القائلين بالتعليل، وما يدل إلى الاستفسار التالي: فهل كان معتزلي؟ على العقل أن لا يركن لهذا التسليم فلمسألة التعليل جذورها الميتافيزيقية ذات السلطة الحاكمة على ما يقرره الأصولي في أصول الفقه، فهو عائد لا محالة إلى ما تقرر في علم الكلام بعد المنازعة والمخاصمة، وذلك حول مصدر التعليل وطبيعته، ولقد توزعت مواقف المتخاصمين بين القول بالتحسين والتقبيح الذاتين، وبالتالي الحاكم على قيمة الأفعال هو العقل من جهة وأولئك الذين ردوا كل قيمة إلى الشرع واعتبروا أن التحسين والتقبيح لا مجال للعقل فيهما، إنما الشرع هو مصدرهما المطلق من جهة أخرى، وهو بين في قول إمام المذهب الأشعري مقراً لما يجب أن يسلم به مرديه «أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره،

(1) انظر: وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 395.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله - سبحانه - ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حال»⁽¹⁾، لنعد إلى الشاطبي فنلقاه قبل قليل قد ردّ الرازي أمام المعتزلة ردا باعتبار موقف كلامي، ذلك أنه لو كان الموقف تشريعا محضا، فإن الرازي يعود في العمل التشريعي إلى الإقرار بالمصلحة⁽²⁾، واعتبارا لهذا الموقف الجلي نطن أن الشاطبي الذي انتصر لمثبي التعليل بالمصلحة، يقول بالتحسين والتقبيح الذاتيين ويجري مجراه، لكن علينا أن ننصت لأقواله المنتشرة في الموافقات والاعتصام، ومنها التالية «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»⁽³⁾، انظر أيضا إلى قوله: «العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاستها، استدفاعا لها»⁽⁴⁾، ثم ستنتهي إلى قوله الفصل «وما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضنا متعديا لما حده الشرع، لكان محسنا ومقبحا هذا خلف»⁽⁵⁾، وأخيرا هل نعتبر هذه النصوص وأخرى تماثلها بيانا لأشعرية الشاطبي؟

1- الإقرار بالمصلحة علة للشرعية - مع المعتزلي ضد الأشعري -

لا بد من الكشف عن الضرورة المنطقية الحاكمة بين المقاصد والتسليم بالمصلحة علة لهذه المقاصد، فمن بين الدلالات التي يؤديها مفهوم المقصد هو الغاية وستين هذه الغاية عن ذاتها عندما تتضح علاقة اللزوم بينهما إذ المقصد يحقق المصلحة ويحيل إليها. إنها مسلمة تطوع الشاطبي نحو تأويل للشرعية بما تؤديه من وظيفة ضابطة للسلوك الإنساني عبر أحواله المتباعدة جملة وتفصيلا فتقسيم الشرعية إلى مقصدين الأول عائد إلى مقاصد الشارع، حيث يكون مقصده الأسنى والذي تعود إليه كل المقاصد الأخرى مستمدة لجدواها ومشروعيتها هو «قصد الشارع في وضع

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص 346.

(2) الرازي: المحصول في علم الأصول، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1،

1980، ج2، القسم الثاني ص 238.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 35.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

الشريعة ابتداء»⁽¹⁾، أما المقصد الثاني وهو عائد إلى المكلف من حيث النية والأفعال وما يؤديه من أغراض ينبغي أن تقع على مقاصد الشارع وقوع التلازم، والحق أننا نلتمس هنا عناية الشاطبي بأمرين اعتنى بهما الفكر الاعتزالي وهو قول المعتزلة «على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»⁽²⁾، أضف إلى هذا البيان لقصد الشارع، فإن المعتزلة اعتنوا بالإنسان وقصوده وعلاقتها بالشريعة، وهذا طبقاً لأصولهم المعتبرة لمشروعية التوحيد والعدل والوعد والوعيد وأخيراً فهل يعد هذا التلاقي بين الشاطبي والمعتزلي مجرد اتفاق؟

يوطئ الشاطبي لحديثه عن المقاصد بمقدمة اصطلاح عليها كلامية يدي فيها خصومة مع الرازي الأشعري ويعمد إلى المعتزلي مسلماً بما قاله من رعاية الله للصلاح وهي مقدمة ذكر فيها قائلاً «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»⁽³⁾، والحق أن أول سؤال يلح على قارئ هذا النص لماذا وقع اختيار الشاطبي على الرازي، وهو من المتحقيقين بالتعليل والقياس في أصول الفقه بمعنى في التعليل الشرعي، ولم يكن وقوعه على ابن حزم وهما يتقاسمان الجغرافيا والتاريخ؟ سؤال ترجأ الإجابة عنه إلى مطالب قادمة.

هذا النص السابق قطعي في دلالة على أن الشاطبي ينحاز إلى القائلين بالتعليل بالمصلحة وقد بين بأنهم المعتزلة ويجادل النافين للتعليل، وقد تمثلوا في شخصية الرازي، لا نظن أن انحياز الشاطبي إلى المعتزلة كان لمجرد انتماء مذهبي، كما لا نعتقد أنه يقع في تناقض لاحق، حينما لا يقر بالتحسين والتقبيح العقليين ويؤكد مسؤولية الشرع على إضفاء القيمة على الأفعال ومن ثم يكون أشعرياً، فهل هناك دواعي موضوعية لاختيار الشاطبي لموقف المعتزلة في التعليل؟

(1) المرجع السابق، ج2، ص 3.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 57.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

تتفق المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية⁽¹⁾، وفي تأكيدهم المصلحة علّة للشرعية يقرون بالعدل الإلهي، وأن الله لا يفعل الظلم وأن أفعاله تعالى ليست عبثية وهو أمر يرجع إلى أحد أصولهم الثابتة وهو التوحيد والعدل وهو الأمر الذي حذى بهم إلى اثبات المسؤولية الإنسانية على الأفعال في ردهم التحسين والتقبيح إلى مجال العقل، وهنا تعود معقولية الشريعة بالنسبة للفاعلين إلى تحديد الغاية منها وهي كما يبرهن المعتزلة الصلاح «وذلك لأن ما يلزم المكلف إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به، فإذا ألزمته التوبة، فإنما تلزم كما يجري مجرى النفع، وهو دفع الضرر، ومن ألزمته الشرائع فعلى هذه الطريقة تلزم الألفاظ منها، وتقبح المفسدة»⁽²⁾. فالأفعال سواء أكانت إلهية أو إنسانية فهي توزن بالميزان ذاته دفع الضرر وجلب النفع، وكذا القول بأن الفعل لا يضرر قصداً، ويعد ضرب من الكلام اللامعقول الذي يحيل إلى تصور العبث وهو أمر محال في الشريعة أما عن طبيعة العلة إذا كانت واجبة بذاتها أو غير ذلك، فإن المعتزلة تقر بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وهو لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وهو يعني أن المعتزلة يرون بأن العلة مؤثرة بنفسها، وأنها توجب الحكم بذاتها بموجب جلب المصلحة، أو دفع المفسدة⁽³⁾. وهي نتيجة تفيد بأن هؤلاء المتكلمين يرون أن العلة لم تكن موجبة للحكم إلا ولها تأثير، إذ لو لا أن الخمر تؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء، لما كانت موجبة للحكم الشرعي وهو يقضي بمعقولية التكليف ومسؤولية المكلف كاملة على أفعاله، الآن وقد تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض فيما لزم عن قول المعتزلة بالتعليل بالمصلحة، فهل اعتبر الشاطبي العلة موجبة بذاتها؟

يقف الأشاعرة على الطرف المقابل مما يقوله المعتزلة، إذ أنهم ينفون القول بالصلاح والأصلح، فله تعالى خلق العالم ليس لغاية ولا لحكم تعود على الخلق، بل كل ما خلقه من خير أو شر ونفع وضرر لم يكن لغرض دفعه إليه ولا لقصد أو جب فعله، بل إن الحالتين تجوزان بالنسبة إلى الله، وقد انتهى الأشاعرة إلى مثل هذه النتيجة بموجب المبادئ التي تواطأوا عليها، والتي تخلص إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 53.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 28.

(3) المرجع نفسه، ج 14، ص 27.

مطلقا، وهو تنزيه لا يجوز عليه حتى القول بالغرض⁽¹⁾. وهو ما يبرر قول الرازي «أن حكم الله تعالى على قول أهل السنة مجرد خطاب الذي هو كلامه القديم، والقديم يتمتع تعليله فضلا عن أن يعلل بعلّة محدثة»⁽²⁾، والحق أن اختيار الشاطبي للرازي كخصم يدافع أمامه عن التعليل بالمصلحة له ما يبرره، إذ أن الرازي يعد أكثر الأشاعرة تشددا في هذه المسألة إذ حرص حرصا شديدا على نفي التعليل لأفعاله تعالى بالأغراض، وأن لهذا الموقف الأشعري ما يبرره في مستوى الفلسفة الإلهية التي آمنوا بها في تصورهم لعالم الألوهية، وهي فلسفة تنبني على أن التعليل يستوجب استكمال الذات من الغير، وهو ما يؤدي إلى تسلسل الأغراض وتعالى الله أن يستكمل ذاته من الغير، كما أن تصور التعليل بالأغراض يستلزم حصول اللذة والألم لاستكمال ضرورة الفائدة، والله تعالى قادر على تقديم هذه الأغراض دون توسط الأسباب، والظاهر أن هذا الموقف الأشعري سيؤدي إلى مأزق حقيقي في المستوى التشريعي، إذ سيعود الأصوليون الأشاعرة إلى إثبات التعليل بالمصلحة في مستوى التأصيل لأصول الفقه⁽³⁾.

يبدو أن الشاطبي أراد تجاوز التناقض الحاصل في الموقف الأشعري من التعليل بين النفي الشديد له في العقيدة ثم الإثبات له والتعامل به في الشريعة، فسلم أن «وضع الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»⁽⁴⁾، وركز على الموقف المعتزلي لأنه موقف مؤسس ومعقول لا تناقض فيه بين ما قيل في العقيدة وما سيقال في الشريعة، وعلى الرغم من هذا الإسناد فلا يمكن إطلاقا القطع بأن الشاطبي كان معتزليا فلا نقول ما لم يقله الفقيه الغرناطي ولا المصادر التي اعتمدت سيرته.

لنرجع الآن إلى المقدمة التي كانت مدار البرهنة على مطلب التعليل بالمصلحة سنجدتها مقتضبة وغير كافية، بل أنها تحمل تناقضات، فبينما يقول أنها مقدمة مسلمة في هذا الموضع يعود ليرز ضرورة البرهنة عليها صحة وفسادا، ثم ينتقل مباشرة دون إثبات البرهنة إلى أن أحكام الله معللة بمصالح العباد⁽⁵⁾. وإذا ما نظرنا

(1) الرازي، المحصول، ج2، القسم الثاني، ص 239.

(2) المرجع نفسه، ج2، القسم الثاني، ص 180.

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، ج4، ص 272.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

(5) المرجع نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

إلى فحوى وغاية مشروع الشاطبي في كليته، فإن مثل هذه التناقضات تجدد لها مبررها فيما يلي:

أ. لقد أدرك الشاطبي أثر المناظرة الكلامية -خاصة في عهدها المتأخرة- على التشريع بالنظر إلى الجدال المستحدث داخلها، وهو داخل تحت ما لا يفيد الفقه الذي هو من جنس العمل، وهو ما يجد جدواه في الفرز المنهجي الذي مهد به الشاطبي كتاب الموافقات فاصلا بين ما يدخل في صلب العلم وملحه، وما هو لا من صلبه ولا من ملحه، وفي هذا الأمر نجده يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه، إلا أنه لا يحصل فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالاختلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام»⁽¹⁾، فلا فائدة عملية ترجى من هذا الخلاف، ولذلك فوضع الأدلة فيها عارية وهو يؤدي معنى كونها لا تنهض إلى العمل، ولا ريب أن التناقض بين التصور العقدي والتصور الشرعي يحيل مباشرة إلى لا معقولية الخطاب الشرعي، وعدم جدواه، وهذا ما جعل الشاطبي يرد على الرازي وقد أسعفه لاستقراء قائلًا: «والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»⁽²⁾.

لعلنا نعثر هنا على المبرر الذي جعل الشاطبي يختار الرازي باعتباره من نفاة التعليل تاريخا ابن حزم الظاهري، وهو أشد النفاة للتعليل، فقد رفض القياس جملة وتفصيلا، ولعل ذلك يعود إلى أن موقف ابن حزم المؤسس في الأحكام في أصول الأحكام لا يتناقض مع كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل وأن قوله بالظاهر حاكم على موقفه العقدي الذي سعى إلى ضرورة شجب التعصب والتمذهب تجاوزا للبدعة والفرقة.

جدير بالذكر أن مصنف الاعتصام سيقدم الدواعي الموضوعية التي جعلت الشاطبي يحبس كل جدل في العقيدة ويياشر التأصيل في الشريعة على مبادئ

(1) المرجع السابق، ج1، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 4.

تريد العودة إلى العقيدة البسيطة، وتتجنب استخدام الترسنة الكلامية في الدفاع عن أفكار لا صلة لها بالعمل، ولذلك عندما تثار قضية إذا كانت العلة موجبة بذاتها نجده يقول «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعمل، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجد على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجبا موكولا إلى علمه»⁽¹⁾.

ب. لقد استفاد الشاطبي من موقف المعتزلة المثبت للتعليل، وذلك لتحقيق أغراضه من علم أصول الفقه كما تصوره هو، فقد كان في سبيل تأسيس العلم وتأسيس العلم يستوجب المعقولية وهي معقولية تبدأ بالتسليم بجملة مسلمات لذلك جعل الشاطبي الشريعة معللة بمصالح العباد مسلمة لا ينازع فيها الرازي ولا غيره، كما أن التعليل يقدم المشروعية لمنهج الاستقراء الذي يجعله الشاطبي السند المنهجي لضبط بنية العلاقة بين الشريعة كمصلحة من جهة، والمكلف الذي يدخل كفاعل داخل نظام هذه الشريعة.

ج. تعد المصلحة هي المقصد الأول للشريعة، مما يبرهن أن الشاطبي أراد تحقيق تصور جديد في أصول الفقه - وإن بقي داخل نظرية القياس - لا يعتمد على الوصف الظاهر المنضبط، إنما سيتحقق بمستوى آخر للتعليل هو القائم على التعليل المقاصدي، الذي هو عينه التعليل الغائي، وهو يزيد في كمال التعليل إذا ما اعتبرت حكمة الفعل إلى جانب علته، والحق أن هذا التصور ينتهي إلى اعتبار الشريعة حكم ومصالح، وأما صلاح كلها وجد كلها، واعتبار للمصلحة كغاية أولى يهدف إلى تحقيقها الخطاب الشرعي، فقد أثار الشاطبي إشكال الصلة بين الدين والواقع، فالمصلحة هي العامل الذي يمكن من انصهار كل من الدين والواقع، ومثل هذا الاتجاه يجد ما يبرره، إذا نظرنا إلى التيار الصوفي الذي بلغ مداه في عصر الشاطبي وادعى كتم الأسرار وفوت المصلحة وكذا الحال المجتمعي والسياسي لأندلس القرن الثامن الهجري.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 5.

2- درء التحسين والتقبيح العقليين - مع الأشعري ضد المعتزلي -

يرتبط التعليل بالمصلحة دليلا بمسألة أساسية في علم الكلام وهي مسألة التحسين والتقبيح، إذ أن إثبات التعليل بالمصلحة يعني أن الفعل سواء صدر من الله أو الإنسان، ففاعله يقصد غرضا من ورائه وقد حددته المعتزلة بأنه الحسن ومن ثم فمن الواجب أن تكون أفعاله تعالى ذات علل وأغراض أما الفعل الخالي من الغرض فهو ضرب من العبث، والعبث من الأصول المقبحة عند المعتزلة، ولذلك نشأت علاقة لزوم ضرورية عند المعتزلة بين إثبات التعليل بالمصلحة والقول بالتحسين والتقبيح العقليين. ذلك القول بالتحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة قائم على «أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»⁽¹⁾، وقد نجد اختلافا بين طبقات المعتزلة حول طبيعة الحسن والقبح، هل هما لذات الفعل أو لصفة من صفاته أولهما معا؟ غير أنهم وعلى الرغم من هذا الاختلاف فهم مجمعون على أن الحسن والقبح صفتين معرفتين قبل الشرع بواسطة الضرورة العقلية التي تساوي القول بأن الكل أكبر من الجزء، كما أنهم مجمعون أيضا على أن المكلف يدرك حسن الصدق وقبح الكذب، قبل نزول الأمر والنهي الإلهيين لأن العدل أصل ثابت والله ليس بظالم، وهنا تأكيد للمسؤولية على المكلف، فيكون للوعد والوعيد مشروعية إذ إثبات الإدراك العقلي للحسن والقبح يجعل العقاب والثواب مرجحا رجحانا معقولا، لنعود إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي اختار القول بالتعليل وأخذ في ذلك موقف المعتزلة دليل ساندته وركن إليه مقابل الأشعري الذي نفى تعليل الشريعة بالمصلحة، ذلك أن من اختار التعليل أبان عن القصد الإلهي - وطبقا لاتساق المذهب - فمن الضرورة أنه سيقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وبهذا الاعتبار فقد حان الكشف عما إذا كانت مسلمة الشاطبي التي صاد بها كل أقواله وهي أن الشارع قصد إلى وضع الشريعة ابتداء رعاية مصالح العباد قضية يلزم عنها ضرورة قوله بالتحسين والتقبيح العقليين؟

من مقدمات العلم الضرورية -المعتبرة عند الشاطبي- والتي تستند إليها مسلمة التعليل بالمصلحة هي أن: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تشمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو أشبه ذلك، لا

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 81.

مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام⁽¹⁾، لا شك أن العقل بمقدوره ضبط دلالة الأدلة، ولكنه لا يستقل بالنظر فيها ليعزل نفسه، وهو أداة لتحقيق مناطها، وفي حالة سكوت الأدلة عن الإدلاء بالموقف يصمت العقل، فيكون صمته هذا لازم عن مقدمات في علم الكلام فقد «تبين من علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا خلف»⁽²⁾.

إذن يستقيل العقل أمام كل محاولة للتقويم ولا يعود ليؤدي مهمة ضبط تصورات الأفعال، فهو لا يقبح ولا يحسن فيكون القصد هنا يبين فالشاطبي استهل كتاب المقاصد بذلك التميز المعتزلي الذي يعود بوشائحه المذهبية إلى قول المعتزلة بالصالح والأصلح ليعود أشعريا في تثبيته لطبيعة الصلاح ومصدرها، فالله خالق الأفعال وهو صاحب التحسين والتقبيح، ولا مجال للعبد في معرفة أفعاله إلا بعد نزول الشرائع، والحق أن مثل هذا الموقف الأشعري ينضبط على تصور لعالم الألوهية، فيما أن السيادة لله مطلقة، فإن خلق الأفعال يتعين في هذا الإطار فلا قدرة أخرى إلى جانب القدرة الإلهية ولا مجال هنا لاستثناء الفعل الإنساني من هذه القدرة، بل إن القدرة الإنسانية والمقدور متعلقان بفعل الله، وكل شيء في الخطاب الأشعري يؤول إلى نفي كل مبادرة إلى تصور العلة، ذلك أن القدم لم يفعل العالم لعله⁽³⁾. لعل التسليم بأن الشاطبي كان أشعريا بدلالة اعتبار خلق الأفعال من الله أمر مبكر ذلك أنه لم يتصور البتة أن الله لم يخلق الأفعال لعله ثم أن بيان حدود التمفصل بين قصد الشارع وهو العلة المبيّنة في الغرض الذي لأجله أنزلت الشرائع من جهة وقصد المكلف وهو الإنسان الذي يستوجب دخوله في العمل الشرعي لقدرته في الفهم والفعل والإمكان من جهة أخرى لها أبعادها في التريث أمام حكم أن الشاطبي كان أشعريا.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى الحكم ببطلان السببية فهو بعدما أثبت القدرة المطلقة لله وعين عدم وجوب التعليل لهذه القدرة لأنه ضرب من المستحيل حتى أنه تعالى

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 23-24.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 61.

(3) السباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، دط، دت ص 50.

يستطيع أن يكلف العبد ما لا يطيق عاد ليناضل ضد القائلين بالطباع نافيا للتوليد مؤكدا للتجويز ليبطل قول القائلين باستحالة حذف العادات أو السببية ميرها على أن الاقتران بين السبب والمسبب لا مجال للضرورة فيه بل هو مجرد عادة إذ «الاقتران بين ما يعتقد في العامة مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من الضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر ولا من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»⁽¹⁾. وعلى من يجري هذا المجرى أن يزيل السببية الفاعلة ويثبت السببية الإلهية المطلقة فكل ما يحدث في هذا العالم من حوادث مرده إلى تقدير الله، وإذ يتبين هنا أن المنطق الأشعري الذي نفى التعليل بكل قوة مردود إلى إقصاء فعل العقل في كل محاولة للجمع بين الحوادث من جهة والعلّة المعقولة من جهة أخرى فإذا تم الجمع فلن يكون إلا جمع اقتران فهل جرى الشاطبي على المجرى نفسه؟

يقول الشاطبي «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة [...] والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب إنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف»⁽²⁾. ثم يقول في موضع آخر «أن يدخل [...] على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاه له والعياذ بالله والسبب غير فاعل بنفسه [...] فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام»⁽³⁾. وبعد أليس الشاطبي أشعريا على الأصالة؟ لا يمكن النفي بأن إسحاق يتكلم بلا ريب داخل إطار المسلمات الأشعرية التي لا مجال لردها فالأسباب فاعله بقدرة الله وليس للمكلف إلا الانتباه إلى ما يكون في مقدوره «فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكاسب، فخرجت المسببات عن خطاب التكليف، لأنها ليست من مقدورهم»⁽⁴⁾.

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 176.

(2) الشاطبي، الموفقات، ج1، ص ص 137-138.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 148.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 139.

يبدو أن الاستثناء السابق الذي أكدّه الشاطبي يجعلنا نحمل مواقفه الأشعرية حملا جادا بالنظر إلى الخصم العنيد الذي كان يعيد تقعيد القواعد الأصولية وذلك سدا لمنافذه وهو التصوف الذي مثل تصورا عقديا وتشريعيا يعتمد على الاحتفاء بالأسرار وقدرة ذوات ممتازة على نيلها وهو أيضا خطاب مضمون به على غير أهله، الرفقة فيه قائمة على استخدام الأسرار واكتناه الخبايا الربانية، والتوسل برمزية السلوك وخصوصية المعنى وندرة القيم الأخلاقية التي يؤسسها لنفسه، إذ يطالب في مشروعه السلوكي بنظام خاص ومميز يستخدم الشفرة في تجويز الكلمات يغلب عليه وصف المحاز عن التحقق بالحقيقة هي خصائص جعلته خطابا للخاصة لن ينال الآخر فيه الحضوة إلا بالاختراق-وبواسطة جهد نادر-الدائم للحواجز البشرية المتمثلة في الطبيعة في ذاتها ولا بد ونحن بصدد الخطاب الصوفي أن نختبر معنى الكرامة ورمزيتها البعيدة الغور في الوصل بين القدرتين الإلهية والإنسانية، إذ تبدو الكرامة كفعل صوفي بامتياز زمزية حمالة لأوجه فمن جهة توحى لمشاهدها -خاصة إذا كان من العامة- على التحكم في الأسباب وقدرة العبد وهو هنا الصوفي على تقمص قدرة الله في خلق الأسباب مما يحذو بهذا المشاهد إلى الإعلاء من شأن هذا الصوفي وربما سيبدو له تجليا لله في الأرض، ومن جهة أخرى فإن الكرامة تؤدي دليل أشعري وهو أن الأسباب والمسببات مجرد اقتران ولكن إذا كان الأمر بصدد التصوف فالوجه الأول من تأويل الكرامة هو الذي يؤخذ بالاعتبار ويؤدي رمزية التحكم والسلطة من طرف الصوفي حتى على الأسباب وبالنظر إلى علاقة التصوف بالعقيدة والشرعية خاصة في عصر الشاطبي فإن المذهب الأشعري أصبحت أدواته أدوات فعالة لا بد من استخدامها إذا كنا بصدد خصم يبادر ويفعل كالخصم الصوفي، ثم أن دعوى الشاطبي إلى الالتفات إلى ما يدخل تحت كسب العبد للث والمبادرة يعد لازم ضروري للمطلب الأول الذي برهن عليه وهو مركزية الفعل في التشريع الإسلامي فهو غاية كل ضبط للقواعد وتأسيس للأحكام، وكأن أبا إسحاق يدعو إلى ضرورة التركيز على العمل وتجاوز كل ما ليس في إمكان المكلف من قضايا تعيق العمل كالسؤال عن الأسباب ومصادرها وطبيعتها.

الآن تفتح أمام ناظرينا تجليات العلاقة الأشعرية بين الإنسان والله، والتي بدونها لن يكون النسق أشعريا، فهي لازمة عن المقدمة الكبرى التي تتفق عليها كل الأشعرية

إذ «الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله»⁽¹⁾. وما كان وصف البغدادي للمعتزلة بالقدرية مقابل أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية، إلا لما صار إليه أن النسق المعتزلي من إثبات لحق العبد في الاختيار فأفعاله كلها مخلوقة له ويأتي مفهوم التوليد ليعين تطور هذا الفعل وتمكنه من إنتاج أفعال أخرى مما يعني أن للقدرة الإنسانية مكانا كبيرا، وسيتخذ مدلول القدرية هذا الأساس بالنظر إلى أهل السنة والجماعة عندما يؤكد المعتزلة بأن الله لم يخلق شيئا من أكساب العباد⁽²⁾، ويتحدد هذا الأمر بالنظر إلى ما أصله هؤلاء من نظرية التحسين والتقيح العقلين لرد الخصم الأشعري هذا الموقف المعتزلي وهو معتمد على أن الله خالق أفعال العبد ومن ثم فهذه الأفعال واقعة تحت دائرة كسبه فقط، ولذا يقول مرسوم المذهب الأشعري «فالعبد لا يقدر على انفراده بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وواحد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدرة الله تعالى»⁽³⁾، وهنا يكون الخير والشر بقضاء الله وقدره وأن العبد لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا⁽⁴⁾ هكذا يبدو أن القائل بنظرية التحسين والتقيح الشرعيين قائل لا محالة بنظرية الكسب على الشكل الأشعري فهل صار الفقيه الغرناطي إلى النتيجة ذاتها القول بأن العبد كاسب لأفعاله؟

دافع الشاطبي عن أسبقية النقل على العقل وعلى أنه لا مجال للعقل في إضفاء الصفات على الأفعال وإن اتفاق كل من العقل والنقل يكون بخضوع العقل للشرع ولذلك فالعقل عاجز عن إدراك طبيعة المصلحة التي لا يعتبرها الشاطبي الأمر الأعظم إلا بعد نزول الشرع فهم-أي العقول الراجعة- «لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع»⁽⁵⁾، العقل بهذا الفصل لن يكون مشرعا البتة لتقع الأفعال في دائرة الكسب الإنساني لا غير وأن الأفعال التي تقع في دائرة التكليف كلها كسب له ليحدد الشاطبي أنماط الأفعال التي تجعل الإنسان مسؤولا قائلا «ما كان داخلا تحت

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 327.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) البغدادي: أصول الدين، ص ص 133-134.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 346.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 30.

كسبه قطعاً، وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلب المستعلق بها على حقيقة في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»⁽¹⁾. فهل صار الشاطبي إلى إقرار بنظرية الكسب حسب المقدمات الكلامية الأشعرية أم أن استخدامه لمصطلح الكسب كان واجبا بالنظر إلى الغرض الذي عده العمدة تأصيل وتقعيد القواعد؟

على الرغم من أن الشاطبي يؤكد على بطلان الموقف المعتزلي إذ «الأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هي قول المعتزلة، وبطلانه في علم الكلام»⁽²⁾، فإنه يعود ليحرر قصده من القول بالمصلحة والمفسدة بأنه قصد تشريعي ولذلك يكون «حكم التشريع أمر آخر»⁽³⁾. يخالف للقصد الفلسفي وللقصد الكلامي وإذن كان مفهوم الكسب الأشعري توظيفا ضروريا لبيان الأفعال الداخلة تحت القصد التشريعي وهي أفعال يقدر المكلف على فعلها فهي واقعة في مجال إرادته من جهة، والأفعال التي يجب أن يسكت المكلف عنها وينأى بعقله عن البحث في طبيعتها لأنه غير مكلف بذلك من جهة أخرى، ويبدو أن الشاطبي يتعد بخطاب المصلحة والمفسدة عن كل مهاترة كلامية أو مجادلة فلسفية ذلك أن مثل هذه المهاترة تتجاوز طلب العلم وهو كما يبينه الشاطبي العمل وتنغمس فيما لا يدخل في صلبه ولا في ملحه فهل هذا يعني أنه لم يكن لا معتزليا ولا أشعريا وأغراضه كانت مدعاة للتنسيق بين المعتزلة والأشاعرة؟

3- طبيعة الإرادة - وفاق بين المعتزلي والأشعري -

جلي أن الشاطبي قد استخدم تنسيقا كلاميا لا يلتزم بالضرورة المذهبية التي يلتزم بها كل نسق كلامي سواء كان أشعري أو معتزلي، إذ رد الأشعري منذ البدء وانتصر للمعتزلي للبرهنة على مبدأ التعليل وبالدليل المعتزلي ليعود بعد ذلك ليحدد طبيعة المبادئ التي يستند إليها هذا التعليل فرد المعتزلي وانتصر للأشعري مبررا عدم جدوى التحسين والتقبيح العقليين، هكذا فإن هذا التلاقي بين القول بأن الله يفعل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 84

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 23.

الصالح بعباده وفق الدليل المعتزلي، مما يؤدي إلى تصور معقول مفاده أن الله ابتغى منذ البدء الصالح لعباده من جهة ثم تميز هذا الصالح كقيمة بالإضافة إلى الفعل وليست من ذات الفعل يؤسس مفهوما شاطبيا حول الإرادة، فهل يمكن إجلاء هذا المفهوم؟

لن يستقيم الحقل الدلالي لمصطلح المقصد إلا باعتبار الإرادة عنصرا باطنيا مبررا له فبدون الإرادة يفتقد المقصد ديناميكيته في بيان الغايات والأغراض والتوجه إلى أفعال يرغب في أدائها القاصد، إذ القاصد هو المريد إلى تحصيل شيء طمح إلى بلوغه ونظرا لهذا التجانس الداخلي بين المقصد والإرادة فإن مقاصد الشريعة تعني أيضا الأغراض الإرادية التي يتوخاها كل من الشارع والمكلف داخل هذه الشريعة، فيصبح بالتالي تنظيم الشريعة معللا بهذه الأغراض ليتبين سبيل التكليف وتتحدد معقوليته أولا، وهو ظاهر في ذلك الوضوح الذي رعاه الشارع في بيان أغراضه التي سنها محصلا بذلك صلاح المكلف، وثانيا في ذلك الوعي الذي يمتلكه المكلف في إدراك هذه الأغراض والدخول للعمل بها.

قصد الشارع إثبات لإرادة الله إذ الإضافة الحاصلة بين القصد والشارع تؤلف عزم على فعل الصالح بعباده ولكن تصور الشاطبي لطبيعة هذه الإرادة في ذاتها كان تصورا أشعريا «فالله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يكتمل بشيء، بل هو غني على الإطلاق وذو الكمال بكل اعتبار»⁽¹⁾، لا ريب أن مثل هذا التصور للذات الإلهية هو تنزيه مطلق وإثبات للمشئنة ينزهاها حتى عن معرفة الأغراض في التشريع، إذ لم يجعل الأشاعرة من شروط الإرادة اعتقاد النفع فتكون الإرادة هي قصد للفعل دون النظر إلى ما إذا كان هذا الفعل جالبا للمصلحة أو دافعا للمفسدة ذلك أن هذه الإرادة مغايرة للشهوة وكما يقول الباقلاني إذ «بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع عليه»⁽²⁾. أي على الذات الإلهية ولقد أثبت الشاطبي «التصرف في الملك على مقتضى المشئنة»⁽³⁾، فالله سبحانه فاعل «بالإرادة القديمة وعن الإرادة القديمة لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك في الأرض ولا في السماء»⁽⁴⁾، كما

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 89.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص 48.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 55.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج 2.

أثبت أيضا عدلا إلهيا صريحا في اعتباره أن الله أنزل لعباده ما يصلح ذات بينهم وهو توجه معتزلي واضح إذ العدل عند المعتزلة هو «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة»⁽¹⁾، وهكذا يجمع الشاطبي بين القول بالإرادة المطلقة والمشية المنزهة والقديمة، ولكنها أيضا مشيئة تتحدد بكونها تبتغي المصلحة وتحصر عليها، مما يؤدي إلى التركيب بين موقفين حول الإرادة الإلهية موقف القائل بأن الإرادة والاختيار بالنسبة لله هو أن يفعل ما يشاء وكيف يشاء⁽²⁾، ليدخل المكلف تحت هذه المشيئة لا يفعل إلا كسبا وقد يكلفه الله ما لا يطيق ثم الموقف القائل: «أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح»⁽³⁾، وهذا الموقف المعتزلي ينبني على أصل العدل أن الله يفعل بعباده المصلحة ويبدو موقف الشاطبي المستنكر لقول الأشاعرة بأن الله يكلف العبد ما لا يطيق يقربه من الموقف المعتزلي الذي يتجه في السبيل نفسه، ولا ريب أن الشاطبي يثبت هذه النتيجة ويكرسها عاملا بها في كل أجزاء الموافقات والاعتصام.

تنبني الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة على مفهوم الكسب، وهو ناتج ضروري لإثبات الإرادة الإلهية اللامشروطة، وعلى الرغم من تصريح الشاطبي بالتقييد والتحسين الإلهيين وقوله أن الأفعال الإنسانية تقع في مجال كسبهم، فإننا نجد أن إلحاح الشاطبي على التعليل بالمصلحة المسنودة إلى الاستدلال المعتزلي يدل على أنه أدرك عنصرا أساسيا في الشريعة وهو صلتها بالواقع وأن قصد الشارع لوضع هذه الشريعة للإفهام بها هو بيان أن الخطاب الشرعي مجال لتجربة وجدانية للمكلف تعمل على صياغة نهائية لمصالحه حتى لا يكون الخطاب الشرعي خطابا عبثيا، إذ بالنظر إلى حال المخاطب بالخطاب وهو مكلف، فإن بيان الإضافة الذي خصه الشاطبي للأنموذج الثاني من المقاصد، وهو مقاصد المكلف يضمن شكلا من الانصهار بين إرادة الإنسان وإدراكه للمصالح الشرعية التي لم يتحرك صوبها إلا أنها تقع في مركز الإمكان البشري، وما تمثله من جذب غائي يعود إلى مسألة تعليل الشريعة التي أكد المعتزلة كما أكد الشاطبي أنها معللة بالمصلحة، ولذلك كانت مشروعية التكليف موجهة بالغاية منه

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 55.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 118.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 53.

وهو ما يؤكده المتعزلة في قول القاضي عبد الجبار «خلقهم ليضرهم، أو لا لنفع ولا ضرر فذلك ظلم وعيب، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به»⁽¹⁾ وهكذا ينزلق الخطاب المقاصدي من التحكم النسقي للمذهب الكلامي، فإذا كانت إرادة الشارع مطلقة من جهة الأمر النهي، فإن الشاطبي يجعل لهذه الإرادة مغزى ومعقولة عندما ارتبطت بالمصلحة علة رئيسية وهو ما ذهب إليه المتعزلة الذين قرروا ارتباط الإلهي بالمصلحة.

في الأخير لم يكن الشاطبي أشعريا ولم يكن معتزليا هو أمر فصلت فيه المصادر بعدم ذكرها لانتمائه الكلامي ويدل عليه خروج الشاطبي عن الضرورة المنطقية للنسق الكلامي عامة، ولعل استصغاره للخلاف الأشعري المعتزلي حول طبيعة المصلحة ما يزيد في إثبات ذلك فالمصلحة هي غاية التشريع إذ يقول «وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا، لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، أو ينخرم به، في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كشفا لمقتضى ما أداه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها»⁽²⁾.

الحق أن قراءة لهذا الموقف السابق على ضوء ما حمله كتاب الاعتصام من خوف حيال أزمة البدعة التي استشرت في عصر الشاطبي تزيد في بيان الدواعي التي حملت الفقيه الغرناطي إلى التماس سبيل يدرء عنه التعصب المذهبي، ويحملة صوب الاستثمار النافع لموارد العقيدة كما بينها علم الكلام فالجمع بين القول بالمصلحة والقول بصدور التحسين والتقبيح من الشرع يؤكد أن الشاطبي سعى إلى إظهار الخاصية الموضوعية للشرعية، فهي من جهة لا تخص الذوات ومن جهة أخرى متعلقة بمصالح بينة لا دخل فيها للذوات أيضا أي لا دخل فيها لأصحاب البدع، ذلك «أن المبتدع قد نزل نفسه منزلة المضاها للشارع لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها وصار هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل

(1) المرجع السابق، ج11، ص 64.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 34-35.

الشرائع»⁽¹⁾، وأخيرا هل اتخذ الشاطبي مبادئ عقدية مميزة؟ هل كانت للبيئة الأندلسية آثار على هذا التصور؟ وهل كان للمذهب المالكي دور في تصور عقيدة لا تلزم نفسها بالجدال الكلامي؟.

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 38.

ثالثا: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي

إن القارئ لكتاب ابن حزم الإحكام في أصول الإحكام والفصل في الملل والأهواء والنحل ثم يقوم بتوسيع هذه القراءة بقراءة أخرى لكتب ابن رشد فصل المقال ومناهج الأدلة، ويعمد بعد ذلك إلى الشاطبي فيتعمق الموافقات والاعتصام سينبلج في أفقه- أي هذا القارئ- تصور مرجعية موحدة تجمع شمل المتفرق من هذه المصنفات التي لا يجمعها جامع واحد إلا أنها أندلسية، إذ أن تمزقا حدث في الأمة فكك مقاصدها المبنية في النص وأن الفرقة في الدين أدخلت البدعة على الشريعة ومزقت الأمة كل ممزق وجعلت الدين الصحيح نهباً للتأويلات الفاسدة، وعلى الرغم من أن هذه الأطروحات الأندلسية الضخمة لا يجمعها جامع الزمان ولا جامع الانتماء المذهبي فإنها تتقارب في بيان أدوات الفهم القويم للدين والفهم يعني كذلك توفير الوسائل الإجرائية لإحكام تأويل ما تشابه من هذا الدين حتى لا يكون نهباً للأهواء الزائفة وذلك أن الفوضى قد عمت الأذهان ولا بد من وسائل إلى زحزحة هذه الفوضى والوقوع على ما هو ثابت في هذه الشريعة وهنا سيفترق ابن حزم وابن رشد والشاطبي حول ما هو ثابت في هذه الشريعة وسيقدم كل واحد من هؤلاء ما هو ثابت والوسيلة إليه.

لكي ينجلي ما هو ثابت في أفق الشاطبي لابد من ربط الموافقات والاعتصام وبيان أوجه التكامل بينها، إذ هذا التكامل هو الكاشف لموقف الشاطبي من التأويل ومن الوسائل التي يجب أن تضبط مقاصده ولا يخفى على قارئ الموافقات والاعتصام أن مقاصد الشرع هي صلاح العباد في الحال والمآل، وإذا كان الاعتصام دراسة في البدعة والوسائل إليها وعلاقتها بالتأويل الفاسد الذي لم يفصل بين المحكم والمتشابه فإن الموافقات هي تأسيس للاستدلال الصحيح ومعرفة لكلام العرب وكليات الشريعة والفاعلون بهذه الأدوات هم الراسخون في العلم الذين لا يتبعون ما تشاب منه وهو ما «دل على أن الراسخين لا يتبعونه فإذا لا يتبعون إلا المحكم وهو أم الكتاب ومعظمه»⁽¹⁾. والشاطبي من الراسخين في العلم والموصوفين بأنهم أهل هداية وصراط مستقيم،

(1) المصدر السابق، ج1، ص 161.

ذلك أنهم لم يتبعوا ما تشابه منه ابتغاء تأويله وإثارة الفتنة وهم رعييل يمكن جمعه مع السلف الصالح ويبدو أن الشاطبي قد أدرك فتنة الانقسام في الأمة وأنها ما كانت إلا بسبب التأويل الفاسد الذي خرج من الحقيقة إلى المجاز وتجاوز اتفاق المحكم إلى اختلاف المتشابه ويضم هذا التأويل الفاسد الفرق الضالة في الإسلام والتي جعلت من الإسلام غريبا وأهله غرباء⁽¹⁾.

1- التأويل الفاسد وفوضى الفهم والإفهام

يكون مآل التأويل الفاسد للنص الشرعي تبثر للمصالح الدنيوية والمصالح الأخروية ووقوع على مقاصد أخرى هي بالنسبة للشرعية مفاصد لا تحقق الاتساق الذي نص عليه القرآن الكريم ومرد هذا التأويل الفاسد إلى تحصيل فهم خاطئ للشرعية وتأويل غير مؤسس للنصوص ولأفعال الرسول وأصحابه⁽²⁾، والحق أن إشكالية تأويل النص الشرعي وإدراك مراميّه يعد عاملا هاما وراء الفكر المقاصدي عند الشاطبي ذلك أن أزمة التقليد والابتداع لم يتخذ سبيلها إلا بواسطة التأويل الخاطئ للنص وتحميل الشرعية ما لا يمكن أن تحتل وقد عدّ الشاطبي هذا التأويل أنكى ما تعرض له العقل الفقهي الإسلامي إذ سيحيد العقل بموجب هذا الشكل من التأويل عن أغراضه فبدّل الشرعية تبديلا ويعود هذا الحال إلى نكوص في آليات الاجتهاد وافتقار لمدارك المصالح وهنا انقلبت الشرعية من خطاب يسر إلى خطاب عسر تجاهل الرخصة والمباح والعفو وشدّد على العزيمة وجعل ما أقره الشارع عنت وفعل لما لا يطاق، وتجاوزا لمثل هذا التأويل ينظر الشاطبي في علاقات الأحكام الشرعية فيما بينها ويتصور مآلاتها بحسب الصلة التي تربطها بمحاري العادات ليعتبر أن الموقف الصحيح يبين عن يسر في هذه الشرعية السمحة، ذلك أن «للاقتصار في الأفعال والأحوال على ما يخالف محبة النفوس وحملها على ذلك في كل شيء من غير استثناء، فهو من قبيل التشديد، ألا ترى الشارع أباح أشياء مما فيه قضاء همة النفس وتمتعها واستلذاها؟ فلو كانت مخالفتها برا لشرع ولندب الناس إلى تركه، فلم يكن مباحا، بل مندوب الترك أو مكروه الفعل»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 14.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 234.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 252.

يعود التأويل الفاسد للشرعية إلى عدم الاستناد إلى عادات العرب اللغوية، والأخذ بالرأي الذي لا يعتد بالكليات الشرعية وهي الثابت الذي لا يتحول كذلك القياس على غير أصل كمن يتخذ إماما في التشريع لم يأتي به كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدل عليه دليل العقل. بموجب القياس ويبدو أن كل المذاهب التي زاغت عن الشرعية قد اتخذت لها سبيلا إلى البدعة بواسطة تأويل فاسد لم يجر مجرى الدليل السليم.

أول ما يمس تأويل الفاسد في عملية تحويله للمعاني هو العمل التكليفي، فمدارك الفهم الخاطئ تنقلب مباشرة على فعل المكلف فتحوله من العمل بالمصلحة الشرعية كما نصها الشارع إلى العمل بمبدأ آخر غير مكلف به، وأشد ما يخافه الشاطبي هو الاصطناع وانقلاب الشرعية إلى تكليف وتجاوز لجوهرها الذي هو العمل ولعل الفلسفة التي ذمها الشاطبي تقع بين هذه الخطابات الجالبة للتكلف والاصطناع والتي لا يتلاءم خطاها النظري مع الطبيعة العملية للفعل الشرعي كما أنها لا تنسجم البتة مع الأغراض التي لأجلها قامت الشرعية ضبطا للفهم الأمي الذي هو أساس الشرعية الإسلامية. يكون الوعي بموقع العقل في النظر الشرعي بوصفه تابعا وليس متبوعا يبرر موقف الشاطبي من الفلسفة، فهي خوض فيما ليس تحته عمل، والمسلم يتعوذ من علم لا ينفع، ثم هي تكلف واصطناع يخرج المكلف عن قصده الأول وهو التعبد والعمل بمقتضى الأمر الشرعي إلى الخوض فيما ليس فيه عمل وهذا لتعقد مسالكها، وهي تشوه لمعطى الأمية التي هي قوام التشريع الإسلامي ولذلك ينبغي أن يحتبس الفهم الجمهوري عن مسالك الفلاسفة في النظر العقلي المصطنع فهي تزيف مواقع الأمية لدى الفهم الجمهوري وتحول دون التعبد بالقصد الأول الذي لا يستدعي السؤال عن الماهيات وهكذا يقدم لنا الإمام الشاطبي حدود الفلسفة، ويطالب بتجاوزها لأنها تشتت التكليف المبني على مجرد العمل الشرعي، وتبعده عن مراميه في الحفاظ على مقاصد الشرعية⁽¹⁾.

أما التأويل الصوفي فإنه بعيد الغور ومتشعب المرامي، إذ الرموز المستخدمة في خطابيه من الولاية إلى الكرامة تتجاسر لتكون إماما في العمل الشرعي، ثم أن التأويل الصوفي والتأويل الشيعي الباطني يشتركان في زحزحة الحقيقة من سياقها وكذا اعتبار النص مجازا يمكن في كل الأحوال تأويله بمقتضى ما يبتغيه الصوفي أو الإمام المعصوم

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 41.

إنهما قادران على قراءة أسرار اللغة وإخراجها عن حقيقتها ثم أهما ينشئان خطابا آخر يبدو أنه قائم وراء الخطاب الشرعي وبواسطة جملة أدلة ينقلب الخطاب السري هو الخطاب الحقيقي ليبعد الخطاب الحقيقي عن سياقه فلا يؤدي أغراضه الصحيحة.

لا يعني موقف الشاطبي من التصوف في عصره شجبا للتصوف برمته فهناك تصوف سني موزون بميزان الشرع⁽¹⁾، وسيكون المحاسبي والجنيد نماذج يقتدى بأفعالهما، فهي لم تنأى عن النص وعن أقوال الرسول وأفعاله وسارت في هدي صحبه أما غير ذلك فإن الصوفي قد يحتل مقام النبي أو مقام الإله كما حدث مع الحلاج بما يملكه من قدرة على الكرامة وعلى احتلال الولاية وعلى وهم الناس بالقدرة فيصبح شارعا مقام الشارع، ويعلل الشاطبي مثل هذا التحول إلى اختلاط النوايا في التصوف بما أنه يعود إلى أمر باطني «فرما أدعيت الولاية لمن ليس بولي، أو إدعاها هو لنفسه، أو أظهر خارقة من خوارق العادات هي من باب الشعوذة لا من باب الكرامة، أو من باب السحر»⁽²⁾، مثل هذا التلبس لن يقتنص سوى الجمهور الذي سيتشابك لديه الفهم فليزيم عنه فساد دينه، وتجدد الإشارة هنا إلى أن الشاطبي يرى أن بلاد الأندلس والمغرب كانت براءة من التصوف وطرقه المنحرفة قبل دخول الشيعة الذي ظهر على أيدي الفاطميين فإليه يعود رواج هذه الطرق الفاسدة بينما كانت الأندلس والمغرب تعمل بمذهب السنة على طريقة الإمام مالك ولم تدهمه آفات البدع⁽³⁾، والظاهر أن الشاطبي قد أدرك الصفة المشتركة بين التصوف والتشيع فكلاهما يتعمل بالتأويل الباطني الذي يرى فيه الغزالي استبدال للإيمان بالكفر دون التصريح بذلك وهذا لغاية في النفس المتعملة بالباطن وصرف الحقيقة إلى مجاز شوه الشرع وحمله من معنى إلى آخر ولذلك يوجز الغزالي أغراض الباطنية من التأويل قائلا: «والقول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها واستفادوا وربما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تفيد إنقيادهم للمبايعة والموالة وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحفظوا بموالة الموالين، وكانوا أول المقصودين

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 208.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 278.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 225.

المقتولين»⁽¹⁾، وهنا يوطد الغزالي - وهو ما يذهب إليه الشاطبي أيضا - العلاقة الشديدة بين السياسة ومثل هذه المذاهب المنحرفة فغايتها السلطة دون غيرها وهنا أيضا يبرز المشروع السياسي للغزالي وكذلك الشاطبي في الدفاع عن وحدة الأمة ودرء سبب التشتت والفرقة خاصة في عصر الشاطبي إذ الأندلس تعاني حملة الاسترداد النصراني، ولذلك سيكون هناك مجال لتضييع المصالح مع مهارات الصوفية إنما الموقف المجتمعي استدعى وحدة الأمة ضبطا لمصالحها الدنيوية والأخروية، استعدادا للدفاع والجهاد أمام حملة الإسترداد النصرانية إذ التأويل الصوفي بما يستدعيه من كتم للأسرار والخلوة والتشديد والعمل بالعزيمة والدعوة إليها والخلط بين الأحكام يعيق السبيل نحو بيان للمصالح الصحيحة الجالبة لصالح الأمة ولذلك يعتمد الشاطبي إلى نقد أصول التصوف التي اعتمدها وصفا لمشروعية خطابهم وأحقته في الحديث عن الشرع.

لقد لاحظ الشاطبي أن الولاية التي يقول بها الصوفي قد جعلته يحتل مصاف النبي وصحبه وهل هناك ولاية إلا ولاية السلف الصالح؟ كما يؤشر إلى ذلك الفقيه الغرناطي وهو مسنود إلى مرجعية سلفية تؤمن بأن الخلف لن يأتوا بأفضل مما أتى به السلف، إذ إدعاء الولاية حصل نيل عصمة تشبه عصمة الإمام في الدعوة الشيعية والترقي في مصاف التعظيم إلى حد جعل رؤيا الشيخ مصدرا للتشريع، ومصدرا للأمر والنهي الشرعيين وهو ما عمل الشاطبي على دحضه بالدليل العقلي والدليل النقلي، وهذا اعتبارا لمدى خطورته على التشريع واتفاق الصوفية على إضافة مصدر آخر إلى التشريع وهو الذوق⁽²⁾.

قد أرجع الشاطبي الفهم الخاطئ عند الصوفية لما هو شرعي إلى قلة فقهمم للشرعية، واعتمادهم ثنائية في الخطاب الشرعي الحقيقي، وهي خاصة بهم لا يدركها دارك إلا من دخل في طرقهم وهي طرق ذات اصطناع تنأى بكثير عما سنه الشارع، أما الوجه الآخر للخطاب الشرعي فهو ما تدركه العقول الأخرى وتعمل جوارحها بأوامره وهي لا تلزم الصوفية بما أنها لا تقع إلا وفق مدارك العامة حتى وإن كانوا من الراسخين في العلم وهنا يردّ الشاطبي هذه الثنائية المزعومة عند الصوفية عندما يقرر

(1) الغزالي: فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، لبنان صيدا، ط1، 2000، ص 59.

(2) الشاطبي: المواقفات، ج2، ص 208.

بأن «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، لا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»⁽¹⁾.

سيقوض الشاطبي هذه الدعوة الصوفية التي تزعم التفرد وخصوصية الفهم والإدراك، وذلك ببيانه الوصف الشمولي للشريعة، وأنها لا تخص فئة خاصة بالخطاب، إنما هي بعثت بالحنفية السمحة للكافة كان عيا أو فهيما، وهنا تأتي مشروعية التجربة الأمية التي تتخذ وسائل في الفهم والإفهام لا تتعدى حدود الإمكان الأمي الذي يستند على البراءة الأصلية ودون اعتبار لقسمة الخاصة والعامة وإذا كانت الشريعة ما أنزلت إلا لمصالح العباد، فهي تلائمهم جميعا وهم على وصف الأمية اللهم ما يختص بالرسول، فهذا أمر لا يتعدى إلى عموم الخطاب، وإن كان إجماع الصحابة قد جعل وبواسطة القياس بعض أفعال وأقوال النبي تنتقل من الخصوص إلى العموم، ولم يفعل الصحابة هذا التحول من الخاص إلى العام، إلا وهم موقنون وعن طريق الدليل الشرعي أنهم لا يخترقون الفهم الصحيح للدين. لقد كان مرمى الشاطبي ببيان تفرد الرسول بأعمال دون عموم المكلفين هداما للأصل الصوفي القائم على كتم الأسرار والتميز ببعض التكليف دون عامة الناس، مما يعني «أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع»⁽²⁾.

على الرغم من تفرد الرسول بخطاب يميزه كنبى، فإن من الخطاب الشرعي خطاب تعدى النبي إلى عموم الأمة، فخطوبت بما خوطب به النبي وقد درج الشاطبي على بيان مبدأ التعدي من الخاص إلى العام في التكليف بواسطة أدلة من الكتاب تعني أن الشريعة عامة، وأنها خطاب للخاصة والعامة على حد سواء، وهنا كان مقصود الشاطبي رفع مبدأ عمل به التصوف وهو إسقاط التكليف عن من اخترق الحجاب وانكشف له السر وبان له الباطن ودحضا لمثل هذا الموقف يستخدم الشاطبي البرهان بالخلف، ليسقط مزاعم الصوفية في التفرد، ويبيّن عن قهات القول

(1) المرجع نفسه، ج2، ص 186

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 188.

بالحكم الخاص⁽¹⁾، ويؤكد على أن التكليف عام ليس من جهة أشخاص بعينهم إنما من جهة القدرة أو عدمها، لذلك يسقط مثل هذا التكليف عن كل من ليس له قدرة من صبيان ومجانين حتى لا تجرى الشريعة على نموس يقوضها من أساسها، وهو التكليف بما لا يطاق، هنا يزول اعتقاد كل من يظن «أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأهم امتازوا بأحكام غير الأحكام الماثلة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم»⁽²⁾، حتى إذا انشطرت الشريعة إلى شطرين، ما هو خاص بالصوفية وما هو عام يجري مجرى العموم على غيرهم، وأنت ترى أن في مثل هذه القسمة يبدو التحلي الواضح للتأويل الفاسد الذي سنته الصوفية، وصدقت نفسها بما بثته من مزاعم مخالفة للشريعة.

يقود الخطاب التكليفي المزدوج الخاصة والعامة إلى سؤال عما إذا خُصَّ البعض من المكلفين بمناقب دون البعض الآخر في الممارسة الشرعية؟ والظاهر أن أبا إسحاق في تركيزه على هذه الخصوصية الصوفية قد استجاب لأسباب كانت واسعة لانتشار في عصره تحصر تجلّى المناقب لدى أصحاب الطريقة دون غيرهم من المكلفين، فهل هذا يعني أن الأوصاف الخلقية والآداب الشرعية التي هي زبدة كل ممارسة شرعية تصف بها فئة من المكلفين دون أخرى؟ يفند الشاطبي جواز انحصار الأوصاف المنقبية في طائفة من المكلفين دون غيرهم وهو مستند إلى الدليل الشرعي من كتاب وسنة ليخلص إلى أن ما تميز به الرسول ﷺ، من مناقب مخصوص بها من جهة التصريح الرباني قد تعدت إلى عموم الأمة لتتمكن منها⁽³⁾، وأن «تتبع الشريعة [...] يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة»⁽⁴⁾. وبهذا يتهاافت مبدأ الإقصاء في المناقب على البعض من المكلفين دون البعض والذي كان إدعاء للصوفية وذريعة إلى ترويج سلطتها على العامة متخذة الوسيلة لإبانتته على أنه ميزة تحصل بواسطة المسلك الصوفي القائم على دربة يمكن إدراجها في جنس التكليف بما لا يطاق وهو دافع إلى اندراس الشريعة.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 189.

(3) أنظر، المصدر نفسه، ج2، ص ص 189-197.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 197.

خلاصة القول أن التأويل الصوفي بما يقدمه من نمذجة مزدوجة ظاهرها تلبس بالشرع وباطنهما جريان على الهوى يعد من أنكى التأويلات التي لها أثر بعيد الغور على الفعل الشرعي وهذا عن طريق ذلك التبديل الذي تحتمله التأويلات لصورة التكلف الصحيح، والفقيه الغرناطي يخشى ما يخشاه من هذا التبديل ما دامت العامة ترمق ما يفعله الصوفي المبتدع من أساليب في الانقطاع والعبادة والزهد جاعلة إياه قدوة في العمل تحملها من التكليف الصحيح إلى تكليف آخر لا يعمل إلا على التوغل والتشدد يحصل العمل بما لا يطاق وهو سبيل نحو الانقطاع وزوال الشريعة.

يحصّر الشاطبي علة الفرقة في الدين والتي مزقت العقيدة كل ممزق وبالتالي نتج عنها ثلاث وسبعون فرقة كل تدعي النجاة وسلامة الإيمان في تأويل فاسد للدين الصحيح حصل بدعا كلية منها بدعة التحسين والتقيح العقليين وبدعة الخوارج في قولهم لا حكم إلا لله⁽¹⁾، أما الشيعة الباطنية الذين مثلهم بالمغرب العبيدين فقد كان توغلهم في التأويل بدعة سرت في الشريعة جزئياتها وفروعها، فلقد طوع هؤلاء تأويلا أجازوا به إسقاط التكليف عن آل البيت وكأن الخطاب الشرعي خطاب مزدوج منه ما للمكلفين وهم الذين حجب عنهم باطن هذا الخطاب ومنه ما لغير المكلفين الذين انبلج أفقهم على رمزية الخطاب وفكوا شفرته بما تيسر لهم من إدراك لباطنه فأحلّ لهم ما لم يحلّ لغيرهم، وفي هذا السياق، يذكر أبو إسحاق قائلًا: «ويحكى عن الشيعة أنها تزعم أن النبي ﷺ، أسقط عن أهل بيته ومن دان بحبهم جميع الأعمال وأنهم غير مكلفين إلا بما تطوعوا وأن المحظورات مباحة لهم كالخنزير والزنا والخمر وسائر الفواحش، وعندهم نساء يسمين النوبات يتصدقن بفروجهن على المحتاجين رغبة في الأجر، وينكحون ما شاؤوا من الأخوات والبنات والأمهات، لا حرج عليهم في ذلك ولا في تكبير النساء، وهؤلاء العبيدين الذين ملكوا مصر وإفريقية»⁽²⁾، ولقد اخترقت الشيعة باب الدين الصحيح عندما ادعت أن العامة هم المكلفين بالأعمال الشرعية أما الخاصة فمرفوع عنهم التكليف وهم الذين يحسنون قراءة الباطن وسر الكلام ويصلون إلى رموز الخطاب بما يسمح لهم بتجاوز الخطاب إلى بديل آخر يعد بالنسبة للشاطبي أس التأويل الفاسد.

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 313.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 302.

لعل من الذين ثمرسوا بالتأويل الفاسد وكان لهم سبيل نحو البدعة المهدي ابن تومرت الذي ذمّ أراءه الشاطبي وحمل عليه لأنه حول الشريعة من يسر ورحمة وسماحة إلى عنت وقسوة وغبن إذ أحدث هذا المهدي في بلاد المغرب بدعا شتى شملت العبادات والعادات لا تجرى على سنن الشريعة الإسلامية البتة⁽¹⁾، والحق أن مثل هذه البدع التي شملت الفرق الإسلامية مردها إلى اختلاف في التأويل وعمل بالتأويل الفاسد ولقد رد الشاطبي سبب اختلاف المسلمين إلى فرق وشيع في «أن يقع الاتفاق في الدين، ويقع الاختلاف في بعض قواعده الكلية وهو المؤدي إلى التفرق شيعا»⁽²⁾.

مهما كان موقف الشاطبي من الفرق والشيع التي اختلفت في كليات الشريعة والتي عددها الحديث في ثلاث وسبعين فرقة فإنه سيجمل أسباب الابتداع الذي هو مظنة التأويل الفاسد في عاملين أساسيين.

أ. فساد اللسان العربي وأخذ العربية على غير المعهود العربي وسلامة اللسان كانت ميزة الفقه في عهوده الأولى، الذي سيجعله ابن خلدون سالفا داخل المرحلة الأولى للتشريع حيث لم توصل أصول الفقه إذ السليقة الأولى للمسلمين من الصحابة كانوا في غنى عن تدوين أدوات العلم لأن فطرتهم لم تتحول بعد عن المرحلة النبوية، ومثل هذا الفساد الذي اعترى اللسان العربي يعد عاملا أولا في التأويل الفاسد ومن ثم في ظهور البدع وهو ما يبرره الشاطبي قائلا «ولعلك إذا استقرت أهل البدع من المتكلمين أو أكثره وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، ومن ليس له أصالة في اللسان العربي»⁽³⁾.

ب. عدم تفقهه في مقاصد الشريعة مما أدى إلى الأخذ «ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها»⁽⁴⁾. وفي سبيل تأسيس تناسق مناسب تتألف الجزئيات والكليات تأليفا منطقيا ويعود الشاطبي إلى حقلين أساسيين في كل عملية فهم للنص الشرعي ثم تأويله وهما في البدء ضبط أدوات اللغة العربية وطبيعتها وبيان شكل دلالتها ما دام هذا النص عربي ونزل على معهود العرب ثم التأصيل

(1) المصدر السابق، ج2، ص 337.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 395.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 398.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 396.

للاستقراء الذي يؤلف آليات منهجية ترعى تشاكل الصلة البنائية بين الجزئيات والكليات، إنه عمل للاجتهاد وشأن الراسخين في العلم والشاطبي يعد من هؤلاء الذين تمكنوا من إحكام المحكم المتشابه.

2- التأويل الصحيح - الاجتهاد وتأسيس مقاصد الشريعة -

كل نص يقتضي الفهم، والفهم هو حاصل خطاب يتجه من المُخَاطَب إلى المُخَاطَب، وتتمظهر ماهية كل نص في تبين شيء ما يزعم المُخَاطَب بثه للمُخَاطَب وأثناء بعثه الخطاب لا يستغني البتة عن استخدام آليات للإفهام تتفاوت حسب طبيعة النصوص وتتنوع في النص الواحد وتقوم في سبيل ضبط أغراض النص ومراميه غير أنه في أسلوب فهم هذه الأغراض ينبثق إشكال شائك يبدأ أولاً بالسؤال عن المخاطبين بالنص هل يستوون فهمًا؟ إن الاستواء المطلق في الفهم معدوم لذلك يبقى مجال اختلاف هؤلاء بسبب تمايز مقاصدهم الخاضعة للظروف الخاصة وهنا يترجح التأويل ويصبح ضرورة في وعي خطاب النص، هنا تخلق جملة من التأويلات المقبولة والمرجحة والمفروضة وأمام زخم التضارب يحضر مطلب أساس وهو ضبط معيار التأويل.

كل تلخيص للفكرة الثاوية في الموافقات والاعتصام يصرح بأن الشاطبي قد راعه انشطار الأمة بفعل الفهم الخاطئ للنص ولا محالة أن كل فهم خاطئ سيجد وراءه تأويل وهو أساس البدعة التي أحدثت ضحالة في ممارسة المصلحة الشرعية وجعلتها نهباً للأهواء، هنا يبحث الشاطبي عن المعيار الذي يعد فيصلاً للاحتكام في شأن الاجتهاد لتبرز لديه مقابلة صميمية بين البدعة والأصل وهو الذي يعني به ما هو ثابت والمعيار الذي يبين التأويل الصحيح من التأويل الفاسد وبموجب هذا الأصل يكون علم الشريعة ذو خواص ثلاث العموم والإطراد، الثبوت من غير زوال أن يكون حاكماً لا محكوماً عليه⁽¹⁾.

إن تحصيل وبناء العلم المحكم هي من المهام الرئيسية للراسخين في العلم وهم الخاصة الذين خصهم النص الشرعي بالمنزلة الرفيعة بما لهم من قدرة التوقيع بعد

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص ص 54-55.

النبي عن رب العالمين أليس هم القائمون على استنباط أحكام لم يصرح بها النص فكان الاجتهاد، إنهم بهذا أعلم بالخطاب الشرعي وأدرك بأدواته ثم مقاصده. هو مقام للخاصة يجعل السؤال عما يقابل هذه الرتبة أمرا ملحا فما شأن العامة في العمل الاجتهادي؟ أليس إليهم يوجه العمل بالأحكام الشرعية؟ إبرازا لمقام العامة عند الشاطبي نذكر بالدعاوي الحزمية والرشدية وكيف تم لقاءها مع تلك الشاطبية مع الاختلاف في كيف الاجتهاد على اعتبار أن هذه الفئة يجب أن تحمل على ظاهر الشرع إذ ما يهمها من الخطاب الشرعي هو ما كلفت به من أوامر ونواهي، ومن ثم فمن الواجب إبعادها عن الجدلين وكل أولئك العاملين على تشغيب التكليف جاعلين منه تجربة، للتكلف والاصطناع حاملين إياه إلى ما يعطله وهنا يصر الشاطبي وبالمسلك الرشدي على ضرورة مخاطبة العامة بما يتوازن ودواعي الامتثال والقائم في حدود إدراكها الطبيعي⁽¹⁾.

يصر الشاطبي على ضرورة أن تحمل العامة في كل خطاب يوجه إليها على وضعها الأمي وهو أليق بها وهنا تحضر تجربة السلف الصالح في فهم الخطاب وتأويله وهو فهم وتأويل لا يعمل إلا في إطار إغناء تجربة الفعل لديهما وسيكرر الشاطبي مثالا في الاعتصام وفي الموافقات قصة تأديب عمر بن الخطاب ضبيع لأنه تحدى أمرين أساسيين في فهم الخطاب الشرعي عمل بهما السلف الصالح الأول تمثل في عدم أخذ اللغة العربية طبقا لتقاليدها التعبيرية من مجاز وتشبيه وكناية واستعارة، وهنا يبرز الشاطبي قول عمر بن الخطاب «يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم»⁽²⁾، إنه ديوان يمكن من الكشف عن الأدوات الطبيعية للغة العربية أما عن الثاني فإنه تمثل في التشغيب وكثرة السؤال فيما لا ينفع فإن كل فهم للخطاب أو تأويل له يجب أن ينخرط مباشرة في خدمة ما تحته فعل. وخدمة لما تحته عمل لن يترك ما يؤول من الشرع بدون معيار وإحكاما لما تحته عمل لابد أن تكون أصول الفقه قطعية فما هي طبيعة التأويل الصحيح وآلياته عند الشاطبي؟

(1) انظر ابن رشد، فصل المقال، ص 59. وانظر كذلك: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 37.

أ. العامة والتأويل - حمل العامة على الامتثال -

لا يعني إلحاح الشاطبي على أن تكون العامة بمنأى عن كل ما يشغب العمل ويعطل التكليف وعن السؤال فيما لا يقع في قدراتها العقلية انقاصا لمنزلتها وإبعادا لها بل إن الشاطبي يدرك أن العامة هي عموم الأمة وهو الذي أخذ همها مأخذا تنظيميا لمصالحها إذ لا يرمى الاجتهاد إلا إلى ضبط التكليف وهو نظام حاكم على الخاص والعام وإذ فسد فهم العامة فسدت الشريعة بل قد تدرس فبالعامة تستقيم الممارسة الشرعية ذلك لكثرتها ولأنها تكون عامة الأمة. وهنا يلح الشاطبي بأن تبعد العامة عن الأساليب الصعبة في الفهم قائلا في مثل هذه الأساليب «وذلك التحدث مع العوام بما لا تفهمه ولا تعقل معناه فإنه من باب وضع الحكمة غير موضعها»⁽¹⁾. وعليه، فمن الواجب أن لا تخاطب العامة إلا طبقا لما يقتضيه فهمها ويحدد الشاطبي جنس هذا الفهم، فيقول بأنه أُمِّي إنه على البراءة الأصلية، حيث تتموضع تجربة إدراك بسيطة تلتزم عندما يدركها التبليغ فتنهض مباشرة للعمل ولأجل الحفاظ على مثل هذه البراءة يدعو الشاطبي إلى حبس كل تأويلات عن العامة ومخاطبتها بما يتوازن مع أميتها الأصلية وهو ما يغني التكليف لديها تثبيتا على ما كان عليه السلف الصالح وهنا يوجه الشاطبي طبيعة كل سؤال ليكون سؤال يفيد العمل «وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله»⁽²⁾.

من بين الخطابات التي من الواجب حبسها عن العامة كل تلك الخطابات التي تأسست على السؤال عن طبيعة الأشياء والتوغل فيها دون اتباع ذلك بالعمل كالفلسفة مثلا وبعض العلوم التي تكتفي بالتكلف والتصنع دون تحقيق المراد من العلم وهو طلب العمل، إذ «إن ما لا ينبغي عليه عمل غير مطلوب شرعا»⁽³⁾. إن ما ينبغي عليه العمل هو الفصيل بين العلوم أما العامة فلا تأخذ من هذه العلوم إلا ما يليق بها توجيهها للتكليف، هكذا تكون كل صلة بين العامة وكل عمل للعقل الناظر في الشرع معدومة وهو الأمر الذي يجعل منها مبعدة عن كل أوجه التأويل الصحيح منه ناهيك عن الفاسد فللعامة الامتثال بالتكليف عملا وللخاصة النظر والعمل على بيان وسائل

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 280.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 38.

عقلية لضبط مصالح هذه العامة وهي الوظيفة التي رسمها ابن رشد ثم الشاطبي، وعين حدودها كلاهما بالنسبة لمقابلة للخاصة مع العامة، فالتأويل عمل الخاصة وهو ما خلص إليه ابن رشد قبل الشاطبي: «فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات»⁽¹⁾. بهذا سيكون القول المشترك بين ابن رشد والشاطبي هو أنه تم الخوض بين الخاصة والعامة في مسائل الشرع التي هي واقعه في مجال التصديق الخاص، فكان إطلاع العامة بقضايا العقيدة التي بسطها علماء الكلام من تأويلات منها الصحيحة والفاسدة سببا لفرقة الأمة وتمزقها كل ممزق.

يكون الجامع المشترك لفصل المقال والاعتصام أمرين بينين الأول تمثل في عمق مسؤولية العالم وشعوره بالغبية والحزن وهو يلحظ فساد الفهم وعجز الإفهام على التعامل بالاستدلالات الصحيحة، أما الثاني فهو ناتج عن الأمر الأول، إذ الشريعة قد تشكلت وفقا للأهواء الفاسدة فحصل تمزق داخل الأمة وتبعثر مصالحها ثم ما كان لهذا التبعثر من اهتیار مجتمعي وسياسي جعل من هذه الأمة نهباً للسقوط والتراجع فكان عصر الشاطبي عصر لزوالها في أندلس اختلطت مصالحها بمفاسدها.

لقد كان ترتيب الفهم وإصلاح أسلوب الإفهام مركز العمل العلمي عند كل من ابن رشد والشاطبي، فكان أن جمعهما جامع واحد البحث في طبيعة الفهم الجمهوري أولاً ثم بناء وجه الاستدلال الذي يليق بهذا الفهم الجمهوري، ولأجل هذا يدقق فيلسوف قرطبة في طبيعة هذا الفهم ليقول في شأنه أنه «صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق»⁽²⁾. أما الفقيه الغرناطي فيجعله فهماً على الأصالة واصفاً إياه بالأمية «أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية»⁽³⁾. ألا ترى بأن سلامة العقل الرشدية والامية الشاطبية يؤديان وحدة المعنى في أن للعامي قدرة فقه الخطاب الشرعي وفقاً لأساليبه المبتوثة دون النزوع إلى التشغيب والجدل ولذلك يحضر

(1) المرجع السابق، ص 59-60.

(2) المرجع السابق، ص 56.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 36.

السؤال عن طبيعة هذه الاستدلالات الشرعية التي يدركها العامي ويعمل بأوامرها دون الحاجة إلى ما يفرق وحدة الفهم؟

ينتهي كل من ابن رشد والشاطبي إلى نهي كل مخاطب عن مخاطبة العامة بجملة استدلالات مشعبة كعلم الكلام والتصوف والفلسفة، إذ لا قبل للأمي بمثل هذه الأساليب التي تبعد مراد الخطاب الشرعي كما فعل الأشاعرة والمعتزلة وأبو حامد الغزالي الذي شرح للعامة ما هو محظور فأفسد عليهم وعيهم⁽¹⁾، ولا ريب أن موقف الشاطبي من مهدي المغرب الذي أطلع على الأشعرية الغزالية يجلي بما هو كاف الرأي الذي يكرسه الشاطبي في مصنفاته، إذ من الضرورة مخاطبة العامة بوسائل تنأى عن كل أساليب التكلف المفسدة للعقيدة والشرعية والتي تجعل للبدعة سبيلا تتسلل منه إلى التكليف لنفسه.

لا اختلاف إذن بين ابن رشد والشاطبي في ضرورة حجب كل تأويل عن العامة ووجوب تمييز الخطاب المتجه صوب العامة بالبساطة واليسر وعدم التبعر في دروب التعقيد المفضي إلى انفصام عرى الفعل التكليفي، فهو الأسلوب ذاته الذي خاطب به الشرع الفهم الإنساني العامي والذي يقتضي سلامة العقل وبمصطلح الشاطبي إنه أُمِّي على البراءة الأصلية، لكن إذا بادر العامي بالسؤال عن طبيعة بعض المفاهيم الماثوثة في الشرع فكيف تكون الإجابة؟ يكون ذلك بأن «يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع»⁽²⁾. وهكذا يُحمل الشرع على ظاهره ويوجه في كل مشروع لتفسيره أو تأويله للعامة إلى المعاني القرية القائمة على البيان البسيط دون إخلال بعادة اللسان العربي ولذلك يبين الشاطبي أسلوب الخطاب الموجه إلى العامة بأنه أسلوب تقريبي يعتمد إما على الحس أو المقدمات العقلية الضرورية المؤلفة لكل فهم بشري «فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال وعلى هذا وقع البيان في الشريعة [...] فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات الألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 53.

(2) المرجع نفسه، ص 62.

القرية»⁽¹⁾. ويحيل كل من ابن رشد والشاطبي إلى ذلك السبيل الذي نهجه الرعيل الأول من الصدر الأول وفقا للاصطلاح الرشدي وهو السلف الصالح طبقا لاصطلاح الشاطبي إلى ضرورة الإقبال على الامتثال بالتكليف دون النزوع إلى مطلب التأويل نيلا للكمال السلوكي وتحصيلا للسعادة في الدنيا والآخرة، وأخيرا ألا ينكشف أمام ناظرينا ذلك الموقف المالكي الداعي إلى العمل وتجاوز كل مهاترة جدالية في العقيدة قد ميز مواقف فيلسوف قرطبة وفقه غرناطة؟ لعلنا قد نزيد في مطلب المقاربة التي قد تجلي المرجعية الرشدية والشاطبية في بيانها لطبيعة الفهم العامي وصلته بالتأويل لنعمد إلى ذلك الموقف الحزمي الذي طالب عبر التوجه الظاهري بضرورة درء كل وعي زائف والتمرس في فهم الخطاب الشرعي بمعايير مضبوطة وواحدة للفهم وهي الحس وضرورة العقل والشرع⁽²⁾.

ب. الخاصة والتأويل - الاجتهاد والإبانة عن ضوابط التكليف -

لأجل الوقوف على الثابت من الخطاب الشرعي يلح الشاطبي على اعتبار أمرين خطيرين في كل تأويل صحيح لهذا الخطاب، حملة على طبيعة اللغة التي يخاطب بها، فيها يتم الفهم والإفهام ثم أن كل تأويل يجب أن لا يخرج عن مقتضى مقاصد الشريعة من ضروريات وحاجيات وتحسينات لذلك يؤكد الشاطبي بأن كل مؤول لا بد له «أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكرليات الشريعة ومقاصدها»⁽³⁾. واعتبارا لهذين الشطين ردّ الشاطبي المذهب الظاهري لأنه تجاوز لطبيعة اللغة العربية فلها خصائص مميزة في تبين دلالاتها ثم أن حمل الخطاب الشرعي على الظاهر يبدو ردا لهذا الخطاب نحو العبث لأن ذلك لا يستوفي مقصود الشارع، كما أن الشاطبي أدرك ضحالة التأويل الباطني، فهو الذي ادعى أن كل خطاب له ظاهر وباطن وأن الحقيقة تكمن في هذا الباطن ويبدو أن هذا التأويل الباطني قد رفض جملة وتفصيلا السياق اللغوي والسياق التاريخي (تجربة السلف) ومقاصد الشريعة.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 38-39.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة دار عكاظ، الرياض، السعودية، ط1،

1982م، ج1، ص ص 41-42.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 160.

ينتمي أبو إسحاق إلى التيار الذي يعترف بأن هناك في الشرع ظاهرا وباطنا ما يؤول وما لا يؤول غير أن القول بما لا يؤول لا يعني تركيبا عبثيا للغة العربية فالمعنى الظاهر يبين عن ذاته عبر قواعد اللغة العربية وعبر امثاله لمقاصد الشريعة وهو سياق محمول عبر الفهم الأمي الذي هو قاعدة معتبرة عند الشاطبي في فهم الخطاب الشرعي، أما المعنى الباطني فلا يمكن تجاوزه وهو من مقتضيات الاجتهاد وهو أيضا يجري مجرى الإحكام اللغوي على معهود الأئمة ويتفق ومعطى المقاصد العامة للشريعة وضبطا لما يؤول يكرس الشاطبي كغيره من الأصوليين مجموعة من المفاهيم الأصولية مؤكدا على ذلك الكيف الذي يضبط به المحكم والمتشابه قائلا «وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمحمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مباينتها داخلية تحت معنى المتشابه كما أن الناسخ وما ثبت حكمه المبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلية تحت معنى المحكم»⁽¹⁾. ولأجل نيل غايات التأويل الصحيح يجب اعتبار مايلي:

-مراعاة اللغة وتقاليدها التعبيرية والدلالية-

حرصا على ضبط فحوى الخطاب الشرعي يجعل الشاطبي من بين مقاصد الشارع وضع الشريعة للإفهام. بمعنى أن الشارع قصد معنى ما فبثه عبر دلالة لغوية وهي هنا دلالة اللغة العربية فكل بيان لهذه الغاية لن يكون إلا عبر فقه القواعد التعبيرية لهذه اللغة، ولا ريب أنها لغة لها ما يميزها في أسلوبها التبليغي وعبر دلالاتها التعبيرية المميزة، ولذلك ينبغي لكل من أراد أن يفهم خطاب الشارع ويدرك مقاصده أن لا يتجاوز أول خطوة وهي فهم الصيغ الأسلوبية لهذه اللغة «فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يرد به العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر وكل ذلك يعرف من أول الكلام أوسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام شيء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة

(1) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 63.

والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلم بعلم كلامها»⁽¹⁾.

لقد قطع الشاطبي بخطورة وظيفة اللغة في الفهم والإفهام ثم التأويل، ولذلك سيحرض على ضبط ماهية هذه اللغة وتمكنها التبليغي مبينا عما قد تؤديه من معاني وفقا لدلالاتها اللفظية، وهنا يعمل الشاطبي على إيلاء اللغة خاصية أداء الدلالة المحصلة للمعاني المؤدية إلى الوفاق ووحدة الفهم فعلى الرغم من الخصوصية التعبيرية للغة العربية فإنها تدل دلالة قاعدية على معاني أصلية وهي «التي يشترك فيها جميع الألسن، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين»⁽²⁾ بهذا تفسح الدلالة الأصلية وحدة الفهم الإنساني وإمكان الوفاق وفهم الخطاب، أما عن الدلالة التبعية فهي خادمة للدلالة الأصلية، «فهى التي يختص بها اللسان العربي»⁽³⁾، ولقد أدى هذا التقسيم إلى زيادة في إحكام الوظيفة الدلالية للغة وما تؤديه هذه الدلالة في وحدة المعاني المحصلة من الخطاب ومن ثم فإن الشاطبي قام بتأسيس المعيار الأول في كل عملية فهم وإفهام وتأويل للخطاب الشرعي وكل إختراق لهذا المعيار يعني عبث بالخطاب الشرعي والدخول في التأويل الفاسد.

- مراعاة الفهم البشري الطبيعي

أول اعتبار يجب التسليم به هو أن التبليغ الشرعي قصد في الإفهام عموم البشر إذا «الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين»⁽⁴⁾ من المؤكد أن هؤلاء المكلفين قد تراتبوا في سلم يميز بينهم في قوة الفهم وفي الانتماء العرقي، أو الدرجة الاجتماعية، ولكن على الرغم من هذا التراتب، فهم مجتمعون على وسائل الإدراك الطبيعي ثم على مبادئ العقل التي لا تتصور أن زيد حاضر وغائب في الزمان نفسه والمكان نفسه.

يصف الشاطبي الشريعة قائلا: «هذه الشريعة المباركة أمية»⁽⁵⁾. وبغية إدراك صائب لمعطى الأمية يجب طرح المفهوم المعاصر والسلبى للأمية جانبا، لنعتمد إلى التجربة الإنسانية الأصلية التي لم تتراكم فيها الآراء ولم تتكلس فوقها طبقات من الوعي

(1) المرجع السابق، ج2، ص 50.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 189.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص 53.

المستمد من استدلالات غريبة عنها بمعنى أن «الأمي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل الولادة الأم ولم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها»⁽¹⁾. لا ريب أن هذا الأمي الذي لا يكتب ولا يقرأ يمتلك أدوات الإدراك والفهم والنزوع إلى تحصيل المصالح الطبيعية، ولذلك يكون هذا الأمي مزود بأساسين الأول هو الإحساس وما ينجم عنه من حساسية بديهية تعمل باللذة والألم وهي دافعة إلى جلب المنافع ودفع المضار ومن ثم إدراك المصلحة والمفسدة والترجيح بينهما وهو ما يفسر وعيه للترغيب وللترهيب عندما خاطبه الشارع، أما الثاني فهو «العلم بالبداهيات وهو علم بالمبادئ العقلية التي تؤلف قواعد عقلية بها يستقيم الفكر كالجزم أقل من الكل»⁽²⁾. ومثل هذا العلم هو الذي يمكنه من إدراك عدم تناقض الخطاب الشرعي ثم يمكنه من فهم علاقات المصالح من ضرورية وحاجية وتحسينية، والحق أن هذا التدرج في الفهم هو التدرج عينه الذي استخدمه الخطاب القرآني في عملية إفهام المخاطبين حيث كان الصعود من إحساس يستقرأ جملة من المحسوسات المدركة نحو المعقول المستقرء جاعلاً من الذهن وهو في حالته الطبيعية متمكناً من الارتقاء بضرب من الاعتبار إلى غاية تهمين بعد ذلك على كل الخطاب ثم تحمل هؤلاء المخاطبين صوب العمل وهو السبيل الذي فقهه السلف الصالح وعمل به وكرسه في عملية الفهم والإفهام وعليه يكون كل تأويل مجاوز لمعطي الأمية تأويل فاسد لأنه تخطي للوسيلة الطبيعية لكل تبليغ بشري، إذ الدخول إلى عملية التأويل بوسائل غريبة ورمزية مشفرة تعني الوقوع فيما لا يطاق وبمراعاة البراءة الأصلية للفهم الإنساني يضع الشاطبي حداً للتأويلات الباطنية من صوفية وشيعية وغيرها ليجعل السلف الصالح أفضل من استثمر هذه الميزة من الفهم البشري ومن ثم إدراك غاية الخطاب الشرعي إذ كان يقصد أيسر السبل في الإفهام داعياً إلى العمل بهذا الفهم قبل الدخول في كل عملية تشغيب تعطل الفعل وتفسده.

- مراعاة مقاصد الشريعة

كل تأويل صحيح يجب أن لا يقع بالتناقض أو بالهدم على مقاصد الشريعة إذ اعتبار مساق الجزئيات الظنية، دون رابط مع مساق الكليات القطعية يعني هدم

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 53.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص ص 39-40.

المقاصد الشرعية، هذه المقاصد هي نفسها المصالح التي بدونها يترجح عدم على الوجود وهو أمر شاهد على الصلة المكنية بين النص والواقع مما يعني أن كل تأويل فاسد ينتهي بلا ريب إلى تهارج وتمارج معليا لكفة عدم على الوجود إنه الأمر الذي جعل الشاطبي يصر على ضرورة إنزال الأحكام الشرعية بحسب أحوال الوقت بحيث تحصل تألفا بينها وبين المكلف تزيد من صلاحه وليس العكس ولذلك نجده حريصا على مثل هذه العلاقة في قوله: «إن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق»⁽¹⁾.

إن تثبت الكليات والإبانة عن مقاصد الشريعة عمل اجتهادي إنه عمل الخاصة الراسخين في العلم العارفين به على التحقق القادرين على بيان مقصوده، واستزادة في بيان طبيعة هؤلاء النظار المتحققين بالعلم يحيل الشاطبي إلى تجربة مميزة في العلم إنها تجربة السلف الصالح فهم أفضل أنموذج لكل من نظر في علوم الشريعة فاتصفوا بها على الكمال⁽²⁾، ولعل اتصافهم بالكمال يعود إلى أن العلم لديهم أصبح وصفا خلقيا لأنهم جمعوا بين العلم والعمل فتحدد مقصدهم على اعتبار العلم إمام في العمل وإلى مثل هؤلاء يعود الفضل في تأسيس الأدوات الاجتهادية التي تعصم الذهن من الزلل ومن تم التأويل الفاسد.

لقد كان تأسيس مقاصد الشريعة خطوة تأصيلية هدفت إلى عصمة ذهن الناظر في علوم الشريعة من كل زلل، وما يزيد من هذه العصمة قوة أنها تعلمت بالوصف القطعي للأصول وهو الوصف الذي نتج عن الاستقراء إذ منذ المقدمات الأولى للموافقات يعلن الشاطبي أن أصول الفقه قطعيه وهو أمر ناتج عن دليل الاستقراء. دليل الاستقراء هو الآلية التي حصلت بنية مميزة للشريعة تحددت مقاصدها في المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات وهو الآلة التي مكنت من تألف لمعاني النصوص الشرعية وفق ضرب من الوحدة جعل المعاني تتسق وتؤلف مفهومها كليا وهذا ما يحدده الشاطبي قائلا «لما إنبتت الشريعة على مقصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات وكانت هذه الوجوه المبثوثة

(1) المرجع السابق، ج2، ص 187.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 65.

في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مخصصة بمحل دون محل ولا بباب دون باب ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها»⁽¹⁾، وهكذا يؤدي الاستقراء المعنوي وظيفة أساسية وهي الوقوف على المعاني ويشهد أن الشريعة هي جملة معاني ظاهرة لا تؤول وتحمل على السياق الذي ورد فيه وأخرى باطنة وهذه المعاني الباطنة تتجلى بمراعاة المعايير التالية:

- أ. حمل اللغة على تقاليدها التعبيرية الخاصة وما تقتضيه من ميزات أصلية.
 - ب. العمل بالمنطق الأصولي الذي يبين السياقات اللفظية والمعنوية ويؤلف بينها.
 - ج. عرض جملة المعاني الظاهرة والباطنة على تجربة ممارسة مميزة وهي تجربة السلف الصالح والتقريب بين المعاني المستخلصة والسيرورة الحية لهذه التجربة.
- إذن فإن الاستقراء المعنوي يعمل على التناسب بين المعاني الظاهرة والأخرى الباطنة وفق السياق الذي وردت فيه دون العودة بالهدم لجزء على الآخر، ثم إن هذا الاستقراء الذي يخلص في نهاية المطاف إلى تأليف جملة مقاصد ذات الوصف القطعي يجعل أهم معيار على صحة هذه المقاصد تناسبها والفطرة الإنسانية ونهوضها بالصالح الإنساني إذ غايتها الحفاظ على المصالح في حالتها الحية التي تمد الوجود بالصورة الصالحة في حده الفردي والمجتمعي وهنا نعلم مكارم الأخلاق الدين والدنيا وسيحيا الفاعل تكامل تواصل بين العاجل والآجل.
- لعل هذا الضبط المنهجي المحكم للاستقراء بما يؤديه من وفاق بين المعاني الظاهرة التي لا تؤول والأخرى الباطنة التي تؤول ليؤسس في نهاية المطاف كليات حاکمة على الشريعة حكما دقيقا يحيل إلى السؤال عن طبيعته إذا كان ناتج عن ضرورة معرفية للمشروع الرشدي البرهاني؟ لا ضير من الإجابة عن هذا السؤال ولكن هذه الإجابة سترجأ إلى فصل لاحق.

ج. التأويل والكشف عن الحقل الأخلاقي في الخطاب الشرعي

لقد عملت الوظيفة البنائية للاستقراء في حقل مميز هو حقل الشريعة، ولقد تفتن الشاطبي إلى مزيد من الأحكام لهذا الحقل - وقد أسعفه في ذلك الاستقراء المعنوي -

(1) المرجع السابق، ج2، ص ص 3-4.

فأبان عن دلالاته بمزيد من الوضوح، إنه حقل جامع بين فاعلين أساسيين بهما فقه الخطاب الشرعي وفي تحديد مقاصدهما يتجلى مقصود هذا الخطاب ويتعد عن كل تأويل فاسد، إذ الفاعل الأساسي هو الشارع، وقد وصفه الشاطبي بالطبيب الأعظم⁽¹⁾. وهو الذي أنزل هذه الشريعة بمقتضى جملة أحكام أمرية لتنتهي إلى كونها إضافة إلى أنها شرعية فهي قيمة تعتمد على مبدأ الموازنة بين معيارين هما الصلاح والفساد، أما الفاعل الآخر فهو المكلف الذي يدخل في العمل بهذه الأحكام مرجحاً ذاته بين الصلاح أو الفساد، وذلك في حالة الممانعة. هذه الثنائية الجامعة بين نظام الأوامر والنواهي ميزتها أنها تعمل في حقل سلوكي معيارها الأول هي الممارسة وهي ممارسة شاملة لأعمال القلب والجوارح وهنا يولي الشاطبي العناية بهذا المكلف معتبراً «الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات»⁽²⁾. ويبين أبو إسحاق عن مجال التجربة الوجدانية والعقلية للمكلف في قدرتها على وعي الخطاب ثم العمل به حتى في ميدان المسائل العقدية يجب على المكلف أن يدركها لأجل العمل وليس لأجل مجرد السؤال لذلك يجب أن تكون مثل هذه المسائل ميسورة للفهم قريبة من تجربة العمل، وهو مدار قوله: «أما الاعتقادية فإن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور ومن كان ثاقب الفهم أو بليداً، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ»⁽³⁾.

لقد اتخذ المقصد موقع المركز في النظر الشرعي عند الشاطبي وإذا ما تم تعمق دلالة المقصد فإنه يحيل إلى بناء مؤسس على معاني شرعية وعقلية متعاضدة⁽⁴⁾، ألا ترى أن تحصيل مفهوم المقصد لم يكن إلا بضرب من الرؤية المعتمدة على التأويل لبواطن النصوص وفقاً للمعايير التي سبق ذكرها فأبانت عنما أراد الشارع تحصيله من الخطاب حتى في حالة سكوته. وحين ذلك تم فقه الخطاب بإبانة لكل قصود الشارع وهذه في الحق ممارسة تأويلية عملت على تجاوز الظاهر المتعثر إلى بيان الباطن المؤتلف بغية تقرير

(1) المصدر السابق، ج3، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 246.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص 88.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص ص 19-20.

بأن الشارع قصد من وضع الشريعة ابتداءً إصلاح العباد في الدنيا والآخرة، وهو هنا عين صرف للنص إلى ما يحتمله من معاني⁽¹⁾.

بما أن الشارع هو الطبيب الأعظم فإن تجلي قصده لن يكون إلا عبر الممارسة العملية للمكلف والذي يمتاز بوصفين إنه على وصف الفطرة وهو أيضاً مريد وهو سر فقه الخطاب الشرعي من طرف هذا المكلف والدخول للعمل وفقه.

إتماماً لبيان قصد الشارع يعمل الشاطبي على تقسيم هذه المقاصد إلى أربعة قصود، وهي قصود إذ ما تم تدبرها نجد أنه هدف منها أن تكون سبيلاً لدخول المكلف إلى الممارسة الشرعية نيلاً للحظوظ التي نصها الشارع تنصيهاً بالفلاح في الحال والمآل، وهو مراد الخطاب الشرعي برمته إن هذه القصود التي بين بها الشاطبي أغراض الشارع من إنزال للشريعة تمامها مع كل نسق أخلاقي ولذلك كانت كشفاً عن الحقل الأخلاقي للخطاب الشرعي وهي تؤدي الحقل الدلالي للأخلاق في الشريعة الإسلامية كما يسمح به التأويل الصحيح وهي كما يلي:

إن قصد الشارع إرادته في تحصيل مراد ما وهو هنا الصلاح والنظام الأخلاقي هو نظام إرادي غايته جلب قيمة ما وهي وإن اختلفت بحسب المعايير غايتها خير الإنسان ولذلك يكون

أ. قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً هي الغاية من الشريعة برمتها وهي الصلاح في العاجل والآجل، فكان أن أدى هذا القصد الأول وظيفاً النظام القيمي في الخطاب الشرعي.

ب. قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام يؤلف فحوى التجربة الوجدانية التي يتلقاها المكلف عبر معنى دلالي تؤديه وظيفاً اللغة التي تم بها الخطاب وعند تلقيها ينزع المكلف إلى قبول القيم الملتقاة والعمل بها.

ج. أما قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصده في دخول المكلف تحت حكمها فإنها مقاصد تؤدي وظيفاً تجربة الإلزام الخلقي.

أما مقاصد المكلف فإنها تمثل الجهاز الأخلاقي الذي يدفع المكلف كفاعل أخلاقي لكي يتلقى الخطاب والعمل به ثم أخذ ثماره، وقصد المكلف يعني أنه فاعل ذو إرادة وإرادته لن تعلق على إرادة المشرع لأنه يمتاز بالعبودية التي تسقط الحظوظ العاجلة

(1) صديق بن حسن القنوجي: أبعاد العلوم، ج2، ق2، ص 184.

وتبادر بالنية في الدخول إلى الممارسة الشرعية وهنا لا محال سيكون حظ المكلف هو إتمام سلوكه بمكارم الأخلاق.

هكذا كان التأويل عند الشاطبي ناتج تجربة تاريخية شهد عليها مايلي:

- فرقة الأمة اختلال للمصالح.
- فساد السلطة العلمية وتحالفها مع السلطة السياسية فزاد الأمر في اختلال المصالح.
- صعود تيار التصوف وهو ما أنبأ عن فساد الدين والدنيا وخلخلة النسبة بينهما.
- لقد لاحظ الشاطبي أن الإسلام في عهوده المتأخرة أصبح نظاما طقسيا تجاهل الجزء الصميمي وهو الأخلاق ففصل بين الدين والدنيا وهو ما يعني تجاهل حقيقة البعثة المحمدية التي صرحت بأنها تتميم لمكارم الأخلاق. فكانت المقاصد لحمة صحيحة في قلب الاجتهاد بين الأخلاق والفقه ولذلك تضمن النسق الاستدلالي للموافقات النسق الأخلاقي.

*

رابعاً: المرجعية الكلامية لأسرار التكليف:

-من التوحيد إلى التكليف-

قبل حين توقف أمام ناظرنا الحكم فيما يختص بالانتماء الكلامي للفقيه الغرناطي سألنا الموافقات وسألنا الاعتصام السؤال المعتزلي فبان لنا أن الإجابة ستحكم بأن الشاطبي كان معتزلياً بما أن التسليم بالمصلحة في البدء والترجيح لمعقولة التعليل قد اتخذ النصر لل فكر الاعتزالي مما يعني أن النسقية الاستدلالية ستنتهي حتماً إلى الانتصار للتحسين والتقبيح العقليين وما يلزم عنها من قضايا هي لزوم ضروري لمن يتمرس بالفكر الاعتزالي نصره للعقيدة الإسلامية.

لكن بله كان القول بالمصلحة طبقاً لهويتها المعتزلية فإن الشاطبي بعد ما رد الأشعري مقوضاً لدعواه الكلامية النافية لكل تعليل سيكمل نسقه الاستدلالي بالمرجعية الأشعرية، إذ حضر لديه بعد حين بما تضمنه من أسبقية الشرع على العقل وتوقيف العقل عن كل حكم وبرأته المطلقة أمام الشرع فكان من ثم نفي للسببية والقول بالتجويز والاقتران بين السبب والمسبب.

لقد تجاوز الشاطبي النسقية الاستدلالية للمذهب الكلامي، أكان معتزلياً أو أشعرياً وذلك بعدم الوفاء لخصوصية المذهب ويعني ذلك انتقال من مقدمات ضرورية سلم بها هو أو خصمه للحصول على نتائج تستوفي ما سلم به منذ البدء، إذ القول بالصالح وهو قصد الشارع بمعنى تفسير لعله نزول الشرع مقولة معتزلية لم ينتج عنها تأسيس الشرع على العقل ولا القول بالتعليل الذاتي فكانت المسلمة الأولى معتزلية ولكن مطالبها اللاحقة كانت أشعرية. أمام توقف هذا الحكم وأمام هذه الحالة الشاطبية تأتي المصادر التي أرخت لحياة الشاطبي الغرناطي -وهي على قلتها- لكي لا تؤشر لأي من انتماء كلامي له وتغمض دونه النظر إذ هي لا تتحدث البتة إذا ما كان معتزلياً أو أشعرياً وهو ما يعني أننا أمام مطاردة عقلية تطالب بسرعة الكشف عن الانتماء الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، ذلك أن المطلب ملح بما أننا بصدد تأسيس تأصيل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

بقراءة للنظرية الأصولية للشاطبي ومثل هذا التأسيس يلوح بالضرورة المنهجية للكشف عن المبادئ الأولية التي حركت نسق المقاصد بما أنه لا انفكاك عن المبادئ الميتافيزيقية التي تعني أنها مبادئ نظرية تتناسق والمبادئ الأخلاقية لتقدم حدودها وتلتزم بمحدداتها⁽¹⁾، وعلم الكلام هو مجال هذه المبادئ الميتافيزيقية في الفكر العربي الإسلامي.

قبل البدء في عملية استقصاء لمعطيات متن الموافقات ومتن الاعتصام والتي قد تبين عن الموقف الكلامي للفقيه الغرناطي فإنه من الضرورة أن نجهز ذاتنا لمثل هذا الموقف وقد وضعنا في الاعتبار المعطيات التالية:

أ. لم يخضع الشاطبي للضرورة المنطقية والاستدلالية لأي مذهب كلامي.

ب. تجاوز الشاطبي للمناظرة الكلامية مهما كانت بنيتها الاستدلالية في مداخل التأصيل لأصول الفقه هذه المناظرة التي كان الأصوليون يستهلون بها مصنفاتهم فتلزم عنها مواقفهم التأصيلية في أصول الفقه، وأنظر في ذلك كتاب المستصفي للغزالي وكتاب الإحكام في أصول الإحكام للآمدي حيث تنتج المواقف الأصولية عن استهلال بالمواقف الكلامية وترد الأولى إلى الثانية.

ج. موقف الشاطبي من كل القضايا التي لا تعود بالفائدة على الفقه وآدابه الشرعية لذلك يوقف الشاطبي القضايا الكلامية التي أدت إلى خلاف في المسائل الأصولية على أن تكون من صلب علم أصول الفقه لتكون مسائل عارية، وهنا تعتبر الشاطبي المسألة العارية مسألة متوقفة عن العمل ومن ثم فهي غير ذات بال في المباحث الأصولية والمسألة العارية هي عارية عن الفعل وقضايا علم الكلام من جنسها.

د. التخفيف والتهوين من الخلاف الذي تحيل إليه المناظرة المعتزلية الأشعرية⁽²⁾، وبعد ألا يعود هذا الموقف من علم الكلام إلى مرجعية خاصة تميز بها المغرب والأندلس. وقد تفسر إلى حد بعيد الأساس الكلامي لمقاصد الشريعة.

(1) René le senne: traite de morale générale, P.U.F, 3^{ème} édition, 1949, p 688.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 35.

1- عقائد الملة في الثقافة الأندلسية

كل بحث في حفريات علم الكلام لا محال سيحيل في البدء إلى قضية التنوع العقدي الذي جلب الجدل في القضايا العقدية، ومن ثم الدفاع عن العقيدة الجديدة أمام الاختلاف الإثني والعقدي والحضاري الذي تختص به المنطقة التي كانت محل نزول هذه العقيدة، إنه ما جعل المدافعين يؤسسون العقلي جذرا للعقدي حتى يمكن المنافحة وهزم الخصم والنصرة للآراء. ثم أن البحث في حفريات علم الكلام سيحيل أيضا إلى قضية الخلاف حول السلطة والذي هو حاصل التحول من العقيدة إلى القبيلة كما خلص إليه العقل السياسي العربي⁽¹⁾. حيث بدء الصراع بين قيم العقيدة وقيم المنفعة فتحوّلت الإمامة وهي السلطة بالتعبير الإسلامي إلى عنصر فرقة قسمت الأمة منذ البدء إلى فريقين يتحكمان إلى كتاب الله إنه الحكم عنه الذي حصل انشطار وفرقة تعدادا أصل له أصحاب الفرق بالحديث الذي نبأ بافتراق الأمة إلى ثلاثة وسبعين فرقة.

لابد من الاعتراف بأن هذه الحفريات تكشف عن ذاتها في جغرافيا مشرقية وفي تاريخ مشرقي، ولعل مثل هذا سبق المشرقي من البداة بما كان، فالمشرق مهبط التجربة الإسلامية النواة العقدية والسياسية ومنه انطلق الفاتحون نحو المشرق والمغرب وجغرافيتهم وتاريخهم متغلغلان في دعوتهم مما يعني أن المشرق ألف معين العالم الإسلامي برمته، أولا عن طريق اللغة العربية التي مثلت الوعاء الموحد والمشارك لتنتقل تلك التجربة الإسلامية الأولى ثم أن الرحلات مثلت معينا آخر حمل خيرات المشرق إلى المغرب ورددها لتكون المتون المشتركة في ثقافة واحدة. سيخبرنا صاحب نفح الطيب عن ذلك الذهاب والأياب بين المشرق والأندلس فهذا أبو الوليد الباجي الذي أقام في بغداد والموصل أخذا علم الكلام عن أبي جعفر السنمائي «فبدع في الحديث وعلله ورجاله وفي الفقه وغوامضه وخلافه وفي الكلام ومضايقه»⁽²⁾.

غير أنه وعلى الرغم من التقارب بين المشرق والمغرب بما فيها الأندلس إلا أن هذا الأخير لم يشهد ذلك النزاع العقدي بين الفرق التي نبتت في أرض مشرقية غلب

(1) الجابري: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1991، ص 79.

(2) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص 71.

عليها التنوع في العقائد التي كانت قبل الإسلام وثارَت فيها الفتن بسبب النزاع حول السلطة الذي ارتفع تأججه بذلك الارتباط بين الدعاوى المذهبية والدول المتعاقبة على الحكم كالدولة العباسية والدولة الفاطمية ونزاعهما السني الشيعي.

يبدو أن فك الارتباط السياسي المبكر بين المشرق والمغرب بصعود نجم الدولة الأموية في الأندلس وأفول الطموح العباسي في المغرب والأندلس جعل المد الأيديولوجي كمستلزم للدعوة العباسية يتأرجح بين الوجود حيناً والعدم أحيان أخرى. بمعنى أن الصراع المذهبي بين الفرق المتنازعة كان خافتاً في المغرب والأندلس وإن حصل حدوثه فهو إفراز مشرقى أراد نفوذاً في المغرب والأندلس كالدعوة الشيعية والدعوة الخارجية⁽¹⁾، ولقد كان اختيار الدولة الأموية مذهب الإمام الأوزاعي إماماً في الفقه ثم عودتها إلى مذهب الإمام مالك نزوع إلى الإسلام الفاتحين واعتماد للحديث في الفتوى وتكريس لدعوة مناقضة للدعوة الفاطمية والأخرى العباسية.

لم يكن الانفصال السياسي بين المشرق والمغرب نهاية لسلطة الأول على الثاني إنما استمر التواصل بينهما ليكون ثقافياً خاصة من جانب العقيدة والفقه وهو البعد الذي لم يتجاوز الأطر المشرقية فهذه عينة من المغرب وهي القيروان تعرف شكلاً من الجدل العقدي والفقهى يماثل ذلك الذي كان دائر رحاه في المشرق إذ «كان في إفريقية تحت حكم الأغلبية نقليون متحمسون وعقليون في المدن الكبرى، وخصوصاً القيروان [...] وكان الولاة يتأثرون بالخلافة في بغداد متبعين آراء الخلفاء في الأمور الدينية وقد عين بعضهم قاضياً من العقلين المعتزلة القائلين بخلق القرآن»⁽²⁾. وعلى الرغم من هذه المماثلة بين المشرق والمغرب إلا أن الجدل العقدي في المغرب والأندلس لم يتطور ليتخذ شكل المذهب المؤسس كما وجدناه عند البغدادي بالنسبة للأشعرية أو عبد الجبار المعتزلي بالنسبة للاعتزال.

هكذا يمكن القول بأن التيارات الفكرية والعقدية التي تردد لحنها في المغرب والأندلس لم تتمكن من إقامة أي شكل للهيمنة تكتسح بها الساحة الثقافية المغربية

(1) أنظر في ذلك ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص ص 149-317.

(2) الفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص 123.

الأندلسية عامة فقد انتهت الدعوة الباطنية مع دولة العبيدين ولم تستطع إمالة العقيدة في المغرب والأندلس إليها، كذلك كان الحال بالنسبة للمعتزلة فقد «ظهر في الأندلس بعض الناس يعتنقون الاعتزال [...] ولكن كان كل هؤلاء قليلين بالنسبة لمن يعتنق مذهب مالك»⁽¹⁾، فقد أرسل واصل بن عطاء بعض من أتباعه إلى نشر الاعتزال في المغرب فكان لهم وجود بالقيروان وامتداد إلى المغرب الأوسط وبالذات في تلمسان ثم امتدت إلى طنجة، غير أن هذه الدعوة تراجعت ولم يتم لها الامتداد أمام النزعة العقيدية التي امتاز بها المغرب⁽²⁾، أما الأشعرية وإن كانت قد دخلت بلاد المغرب مبكرا كغيرها من التيارات العقيدية الأخرى إلا أنها لم تجد لها أثرا فاعلا إلا مع رجلين حملاهما من المشرق وهما المهدي بن تومرت وأبو بكر بن العربي ولقد رجع هذا الأخير بمؤلفات الباقلاني والجويني إمام الحرمين والغزالي⁽³⁾. غير أن موقف بن العربي من تصوف الغزالي ومن موقفه الكلامي الذي بثه بين العامة فكان ظهيرا لدعاة أفسدوا المذهب تعين لنا سبيلا في طبيعة أشعرية بن العربي، أما ابن رشد فيعلن تدمره من عقائد الملة وعلى رأسها الأشعرية لأنها أفسدت العقيدة بما بينته من استدلالات خاطئة كما يبعث موقف الشاطبي من المهدي بن تومرت أكثر من سؤال حول علاقته بالأشعرية وكذا استخدام الدعاوي العقيدية لأجل أغراض السلطة السياسية مما يجعل موقف الشاطبي من علم الكلام محكوم برهانات شتى لها صلة بموقفه من البدعة وعلاقة البدعة بالخوض في العقيدة والتي يعد علم الكلام مجالها الخصب.

نظرا لهذه الحالة العقيدية للمغرب والأندلس فلم يكن هناك تطورا لعلم الكلام مماثلا لذلك الذي عرفه المشرق ولقد أبان صاعد الأندلسي عن طبيعة الأندلس التي لم تكن لها موروث ثقافي قديم بعث نفسه بعد دخول الإسلام ولذلك فهي «لم تزل عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون [...] وتماادت على ذلك أيضا لا يعني

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1999، ج3، ص ص 29-30.

(2) عبد المجيد النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1992، ص 18.

(3) عمار طالبي: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت، ج1، ص 52.

أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة»⁽¹⁾. ولعل تلك القطوف المقتضبة التي نلقاها نتفا في طبقات الأمم لا تجلي إلى حد بعيد حال الصراع المذهبي في الأندلس ومدى تحوله إلى علم له أصوله وقواعده، ويبدو أنه كان يغلب على العلماء الأندلسيين طابع مميز أبعدهم عن كل اختلاف عقدي وصراع نظري حول العقيدة فقد شغفوا بالعلوم الطبيعية والرياضيات وهي علوم لا تنبني على أصول الجدال والمنازعة إنما هي علوم اتفاق ومعقولة وقد يكون لأحدهم انتماء كلامي بسبب رحلة إلى المشرق إلا أن اعتناؤه بالعلم يؤلف المركز أما الانتماء الكلامي فيكون في المحيط مثل «يحيى بن يحيى المعروف بابن سميئة من أهل قرطبة كان بصيرا بالحساب والطب متحرفا في العلوم متفقا في ضروب المعارف بارعا في علم النحو واللغة والعروض، ومعاني الشعر والفقه والحديث والأخبار والجدل وكان معتزلي المذهب ورحل إلى المشرق ثم انصرف»⁽²⁾.

لقد كان لغياب الموروث القديم وتوجه العقلية الأندلسية نحو العلم دورها في غياب سؤال كلامي مغربي أندلسي ضف إلى هذا موقف الفقهاء من العلوم التي كانت تبدو لهم غريبة لا تنسجم مع مذهبهم البسيط إذ كان له دور في بقاء العلم في الأندلس على البساطة ولقد كان لظاهرة إحراق المصنفات التي لا تنسجم وبساطة العقيدة دور في إخماد النفوس عن المناظرة في العقيدة ففي الغالب توصف هذه المصنفات بالإلحاد في الشريعة وخروج عن الملة⁽³⁾.

في حالة استخبار هذه العقيدة البسيطة فإذا هي جامعة بين عقيدة السلف وهي عقيدة حملها الفاتحون إلى بلاد المغرب والأندلس وفقه المذهب الأوزاعي في البدء وهو مذهب يأخذ النصر لمدرسة الحديث ويتعد عن أقيسة الأحناف ذات الطابع الفلسفي وحين تحول الفقه في الأندلس إلى مذهب مالك ابن أنس وهو مذهب جامع بين أهل الحديث وأهل الرأي أعطى لإجماع أهل المدينة أهمية خاصة في الاستنباط ليصبح الإجماع ذو سلطة واسعة لم يتجاوز سلطة السلف⁽⁴⁾، لا ريب أن هذه السلطة هي التي

(1) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص ص 155-156.

(2) المرجع نفسه، ص ص 161-162.

(3) المرجع نفسه، ص 164.

(4) أنجيل جنتال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة دار الثقافة الدينية، دط، دت، ص 414.

حولت للفقهاء التصرف أمام النزعات العقدية التي كانوا يعتبرونها مخالفة لعقيدتهم الأصلية ومبعثا للدعاية والصراع السياسي لذلك يؤكد صاحب المعجب أن هؤلاء الفقهاء اجتمعوا على «تقبيح وكرهه السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد»⁽¹⁾، وهو ما يجلي موقف الفكر الأندلسي من علم الكلام وبقائه بمنأى عن الصراع المذهبي.

2- نقد علم الكلام في الثقافة الأندلسية

لم تتوطد دعائم التيارات الفكرية والسياسية التي كانت لها الأثر في محيط الصراع العقدي والإيديولوجي في البيت الشرقي في المغرب والأندلس، فلم يتمكن الدعاة بمختلف أصنافهم من تدوير رحي الصراع العقدي والإيديولوجي في هذا الجناح من العالم الإسلامي، إذ تحدد أثر هؤلاء الدعاة وهنا تميز الفكر المغربي الأندلسي بالاستقلالية عن الفكر الشرقي محافظا على عقيدة بسيطة لا تنحون نحو التعقيد، وهي العقيدة التي تعلق بها الفقهاء إلى حد التزمت ورددوا كل مخالف لها لأن المخالفة مثار للتشغب والفرقة وتجاوز لأهل السنة. لا ريب أن هذه النزعة التي تبحث عن إسلام الأوائل والتي تدفع كل تعصب مذهبي ونزوع إلى التقليد قد تجلست في مشاريع فكرية تغيب نقد علم الكلام متجهة إلى تفكيك أصوله الاستدلالية.

أ. الرد إلى النص والعقل عند ابن حزم

في زمان شرقي كان فيه الأشاعرة من أمثال عبد القاهر البغدادي يصوغون حدود الدراية في المذهب الأشعري كان ابن حزم يؤسس مذهباً فقهياً أراد أن يحافظ به على إسلام الأوائل مثل هذه المحافظة لن تتأتى إلا بالاعتماد على الظاهر والتركيز على النصوص وليكون للعقل دور في الترجيح العقدي والفقهية إنما دعوة إلى الأصول ضد القياس وتفريع الفقه على المذاهب الأربعة وهي أيضاً عودة إلى أصول يونانية فيكون للعقل دوره الرائد لجلب البرهان الأرسطي، هذه الأصول هي التي حذت بآبن حزم إلى أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل هذه الخلاصة تعني

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 151.

«ضيق بالتعليلات الخاطئة والباطنية المفتعلة وارتياح إلى البساطة الظاهرة هرباً من تشابك الرموز»⁽¹⁾.

لا يعني المذهب الظاهري الحزمي إلا درء التمذهب وتحرير للعقل من الأوهام التي تدفع كل متعصب إلى تقليد المذهب سواء أكان عقدياً أو فقهيّاً وهنا تأتي مصداقية الظاهرية في الثقافة الأندلسية إذ عبرت عن خطر التمذهب وكذا تفريع المذهب الفقهي ثم أثر ذلك على فساد العقل وأخذ بالتأويل خلافاً لظاهر الشريعة والعقيدة الصافية ليكون «دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو ما صح عن رسول الله ﷺ، أما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو إجماع وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع وإما بنقل جماعة عنه وهو نقل الكافة وإما برواية الثقة واحد عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد»⁽²⁾.

في الرد إلى النص والعمل بمبادئ الظاهر يختار ابن حزم الفرقة الناجية وهم، أهل السنة من السلف الصالح إن هؤلاء يمتازون بأنهم لا يقيسون إذ القياس فساد في الدين ونفي للتوحيد فالقول بأن الخالق يفعل لعلّة واضحة هو حياد عن التوحيد لذلك نجده يقول «فلو كانت ههنا علّة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطراً مطبوعاً أو مدبراً مقهوراً لتلك العلة وهذا خروج عن الألوهية»⁽³⁾، وهو هدم صريح للعلّة في ميدان الفقه.

لم تقتصر النقدية الحزمية على مجال الفقه بل تناولت الآراء الكلامية في الإسلام في إطار موقف تحليلي نقدي كرّف فيه على الفرق الإسلامية لأنها استخدمت براهين فاسدة تحل بالمنقول والمعقول ولقد صنف هذه الفرق إلى أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة والخوارج ومن الملاحظ أن ابن حازم لم يكفر أي من هذه الفرق إنما عاملها بحسب قربها من أهل السنة بينما سيكفر الروافض والمتصوفة لأنهم خرجوا عن الأمة وهم كفار بإجماعها⁽⁴⁾.

(1) إحسان عباس، مقدمة كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج1، ص ص، ب ج.

(2) ابن حزم: المحلى، مطبعة النهضة المصرية، ط1، 1347هـ، ج1، ص 53.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 4

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص 257.

إذن كان ابن حزم قد انصب في نقده لعلم الكلام على الأصول المعتمدة في كل فرقة من هذه الفرق فإنه أخذ هذا النقد انطلاقاً من معيارين.

أ. مدى البعد أو القرب من أهل السنة وأهل السنة هنا هم الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث ومن سعى سعيهم إلى الأصل وهو العودة إلى النص وإليه تردّ الآراء إذ «جملة الخبر كله أن تلتزموا ما نص عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبياناً لكل شيء وما صح عن نبيكم ﷺ، برواية الثقة من أئمة أصحاب الحديث رضي الله عنهم مستنديين إليه عليه السلام فهما طريقان يوصلانكم إلى رضى ربكم عز وجل»⁽¹⁾.

ب. مدى تطابقه مع الحس والعقل «ذلك [...] أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس ولا سبيل إلى استدلال البتة إلا من هذه المقدمات ولا يصحّ شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط»⁽²⁾، وأخذاً بهذا المعيار يتبنى ابن حزم مواقف الفلاسفة لتكون بديلاً عن مواقف المتكلمين لأنها أقرب إلى العقل والعلم من مواقف هؤلاء، إذ آراء المتكلمين آراء فاسدة لا يسندوها لا الشرع ولا التجربة ولا العقل وذلك بالنظر إلى موقفهم من التجويز وقياس الشاهد على الغائب والجوهر الفرد.

الواقع أن ظاهرية ابن حزم أدركت وقع القول في العقيدة وكذا دوافعه الإيديولوجية على الشريعة، ولذلك كان نقده لعلم الكلام والقياس من باب واحد، هو الفقه الظاهري الذي اعتنى بالرد إلى عقيدة السلف الصالح، وعلى الرغم من موقف الشاطبي من الظاهرية إلا أنه سعى المسعى نفسه العودة إلى تجربة السلف معياراً ولكن داخل الفقه المالكي الذي يعني القياس والاستحسان وإقرار التعليل.

ب. ابن رشد من نقد علم الكلام إلى تأسيس العقيدة على العقل

مع ابن رشد استمرت تلك النزعة الأندلسية التي وطد دعائمها ابن حزم من قبل، وهي النزعة التي كرست ضرورة البعد عن الجدل الكلامي، وطرح كل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 275.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص ص 41-92.

الحديث بلا طائل في ذات الله وصفاته والانكباك على ما يعين على التحقق من اليقين، ومثل هذه الغاية تعني حمل الشرع على ظاهره، واستخدام الحس والعقل، وسيكون لحمل الشرع على الظاهر نجاعته عند ابن رشد في دعوته الصريحة التي اعتنت بنقد النزعات -وعلى رأسها النزعة الغزالية- التي تُطْلَع العامة على التأويل، وهنا يؤكد فيلسوف قرطبة على ضرورة غلق أبواب التأويلات الكلامية دون العامة، وأن تحمل على الامتثال بظاهر الشرع ويكون الخطاب الموجه إليها خطاب محمول على التمثيل وهو الخطاب الذي وجهه إليها القرآن الكريم وأما عن عرض الشرع على العقل فهو عمل المتحققين بالشرعية هؤلاء المتحققين هم ذوي عقل برهاني. بمعنى ما هم الفلاسفة.

إذا تم الربط بين فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة نجد أن هذا الأخير هو استمرار للأول فالكشف عن مناهج الأدلة حدد غايته في نهاية العنوان إذ أنه يرمي للكشف عنما جره التأويل الكلامي من زيغ وضلال ليكون البديل المقدم في هذا الكتاب بديلا عما وصل إليه علم الكلام الذي خاض في مستويات من الخطاب وأول ما لا يؤول ولقد أدرك ابن رشد الخطر الكلامي على العقيدة والشرعية معا خاصة أنه كان يعمل تحت رعاية الدولة الموحدية التي بدأت تناهض مشروع المهدي ابن تومرت، وهو المشروع الذي يساوي لديه إطلاع العامة على التأويل الكلامي.

استنادا إلى النتيجة المحصلة في كتاب فصل المقال وهي النتيجة التي عينت حدود النظر في الشريعة وأدوات هذا النظر، فإن الظاهر يُحمل عليه الجمهور ومداركة محصورة في الحس والمشاهدة ويتحدد الغرض في مستوى هذا الخطاب الجمهوري في العمل وحمل الجمهور على الفضيلة أما تأويل النص وهو الحكمة الباطنة فلا يرقى إليها إلا الراسخون في العلم وهنا يحدد ابن رشد أدوات هذا التأويل لكي لا تتجاوز اتفاق العقول.

يكشف كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عن أسباب الفوضى العقلية التي سادت الدليل الكلامي إنما فوضى ترد إلى خلط في مستويات الخطاب، وفي وسائل فهم هذه المستويات وهو العامل الرئيس في بيانات التكفير التي تصدرها الفرق ضد بعضها البعض والحق أن زمان ابن رشد كان زمان التكفير إذ أصبح المذهب الأشعري مذهب السلطة وكل من يخرق نظام هذا المذهب يعد كافرا ثم أن هذه الطوائف المكفرة لبعضها البعض انتهت إلى طريق واحد إذ «قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة

وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالجملة إليها جميع الناس، وأن من زاع عنها فهو كافر وإما مبتدع، وإذا تم تأملها جميعها ثم تأمل مقصد الشرع فهو أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة⁽¹⁾. فإذا هناك قصد الشارع وهناك تأويلات المتكلمين.

أما تأويلات المتكلمين فقد كانت ناتجة لاستدلالات فاسدة اعتمدتها فرق إسلامية مختلفة كالحشوية والأشاعرة والمعتزلة والصوفية، أما قصد الشارع فقد حث فيه على النظر العقلي وتدبر الموجودات التي هي دليل على وجود الصانع وهي دعوة صريحة في النص الشرعي. وعلى الرغم من أن ابن رشد قد أدرك ضحالة كل الاستدلالات الكلامية إلا أنه انصب على الأشعرية منها واصفا طرقتهم الاستدلالية بأنها ليس من الطرق الشرعية التي دل عليها الشارع⁽²⁾، وأنها لا تحيل بيقين إلى وجود الباري تعالى من مثل دليلهم على حدوث العالم الذي قادهم إلى القول بالجواهر الفرد، وربطهم الإرادة القديمة بالفعل الحادث وقدر ابن رشد أقاويل الأشاعرة والمعتزلة جاعلة إياها محصلة لمغالطة استدلالية وهي ربط الشاهد بالغائب وحمل الثاني على الأول.

لقد رأى ابن رشد في التأويل الكلامي شغب لا يضاهيه شغب وتكلف لما لا يطاق يحيد عن غاية التكليف، وهنا يرد ابن رشد كل هذا التأويل إذ أنه غير صالح للخاصة فنهايك عن العامة ذلك أن الأدلة المحمولة في التأويلات الكلامية لا يرقى جنسها خطابي⁽³⁾ البتة إلى الأدلة البرهانية التي يستخدمها الفلاسفة والمتمرسون بعلم الطبيعة.

عوضا عن علم الكلام بأنموذجه اللامعقول كما نسجته الأشعرية بقصدها المخالف لقصد الشارع يدلنا ابن رشد إلى سبيل آخر لفقه الحكمة الإلهية والدلالة عليها، إنه سبيل علماء لهم إمكان تدبر الطبيعة والانتقال من المحسوس إلى المعقول عبر ذلك الاستدلال القائم على استقراء ظواهر الكون وهي طريق الدليل القرآني الذي ثبت بواسطة المعقول العناية والاختراع.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 100.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

(3) المرجع نفسه، ص 105.

على الرغم من الموقف المميز من الفلسفة وطريقها البرهانية فإن الشاطبي قد تردد على المرجعية الرشدية كثيرا إذ قصد الشارع لا يتناقض منقوله ومعقوله⁽¹⁾، ولذلك تكون مقاصد الشريعة ثابتة لا مبدل لها، هذا الثابت اتخذ الاستقراء منهجا له، ألا يغرينا هذا المنهج بمقارنة له مع دليل العناية والاختراع الرشدي؟

ج. ابن العربي نقد التصوف ونقد الغزالي

لقد كان لرحلة أبي بكر بن العربي إلى مشرق (468-543) أثرها العميق في مزيد الدراية بصورة الأفكار في المشرق، فبعد الرجعة إلى الوطن مثلت هذه الرحلة لسان حال شاهد عيان بين بحق طبيعة الأفكار والمفاهيم التي هي مدار المناقشة بين الفرق من باطنية وغيرها والتي كانت نواة الاستدلال المعتمد في المناظرة الكلامية بين المذاهب المختلفة وربما كانت المشاهدة المباشرة لابن العربي كشاهد على الطبيعة هي التي أغرت الإمام الشاطبي في أكثر من موضع من مصنف الاعتصام على التدليل بمناظراته مع الباطنية والفرق الإسماعلية المغالية في التأويل الفاسد الذي كرّر على الشريعة بما لا يؤدي قصد الشارع.

لقد كان لقاء بن العربي بالغزالي في بغداد أثناء الرحلة المشرقية وتلمذه عليه فتح آخر للفكر الأندلسي بما رقد إليه من مصنفات أبي حامد ففي طريق عودته حمل القاضي أبي بكر معه مصنفات الغزالي والتي كانت محل نشر بين التلاميذ في المغرب والأندلس، لقد كان الغزالي بالنسبة لابن العربي فتحا قاد إلى سبيلين ميزا فكر القاضي الأول هو نقده للباطنية إذ كان كتاب المستظهري نقطة البدء في تقصي ابن العربي لفضائح الباطنية وأساليبها في التأويل أما الثاني فهو نقد تصوف الغزالي فالتصوف قاصمة إدعى أصحابها نيل الحظ من الغيب بطهارة النفس وترك المال والولد والدعوة إلى التفرد وقاصمة أخرى هي أن الغزالي الذي أرشد إلى أساليب في النظر قد سلك سبيل الصوفية وهو سبيل غريب على الدلالة الشرعية وغريب على جمهورها الذي يجب أن يخاطب بأساليب ميسورة كما أن الغزالي أكبر على أصحاب التأويل الباطني القدرة على كشف الباطن، ولكن كل سالك للتصوف يدعي أنه مرآة صقيلة انكشف لها حجاب الغيوب⁽²⁾،

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 3-4.

(2) بن العربي: العواصم من القواصم، ج2، ص 31.

وهنا يعمل ابن العربي على إجلاء وشائج القربى بين التصوف والباطنية في أنهما يدعيان التفرد ونيل ما خفي على الحس والعقل والشرع وإدعاء العصمة ومثل هذه الدعوة غريبة على الشرع مفسدة للعامة.

هكذا فإن ابن العربي لم يدعن لاتباه أستاذه الصوفي بل عاد إلى هذه القاصمة ليعصم نفسه بعاصمة فقد عرض الأمر على «قواعد النظر في المعقول والمنقول»⁽¹⁾، فرد الحس والعقل والشرع مزاعم الصوفية لأن المعقول والمنطوق في الشرع لا يحتمل الرمزية الصوفية ويكذبها. إذ الظاهر أن الغزالي الذي ناضل ضد الاتجاه الباطني قد وقع في الباطنية وعمل بها.

كان نقد ابن العربي للتصوف بما أنه استمسك بالتقليد الباطني بحالاً فك به أسرار الشريعة رافداً أساسياً لتصور الشاطبي للأطر المفهومية لتصوف عصره، إذ التصوف في كل زمان وكل مكان يعتمد على سير الذات واستحسان هواها والتقول على الشريعة، وإذا كان نقد ابن العربي للغزالي، وتصوفه كان إلى حد كبير نقد للدعوة المهدوية التي كانت أساس إنشاء الدولة الموحدية وهو الذي بعثه المرابطون نيلاً للاعتماد في دولة الخلافة، فإن نقد الشاطبي للتصوف لم يكن بتقويض دعائمه الغزالية فقط بل كل أصوله لأنه تحول في القرن الثامن الهجري، إلى ظاهرة عامة احتلت مساحات العبادة للذكر بصوت واحد والرقص والشطح وتحويل المصلحة الشرعية إلى مفسدة وعليه فإذا كان ابن العربي قد قصد بنقد تصوف الغزالي دفاعاً إلى حد ما عن دعوة المرابطين فإن الشاطبي قام بتنفيذ التصوف لأنه لسان حال هلاك الأمة وإندراس الشريعة في الأندلس، هكذا سيكون موقف الثقافة الأندلسية من علم الكلام مرجعية أساسية في تفسير موقف الشاطبي من علم الكلام.

3- خدمة الفقه في صلة علم الكلام بأصول الفقه عند الشاطبي

إن الترتيب الزمني لمؤلفات الشاطبي يضع الموافقات قبل الاعتصام هذا أمر ذكره هو بنفسه وشهد عليه مؤرخو سيرته⁽²⁾ بما أنه عالماً فقيهاً من النظار⁽³⁾، وأدلى به

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) أحمد بابا التنبكي: نيل الابتهاج بتطريز الدياج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، دط، 1989 ج1، ص ص 49-51.

(3) محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، دط، دت، ص 231.

صراحة تلميذه المجاري ودونه في برنامجه الذي يعد لدينا وثيقة صحيحة حول حياة الفقيه الغرناطي⁽¹⁾. وعلى الرغم من الترتيب الزمني للمصنفين يبدو بعد القراءة الواصلة لفحواهما والنظر العميق في إشكاليتهما إعادة ترتيب لدعاوى المصنفين بحيث تسبق دعوى الاعتصام دعوى الموافقات فالأول تشخص علة فساد الشريعة والثاني وصف ترياق البرء من هذه العلة بإعادة النظر في أدوات الاجتهاد.

أ. غربة العالم وحديث الفرقة

«بدئ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدء فطوبي للغرباء قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟»، قال: الذين يصلحون عند فساد الناس⁽²⁾، حديث الغربة سند العالم في غربة الزمان وامتحان الأقران إنه العالم وارث النبي في تجربة إصلاح الزمان عندما يتحلل الزمان، هي مقارنة ألحت إليها خطبة الاعتصام اعتمادا لأوصاف الماثلة بين غربة النبي وغربة العالم⁽³⁾، غربة النبي ذلك المعين الذي لا ينضب سنده لعالم أمتحنه الزمان فأصبح يتوارى من الخلق ويطلب الموت⁽⁴⁾، لفساد الزمان؛ زمان عمته البدعة وتوارى خلفه تفكك وصال الشريعة ووصال أمة حان أوان رحيلها من وطن ألفته ألفة قرون ثمانية.

إذا كان الرسول ﷺ، قد عانده الجاهلون إتباعا لأهوائهم داعين إلى تقليد آبائهم، فإن العالم أيضا غريب بين من انتحلوا دعوة الهوى ظانين بأنه الحق جاعلين تقليد فروع المذاهب هو العلم فأفتوا فضّلوا وأضلّوا ثم أنهم «رأوا خلاف المخالف لهم في باطلهم ردا لما هم عليه، ونبدا لما شددوا عليه يد الظنة، واعتقدوا إذ لم يتمسكوا بدليل أن الخلاف يوهن الثقة ويقبح جهة الاستحسان، وخصوصا حين اجتهدوا في الانتصار بعلم فلم يجدوا أكثر من تقليد الآباء»⁽⁵⁾. ما أقرب تجربة العالم من تجربة النبي فحين كان الابتعاد عن المألوفة إلى المخالفة كان اشتداد النكير، نكير لأن الفقيه الغرناطي حمل عصي المخالفة لأمرين بارزين في عصره:

(1) المجاري: برنامج المجاري، ص 117.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص 175. سنن الترمذي: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 129.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص ص 13-14.

(4) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986، ص 149.

(5) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 15.

1. ثبوت المدونات الفقهية وجودها وركون العقل الفقهي إلى التقليد والجدال في الفروع، مما أدى إلى رجوع الجزئيات بالهدم على كليات الشريعة والعكس وإلى إحداث انفصام تام بين الفقه والواقع.

2. تغلغل التصوف في الحياة العامة ثم إمتلاكه شرعية الاجتهاد أفلا يتكلم بلسان حال الشريعة؟ وقد لاحظ الشاطبي أن هذا التصوف ينطبق عليه وصف «محمد بن الفضل البلخي: ذهاب الإسلام من أربعة: لا يعملون بما يعملون ويعملون بما لا يعلمون، ويتعلمون ما لا يعلمون، ويمنعون الناس من التعلم، هذا ما قاله وهو وصف صوفيتنا اليوم، عياذا بالله»⁽¹⁾.

«افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة»⁽²⁾. ففي حال تكامل حديث الغربية وحديث الفرقة وتمام الواحد منهما للآخر تنجلي أمام ناظرينا أبعاد التجربة العلمية والأخلاقية لعالم جعل من الحديثين سنداً له، الشريعة قد اكتملت في قرن النبي وصحبه، وملامح إندراسها بدأت تلوح بافتراق الفرق بظهور «البدع المضلة كبدعة القدر وبدعة الخوارج»⁽³⁾، ومن أين تأتي غربة العالم؟ هي شعور بالتوحد يصدر عن إدراك للحق مقابل الباطل، الحق ثبات في شريعة القرن الأول حيث يحضر الشاطبي بذهنه إلى ذلك الزمان والغربة في قرن ثامن عندما بدأ كمال الشريعة يطمر تحت بدع مضلة فصارت الشريعة «كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به محمد ﷺ»⁽⁴⁾.

ب. موقف الشاطبي من الفرق الإسلامية

لقد سير الزمان هذه الأمة نحو انشطارها وجعلها بعدما كانت أمة واحدة شاهدة على الناس إلى أمة تبعثر موقفها في دروب الخلاف والاختلاف لكن قد يقول قائل الاختلاف رحمة في هذه الأمة فما أمر الاختلاف الذي عاد على الأمة بالاندثار؟ هنا يسجل الشاطبي موقفه من هذا السؤال إذ الفرقة في الدين لما كانت في الفروع فهي

(1) المرجع السابق، ج1، ص 72.

(2) سنن الترمذي أبواب الإيمان، باب: افتراق هذه الأمة، م4، ص 134. سنن ابن ماجه، كتاب: الفتن، باب: افتراق الأمم، دار الفكر، ج2، ص 1321.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 17.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص 67.

رحمة وإذا كانت في الأصول فهي بدعة «فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون لكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»⁽¹⁾، كان اختلاف أهل الرحمة لا يؤدي إلى إصرار على الاختلاف وعنت في الرأي إنما هو خلاف بسبب نقص فهم مقصود الشارع والخلاف في الاجتهاد رحمة وصاحبه مجاز على علمه حتى في حالة الخطأ وها هو الشاطبي يعيد سند هذا الاختلاف إلى القرن الأول الذي يشمل لديه الأنموذج والمعيار الحكم على كل الفرق قائلا «أن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضربا من ضروب الرحمة، وإذا كان من جملة الرحمة، فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجا من قسم أهل الرحمة»⁽²⁾.

هناك فرقة ناجية حدد زمانها في القرن الأول إنه قرن السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين هؤلاء كان الخلاف بينهم خلاف في الفروع الفقهية فكان رحمة لهم ليرخصوا في الدين أما التخصر المفرق هو الذي يكون في «معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة»⁽³⁾، والحق أن هذا الاختلاف لا يعني انشقاقا في أصل الدين وتضاربا في الأصل الواحد فكل الفرق تتفق حول هذا الأصل إنما الفرق التي عددها الحديث بثلاث وسبعين فرقة قد اتفقت في أصل الدين ووقع بينها الخلاف في بعض القواعد الكلية وهو ما فرق الأمة شيعا لم يعد الخلاف بين هذه الفرق خلاف رحمة إنما هو خلاف مشعر بتفرق القلوب جالب للعداوة والبغضاء، وقد حاول الشاطبي الكشف عن الأسباب الحقيقية لمثل هذا الخلاف، فكان الهوى والعنت والجدل قائم بين من ظنوا أنفسهم أهل علم إنه هو المحرك الأساسي للفرق في فرقته ضف إلى ذلك العلاقة الحاصلة بين هؤلاء والسلاطين حيث أصبح التفرق مصلحة خادمة للسياسية. وإذن ينحصر الخلاف في فروع جزئية وفي أصول كلية وهو أمر أدى إلى الأخذ بالجزئيات وهدم الكليات فصار الرأي السائر في هذا السبيل رأي ونهج للمقلدين وهنا تتجذر الفرقة وتتخذ لها طريقا غير أن هذا الاختلاف لا يعني خروجا عن الملة وليس مدعاة للتفكير «إنا وإن قلنا: إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب

(1) المرجع السابق، ج2، ص 393.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 394.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 415.

ابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه»⁽¹⁾.

على الرغم من تعيين الشاطبي لأسباب الفرقة وأجناسها وحصولها في الأمة فكانت منها بدعة القدر والخوارج والشيعة والمرجئة... الخ، إن موقفه من هذه الفرقة كان موقفا أصيلا لأنه قضى بعدم التكفير درءا لزيادة الهوة بين الأمة «وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتفكيرهم والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى إلى صنع علي رضي الله عنه في الخوارج»⁽²⁾، ويبدو أن نزعة عدم التكفير هذه كانت نزعة أندلسية والشاهد على هذا الأمر فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة حيث رد تكفيرهم لكل من لا يزيد عقيدتهم إلى عقيدته الإسلامية⁽³⁾، ولقد أدرك الشاطبي زيادة الهوة بين المسلمين في حالة التكفير بزيادة العداوة والبغضاء بينهم فلا مجال لمثل هذا الاتجاه والدعوى القائمة بضرورة الاعتصام والوحدة⁽⁴⁾. وإذا ما تم ذكر مثال عن هذه الفرقة فإنه للضرورة الشرعية والتنبيه لعدم السقوط في البدعة. لقد قصد الشاطبي من تحليله لحديث الفرقة ما يلي:

- أ. وجوب تجاوز الجدال في الدين والخصومة التي لا يكون منها إلا التشتت.
- ب. الخلاف الحمود يكون في الفروع الفقهية وهو فقه حي مارسه السلف الصالح درءا للخلاف في أصول الدين لأنه هو سبب الخلاف.
- ج. عدم تكفير أي من هذه الفرق التي وإن بدى منها خلاف في أصول محددة فإنها تتفق في أصل الإسلام.

ج. موقف الشاطبي من علم الكلام - علم الكلام من ملج العلم -

يأخذ الشاطبي هوية فقيه ولا يصرح البتة بالانتماء الكلامي، ويبدو أن مصنف الاعتصام لا يعلن عن شكل انتمائه الكلامي ولا يحدد بدائرة الانتماء إلى مذهب بعينه ولكنه يتخذ في الفكر الديني النصرة للعمل ولا يكون كلامه إلا فيما تحته عمل ليتقيد

(1) المصدر السابق، ج2، ص 405.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 405.

(3) الجابري: من مقدمة الكشف عن مناهج لأدلة في عقائد الملة، ص 58.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 417.

هذا الفكر بإفادته للفقهاء والآداب الشرعية، وهكذا فإن الاعتصام يكشف عن موقف من الانتماء للفرق التي يأخذها الجدل المأخذ الأول في النظر ويغيب عنها موضوع النظر أما الشاطبي المالكي فإنه لا يجعل قبالة إلا التجربة العملية التي هي مدار تعبد المكلف وقوام لاستقامته لتكون موضوعاً للنظر.

لقد أدرك الشاطبي كسلفه ابن رشد أثر التأويل الفاسد على العقيدة والشرعية معاً، وسنجد دعوى الكشف الرشدية تتردد وبعمق في موقف الشاطبي من علم الكلام بذلك السؤال الباحث عن جدوى التأويل الكلامي والمناظرة الكلامية في بيان قصد الشارع وبضرورة استبدال الجدل الكلامي بما أنه مضنة لفساد الشريعة بما استدل به القرآن نفسه، فيكون دليل العناية والاختراع هو الاستقراء الذي يعني البحث بنفس المنهج القرآني عن المعاني المنهضة للعمل بالشرعية.

يقول الشاطبي «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»⁽¹⁾، يكون صلب العلم هو المطلوب وإليه المنتهى والتعويل على ضبط الفقه أما ملح العلم فهي ما يحوم حول حمى هذا المنتهى أما ما ليس من صلبه ولا ملحه فإنه يعود بالإبطال على صلب العلم، أمام هذا الترتيب يأتي السؤال عن موقع علم الكلام؟

إن للشاطبي موقفاً صريحاً من العلوم النظرية التي تبعثر الفكر في دروب الجدل حول المفاهيم دون أن تكون لها خدمة، للفقهاء والآداب الشرعية والفلسفة مثلت أنموذجاً واضحاً لمثل هذه الحالة فهل يكون علم الكلام علماً مرفوضاً بسبب حياده عن الموضوع الأساس للشرعية وهو خدمة الفقه والآداب الشرعية؟

لا نعثر على موقف صريح من علم الكلام، كما هو بالنسبة للفلسفة غير أن هذا الموقف تحليله المقدمات الثلاثة عشر التي صادر بها الشاطبي مصنف الموافقات والذي عمل خلالها على الفرز المنهجي لعلم أصول الفقه، والحق أن أصناف المعارف الخادمة لمثل هذا الموضوع تتراوح بين ثلاثة أنواع هي:

الأولى وهي الموضوع المركزي والذي وصفه الشاطبي بكونه صلب العلم والذي حدد خدمته للفقهاء وللآداب الشرعية.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 53.

الثانية وهي من ملح العلم وهي علوم تحوم حول صلب العلم ومنها علم العربية وإذا ما انتهينا إلى قول الشاطبي «وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريراً لأدلتها في الفروع العبادية»⁽¹⁾، وهنا لن يكون علم الكلام إلا أدلة قرآنية أو سنية على التوحيد خادمة للعقيدة التي هي عمل القلب ومن ثم فهو خادم للغرض التشريعي ولذلك سيكون علم الكلام من ملح العلم ليؤدي الخدمة بالقدر الذي يخدم به أصول الفقه، وقد ذكر الشاطبي ضرورة أن يتعلم الناظر في علوم الشريعة علم الكلام دفاعاً عن العقيدة مثلاً بقدره القاضي بن العربي الكلامية في رده على الباطنية⁽²⁾، لكن استخدام هذا العلم سينحصر مجاله في خدمة ما تحته عمل.

الثالثة لا هي من صلبه ولا هي من ملحه، وهي علوم تكرر بالإبطال على صلب العلم ولا تخدم الغرض التشريعي.

إن موقف الشاطبي من موضوع علم الكلام والذي يقدمه بأنه من ملح العلم يؤكد على أنه علم خادم لأدلة علم أصول الفقه في جانبها العقدي وقد كان له عوناً في التأسيس لعملية الاستدلال على مشروعية التعليل على طريقة المعتزلة الكلامية.

لقد كان انجلاء غربة العالم بواسطة نخل الأصول وبناء الشريعة على القطع أمر يخدم العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد التي تنهض نحو التكليف دون سؤال عن طبيعة المفاهيم والخوض فيما لا يفيد التجربة العملية للمكلف، إذ هذه التجربة العملية تنخرط في الفعل عبر أحكام تكليفية الأمر والنهي والتخيير وهي صيغ تبليغية تربط بين التوحيد والتكليف تدعو المكلف بالفعل أو عدم الفعل، ويكون علم الكلام هو ما يخدم هذه الأوامر التكليفية بالإسناد العقدي إلى عقيدة التوحيد وللفاعل في هذه الحالة أن لا ينهض داخل الشرع إلا بتدبر دواعي ما تحته فعل وهو ما يعني سؤالاً يلح بضرورة استقصاء هذه المرجعية الكلامية لأسرار التكليف، فهل دخل الشاطبي في تقديم مشروع يضع حد للفرقة ويسد باب الابتداع ويقوم بإحياء عقيدة التوحيد التي تحفز العمل وتبعد كل شغب يتيه في دروب الجدل الكلامي ليجلب التأويل الفاسد؟ هل هو تأسيس لعلم كلام آخر قدم له ابن رشد في الكشف يتجاوز الحديث العبي

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 218.

فيما لا يفيد ويهتم بطبيعة المعقول الشرعي ويضع الإنسان كفاعل أساسي داخل نظام الشريعة؟

د. حب الكلام فيما تحته عمل

كان ترتيب الصلة بين أصول الفقه والعلوم الأخرى خطوة منهجية هامة رمى بها الشاطبي إعادة ضبط الأصول بما يثبت الغاية الأساسية منه وهو التنهيز للعمل، ثم أن في تحديد طبيعة القضية العارية، وافتقارها لكل دافع إلى الفعل ما يعني التدقيق فيما يستغرقه هذا العلم من قضايا إنما قضايا ذات طابع توجيهي إذ لا بد من عودتها على الفقه والآداب الشرعية بالفائدة إنما عملية نخل لقواعد الأصول بحيث تؤدي هذه الأخيرة إلى إنشاء علم ذو فائدة عملية.

يفرض الشاطبي كل المواقف الكلامية التي لا يكون لها أثر سوى الخوض والزيغ في الدين ومثل هذا الخوض وهذا الزيغ لن يكون مدعاة إلا لفساد الدين وتحول عن المصلحة الشرعية، هذا التصدير المنهجي يعلن منذ البدء تبرم الفقيه الغرناطي من تأويل لا يعمل على الفائدة في الشرع والصالح في الحال والمآل في هذا الإطار كان الاستدلال بالموقف المالكي بوجوب الكلام إلا فيما تحته عمل⁽¹⁾، وكذا كثرة شواهد عن مسائل الجدل في العقائد برهان ناجز على أن الشاطبي ينتمي إلى ذلك الاتجاه الذي يفرض الخوض في العقائد والنظر في الدين بما يعود عليه بالحرص وهو عينه الموقف المالكي الذي يتعين بتجاوز الخوض في مسائل العقيدة التي لا قبل للعقل في فك لغزها وهي مسائل لا تجلب ثراء الموقف العملي للمكلف بل تشتت العقل في دروب الظن، والوهم مما يؤدي إلى تعطل هذا الموقف.

الحق أن التأويل الذي يخوض في التشابه ولا يعين المحكم هو مصدر البدعة المعطلة للأحكام الشرعية وسيجعل الشاطبي كل أهل البدع خائضين فيما هو متشابه عاملين على تعطيل الفعل غير متدبرين للمحكم الذي هو أساس الشرع حيث تتجلى مقاصد الشريعة في اتساق لا خلل في بنائه وهنا تتمايز أوصاف الفرق الناجية بصفات تجعلها من بين الذين عرفوا أساس التأويل وأحكموا التشابه في سياق المحكم وهم أهل السنة الذين لا يتكلمون إلا فيما تحته عمل «فالصراط المستقيم هو سبيل الله الذي دعا

(1) المصدر السابق، ج2، ص 505.

إليه وهو السنة والسبل هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم وهم أهل البدع»⁽¹⁾، بهذا تتفرق السبل وتتشتت في دروب الظن إلا انه يوجد معيار لليقين ليقضي به إنه سبيل أهل السنة، وما سبيل أهل السنة؟ إنه سبيل يتميز بميزتين الأولى تتجاوز كل حديث في الذات والصفات وأمور الألوهية التي لا قبل للعقل بإدراك كنهها، هذا التجاوز يؤدي إلى الميزة الثانية وهو الأخذ بالعمل إنها مرجعية عقدية ارتكزت على خاصية في المذهب المالكي وهي الوصل المباشر بين العقيدة والفقه ثم إن الفقه يأخذ بعمل أهل المدينة والمصالح المرسلة.

سيركز الشاطبي على أن الاقتداء هو أسوة العاملين، في الشرع الذين اتخذوا السنة النبوية هديا وجعلوها إماما لهم في العمل وهكذا يخلص الشاطبي إلى ما يلي: «قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو مباح عنده وعند أهل بلده - يعني العلماء منهم- وأخيرا أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضرب مثلا نحو رأى جهنم والقدر قال والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء قديما وحديثا من أهل الحق والفتوى، وإنما خالف في ذلك أهل البدع، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك - رحمه الله - إلا أن يضطر أحد إلى الكلام، فلا يسعه السكوت إذ طمع في درء الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه وخشى ضلاله عامة أو نحو هذا»⁽²⁾، ففي حالة اضطرار الشاطبي إلى الكلام أي سبيل سيسلك في المنفعة بأية أدوات يرد الخصم؟ يبدو أن لأبي إسحاق موقف متميز من علم الكلام إنه وسيلة للرد على المبتدعة والدفاع عن العقيدة بما يعيدها إلى صفاتها الأولى، إذ أن علم الكلام ضروري إذا كان الأمر دفاعا عن العقيدة وهنا سيشهد بموقف أبي بكر بن العربي في رده على الدعوة الباطنية الإسماعلية وكيف كانت حاجته إلى علم يقوده في عملية الانتصار للعقيدة السليمة، إلا أننا نلمح موقف آخر يعلن توجس أبو إسحاق من علم الكلام عندما يصبح وسيلة للخوض في المتشابهات بين الفرق وسبيلا للابتداع وهنا يلتجأ إلى موقف الإمام مالك قائلا «كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهضون عنه نحو الكلام في الرأي جهنم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل

(1) المرجع السابق، ج1، ص 46.

(2) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 495.

فالسكوت أحب إلي لأني رأيت أهل بلدنا ينهضون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»⁽¹⁾.

لم يكن الشاطبي معتزليا ولم يصرح بأشعريته إلا أن إستيائه من المهدي المغربي⁽²⁾، يبين عنما هو مسكوت عند الفقيه الغرناطي، عدم الخوض في الذات الإلهية والأشعرية خاضت في ذلك، عدم ترويج علم الكلام بين العامة، والأشعرية روجته فهذا الغزالي يسمح بأعز ما يطلب ليكون بين يدي المهدي المغربي الذي اتخذ سبيلا إلى السلطة ومدعاة للتكفير.

بأية أدوات كلامية يرد الخصم إذ كان الأمر فيما يخص الدفاع عن العقيدة؟ يرد الخصم بأدوات لا تعود بالتناقض على مقاصد الشريعة بل بمراعاتها وهو ما وجدناه عند الفقيه الغرناطي، في انتصاره للمصلحة فكان من ثم أخذ بالأدوات المعتزلية ثم انتصاره لأسبقية الشرع على العقل فكان أشعريا، لذلك يهون الشاطبي من الخلاف المعتزلي الأشعري إلى حد التلاشي ليجعله مردودا إلى مقاصد كل فريق وهو إثبات التوحيد وهو مقصد ثابت في الدين⁽³⁾.

4- الشاطبي بين طريقتي المتكلم والفقيه

إن إصرار الشاطبي على اعتبار العمل هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه، ثم تعيينه الغاية من تصنيف الموافقات على أنها توفيق بين مذهبي أبي القاسم وأبي حنيفة واحتفاء بالاستقراء منهجيا أثيرا في تقعيد القواعد في أصول الفقه، يثير سؤال تصنيف طريقة الشاطبي في أصول الفقه هل تعد طريقته طريقة المتكلمين بما أنه اعتنى «ببيان قواعد الأصول وتوضيح مقاصد الشارع»⁽⁴⁾ أم هي طريقة الحنفية إذ من شروط صحة الدليل في العلم شرط اشتراطه الشاطبي قائلا: «كل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا»⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ج2، ص 501.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 405.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص 406.

(4) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص 15.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 30.

أي تصنيف لطريقة الشاطبي هل هي طريقة المتكلمين أم هي طريقة الفقهاء أم نحن أمام طريقة ثالثة في تأصيل أصول الفقه تضع على كفة الموازنة بالتساوي الأصول والفروع وتعمل على صلة فاعلة بينها فتكون الأصول حاكمة على الفروع، والفروع حاكمة على الأصول، ويكون الخوض في المسائل النظرية التي لا صلة لها بالموضوع المركزي لأصول الفقه بلا جدوى لأنه لا ينفع الفقه فلقد كان الربط بين العقيدة والفقه هو خاصية مميزة للفقه المالكي وهو فقه بلاد المغرب الذي مكن له سحنون والتي عملت مدوّنته حول الفقه المالكي على تمتين العرى بين العقيدة والفقه واستبعاد التأويل والخوض فيما لا تدركه الأبصار «فلم يكن سائدا بإفريقية منذ سحنون فقه مالك فحسب، بل مذهبه في العقيدة أيضا، ذلك الذي يقوم على الإيمان بما جاءت به النصوص متجنباً التأويل والجدل الذي تستعمل فيه الحجة العقلية وهو ما تلخصه قوله مالك المأثورة لما سئل في الاستواء على العرش»⁽¹⁾

وبالنظر إلى طبيعة الاستدلال في فقه مالك، يزداد وضوح الداعي لإلحاح الشاطبي على أن تكون الأصول الفقهية خادمة للفقه وليس خوضا فيما لا يفيد الفقه إذ كل قضية أدى الخوض فيها إلى مجرد نظر ولم تكن أدلتها قائمة بخدمة فرع فقهي فهي عارية لأنه لم ينتج عنها خلاف في فروع فقهية إنما في مسائل نظرية لا تعود على الفقه بفائدة «كمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر فإنه لا ينبغي عليه عمل وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها لا ثمة لها في الفقه»⁽²⁾.

هكذا يكون كل ما لا يقتضي ضبط للتكليف خارجا من صلب العلم ومنها بعض القضايا الكلامية التي أصبحت متنا في مصنفات الأصول وأدى الخوض فيها إلى تشغيب نظري يجد مراده الخطابى داخل القضايا الكلامية، إنه البحث في مسائل دون العمل على أداء وظيفة إغناء التكليف وترشيد السبل نحو فقه أقدر على رعاية صلاح المكلف بواسطة مقاصد ضبط الشارع بياها في خطابه الموجه إلى ذات المكلف، وتجاوزا لكل ما لا يقوم بالخدمة للفقه الضابط لسلوك المكلف، سيبعد الشاطبي كل تأويل فاسد وكل اصطناع وخوض فيما لا يفيد وسيكون علم أصول الفقه علما موضوعه ضبط التجربة الإنسانية في صورتها الأبسط، وبمصطلح الشاطبي الأمية.

(1) عبد المجيد النجار: فصول في الفكر المغربي، ص 327.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 361.

في حالة العودة إلى التحقيق الخلدوني متلمسين حال الاجتهاد لدى الثلة الأولى من الصحابة والتابعين الذين كانوا يمارسون الفقه الحي المحصل من أسوة الاقتداء والتي ولدت لديهم قدرة ممارسة أفعال القدوة عينه سنعر على مثيلا حيا مما أراد الشاطبي أن يعود إليه في بحثه عن عقيدة لا تشغب الفعل وتجعله مطوعا لما أراده الشارع من خطاب، إذ هؤلاء الذين اتخذوا القدوة أنموذجا للاحتذاء قد تميزوا بطريقة استدلالية مميزة إنهم يقيسون الأفعال على الأفعال ويشاهمون المثل بالمثل وذلك طبقا لاتفاق بينهم، فكان هؤلاء المقتدين من الصحابة أقرب إلى إدراك مرامي الأمر التكليفي لقرهم من تجربة القدوة ومشاهدتهم إياها على العيان دون التبعر في دروب الجدل حول طبيعة الفعل والسؤال النظري عن أسبابه ومضمونه.

وفي حالة التجربة السابقة الذكر وتدبر خصائصها التي تنصب في الأصل على تجربة عملية ثم أضفنا إلى هذا التدبر حال الفقه وأصوله في عصر الشاطبي الذي لفه التأويل الخاطئ الذي رأى الشاطبي أنه مرد التبعر والاختلاف وإندراس الشريعة فإن معطيات طريقة الثالثة في تأصيل أصول الفقه جامعة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء تنجلي لناظرينا فطريقة الشاطبي لم تدخل إلى تأصيل الكليات دون اعتبار صلتها بالجزئيات والفروع وهو ما يعمل على تأليفه تأليفا منهجيا يكون أساسه الاستقراء القائم على إنشاء الكليات إنشاء راعيا للجزئيات إذ هذا المنهج يحتم عدم الخوض في المسائل الكلامية التي لا يترتب عليها فرع فقهي وأدب شرعي.

هكذا تمثل طريقة الشاطبي نهجا ثالثا لم يتعين بالأصول بمعزل عن الفروع ولم يجعل الفروع قبل الأصول إنما أدرك الجدلية الفاعلة بينهما وعلم أنه لا يمكن أن تكون الأصول ذات فائدة شرعية لها تأثير على السلوك بفقه وآداب شرعية إلا إذا كانت حاكمة على الفروع وما يؤسسه منهج الاستقراء فهو محكم للصلة بين الجزئيات والكليات والعكس⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 23.

خامسا: علاقة العقل بالشرع

-من العقل المعتبر إلى العقل المكلف-

يستحدد مدار الإشكالية المركزية التي هي موضوع البرهنة في هذه الأطروحة في الانتقال من الفلسفة إلى الدين عبر مشروع رمى إلى تصويب مأمول للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تأصيلا يعيده إلى التاريخية عله يعثر على سيرورة أخرى تهزه من الركود لترتقي به إلى الحياة، لا ريب أن مثل هذه الدعوى ستكون في معيار الحداثة والحداثيين انتقالا في الزمن من الحاضر إلى الماضي وفي معيار العقلانيين تحولا من العقلانية إلى اللاعقلانية ونزولا إلى الأخس، إذ العقل في مسيرته نحو الاكتفاء الذاتي قد نزع عن نفسه كل مدد يسعفه في أمر المعرفة ناهيك عن الأخلاق التي اتخذت شكلا من الخلق والقدرة هي من أخص خواص إنسان أكثر إنسانية.

في فضاء تنويري احتفى بالعقل مصدرا أو حدا للمعرفة قطعت النقدية الكانطية كل صلة بين العقل والمدد الديني لقد خلص نقد العقل إلى وصف العقل الأخلاقي الغربي بالعصمة فهو عقل قبلي فاعل بإرادة خيرة تنهض به إلى احترام القانون والتطابق مع الشرعية الأخلاقية الكاملة إنه تطابق منسجم يتحول معه صاحب الإرادة الخيرة إلى كائن آخر إلا أن يكون بشرا، وراء العقل العملي هناك لا شيء؛ هناك سؤال يلح على العقل المستفسر أي مصدر للعقل العملي؟ كيف أصبحت الإرادة الإنسانية إرادة خيرة ألا تقتضي المعقولة ترجيحها وسببا موضوعيا لخيريتها؟

كان انحياز العقل العملي في عمارة متافيزيقية قوطية -يتيه فيها الذوق بحيث لا يجد مجالا للكلمات إنما لتصورات فقط- بداية حال شطر الحياة إلى سبيلين مزدوجين أخلاق محضة لا تجد لها منفذا إلى الواقع لتبقى حبيسة التصور ثم العلم الذي بات يسيح في الطبيعة وقد غابت عنه سلطة كل معيار، كانت الغاية الكانطية واضحة هي صون الأخلاق من تناقضات العقل النظري غير أن هذه الغاية ستنتهي إلى نهاية الأخلاق كيف السبيل إلى الفعل وأخلاق العقل العملي لفها التصور المجرد وكان العماء قد لف بداية العقل العملي فأى منفذ إلى التحلق؟

لقد انتهى العقل الأخلاقي الغربي إلى تأسيس ذاته دون سلطة إذ كان هذا التأسيس تشريعاً مضاهياً للموت الذهني لله وشعور الإنسانية باكتمال قدراتها وبلوغها الذروة فاستقلت الأرض عن السماء غير أنه ما إن تمت هذه الحالة حتى افتقدت الإنسانية كل معيار وعمتها العدمية وعمت مرجعياتها وأبعادها هو الأمر الذي عين اللامعيار مكان المعيار وأصبح الأفق الأخلاقي محكوماً بمعيار أوحد مهما تعددت أسماؤه من الفضيلة إلى المنفعة إلى النجاح، فالغاية مبرر كافٍ للحصول على الوسيلة.

لأجل أن نقى الذات التاريخية-العربية الإسلامية- من شقاء العدمية، لابد أن يفتح العقل العربي المعاصر نافذة للمرجعيات التي عضد ذاته بها في موقفه الذي يقدح في كل علاقة بين العقل والشرع في تراثنا العربي الإسلامي، قدحا استلهمه من تاريخ العقل الغربي الذي بنى ذاته بمعزل عن كل مدد وتجديدي أذكر مرة أخرى بجذلية العقل والكنيسة في الفكر الغربي ومسؤوليتها على مثل هذا البناء الذي خص به العقل الغربي ذاته، ولعل قدح الفكر العربي المعاصر في الصلة بين العقل والشرع وطموحه لأجل استقلال الأول عن الثاني هو الذي جعل الكثير من الدارسين للفكر الاعتزالي يتعسفون في أحكامهم حول مسألة التحسين والتقبيح⁽¹⁾، في هذا الفكر بينما نجد أن العقل عند المعتزلة يتميز بميزة خاصة إنه عبارة عن مجموعة من العلوم الضرورية إذا حصلت في المكلف، صح منه النظر والاستدلال والقيام بالتكليف. بمعنى أنه عقل لا يعود بالنفي على الشرع بل يعاضده ويسانده وهو عقل جامع بين النظر والعمل⁽²⁾.

اعتباراً لمسؤولية القراءة النقدية المتفحصة التي يجب أن يقوم بمهامها العقل اليقظ العارف لمرجعياته فإنه بات من الضروري وعلى ضوء ما وصل إليه حقل الأخلاق في الفكر الغربي من فوضى المعايير واقتضاب الماوراء وثبوت العدمية فإنه من الواجب أن نعيد الكشف عن طبيعة العلاقة بين العقل والشرع في الفكر العربي الإسلامي وعن جدواهما في الاعتقادات العملية ولعل الشاطبي سيؤدي مهمة النموذج الذي يعين لنا هذه الطبيعة ويحدد لنا هذا الجدوى وذلك باعتماده منهج الاستقراء منهاجاً

(1) أنظر مثلاً عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط5، 1983.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 89.

أولا وهو منهج يعين إلى حد كبير على التدبر والاعتبار والنظر الذي جلبه القرآن الكريم إثباتا للعقيدة والشرعية.

1- العقل والاعتبار - التبصر في الآيات -

لا يتعين الغرض في هذا المقام بإعادة قراءة تكرارية لعلاقة العقل بالنقل عند الشاطبي إذ هذه العلاقة حدد وضعها بقوله «يتقدم النقل متبوعا، ويتأخر العقل، فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»⁽¹⁾، مثل هذا التابع لا يعني ضحالة درجة العقل بالنسبة للوحي أو تصريحاً بدونية الأول بالنسبة للثاني إنما يجد العقل جواب أسئلته عن الوجود والأخلاق في الوحي ثم أن تسليمه بهذا الوحي ومعقوليته لم يكن تسليم من سار إليه دون برهان، إنما نشأ يقين العقل بهذا الوحي بإدراك لمعقوليته إذ العقل تدبر معانيه وسار في استخبار حكمته فتعين أنه موائم لمبادئه الضرورية التي هي عين العقل لذلك يجعل الشاطبي إحدى البراهين على قطعية أصول الفقه الأصول العقلية⁽²⁾.

تمثلت وظيفة الاستقراء عند الشاطبي في بناء الكليات القطعية وهو بناء ما كان إلا لأنه تعقبا للجزئيات هذا التعقب يتم بواسطة استقصاء المعاني الظنية وتركيبها على نحو تألفي حتى يحصل منها القطع «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها "أقيموا الصلاة" على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقيودا وعلى جنوهم، وقتال من تركها وعاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى»⁽³⁾، فإنه ينشأ بضرب من تألف المعاني بوجوب الصلاة إنما عملية معرفية تابعة لإمكان عقلي لا يعتمد على تراكم النظر إلى عيان محسوس وربط العلاقات الآلية بين ظواهر هذا العيان بل هي درجة أخرى من المعرفة العقلية التي لا تكمن ماهيتها الاستدلالية في مجرد الوصف والتتابع الآلي وتقديم التفسير السببي الفاعل بواسطة هذا التابع الآلي إنما هي درجة معرفية من درجات العقل لاحقة لكل تفسير آلي، إذ بعد ما يدرك العقل قيمة النظر الحسي وكذا قيمة التفسير الآلي لما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 26.

استخلصه من تفصيله للمحسوس ينزاع إلى حالة لاحقة يتم فيها إدراك المعاني الحاصلة عن العمليات السابقة ليرتقي العقل إلى إدراك المعنى وتحصيل الحكمة من هذا التنسيق الذي يشهده بين الظواهر وهو درجة من النظر لا يعتبر ظواهر الكون ظواهر آلية فارغة من المعنى بل هي آيات تتجلى مرتبطة ببعضها البعض محصلة من تراكم الآيات ليزيد إئتلاف المعاني وتراكمها إلى تحصيل المعنى الشمولي وهو النظر إلى القيمة اللامتناهية التي هي الفاعل الأول في حركة الظواهر وحركة الحياة⁽¹⁾.

ليس المجال الذي تحدث فيه الشاطبي وهو مجال النظر في الكون واستقصاء الطبيعية والتدليل على وجود اللاتناهي غير أن الاستقراء الذي أشاد به منهجا أولا في النظر الأصولي هو ذاته التبصير والتعقل الذي حركه منهج الخطاب القرآني إنه منهج لا يترك العقل محصورا في مجرد الربط بين الأسباب والمسببات. بمعنى في التعليل السببي إنما يحمله إلى آفاق معرفية لاحقة حيث يتعين التعليل الغائي فيجتمع التعليل الأول بالثاني ليؤديان وظيفة استخراج المعاني وتحصيل الحكمة من الخطاب إنه العقل يقوم بالاعتبار فقها للمعاني واستلهاما للحكمة ثم أن لهذا الفقه وظيفة عملية إذ أنه لا يبقى في مستوى الفهم وترديده إنما يقوم للعمل. بمقتضى هذا الفقه وهنا فالعقل المعتبر ينصهر فيه البعد النظري بالبعد العملي بحيث لا ينفك الأول عن الثاني ويتكاملان ويعملان على إدراك الغاية من المعرفة والأخلاق وهو الصلاح، ولذلك يصير الشاطبي على العلم الذي يتحول إلى وصف خلقي إذ الغاية من العلم ليس هو مجموع من المبادئ النظرية الصورية إنه حدد الغاية في العمل خذ مثال الفلسفة فقد فصلت بين البعد النظري والبعد العملي إذ أصبحت تتركب أقيسة مجردة لا تفيد في العمل لأنها فصلت في العمل العقلي بين العقل النظري والعقل العملي.

إن العقل المعتبر يحصل علم ضروري باللاتناهي أثناء عروجه في تبصر الآيات وتحصيل المعاني والتثبت من الحكمة وهنا يتركز لديه مبدأ التوحيد ويرسخ ويغدو مبدأ يقينيا تتجلى وظيفته في طلب الأعمال التكليفية والنهوض إلى تعيين غاية الحق الذي ظفر به من تبصر الآيات وهي أعمال تجلب صلاح المكلف في الحال والمآل إذ «أن المطلوب في التكليف كلها هو حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس وهو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن

(1) المرجع السابق، ج2، ص 46.

ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية، ويتفهم منه أن الإيمان هو أصل التكاليف كلها وينبوعها»⁽¹⁾.

العقل المعتبر هو الفاعل وراء فكرة المقاصد هو عقل تحليلي استقرائي استنتاجي مكنت له وظيفته الذاتية التبصر في الآيات واستخلاص المقاصد الذي تعني أن الخلق لم يكن عبثا مثل هذا العقل يتميز بالنقد والبناء، أما النقد فيتمثل في درء ذلك الضرب من الاستدلال القاصر الذي يتخلص من قدرة الربط بين الأسباب والمسببات وتعيين غايات هذا الربط وهي حالة يتصف بها العقل المسلم في عهود غلب فيها الركود عليه والخرافة ولعل الفكر الصوفي كما تعين مشروعا نقديا عند الشاطبي يعد مثيلا لمثل هذه الحالة كذلك النقد لذلك المنطق الاستدلالي الذي يربط الأسباب بالمسببات بموجب الربط فقط، فكان ربط آليا مستفرغا من المعنى الاعتباري قاصرا عن الترقى إلى الضرب المقصدي مثل هذا الربط هو بيان تراكم الغايات وهذا التراكم له جدواه الفاعل في حد اليقين الاعتقادي وحد اليقين العملي لكي ينهض الإنسان بعد ذلك فاعلا بموجب هذا الإدراك الغائي الذي حصله من تدبر الصلة بين الأسباب والمسببات إن هذا العقل القاصر مثل حال العقل الغربي الذي قطع الصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة فتجلى له الكون وكأنه عدو لا بد من تطويره لمصلحته المادية كما قطع الصلة بين العلم والعمل فتجلى له الآخر وهو قطب يعاديه دائما وهو حال العدمية التي عينها جذرا لمبادئه العملية.

نعود إلى القول بأن العقل المعتبر الذي كشف عنه اختيار الاستقراء منهجا للتأصيل عند الشاطبي قد أجلي الركيزة الأولى للخطاب التكليفي، إنه التوحيد الذي يتجلى في منطق الاستدلال والتبصر وهي عملية جامعة لعمليات معرفية يدخل فيها الاستقراء والاستنتاج والتحليل بضربيه السببي والغائي والحق أن هذه العمليات المعرفية تمت الاستفادة منها في بيان الحق الذي حملته "الآيات المكية" حيث تمت العقيدة على مثل هذا الضرب الاستدلالي، ولقد امتد الاستقراء ذاته إلى التشريع عند الشاطبي حيث مكن من بيان نمطية الخطاب الشرعي إنه خطاب مقصدي بمعنى أن العقلانية التي تتأسس عليها عقلانية تحليلية قائمة بوظيفة إدراك المعاني القصوى للخطاب وهي قيمه التي تجعل منه ذو فائدة وعليه فالاستقراء كان ضرب من

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 305.

الاستدلال العام بين العقيدة والشريعة دون استثناء، قائما على بناء أصول العقيدة وأصول الشريعة⁽¹⁾.

لعلنا ندرك موقف ابن رشد في شجبه للمواقف الكلامية إنه موقف صدر من إدراكه لذلك الزيف الذي شوه المنهج القرآني بواسطة التأويلات الفاسدة، إن المنهج الشرعي قائم على الاستدلال المتبصر الذي يرجع الجزئيات إلى كليات، ولقد تحول لدى فيلسوف قرطبة مثل هذا الاستدلال إلى دليل العناية والاختراع، وهو دليل جامع بين التعليل السببي والتعليل الغائي، رمى به إعادة تصويب التأويل وتأسيسه على منطق العقل الفاعل بالبرهان وقد قصد به زحزحة الخطابات الكلامية التي حصلت فوضى فهم العقيدة وهو ما يعني الرجوع إلى دليل يعني ببيان التوحيد دون الخوض فيما وراء لا يدركه العقل.

2- من الاعتبار إلى التكليف - العقل المعترف والإقرار بالعبودية -

لقد مكن العقل المعترف مكرسا للاستقراء من التبصر وإعمال الاعتبار فتنتقل بين جزئيات الوجود وتمكن من فقه مضامين هذه الجزئيات ومن تحليل العلاقات فيما بينها فكانت علاقات مقصدية بمعنى أنه وعلى الرغم من تبين الارتباط الآلي بين السبب والمسبب فإن هذا الارتباط يرتقي إلى تأليف سببية أعلى وهي السببية الغائية، ففي سيورته التعليلية أدرك العقل المعترف أمرين أساسيين الأمر الأول إنني بموجب التبصر في الآيات فحصل لا تناهي المبدأ الأول الفاعل في الوجود أما الأمر الثاني فتمثل في استخلاصه للحكمة من الخطاب الذي تلقاه من ذلك المبدأ وهو ما جعله ينهض للعمل بذلك الخطاب تكليفا.

لقد جرت حالة الاستبصار والنظر إلى الكون بوصفه آية حصول المتبصر على يقين مفاده ضالة قدرته أمام ما تبصره من الآيات ليعد ذاته آية من ضمنها مقرا بالعبودية فكان «عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا»⁽²⁾، والحق أن مثل هذا الاقرار بالعبودية ما كان ليترتب في مستوى اليقين إلا بعدما تدبر هذا المتبصر الكون الحق بواسطة التعليل المقصدي ثم عاد فتدبر الخطاب الذي بين يديه فلاحظ أنه جدّ كله وأنه لم ينزل إلا لأنه صلاح له فنهض من ثم للعمل به.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 414.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 128.

إذا كان الشاطبي قد بين منذ اللحظة الأولى من مشروعه الأصولي بناء الاجتهاد على مفهوم المقصد فإنه فسح أمام المجتهد التدبر واستخلاص المعاني والفعل بتلك المعاني ومن ثم كانت القواعد النظرية لديه تؤكد أن الإرادة سواء الإلهية أو الإرادة الإنسانية غير معطلة وهي فاعلة، فغدت إرادة المكلف الذي أقر بالعبودية إرادة قاصدة لغايات داركة لأهدافها فاعلة وفق الفطرة السليمة وهي البراءة الأولى التي تعني أن هذا الفاعل قائم بالعزم على أداء الفعل فاعل وفق مبدأ "أفعل لأنه تحقق لديك إنه فعل صالح" هنا تجدد مقولة أن العقل تابع للنقل وأنه لا يسرح بعيدا عن النقل مشروعيته فتغزو ذات قيمة في بيان ما يصلح للمكلف وما لا يصلح إذ أن هذا المكلف على يقين من ضعفه ومن قلة مواطن العصمة لديه فتحقق من أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا»⁽¹⁾.

لقد جعل الخطاب الشرعي النية ثابتا أولا في مشروعية الأفعال الإنسانية فهي القائمة على تحديد أهداف المكلف والتمييز بينها بحسب هذه الأفعال «ويكيفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم والصحيح، وغير ذلك من الأحكام والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله والصنم»⁽²⁾، وعليه فإن الأعمال الإنسانية المشمولة بالدعوة الشرعية تنأى عن كل مشروعية في تلك الحالة التي يتم فيها فقدان قاعدة الاختيار والقدرة «فالعامل إذ تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق شيء منه، كفعل النائم والغافل والمجنون»⁽³⁾، ثم هي أيضا بعيدة عن المشروعية إذا فقدت النية فهي مسؤولة عن تنظيم الأفعال بحسب غاياتها وهي المحددة لجدوى هذه الأفعال، فتكون النية باعثة للعزيمة على الفعل وهي مناط الثواب أخيرا ولذلك تكون النية هي تدبر وجداني يفعل قبل فعل الفعل، وهي

(1) المرجع السابق، ج1، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 246.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 246.

برنامج يوشك دائما على التنفيذ وهي إرادة قبل النهوض إلى الفعل ورؤية للهدف وعلم السبيل إلى الصلاح.

كان السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد إحدى السبل الاسقصائية التي سار في درسها الإشكال العام لهذه الدعوى فمادام هذا الإشكال قد عزم على بيان ركيزة لنظرية أخلاقية أصلية في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي فإن أول سؤال يتوجب هنا هو السؤال عن المبادئ النظرية التي تحركت فيها مقاصد الشريعة بما أن النظرية الأخلاقية تعود إلى مبادئ أولى تمد القواعد العملية بالمشروعية ويبدو أن علم الكلام بما أنه تأسيس عقلي للعقيدة مثل لنا الحقل الذي تم النظر من خلاله في المبادئ النظرية التي يتأسس وفقها خطاب المقاصد وذلك بالنظر للصلة المكنية بين العقدي والعملي في الإسلام، ولجدلية الخطابين الأصولي والكلامي وإنشاء علم أصول الفقه طبقا لما تم تقريره من قواعد نظرية في علم الكلام، والحق أن علم الكلام بما أثاره من أسئلة حول طبيعة الأفعال وقيمتها الذاتية أو الإضافية وصلة هذه الأفعال بالإرادة وهلم جرا من المسائل ذات الطابع الميتافيزيقية يؤسس مرجعية نظرية متينة لسؤال الأخلاق الذي حرك القراءة صوب مقاصد الشريعة عند الشاطبي معينا لنظرية أخلاقية أصلية.

بما أن علم الكلام انتهى تنسيقه إلى مطارحة عقلية مثل أقطابها المعتزلي والأشعري بما قدماه من تخريج عقلي لأسئلة بعيدة الغور في فلسفة الألوهية وفلسفة الأخلاق فإن السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد اتخذ فحواه داخل هذه المطارحة خاصة وأن الشاطبي قدم أول مسلماته وهي مسلمة مشروعية التعليل بالمصلحة وقد خلاص سؤال المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد لما يلي:

1. لقد انتصر الشاطبي للمعتزلي ضد الأشعري في التعليل بالمصلحة ولم يكن ذلك عن انتماء مذهبي إنما كان الشاطبي بصدد إنشاء العلم على المعقولية ومعقولية الشريعة تكون بواسطة التعليل بالمصلحة لأن الشريعة خطاب للإنسان يقتضي صلاحه في الحال والمآل لأن المصلحة معطى فطري وهي وسيلة الضبط الشرعي الذي يوصل النص بالواقع.

2. اعتمد الشاطبي على النسق الأشعري في مسائل أساسية علاقة العقل بالنقل وما جره من طبيعة التحسين والتقبيح وكذا القول بالتجويز مما قد يؤدي إلى القول بأن

الشاطبي كان أشعري النحلة، غير أنه بالنظر إلى طبيعة الخطاب الصوفي الخصم الأول للشاطبي فإن التمرس بهذه الآليات الأشعرية يعد أمر ضروري أمام القول الصوفي بالولاية والكرامة والعصمة، وثم أن انتشار الأشعرية في القرن الثامن الهجري كان كاسحا بحيث نجد أن معظم العلماء والفقهاء ينحون هذا المذهب ليس لتعصب بالمذهب وإنما كإقرار لعقيدة تم ترسيخها بعدما رسم المذهب الأشعري.

3. إن عدم تثبيت الانتماء المذهبي للشاطبي تأسس على بعض المعطيات الأساسية، طلبه للوفاق والموافقة ثم تقبيحه للتمذهب ونفوره من التكفير وكذلك تهيئته للخلاف المعتزلي الأشعري.

4. لقد طمحت الموافقات إلى التوفيق بين مذهب أبي القاسم المالكي وأبي حنيفة، وهو أمر يرجح الطموح إلى العودة إلى سلطة الفروع على الأصول من ثم السؤال عن موقف الشاطبي من طريقة المتكلمين في تأصيل أصول الفقه وفي تفكيك أثر المناظرة الكلامية على سير الفقه.

5. كان هاجس الشاطبي هو الوفاق ودرء الخلاف والعودة إلى مصادر العقيدة الأولى وهي عقيدة تكره الكلام في الذات الإلهية أو قضايا ليس تحتها عمل ويبدو أن للفقه المالكي أثره الواضح على الدعوى الشاطبية والتي تمثلت في حب الكلام فيما تحته عمل.

6. تتركز الدعوى الشاطبية على النهوض بالعقيدة الأولى وهي عقيدة مثلها الاستدلال القرآني القائم على منطق الاعتبار وهو منطق استقرائي صاعد من الجزئيات إلى الكليات، بضرب من التعليل الجامع بين التعليل السببي والتعليل الغائي وهو أمر يؤدي فحواه مضمون المقصد في حد ذاته، ومثل هذه العقيدة لا تجد جدواها إلا بالنهوض إلى العمل أي الإتيان بالتكليف ولقد بين الشاطبي أن هذه العقيدة هي عقيدة السلف الصالح الذي لا يسأل إلا في سبيل فعل أحسن والفعل الأحسن ما جاء ناجزا للحكم الشرعي الجامع بين فقه الظاهر وفقه الباطن محصلا لمكارم الأخلاق.

الاستقراء المعنوي وانبناء كليات الفعل الصالح

-نحو تأسيس علم الصلاح-

أولاً: الفعل الآلي للاستقراء المعنوي
-وظيفة مزدوجة تقنين الرأي وضبط الفعل-

ثانياً: حفريات منهج الاستقراء المعنوي

ثالثاً: الوظيفة الاستدلالية للاستقراء المعنوي
-إنشاء النسق الفقهي الأخلاقي-

رابعاً: علم الصلاح

خامساً: العلماء وتحول العلم إلى وصف خلقي

إن من دعاوي المدعي بخلو الثقافة العربية الإسلامية من نظر أخلاقي إصراره على انعدام قاعدة نظرية استدلالية تركز عليها الأفكار الأخلاقية التي أنتجت هذه الثقافة ارتكازا، ثم أنه بين طبيعة هذه الأفكار التي قرر سلفا أنها متناثرة بلا رابط منطقي فأكد أنها ما هي إلا آداب وحكم وأمثال لا تتعدى أسلوب الخطابة طريقا لإثبات فحواها وهو أمر يعني أنها فاقدة سبيل الاستدلال المنطقي الذي يعد ركيزة أولى في كل نظرية أخلاقية كان الربط بين مقدماتها ونتائجها ربطا ضروريا يكفله بناء المنطقي⁽¹⁾.

مثل هذه النتيجة المحصلة زودت المعارض بسند منهجي يزيد دعوته على خلو الفكر العربي الإسلامي من البنية العقلية والنظرية قوة، بما أن الاستدلال يعد الوصف الذي تختص به كل النظريات الأخلاقية، فحقل الأخلاق الأصيل كما أبان عنه هذا الفكر يفتقد إلى المنهج المكين ذو السلطة البنائية والنسقية والذي ترد إليه كل إمكانات الفكر المنظم القائم على الاتساق المنطقي، وانطلاقا من هذه المسلمة سيركز الخصم على تفرد العلوم الدخيلة قاصدا اليونانية منها بالوصف التجريدي والنظري والاستدلالي⁽²⁾، بما أنها أوصاف مرتكزة على منهج مكين قادر على إنشاء النسق التصوري لهذه العلوم، وبالمقابل لن تعد الفكرة الأخلاقية ذات المنبت الداخلي سوى موقف عملي لا يؤشر البتة إلى استدلال عقلي ولا إلى تصور منهجي، هذه الخلاصة تعد برهانا ناجزا على خلو الفكر العربي الإسلامي من نظر أخلاقي ودليل آخر على عجز الحضارة العربية الإسلامية عن الإحاطة بقيم الإنسان الفاعل داخلها.

من السبيل أن مثل هذا الخصم قد التزم بمسلك فكري لم يتصفح أصوله، ثم أنه عاند في التسليم به إلى ذلك المدى الذي قدم فيه هذا المسلك وكأنه مسلمة بديهية لا يرقى إليها النقد فقد صرح بشرف النظر على العمل في ميدان الأخلاق المنقولة إلى الفكر الإنساني مباشرة عن اليونان ولا يخفى على الدارس أثر البعد الإيديولوجي

jean claude videt: les idées morales dans l'islam, p 3. (1)

L. E. Goodman: "the Epucurean Ethic of Muhammad ibn Zakariya AR-Râzi" (2)

Stvdia islamica xxxiv, G.P. Maisonneuve-Larore, Paris, MCMLXXI, p 14.

للمجتمع اليوناني القديم على مثل هذا التفاضل بين قيم النظر وقيم العمل في حقل الأخلاق ثم وأفضلية الأولى على الثانية، بما أن بداية التأريخ لما يصطلح عليه علم الأخلاق كان انطلاقاً من اليونان ولكن هل تكفي الأخلاق وهي الميدان الأول للسلوك والفعل بقائمة الفضائل النظرية دون طلب جدواها العملي في التطبيق؟ إن السؤال عن علاقة الأخلاق بالعمل نفسه قد مثل إشكالا مركزيا في الأخلاق عن جون ديوي وذلك في علاقة الأخلاق بالخبرة إذ «من السهل بوجه عام بناء المثل العليا وتعظيمها عاطفياً، وتجنب مسؤوليات الفكر الجاد والفعل على حد سواء»⁽¹⁾ كما راح جورج إدوارد مور بعدما فرغ من تأسيس مبادئ علم الأخلاق النظري لبحث فيما أسماه علم حل المشكلات، وذلك عن طرائق التطبيق التي تجعل المبادئ الأخلاقية فاعلة في الممارسة العملية⁽²⁾، وإذن فإن هذه الدعوى التي تثبت الفصل بين النظر والعمل في الأخلاق تفرض الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي اليونانيين فرضاً وتجعلهما ملزمان لكل ممارسة للنظر الأخلاقي⁽³⁾، وهي دعوى تتعارض ومبدأ حرية الفكر الذي ادعته الحداثة وصادرت به كل إثباتاتها المعرفية بوصفه أولية يجب التسليم بها.

سيتخذ الخصم حجة أخرى يسوقها في سبيل زيادة الإنكار، فهو يؤكد بأن عدم عناية الفكر العربي الإسلامي بالنظر الأخلاقي، قد أورثه فجاجة المفهوم وعدم اتساقه اتساقاً داخل نسق معرفي يعطي مبرره المنطقي الذي يقوم بين المعايير الأخلاقية والقواعد السلوكية داخل كل نظرية أخلاقية حشدت وسائل منهجية لتؤلف نسقها المعرفي ومرد هذا الحال هو الافتقار إلى المنهج العقلي الذي سيلتزم بإنشاء الكليات السلوكية إنشاءً⁽⁴⁾.

في الدخول إلى مقاصد الشريعة كما قعد قواعدها الفقيه الغرناطي حقلاً معرفياً تراثياً لاستشكال سؤال الأخلاق، ما يمدنا بسند آخر يقوي الدعوى المحققة في هذه الأطروحة، إذ المقاصد ما ترتبت ترتيباً نسقياً من ضروريات وحاجيات وتحسينات إلا

(1) جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، دط، 1960، ص 310.

(2) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 317.

(3) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 386.

(4) jean claude videt: les idées morales dans l'islam, p 4.

بفضل منهج دعى إليه الشاطبي منهاجا أولا في النظر الأصولي وهو منهج الاستقراء المعنوي، إنه منهج فاعل في بناء هذه الكليات والتي أدت وظيفتين أساسيتين:

أ. تقنين الرأي وهو ما يؤدي الفعل الإجرائي لعملية الاجتهاد، وهنا يعمل الاستقراء على أداء وظيفة منهجية، إذ يوفر الآلية المنطقية التي تلتزم بترشيد عمل العقل صوب ضبط علاقة العقل بالنص واستنباط الأحكام الشرعية.

ب. تأليف جملة كليات هي كليات تقنن الرأي ولها وظيفة تبليغية أيضا بما أنها تؤلف سلطة على السلوك، مما يعني أن غاية المنهج عند الشاطبي كانت التأليف بين غرضي العلم والعمل، بل العلم وسيلة للعمل، وهو ما قدم به منذ البدء مصنفه الموافقات وذلك في المقدمات الأولى التي جعلها ضرورية للعلم.

انطلاقا من الوظيفة المنهجية التي يؤديها الاستقراء المعنوي والجامعة بين العلم والعمل تم استشكال سؤال أساسي فاعل في مضمار تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي وأساس عملية استقصائية تطمح إلى الكشف عن المدى الإجرائي الذي يوفره منهج الاستقراء المعنوي لتأليف مقاربة تجمع مع منهج البحث في الأخلاق بمعنى ما هي الأدوات التي يمدنا بها منهج الاستقراء المعنوي والتي تكون سندا للقول بأنه يؤدي وظيفيا منهاجا في الأخلاق؟

في استقصاء الحقل المنهجي للاستقراء المعنوي عند الشاطبي قيام الدليل على استشكال صلته مع منهج الأخلاق ذلك أنه يوفر أدوات مشتركة مع هذا المنهج فيما يلي:

أ. صحيح أن منهج الاستقراء المعنوي يهدف إلى ضبط أدوات الفكر لأجل تصويب عملية الاجتهاد، غير أن غايته لا تلتزم بالفكر المجرد إنما هي ومنذ البدء عملية إجرائية تبين عن تلك الوسائل التي تحقق مقاصد تجعل من المكلف ذو شخصية صالحة، فكانت غايته الأخيرة هو الإنسان الصالح، وهي الغاية ذاتها التي تصبو إليها كل المعايير الأخلاقية.

ب. موضوع الاستقراء المعنوي هو ضبط السلوك، ولقد دأب أبو إسحاق على تدعيم موقفه القائل «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح»⁽¹⁾. ولذلك كان بناء علم أصول الفقه قائما على القضية غير العارية، إذ بين

(1) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 31.

الشاطبي شرط هذا العلم بقوله «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»⁽¹⁾.

ج. يجمع الاستقراء المعنوي أدواته المنهجية باحثاً للتعرف على معيارين أساسيين يعود إليهما الخطاب الشرعي هما المصلحة الراجحة والمفسدة المرجوحة، ولذلك كان هذا المنهج عمل استقصائي يبين متى يكون الفعل فاسداً ومتى يكون صالحاً؟ ليحلي ضوابط هذا الصلاح وضوابط هذا الفساد بشكل دقيق.

د. ليس الاستقراء منهجاً ينزع إلى بناء عمارة من التصورات المجردة، إنه منهج عامل على توفير الأدوات الإجرائية التي يتم عن طريقها إنزال الأحكام الشرعية على الفعل الإنساني. بمعنى إمكان تطبيق الشريعة الإسلامية وذلك بتوفير الفقه الحي؛ أي العمل الشرعي المتغلغل في الزمان والمكان.

هـ. إدراك مآل الفعل وهذه ميزة يمتاز بها الاستقراء، تتعدى القدرة الإجرائية لكل المناهج الأخلاقية التي تفتقد الصلة بين الفعل كما هو والفعل كما يجب أن يكون. بمعنى وسائل تثبيت الغايات الأخلاقية في السلوك الفعلي.

و. وجود علاقات منسجمة بين الوسائل والغايات فالأولى من الطبيعة الثانية بخلاف المناهج الأخلاقية الأخرى التي تختل فيها الصلة بين الوسائل والغايات، ويمثل هذا الاختلال إشكالاً جدياً في النظر الأخلاقي بوجه عام.

منهج الاستقراء المعنوي الذي عده أبو إسحاق المنهج الفاعل في إعادة صياغة صحيحة لعلم أصول الفقه سيعمل على تأليف ميدان لنمو أحكام مشتركة بين الفقه والأخلاق، وهي الروح الأصيلة للشريعة الإسلامية لما كانت قاعدة الدعوى لديه هو المقصد إلى الصلاح كعلة يتمسك بها المجتهد وبيان لنهج عملي يتحقق به المكلف السالك سبيل الأحكام الشرعية، ثم أن النمو المشترك للفقه والأخلاق داخل حقل المقاصد المتتبع بواسطة الاستقراء المعنوي يؤسس علم يقوم فيه الناظر بتقنين سبيل الصلاح ما دام الفعل هو موضوعه وبيان قواعد صلاح هذا الفعل هو غايته وهو جلي في قول الشاطبي «لما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبغي عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية فما اقتضته، فهو العلم الذي طلب من المكلف

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 29.

أن يعمل به في الجملة»⁽¹⁾. وإذن وبهذه الصلة المتحققة بين الاستقراء والعمل التكليفي فإنه يمكن القول بأن الآلية الاستقرائية لا تقوم هنا بأداء عمل نظري لأجل تقنين الاجتهاد إنما غايتها الأخيرة تنحصر في قيامها قياماً فاعلاً على ترشيد السلوك الإنساني في مستويات الفعل الشرعي حاملة لهذا الفعل صوب قيمة الصلاح حتى تسير حياة المكلفين على استقامة تنتهي إلى إعلاء لمكارم الأخلاق.

من ميزات الاستقراء المعنوي هو قيامه ببيان ضوابط العمل المشروع من العمل غير المشروع وفق معيار المفاضلة بين قيمتي الصلاح والفساد، إنه عمل منهجي يتداخل والعمل الذي يؤديه منهج الأخلاق ثم يفوقه في قدرته على تثبيت الفعل في سلوك المكلف وكذلك في امتلاكه أدوات إجرائية فعالة في تنزيل الحكم على الواقع، إذ لا يكتفي الاستقراء عند الشاطبي ببناء كليات شرعية إنما يراقب ذلك الكيف الذي تنزل بواسطته هذه الكليات على الفعل ليراعي في ذلك مآلات الفعل، إن مثل هذه الرعاية لمآل الفعل تعني ضبطاً للفعل طبقاً لمنطقه الغائي ليتجلى الحكم الشرعي في الواقع محققاً لفقهِ الظاهر وفقهِ الباطن، وهنا تتجاوز الشريعة الإسلامية النظريات الأخلاقية، ذلك أنها تتخلص من ثنائية انفصال الواقع عن القيمة وهو انفصال حاكم على النظريات الأخلاقية، فإما مثالية منحازة أو مادية تغدو معها الوسائل هي الغايات، وإذن ستزيد هذه الوحدة العضوية بين القيمة والواقع والتي تسهر عليها رعاية المآلات في الأفعال الحكم الشرعي إحكاماً وضبطاً مادام الفعل الذي يعمل بموجب هذا الحكم محروساً حراسة خارجية بالجذب التعبدية مقنناً تقنياً، بحيث أن «الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي، كما تجعل جانبها الفقهي يوجه الجانب الأخلاقي»⁽²⁾. ولا يخفى علينا أثر الجانب التعبدية في إعطاء معنى للفعل الإنساني بتلك الرحابة اللامتناهية الجامعة بين الدنيا والآخرة، إذ كل دعوى تحصر الأخلاق في فعل الأناس المستقل هي دعوى لا وجود لها إلا في مجال التصور الذي يفتقد سبيل إمكان التحقق وسبيل الإلزام الصحيح.

يتميز منهج الاستقراء الموصوف بالمعنوي بالوقوف على المعنى، والمعنى هنا ليس حداً صورياً بل هو الاطلاع بفحوى المبدأ ومضمونه، وهو ما يمكن من الكشف عن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 44.

(2) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث المقاصد"، ص 42.

الأوصاف الباطنة التي تؤلف بواعث الفعل ومنها مكارم الأخلاق التي تؤدي مشروعية كاملة للفعل الشرعي⁽¹⁾، كالإخلاص والورع وكل الأوصاف الباطنة المحيثة للحكم الشرعي، إن هذا الأمر يبرهن على أن وصف المعنوي الذي أسند إليه الشاطبي الاستقراء بوصفه ميزة خاصة به يعد وصفا فاعلا في مسألة تأليف الكليات بوجه عام وإجلاء معانيها ومضامينها وهو ما يرجح انصهار المعاني الفقهية والمعاني الأخلاقية في الحكم الشرعي بوصفه قانون للفعل، وتعد هذه الكليات هي عينها القانون التشريعي الإسلامي الذي لن يؤلف عند الشاطبي مشروعيته دون اعتبار النية والقصد، إذ الأعمال الشرعية تفقد مشروعيتها في تلك الحالة التي ينعدم فيها القصد إلى التطابق ومقاصد الشارع. بمعنى الجذب والتناغم والغاية المنصوصة في الخطاب الشرعي وهي الصلاح، إنها عناصر كل تجربة أخلاقية، حيث تجتمع فيها الإرادة الإنسانية بالقيمة الأخلاقية.

بهذا تؤدي المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية التي قام الاستقراء بإنشائها إنشاء تثبتا للسلوك الإنساني وفق غائية ترجح الصلاح، كما تنهض بمسؤولية ضبط التكليف الذي هو نهوض حي للإنسان من حالته الطبيعية المهملة إلى حالته المسترشدة بقيم تعمل على زيادة إنسانية الإنسان مع الإقرار بنسبية القدرة الإنسانية على خلق القيم ما دامت هذه القدرة يعتريها الضعف المبعوث من الهوى ويحيط بها النقص المرتبط بحدود الحس وحدود العقل.

تكون أسرار التكليف هي القوانين المبعوثة في الخطاب الشرعي والتي تم تحصيلها بواسطة الاستقراء المعنوي، فكانت هذه الأسرار قوانين يعود إليها الاجتهاد بغية ضبط التكليف هنا يتحقق الاجتهاد بواسطة العقل المعتبر الذي تعالى بضرب من الاستدلال إلى بيان الأسرار، ومن ثم إجلاء الغائية المنصوصة في الخطاب الشرعي، ثم سيقدم العقل المكلف وسائل ضبط الفعل الإنساني ليكون فعلا صالحا، ليحمل هذا الفعل من مجرد التصور إلى التحقق ويمكن له إدماج الأخلاق في الواقع.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 255.

أولاً-الفعل الآلي للاستقراء المعنوي

-وظيفة مزدوجة تقنين الرأي وضبط الفعل-

تعد مسألة لا تنتهي الحوادث البشرية وتنهي النص الشرعي قطب الاستشكال المعرفي للاجتهاد والذي يعد أيضا مظهرا رئيسيا لعمل العقل الإسلامي في سبيله إلى فهم النص عقيدة وشرعية إذ ما فتى هذا العقل باحثا في الآليات الإجرائية الكافلة لإتمام فعل التواصل بين اللامتناهي والمتناهي مبرهنا على قدرة النص -وعلى الرغم من تناهيه- على رعاية سيرورة الأحداث البشرية بالتقنين والإحاطة، إنه الشيء الذي حذى بصاحب الرسالة إلى اعتبار القياس دليلا رابعا من أدلة الأحكام، والذي يسمح بتعدي ما تم التنصيص له إلى ما لم يتم له ذلك، علما أن المنهجيات الفاعلة في مضمار الاجتهاد الأصولي وأثناء اغتنائها المعرفي والأداتي أحكمت العلاقة بين المتناهي واللامتناهي بضرب من التنوع المنهجي والتي قصدت به تخريج الحكم فيما ليس له حكم، ولا يعد التقابل التاريخي بين دعاة القياس ونفاته من الظاهرية إلا نموذجاً بينا عن الحجاج الذي قام به العقل الإسلامي المجتهد حول قدرة العقل على بيان أدوات المماثلة الصحيحة بين ما هو متناهي وما هو لا متناهي لم ينزل بشأنه أمر ولا نهي.

لا ريب أن تحول الشاطبي صوب الاستقراء منهجا أحكم الصلة بين ما هو متناهي وما هو لا متناهي ومنهجا قاعديا للنظر الأصولي يثير أكثر من سؤال حول دواعي هذا التحول، وربما تزداد الحيرة حول هذا الاختيار وهذا الوقوع الأثير على منهج الاستقراء لدى الفقيه الغرناطي عندما ينقلب منهج الاستقراء لديه مفيدا للقطع وهو ما يخالف سابقيه الذين أجمعوا على أن الاستقراء يفيد الظن في الشرعيات، كما سيدرك قارئ الموافقات أن الاستقراء لم يكن لديه مجرد تتبع لجملة من الجزئيات، إذ إحكامه للصلة بين الجزئي والكلبي واعتباره لهذه الصلة أساسا لإنشاء علم الشريعة على الثبات والإطراد والحاكمة يجعل منه منهجا علميا مكينا ويدفع إلى السؤال عن الأداء الآلي لهذا المنهج في عملية النظر الأصولي، ثم جدواه في الربط بين النص والواقع بين الحكم الشرعي والمكلف تنزيلا وإحكاما للفعل التكليفي وتحقيقا لمراد الخطاب

الإلهي، وهو صلاح الحال نيلا للجزاء في المال، ثم إرشاده إلى سبيل آخر للاجتهاد قد يعد حلقة متفردة في تطور المنهج الأصولي لإغناء الفكر الإسلامي.

لقد اعتبر ابن حزم الاستقراء كمنهج غير فاعل في الشرع لقد كان الفقيه الظاهري في موقفه هذا وفيما لموقفه الرافض للتعليل في الشريعة، إذ «ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، والعلة بمعنى الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب لا تكون إلا في الطبيعيات فقط»⁽¹⁾. وعليه تكون أدلة الأحكام هي القرآن والإجماع والدليل. أما الغزالي فإنه يجعل المنطق الأرسطي محكا للنظر ومعيارا للعلم، إذ «المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والكذب لا يقتنص إلا بالبرهان، فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول المشتملة على دعامتين دعامة في الحد ودعامة في البرهان»⁽²⁾، أما الاستقراء فلن يرقى إلى مستوى البرهان في هذا الإنشاء المتسق لتراتب المقدمات اليقينية والنتائج القطعية ذلك أنه لا يحصل إلا الظن في الشرعيات⁽³⁾.

خالف الشاطبي الموقف الحزمي الرافض للتعليل ومن ثم للاستقراء في ميدان الشرع وتجاوز الموقف الغزالي في طبيعة الاستقراء، فقال بإفادة الاستقراء بنوعيه التام والناقص للقطع فخالف بهذه الإفادة منطق الغزالي والمنطق اليوناني أيضا، فهل يمكن اعتبار الاستقراء الذي اصطلاح عليه الشاطبي المعنوي جاعلا أياه شبيها بالتواتر المعنوي منهجية مخالفة للمناهج الأصولية السابقة وحلقة متفردة في تاريخ الاجتهاد؟ ألم يكن وقوع الشاطبي على الاستقراء وقوع العارف لطبيعة الصلة التي يجب أن تجمع بين الأحكام الشرعية والأفعال الإنسانية، بما أنها إحداثيات الواقع؟

لقد سمح الاستقراء المعنوي بإجلاء المراد من الأمر والنهي الشرعيين ومكن بواسطة جملة آليات وفرها من تشاكل هذا المراد بالفعل الإنساني متبعا لمآلات الفعل

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، 1959، ص 169.

(2) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 12.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 51.

الإنساني فساهم في إنشاء الفقه الحي، ومثل هذا الفقه يتخلل الواقع محصلا لمكارم الأخلاق ليكون الواقع الإنساني منتظما وفق القيم المنصوصة في الخطاب الشرعي، إنها مزاج فاعلة بين الأخلاق والواقع الإنساني بواسطة آليات تمكن من تغلغل الأخلاق في السلوك لكي لا تكون مجرد أمر صوري لا يتعدى إلى حالة الممارسة والتحقق في الواقع، لقد نبه التمرس بمنهج الاستقراء إلى أخطاء المناهج الأصولية ثم عمل على بناء منهجية جديدة فكيف ذلك؟

1- الفعل النقدي للاستقراء -فوضى الفعل وأزمة العلم-

كل قراءة علمية لتفسير تشكل المناهج الأصولية تبين عن العلاقة الجدلية بين هذا التشكل وأطره المجتمعية والسياسية والثقافية وستلقي مثل هذه العلاقة أضواء كاشفة على وقوع الشاطبي على المصلحة معاملة رئيسي لتعليل الخطاب الشرعي، فالواقع الإنساني بجملة إحدائياته هو تظهر لمجموعة من المصالح والمفاسد وفي الجماعة الإسلامية ينضبط ميزان المفاضلة بين المصلحة والمفسدة بواسطة المعيار الأوحده هو النص الذي نزل لمصالح العباد ابتداء، ولقد كانت غرناطة النصرية في القرن الثامن الهجري عينة عن الجماعة الإسلامية التي تشابكت فيها حدود المصالح والمفاسد وتضخمت، بحيث أصبح مطلب تفكيك حدود تمفصلهما أمرا ضروريا، هي فوضى المعيار الحاكم بوجوب فصل المقال بين المصلحة والمفسدة من تواصل وتحديد طبيعتهما، ولقد ساهم في استفحال هذه الفوضى وضع تاريخي تمر به الأندلس جمع بين فساد سياسي ذكاه رجل السياسة الحاكم بهواه غير عابئ بجملة الاسترداد النصرانية التي هدفت إلى تقويض أركان الأندلس ثم فقر في فلسفة التشريع أبان عن عجز الفقه عن فك فوضى المعيار ولعل إصرار الشاطبي على اعتماده تأليف المتقدمين دون المتأخرين، ما يظهر موقفا ما من المادة الأصولية للمتأخرين⁽¹⁾ التي ركزت على الجدال النظري دون الالتفات إلى موضوع التشريع، ومن هذا الباب عبرت مقدمة الموافقات عن هذه الفوضى الجامعة بين تمارج وتمارج الواقع من جهة وحال للعلم غاب معه كل ضابط للعلم لتعود الفروع على الأصول بالتناقض والتقويض، إنه ليل قليل للمعرفة مثل لأبي إسحاق الشاطبي تجربة للدهشة العلمية الباحثة عن افتراضات الأجوبة الصحيحة وستعين له

(1) أبو الأحناف: فتاوى الإمام الشاطبي، ص 121.

الإجابة المعقولة عندما يجعل من الاستقراء ضابطاً للعلم الذي يعود على الواقع بالإصلاح والتنظيم فـ «لما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملاً وأسوق من شواهد، في مصادر الحكم وموارده، مبيناً لا محملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية»⁽¹⁾، لذلك كان الفعل المنهجي السالك لآلية الاستقراء هادياً إلى سبيل تبديد حيرة العالم أمام فوضى الواقع مزيلاً لغرته أمام فوضى الفتيا التي نال منها الابتداع مثلاً.

يكشف وسم الموافقات عن غاية تغياها صاحب الموافقات إذ هي مطلب للموافقة والموافقة نقيض المخالفة ويبدو أن الشاطبي ما كان طالباً للموافقة إلا وقد نالت المخالفة من العقول نيلها وسيشخص مصنف الاعتصام حال الفرقة التي اتسم بها وضع معرفي جمع بين الفرقة في أصول الدين وأصول الشريعة، إذ تميز النظر في الشريعة بافتقار للدليل المكين وانكباب على الجدال في الفروع والتهيه في المسائل النظرية التي لا تعني في بيان الغاية من التشريع، ولقد أدرك الشاطبي انغلاق المدونات الفقهية وثبوتها وانقسام المذاهب وتحيز أتباع المذاهب إلى أئمتهم مما أحدث جدالاً في الفروع ونكراناً للأصول وإسهاباً في الخصومة حول هذه الفروع. ولن يكون رأب صدع الاختلاف والأخذ بالاتفاق إلا بواسطة الدليل، ودليل الاستقراء أقدر على ذلك، فهو يقدم البيئة في طبيعة الجزئيات متتبعا لها عاملاً على بناء الكليات من اتساق هذه الجزئيات فتكون علاقة التواصل المنطقي بينهما قائمة على الدليل وهو دليل التضمن بين الجزئيات والكليات إذ «الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد، فأما كونه كلياً فلما يأتي في موضعه إنشاء الله وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعيين على جميع المكلفين فهو كلي في تعلقه فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع»⁽²⁾.

في بادئ الأمر كان وسم الموافقات هو التعريف بأسرار التكليف ثم تحول هذا الوسم ليتخذ عنوانه المشهور لقد كان هذا التحول بموجب سبب غريب هي رؤيا

(1) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 28.

صالحة دقت في موضوع المصنف وغايته «كنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»⁽¹⁾، إنه التوفيق بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي، ماذا يعني التوفيق بين مذهبين فقهيين أغلقت فيهما حدود مدوناتيهما ولم يعد من اليسير تجاوز هذا الإغلاق وقد ثبت المريدون عليهما في الفتيا وفي العمل بهذه الفتيا؟ التوفيق هنا يعني تجاوز حدود المذاهب، إذ أن المذاهب الفقهية ليست من القداسة بحيث لا يمكن اختراق حدودها وتأسيس المشترك بينهما، ولكن ما هو المشترك بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي؟ إنهما يعتمدان طريقة مميزة في تدوين المذهب تعني باستقراء مسائل الإمام وتراعي فتاوى الفروع، بحيث أصبح تأسيس الأصول لا يغمض النظر دون ملاحظة ومراعاة فتاوى الفروع ومسائلها، إنها طريقة لا تسير الميول العقلية في الاستدلال النظري وتتجاوز أسلوب المتكلمين في النظر الأصولي ولعل الشاطبي عين هذا الأسلوب لأنه لاحظ لا جدوى التشريع الذي يتفاقم فيه البون بين الفروع والأصول ذلك أن الأولى حاكمة على الثانية والعكس صحيح، ثم أن الوظيفة الجذرية للتشريع هي ضبط التكليف ولذلك يجب أن تكون الصلة بين الأصول الحاكمة والفروع المحكومة صلة تداخل واتفاق حتى يمكن تنزيلها في تجربة العمل مع اعتبار لحال المكلف بهذا العمل ويبدو أن منهج الاستقراء الذي يعني استخبار العينة وتحصيل ميزاتها هو أقدر على بناء النظر الأصولي بما أن الشريعة مصالح كلها والمصالح ينسج خيوطها الواقع وهنا تزداد مشروعية الاستقراء منهجا للاجتهاد.

الشريعة وضعت لأجل مصالح العباد والواقع هو مزيج من المصالح والمفاسد مما يعني أن منهج إنزال الشريعة على هذا الواقع ليعود تنظيما له لا بد من تميزه بقدرة الإحاطة بالواقع واستخبار دقائقه ولا يوجد إلا منهج الاستقراء كمنهج يعتمد في فعله الآلي على تدبر الجزئيات والإحاطة بها والنظر إلى صفاتها تمهيدا لبناء الكليات وهو الذي يمكنه أداء هذه المهمة، ويجب التذكير بأن الشاطبي قد تجاوز المنطق الاستقرائي السائد إلى عصره في مسألة إنزال هذه الكليات المستقرأة وهي كليات تبليغية تكليفية على تجربة الفعل الإنساني إذ الاستقراء ليست غايته التصور البحث إنما تتحدد قدرته المنهجية في الإنزال الفعلي لهذه الكليات التبليغية على الواقع معتبرة لما يؤول

(1) المصدر السابق، ج1، ص 17.

إليه الفعل، وانطلاقاً من هذا الاعتبار خص الشاطبي المكلف بمقاصد نظر من خلالها إلى الإمكان البشري في العمل بالتكليف الذي يبط بالكليات التبليغية والتكليفية واضعاً في اعتباره التجربة الوجدانية لهذا المكلف ولم يكن نقد الشاطبي لتلك الفتوى التي جاءت من العدو بإفراغ السر بالخروج عنما يجب أن يفرغ منه السر إخلاصاً، حتى لو كان المال والولد إلا من هذا الباب⁽¹⁾، وقد أكبر الشاطبي مثل هذا الاجتهاد لأنه هدم للغاية من الشريعة فكيف تعود الأوامر الشرعية على المكلف بما يناقض غاية الشريعة وهي المصلحة في الحال والمآل، ولذا كانت فتواه التي رد بها على العدو الحفزية قد عينت أسلوب يعمل على إجلاء التكامل بين مصالح الآخرة والدنيا، فأية مصلحة للآخرة تعود على المكلف بفساد دنياه فتفسد بها آخرته؟ وهو منتهى الحرج الذي يعود على المكلف بما لا يطاق⁽²⁾.

تثبت المقدمات النقدية التي استهل بها الشاطبي كتاب الموافقات عن انزعاج مما أصبح عليه المنطق التشريعي الإسلامي في عصره كما تشير إلى نقد متميز لهذا المنطق الذي استغنى عن موضوعه الأساس وراح يجادل في قضايا لا تدخل في صلب الموضوع التشريعي كقضايا اللغة وعلم الكلام وجدال في فروع لا تعين على إغناء الأصول، وتجاوزاً لمثل هذا المنطق يعين الشاطبي الموضوع الصحيح للتشريع الإسلامي بوضوح تام، إنه التكليف وهو تجربة عمل غايتها صلاح المكلف عند ممارسته لهذا العمل ولذلك فإن كل منطق تشريعي لا يضع في حسبانته استخبار الواقع باعتباره محض التكليف فهو منطق فاسد إذ المنطق التشريعي الصحيح يجب أن يتسم بطبيعة إجرائية فاعلة وذلك في قدرته على الامتزاج بالواقع واستخباره وتغييره فهو الصلاح المنصوص كمراد إلهي في النص التشريعي وإنجازاً لهذه المهمة وقع الشاطبي على الاستقراء منطقاً للتشريع الإسلامي لأنه المنهج القادر على استخبار العينات بما يؤديه من آليات مميزة كتفقيح المناط وتحقيق المناط وتخريج المناط.

نحلاً للأصول ييسط الشاطبي القول في بنية علم أصول الفقه ليوضح ثلاث مستويات هي:

(1) المصدر السابق، ج 1، ص ص 72-73.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 73.

- المستوى الأول: هو موضوع علم أصول الفقه وهو أصل قطعي يرجع إلى «حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها»⁽¹⁾، والعلم به مستفاد من الاستقراء العام الناظم للأفراد الجزئية، وتتعين الغاية من هذه الأصول الكلية القطعية في إفادة الفقه بمعنى ضبط التكاليف حسبما تم نصه من صلاح.
 - المستوى الثاني: وهو دائرة تلي الأصل القطعي والوصف الذي يمتاز به هذا المستوى كونه لا يرجع إلى أصل قطعي إنما إلى أصل ظني ينبني عليه عمل غير أن الأصل الثاني لا يعود بالإبطال على الأصل الأول.
 - المستوى الثالث: وهو الذي لا يعود إلى أصل قطعي ولا إلى أصل ظني إنما شأنه أن يعود على الأصل القطعي بالإبطال وهو ما يجب تجاوزه في النظر الأصولي.
- لقد كان ترتيب الشاطبي لهذه المستويات المنهجية في علم أصول الفقه باعتبار خدمتها للتجربة المركزية لهذا العلم إنه التكليف، فما يخدم هذه التجربة فهو من صلب العلم وما قد يعين على خدمتها فهو من ملح العلم وما لا يعين على ذلك فهو لا من صلب العلم ولا من ملحه.

2-الفعل البنائي للاستقراء المعنوي -تنظيم الفعل وبناء الكليات-

لقد كانت لحظة النقد عند الشاطبي لحظة ضرورية نحو تأسيس لحظة البناء، فقد مكن منهج الاستقراء من نخل الأصول مصنفًا لنوعين من المعارف، المعارف الخادمة للعمل والعائدة عليه صلاحًا في الحال والمآل، والمعارف غير الخادمة له وهي معارف تتميز بافتقارها إلى وسائل أداء خدمة السلوك، أما عن لحظة البناء فهي لحظة تدشين العلم الذي يحصر نظره في المعارف الخادمة للتكليف أي أن موضوعه خدمة الفقه والآداب الشرعية ثم أنه يتجاوز هذه المرحلة صعودًا صوب تأسيس العلم على القوانين خدمة لهذا التكليف، فحصل ذلك بواسطة الاستقراء الذي عمل على بيان قوانين ضبط السلوك، وهي مصالح الدارين من ضروريات وحاجيات وتحسينات كما سمح ببيان طبيعتها فهي قطعية نقل وعقل وهنا يوفر الاستقراء للعلم أدواته ويعين له غايته، فكان للاستقراء كمنهج للعلم لحظتان لحظة الكشف عن أخطاء المعرفة

(1) المصدر السابق، ج1، ص 53.

والكشف أيضا عن فساد الواقع ثم لحظة البناء وهو ما تم بواسطة تحديد الموضوع وضبط الغاية، فكان الموضوع هو العمل والغاية هي صلاح المكلف في الدارين.

كان العثور على سبيل للموافقة هاجسا أولا وراء مشروع إعادة تأصيل أصول الفقه، ومثل هذه الموافقة لا مجال للحصول عليها بواسطة إقناع ينزع إلى دليل الظن، إنما ستلزم عن أركان متينة تجلب إليها العقول بقوة دليلها، وهنا كان بناء علم الشريعة وفق نسق علمي ينزع إلى الموضوعية ويثبتها مقيما براهينها خارج الذوات، إن مثل هذا البناء يؤول بجملته إلى الفعل الآلي للاستقراء، فهو الذي ستلزم عنه جملة قوانين ثابتة تجعل أصول الفقه قطعية وليست ظنية، ولقد أفاض الشاطبي في تثبيت صفة القطع لأصول الفقه فلم يجعلها قطعية بواسطة استقراء الدليل الشرعي فقط، بل العقل سيدخل كفاعل هام في تثبيت الدليل وتمتين ركيزة القطع فعلى الرغم من أن الشريعة وضعية لا عقلية فإن الوضعيات «قد تجاري العقلات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها إذ العلم بما مستفاد من الاستقراء العام غير زائلة، ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها، وهي خواص الكليات العقلية وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما»⁽¹⁾، هكذا مكن اعتبار الاستقراء منهجا من جلب وحدة البنية بين الوضعيات والعقلات رافعا الفرق بينهما فأصبحا على شكل واحد يؤديان المهام بالتساوي وجه للنقل وجه للعقل فيلزم عنهما تصور لعلم الشريعة يمتاز بمايلي:

أ. التطابق بين المعقول والمنقول وارتفاع الفرق بينهما مما يجلب لعلم الشريعة البنية المعقولة.

ب. الكليات الشرعية حاکمة بواسطة الضرورة المنطقية على الجزئيات وهي الحاکمية ذاتها التي تمتاز بها الكليات العقلية وينبها الشاطبي في هذا الموضوع إلى قضية من الأهمية بما كان اعتنى بها في هذا ولو بطريقة مقتضبة وذلك ببيان طبيعة الاستقراء الفاعل في بناء الكليات الشرعية والكليات الوضعية، إذ يحصر مصدر الكليات مبينا بأنه الوجود ومثل هذا الحصر يولي المكانة للجزئيات في بناء الكليات ولا يفترض الاتساق المنطقي الصوري على حساب طبيعة

(1) المصدر السابق، ج1، ص 54.

الجزئيات المستقرأة، ولذلك يستخدم الاستقراء عند الشاطبي تصورا آخر لا يلزم عن التصور اليوناني الذي يهتم بالاتساق المنطقي على حساب طبيعة فحوى الوحدات المستقرأة، واعتبارا لهذا التصور الذي أولاه الشاطبي للاستقراء يجد قوله بإفادة الاستقراء بضربه التام والناقص القطع المشروعية خاصة في ميدان الشريعة التي تتميز كليتها وجزئياتها بالحياة، لأنها تبليغية تكليفية تقع في الواقع المعيش بحسب الزمان والمكان الفاعل فيها هو الإنسان الذي يحيا تجربة زمنية.

لقد مكن الاستقراء من بناء كليات قطعية فهي «ترجع إلى أصول عقلية و[...] إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا [...] وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينات»⁽¹⁾، والشيء الذي يزيد في سند قطعية هذه الكليات المستقرأة هو رجوعها إلى أحكام العقل من الوجوب والجواز والاستحالة⁽²⁾، وهي أيضا كليات منصوصة بالحفظ الإلهي، فهي ككليات أصول الدين معتبرة في كل ملة لا يجوز تغييرها ولا تبديلها واعتبارا من هذا التدليل أصبح علم أصول الفقه مسنود بالأصول القطعية التي ميزتها الموضوعية حاکمة على الجزئيات باعتبار وضعها الكلي فيكون «النظر الكلي فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كليا، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع»⁽³⁾.

نظرا لهذا الاتساق الذي يمتاز به علم الشريعة فقد خصه الشاطبي بميزات العلوم القطعية فتميز بمايلي:

1. العموم والإطراد: إنها كليات حاکمة وعامة شاملة تجرى مجرى العموم على جميع المكلفين.

2. الثبات من غير زوال: إنها كليات ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ذلك أنها تتجاوز الظن واتصفت بالقطع فلا تقيد خاصا دون آخر ولا زمانا دون زمان أو مكانا دون مكان، إنها ترجع إلى جملة علل ثابتة تتميز بحفظ مصالح العباد في الدارين، ومما يُحدث ثبات هذه المصالح ووقوعها على وصف العموم.

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 19-20.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 29.

3. العلم حاكما لا محكوم عليه: وهذه الميزة تؤدي غرضا أولا هو كون العلم هنا عام شامل حاكم على كل الجزئيات ولا يوجد جزئي يخرم قاعدة كلية.

انطلاقا من هذه الخصائص نكون أمام علم استوفى أدق شروط العلمية بحيث صاغ نسقه المعرفي صياغة اعتمدت منهج الاستقراء الذي مكن له استخلاص جملة قوانين موضوعية ثابتة ويجب التذكير بأن هذا الاتساق الذي أحدثه الاستقراء قد حدد طبيعة العلم وغايته «وهو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه الحاصل له على قوانينه طوعا أو كرها»⁽¹⁾.

هكذا ضبط الشاطبي حقل العلم الذي بناه على القطع وأحكم قوانينه على الشمول والاطراد فكان وسيلة من الوسائل وليس غاية في ذاته «إنه ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة العمل، وكل ما ورد في فضل العلم وإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به»⁽²⁾، وبهذا جعل الشاطبي من علم أصول الفقه علما متداخلا مع علم الأخلاق فكلاهما موضوعه السلوك كما يجتمعان في بيان السبل إلى ترشيد هذا السلوك نحو القيم فكان علم أصول الفقه ضابطا لجملة من المصالح هي الحاكمة على السلوك كما يفعل علم الأخلاق الذي يقوم بتعيين مجموعة معايير غايتها ضبط السلوك إما السعادة أو الفضيلة أو اللذة أو المنفعة... الخ.

نظرا لهذا التداخل بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق في أداء وظيفة واحدة وهي تعيين المعايير الضابطة للسلوك تحقيقا لغاية نصها الشاطبي بالصلاح فإن منهج الاستقراء المعنوي لم يعد منهج استنباط الأحكام الشرعية بواسطة الوصف الظاهر المنضبط إنما سيحلي الغاية من التعليل وهي المصلحة أو الحكمة وعليه فإن مثل هذا المنهج يقوم ببناء استدلال مميز ينصهر فيه الاستدلال الشرعي والاستدلال الأخلاقي فيكون الحكم الشرعي حكما فقها من وجه وحكما أخلاقيا من الوجه الآخر ويتوحدان في تكميل السلوك الإنساني وإصلاحه. ولذلك لن تؤدي الكليات المستقرة من الشريعة وظيفة ضبط الاجتهاد فقط وإنما هي كليات تبليغية تكليفية تحيل إلى مكارم الأخلاق أيضا وهي غاية منصوبة في الشريعة وصرح بها الشاطبي بما أنها هي غاية الشريعة الإسلامية التي ما أنزلت إلا إتماما لمكارم الأخلاق.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 44.

ثانيا-حفريات منهج الاستقراء المعنوي

لقد خص الشاطبي الاستقراء بمكانة ممتازة بما أنه حمله إلى مصاف المناهج المحصلة للقطع وهو ما جعل علم الشريعة علم ثابت الأركان «إذ صار علما من جملة العلوم، ورسمًا كسائر الرسوم»⁽¹⁾. بلا ريب سيؤلف هذا التأسيس لعلم الشريعة على منهج الاستقراء موضوع إغراء مفسري الموافقات فهذا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يرى في مقاصد الشريعة حلا لأزمة علم أصول الفقه ليطالب بإحلال علم المقاصد محل علم أصول الفقه إذ العلم الأول تهدي به العقول إلى الأدلة الضرورية بينما الثاني فاقد لدليل الوفاق جالب لدليل الاختلاف والجدل والحجاج وما أحوج العقل الإسلامي إلى الأصول الموضوعية التي ينقطع معها لجج الاختلاف⁽²⁾، أما محمد عابد الجابري فقد اعتبر الموافقات حلقة في سيرورة المشروع البرهاني الذي ميز الثقافة العربية الإسلامية في المغرب والأندلس مؤكدا أن المقاصد تمثل قطيعة في تاريخ علم أصول الفقه لأنها انتقال من البيان إلى البرهان⁽³⁾، والحق أن مثل هذه المنزلة التي احتلها منهج الاستقراء في بناء مقاصد الشريعة ثم ما أداه هذا البناء من إغناء للنظر الأصولي يغري أيضا بالبحث عن حفريات منهج الاستقراء ويقدم المشروعية للكشف عن تشكله المعرفي وبنيته المميزة والذي مكن أيضا من جعل الشريعة علما ثابت الأركان.

1-الفقه المالكي-التعليل بالمصلحة ورعاية حكمة الفعل-

يؤلف العمل عند الشاطبي موضوع أصول الفقه وصلبه وستكون قضاياها عارية في تلك الحالة التي لا تستنهض فيها إلى العمل، ولقد ميز الشاطبي صبغة هذا العمل إنه عمل إنساني مما يستوجب في كل تقنين رعاية الخبرة الإنسانية فكانت من بين المسائل المبتكرة في موافقات الشاطبي مقاصد المكلف، وهي تعني قدرة الإنساني في نهوضه إلى ما أمر به الشارع من مقاصد اعتبارا واثمارا.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 17.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 140.

(3) الجابري: بنية العقل العربي، ص 252.

هذا التركيز على العمل في أصول الفقه عند الشاطبي المالكي يعد من الدواعي الأساسية التي استوجبت التمرس بمنهج الاستقراء ولقد ثمن قيمته في قدرته على الإحاطة بالعمل وفي بناء كليات العلم الحاكم على السلوك مقننا لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون، كما أن إيلاء الفروع دورا في تأسيس الأصول هو أداء نجد جذوره متحققة في فقه مالك إذ اعتمد المالكية في تدوين الفقه على استقراء مسائل الإمام ومراعاة فتاوى الفروع لديه، والنظر إلى المعاني والضوابط التي طلبها الإمام في فتاويه، ويبدو أن قول مالك بالمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة كدليلين معترين يطرح أكثر من سؤال في الكشف عن دور الفقه المالكي في تأسيس منهج المقاصد والإحالة إليه.

أ. منزلة المعنى وتحصيل الحكمة في الممارسة العملية المالكية

برهن الشاطبي على قضية مركزية وهي تعليل الشريعة بالمصلحة جلبا لسعادة العباد في الدارين، فعادت المصلحة معيارا موضوعيا يجلب التبرير المعقول للشريعة ويجعلها قادرة على الملاءمة بين المتناهي واللامتناهي، ويعود اعتبار الشاطبي للمصلحة علة للشريعة إلى تمرسه بالفقه المالكي الذي يجد في المصلحة المرسلة دليلا معتبرا في استنباط الأحكام الشرعية، إذ تمد المصلحة المرسلة العقل بقوة إدراك المسكوت عنه واستنطاقه ما دام لم يشهد بإلغاء الأصل المعتبر⁽¹⁾، إذ استنطاق المسكوت عنه يبرهن على عدم فراغ المستنطق من الدلالة الشرعية ومعانيها الباطنة فهي حاضرة توجهه في عملية استنباط الأحكام الشرعية ما دامت «المصلحة المرسلة هي تلك التي كانت داخلية في مقاصد الشارع وملائمة لأحكامه دون أن يكون لها شاهد من نص أو إجماع أو حكم شرعي جار على وفقها»⁽²⁾.

من الجلي أن ما تؤديه المصلحة المرسلة هو تطويع العقل للكشف عن «الوصف المناسب للملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب منفعة أو دفع مفسدة أو رفع مضرة والذي لا دليل له في الشريعة سواء الاعتبار أو عدم الاعتبار»⁽³⁾. إنه أنموذج من التعليل يشهد بأن الخطاب الشرعي لا يعد جملة نصوص ظاهرة إنه أيضا

(1) الزركشي: البحر المحيط، ج8، ص 83.

(2) البوطي: ضوابط المصلحة الشرعية، مكتبة رحاب، مؤسسة الرسالة، دط، ص 336-337.

(3) مهدي فضل الله: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 293

معاني تحضر إذا سكنت النصوص وتفاعل على توحيد أحداث تحت مظنة المصلحة، لم يشهد لها الخطاب الشرعي باعتبار أو عدم الاعتبار. إن مثل هذه التوسعة التي يمتاز بها منطق التعليل بالاستدلال المرسل تثبت نقطتين أساسيين اعتمدهما الشاطبي في الإنشاء المتميز للاستقراء المعنوي هما:

أ. اعتبار وجود معاني كلية ومقاصد عامة تنبني كقواعد بواسطة الاستقراء وهي معاني ينضوي تحتها كل متشابه وتفيد جلب النفع ودفع الضرر.

ب. إن ثبوت هذه المعاني يؤشر إلى تعدي الأحكام إلى موضوعات تشترك معها في المنفعة المحلوبة والمضرة المستدفة.

لا تنبني المصلحة المرسل على وحدة المعنى المنقول مباشرة من النصوص إنها تعني المعنى الذي يجلب إليه معنى آخر متطابق معه في تحصيل الغاية ولذلك يؤلف المعنى في هذا الموضوع شكلا من الحكمة التي ينبغي الاقتداء بها في حالة غياب النصوص ومن الجلي أن المقاصد يعتبرها الشاطبي هي هذه الحكم والمعاني الكلية الحاكمة التي إنبتت بالاستقراء العام الناظم للجزئيات فألفت غايات عامة موجهة للحكم الشرعي.

وعموما فقد أدى مفهوم المصلحة المرسل داخل حقل المقاصد وظيفيا

ما يلي:

أ. يفسح الاستدلال المرسل إمكان رعاية المصلحة وتعيينها في حالة عدم حضور النص أو الإجماع وذلك بواسطة استقصاء المعاني جملة، فقد تتجاوز المصلحة المرسل القياس، إذ كان الأمر بصدد مصلحة جزئية لأن إطراد الدليل قد يؤدي إلى مفسدة ولذلك فإن الاستدلال المرسل يرمي مآلات الأفعال وهو ما يؤكد الشاطبي قائلا: «وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني هذا الأصل لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»⁽¹⁾، هذا الترجيح للاستدلال المرسل على القياس يبرهن أن مثل هذا الاستدلال له وظيفة التعرف على طبيعة الفعل ومآلاته تحت توجيه اعتبار رعاية المصلحة ودرء المفسدة.

ب. تحصل المصلحة المرسل ووفقا لتصورها للمعنى انفتاحا للعقل-داخل الشرع- لتتمكن من قيادة اللاتناهي صوب المتناهي زدّ على هذا فإن مثل هذا الانفتاح

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 28.

مكن من استخبار حقيقة الفعل واعتبار مآلاته لذلك نجد أن مالك أخذ بمصلحة جزئية مقابل دليل كلي⁽¹⁾.

ج. يفسح الاستدلال المرسل آفاقا للحكم على الفعل الانساني وذلك ليس من خارج الشرع والمتطابق مع الحكمة المستخلصة إذ الاستدلال المرسل يقتضي استحسانا لمعنى متطابق مع الصلاح كحكمة أولى مقصودة من الشارع. هكذا كانت حركة الشاطبي داخل الحقل الدلالي للفقه المالكي قد اعتبرت العمل موضوع النظر الشرعي، وقد كان لدليل المصلحة المرسل دور أساسي في إنشاء نسق استدلالى غايته الكشف عن مواقع المصالح والتعرف عليها وإثباتها.

ب. منزلة النموذج ودور القدوة في الممارسة العملية المالكية

تميز المقاصد بالصفة العملية إذ وظيفتها تكمن في تبليغ المكلف بوجوب الاقتداء بالصلاح المنصوص فهي دعوة للامتثال إلى أوامر الشرع والاقتداء بالنموذج الذي يمثل العمل الحي المبثوث في الأدلة الشرعية ولا محالة أن مثل هذا المفهوم للعمل الحي طبقا للقدوة قد شهده الفقه المالكي وعمل به دليلا وهو إجماع أهل المدينة حيث تحقق العمل بالقدوة في المدينة مهبط التشريع.

لقد رأى الإمام مالك في عمل أهل المدينة مصدرا مناسباً جدا للتشريع فيما لا نص فيه من كتاب وسنة⁽²⁾، ذلك أن عمل هؤلاء حجة لأنه أقرب إلى الملاحظة المباشرة⁽³⁾. وهو شكل من الإجماع العملي الذي يشهد على فعل العمل إذ غاب التشريع بالأصلين المعتبرين الكتاب والسنة، وهو أيضا شهادة محققة على حدوث الممارسة وفق القدوة التي تبين عن وعي الخطاب الشرعي وإدراك لمقاصده ومن ثم الإقرار بتواصل الإفادة من هذا الخطاب ويبدو أن مالك قد اعتبر عمل أهل المدينة حجة بما أن المدينة تعدّ عينة نموذجية للممارسة بالقدوة وفي هذا يقول أبو الوليد الباجي «وإنما خصت المدينة بهذه الحجة دون سائر الوجود ذلك فيها دون غيرها لأنها كانت موضع النبوة ومستقر الصحابة والخلافة معه ﷺ ولو تهياً ذلك في سائر البلاد

(1) لقد اعتبر الإمام مالك الاستحسان تسع أعشار العلم وهو ما يجعل المصلحة المرسل دليلا شرعيا يعمل به الفقه المالكي.

(2) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 506.

(3) الزركشي: البحر المحيط، ج6، ص 442.

لكان حكمها كذلك أيضا»⁽¹⁾، لذلك اعتبرها مالك دليلا بما أنها تعد مهبط التشريع وشكل أنموذج للاقتداء بالوحي قولاً وعملاً فقد شهدت مباشرة عمل القدوة الرسول والصحابة⁽²⁾، ويبدو أن الشاطبي قد استفاد من الأصل المالكي إجماع أهل المدينة وتحققت هذه الاستفادة في مسألتين هما:

أ. طبيعة التجربة العملية للمكلف التي هي تجربة فطرية على البراءة الأولى وظيفتها الفعل والتقفي السلوكي للأنموذج الممارس فعلاً في سلوك القدوة ومثل هذه الصلة الجامعة بين الفعل والقدوة.

ب. طبيعة تجربة الامتثال وهي فحوى التكليف الذي يقتضي خضوع الفاعل للأوامر السلوكية بشرط وعي الخطاب وهو يؤدي مضمون الإلزام الخلقي الذي يشعر الفاعل إزاءه بالخضوع والطاعة والدخول إلى العمل بما ألزم به من قواعد. إن هاتين المسألتين المتحققتين في خطاب المقاصد قد أتاح تصورهما حركة الشاطبي داخل الفقه المالكي ذلك أن إجماع أهل المدينة بما أنه ممارسة سلوكية وفق أقوال وأفعال الأنموذج يختص بما يلي:

أ. المباشرة في تلقي الخطاب والنهوض للعمل به «ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدماً على الأحاديث إذا كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم وكان العمل المستمر فيهم مأخوذ عن العمل المستمر في الصحابة ولم يكن مستمراً فيهم إلا ومستمر في عمل رسول الله ﷺ، أو في قوة المستمر»⁽³⁾.

ب. يعد عمل أهل المدينة إحالة إلى تجربة وعي مشتركة في الممارسة الشرعية وقعت على الوصف الأمي لمجتمع المدينة، فالخطاب الشرعي دعوة إلى الاعتقاد والنهوض المباشر إلى الفعل، إذ يعد مجتمع المدينة مرجعاً أصيلاً على حدوث أثر التبليغ الذي ينهض بالفطرة ويخطبها بأولوية الامتثال.

(1) أبو الوليد الباجي: كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، المكتبة المكية، ط 1، 1996، ص ص 281-282.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 354.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 3، ص 48.

ج. لقد شهد إجماع أهل المدينة الممارسة الأتموزج إنها القدوة التي تجعل السلوك الحي دافعا للمثال فينهض الفاعل للعمل الحي.

هكذا يعرب إجماع أهل المدينة عن الامثال لعمل القدوة صدقا وإخلاصا ثم وعي مقاصد القدوة في حالة غيابها وهذا «من جهة مشاهدتهم الأحوال الدالة على مقاصد الشرع»⁽¹⁾، ويبدو أن الاستقراء المعنوي استفاد من آلية الإخبار القائمة في التواتر عن الرسول فهي وسيلة ألفت استقراء منشأ للغايات الملاحظة في عمله ﷺ، ومثل هذا التواتر أعان على تمكين منهج الاستقراء من بناء المقاصد المبثوثة في الخطاب الشرعي والتي يجب تنزيلها على الفعل.

من الواضح أن اعتبار عمل أهل المدينة أصلا معتبرا في المذهب المالكي يفسر ميزتين في منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي هما:

أ. النظر في فحوى التجربة السلوكية ومضامينها الحية مما يعني اعتبار الجزء وحدة لها مميزات خاصة قبل الكليات⁽²⁾، وهنا ندرك طبيعة الوصف كآلية لبناء الكل وهو وصف قائم على معنى المشاركة في المعاني مع وحدات ماثلة في المضمون إنه ما يؤلف كليات يمتزج فيها المضمون بالشكل غير مقتصر على الشكل فقط هو الأمر الذي يعني أن الكلّي يؤلف معنى له سلطة توجيه السلوك ولذلك يتم ترجيح الحكم الأخلاقي إلى جانب الحكم الفقهي في المقصد المؤلف من المعاني الشرعية.

ب. التواتر عن الرسول هو أخبار عن أقواله وأفعاله مؤلفا استجماعا لوحداث من هذه الأقوال والأفعال محيلا بالتالي إلى مقاصد مستوعبة قولاً وفعلاً، هنا ينكشف جانب من معنى التواتر المعنوي الآخذ بالغالب الأكثرى⁽³⁾، فيكون نهجا قائما على التفحص المتواصل للأوصاف الداخلية للنصوص لذلك يكون اعتبار فحوى الجزئي عاملا فاعلا في تأليف الكلّي الشرعي يدل على أن الاستقراء المعنوي الذي أكد الشاطبي أنه شبيه بالتواتر المعنوي لأنه آخذ بالغالب الأكثرى له صبغة عملية أيضا مما يعني ان المقاصد بوصفها كليات الشريعة ذات دلالة عملية وأن غايتها تقدم بيان للقول والفعل لأجل النهوض بالعمل إمثالا.

(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ص 308.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 28.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 26.

هكذا لا يؤلف المقصد الشرعي تخريجا لمناط الحكم رابطا الفرع بالأصل بواسطة علة فقط بل هو تجربة موسعة تقدم الدليل للسلوك بما وفر لهذا السلوك من مشاركة في القصد بين المكلف والخطاب الشرعي، وهو بيان لوحدة بين النموذج المقصود في السلوك والتجربة الفاعلة في الاقتداء بهذا النموذج، ضف إلى هذا تلك الصبغة الوجدانية للمقصد والتي تقدم للمقتدى وهو المكلف الدليل الحي على فعله وتمكنه من السير في مسلك الصلاح. ونظرا لهذه الصبغة الوجدانية المحصلة في عمل المكلف فإن الأخلاق التي يؤتيها هذا المكلف هي كمال لازم للممارسة الفعلية للأوامر الشرعي إذ أنها لن تنحصر في ركن أداء شعيرة دينية أو في طاعة أمر إلهي يظهر في سطح السلوك، بل سينزل المقصد منزلة الآخذ بكلية السلوك عاملا على تحويل هذا السلوك إلى سلوك فاعل بموجب سيرورة حية مكرسة لمبدأ الصلاح فلن يصدر عنها إلا وقد كان سيرة للفعل الصالح.

تمتاز القدوة المتضمنة في الأصل المالكي عمل أهل المدينة بالصدق إذ أفعالها معيار ممارسة حية عن أقوالها⁽¹⁾، وبهذا يمثل المذهب المالكي في قوله بهذا الأصل أنموذجا للتواصل بين القول والفعل وإشارة للصلة بين فحوى المقصد وشكله إذ يتميز بخاصية تبرهن على أن الأحكام الفقهية هي تجلي لتجربة حية تظهر تواسلا بين الفعل وغاياته التي هي الصلاح في الحال والمآل.

كل قراءة مفسرة لمنهج الاستقراء تتجاهل الفقه المالكي ركنا فاعلا في عملية التفسير فإنها قد أهملت مرجعية أساسية بالنظر إلى الصلة المبينة الجامعة بين هذا الفقه والقول بالمقاصد وهي تلك المعاني الكلية والحكم العامة والتي تعبر عن جملة المصالح التي أقرها الشارع في خطابه إقرارا إن منهج الاستقراء تحرك وفقا لدلالات نسقية، العمل موضوع النظر وهو ما يحيل إلى الأصل المالكي عمل أهل المدينة وفي تعميق أثر هذا الأصل مزيدا من الكشف عن حفريات منهج الاستقراء فعمل أهل المدينة هو تواتر عن الرسول باعتباره قدوة أبانت عن مقاصد رعاها الفاعلون من أهل المدينة فعملوا بها، أما عن الأصل الآخر العمل بالمصالح المرسله فقد مكن الشاطبي من التعليل بالمصالح وتجاوز التعليل القائم على مجرد الدلالة اللفظية المقتضبة وقدم ضرورة استخبار الأحكام والنظر إلى مآلاتها كما كشف عن تلك المساحة الكامنة في الخطاب الشرعي وقدرته على الإحاطة باللامتناهي.

(1) المصدر السابق، ج3، ص 37.

2-الاستقراء المعنوي بين الأصول الأصيلة والأصول الدخيلة

تفردت الموافقات بأداء نقد منهجي لتصور الدرس الأصولي والفقه، ودعوها بضرورة تجديد علم أصول الفقه ونخل أدواته وبالتالي تأسيس نهج آخر للاجتهاد واضحة ولقد كان الفتح الذي مكنت منه الموافقات سببا لتفسير المقاصد فقد عدت تباشير لعلم جديد ينزع التقليد أو قطيعة ابستمولوجية داخل الدرس الأصولي، وما كان مثل هذا التفسير متعلقا إلا بقول الشاطبي بالقطع في أصول الفقه.

سلم الشاطبي تسليما بـ «أن أصول الفقه في الدين قطيعته لا ظنية»⁽¹⁾، ثم أن هذا القطع ليس منوطا بالمنقول باعتبار الشريعة هي مصدر الاستقراء بل هو متعلق بالمعقول لأنه يرجع أيضا إلى أصول عقلية وهي قطيعة بمشاهدة الضرورة العقلية⁽²⁾، ولذلك تكون الكليات المستقراة من الشريعة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات مسنودة إلى ركيزة مشتركة بين المنقول والمعقول إنه سند أول للبرهنة على القطع حتى أن إثبات العكس لن يكون ممكنا إذا الظن في الشرعيات لن ينسجم مع الأمر العقلي لأنه «لا يقبل في العقلية»⁽³⁾. ويشير المعقول هنا معنى القبول والتسليم دون إحداث الجدل والممانعة ولذلك يتخذ العقل هنا معنى اتفاق كلي بين العقول الراجحة إنما دعوى تجلب ضرورة المقارنة بين المنطق الأصولي عند الشاطبي والمنطق الأرسطي حين يكون أيضا الاتفاق على مفاهيم تتوحد حولها العقول في حيز محايد وتتفق دون إحداث معارضة.

اتجه مراد أبي إسحاق إلى بناء نسق قانوني لعلم يمتاز بالإطراد والثبات والحاكمة فحمل بالتالي علم أصل الفقه إلى مصاف العلوم القطعية المعتدة بالقانون وهو ما يعمل على ضبط دلالات النصوص دون اختراق للكليات التي هي ذاتها هذا القانون وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ثم أن هذه الكليات يعود الدليل الشرعي فيها إلى مقدمتين الأولى نظرية والثانية نقلية، فيكون مثل هذا الاستخدام للمعقول والطموح إلى العلم القانوني ذو الخاصية الأسبومية -حسب تعبير الجابري- تدعو إلى

(1) المصدر السابق، ج1، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص ص 19-20.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 20

بيان صلات المقاربة وصلات المخالفة بين الاستقراء المعنوي والاستقراء الأرسطي خاصة أنه شاع تأثير الشاطبي المنطق الأرسطي.

لقد تلمس محمد مفتاح التأويل ذاته الذي سار إليه محمد عابد الجابري والذي جرى فيه الردّ المباشر للاستقراء المعنوي نحو البرهان الأرسطي، إذ برهن محمد مفتاح على وقوع المقاصد داخل المشروع الرشدي البرهاني ومن ثم التطابق بين المنطق الأصولي عند الشاطبي والمنطق البرهاني الأرسطي، ولقد رأى محمد مفتاح بأن كل من ابن رشد والشاطبي عبرا عن اهتمام واحد هو ضبط التأويل بواسطة آليات يهيمن عليها البرهان الأرسطي وأكد أن الشاطبي طبق في تأسيس المفاهيم الأصولية أدوات المنطق الأرسطي كنظرية التحنيس والتعريف واستخدام الاستقراء طبقاً لأصوله الأرسطية ويسأل محمد مفتاح عن الدواعي التي حدت بالشاطبي إلى أن يذهب إلى مثل هذا الاتجاه وهو الذي ذم الفلسفة وحمل على متحليها؟ ثم يخلص بعد التحليل إلى أن الشاطبي قد قصد ضبط التأويل وتأليف أدوات الوفاق وهو أمر لا يسمح به إلا البرهان الأرسطي، وذلك للدفاع عن «مبادئ ضرورية [...] ألا وهي وحدة الأمة ووحدة الدولة ووحدة المصالح الدنيوية والآخروية والجهاد»⁽¹⁾، إذن هو قانون التأويل يستخدم ضبطاً للمصلحة يزكي الوصل المباشر بين ابن رشد ويجعل الغزالي من فئة الجدليين المرفوض أسلوبهم عند الشاطبي.

لقد كان رد الاستقراء عند الشاطبي إلى البرهان الأرسطي وإغلاق حدود الدراية به. بموجب الانتماء إلى المنطق اليوناني ناتج عن نزعة اعتمدت مرجعية سلمت بتفوق المنطق الأرسطي على المنطق الأصولي بما أن الأول قياس اعتمد الاستنتاج أما الثاني قياس اعتمد التمثيل ومثل هذا الرد يتجاهل تفاوت الحقول الدلالية لنمو الأفكار ولا يضع في اعتباره أبعادها التاريخية والأيدولوجية ويحدد قدرة إمكان الكشف عن خطوات جديدة ولاحقة لتطور الأفكار الإنسانية ويعمد إلى ترديد قول المركزية الغربية لأنه ما يثير الإعجاب من الأفكار هو آتي من اليونان.

من المعروف أن المنطق اليوناني قد استشكل أمره في التراث العربي الإسلامي بين راضي عنه وبين منكر له بسبب ارتباطه بالمرجعية الوثنية للفلسفة اليونانية، وفي

(1) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب،

هذا يذكر صاحب المقدمة أحوال المعارضة التي دارت حول المنطق اليوناني قائلا «إعلم أن هذا الفن اشتد النكير على انتحاله من متقدمي السلف والمتكلمين، وبالغوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلمه وجاء المتأخرون من بعدهم من لدن الغزالي والإمام ابن الخطيب فسمحوا بذلك بعض الشيء»⁽¹⁾، ولقد بينت المناظرة التي جرت بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرفي كمحل للأنس في مجالس الإمتاع والمؤانسة موقف المسلمين من المنطق وأسباب نفورهم منه ونقلت هموما معرفية تؤكد اختلاف المنطق اليوناني عن التجربة المعرفية التي نمت داخل الثقافة العربية الإسلامية وحددت أسباب الاختلاف فيما يلي:

- المسألة اللغوية وتفرد اللغة العربية بمنطقها الخاص.
- حدود التجربة المعرفية اليونانية. بمعنى أن المنطق اليوناني له معطاه التاريخي الذي لا ينفك عنه.
- إشكالية الترجمة التي تعني تبدل المصطلحات والدلالات اللغوية من يونانية إلى سريالية ثم عربية.
- للتجربة المعرفية لأرسطو الإنسان مما يضع اعتبارات النسبية في هذه التجربة ويحول دون سرعة تعميم خلاصتها على المعرفة العربية الإسلامية⁽²⁾.
- لقد سار النكير على المنطق اليوناني إلى عصر ابن تيمية، الذي أصدر فيه فتوى مضادة لفتوى الغزالي فيه قائلا: «إنك لتجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه»⁽³⁾، وعلى الرغم من هذا النكير فإن البحث في أركيولوجيا على أصول الفقه يستوجب استيعاب مركبات عدة منها الداخلية كالتواصل الحادث بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، وتأثر هذا العلم الأخير بالمناهج الكلامية ومنها الخارجية كامتزاج التجربة المعرفية الإسلامية. بميراث الأوائل من الإغريق وغيرهم، وهو ما سمح بتطعيم أساليب الحجاج بالأسلوب العقلي اليوناني إذ «علم الكلام قد طعم بالفلسفة قبل أي علم أخسر، وتأثر بها كما تأثر بآراء الأديان الأخرى للاحتكاك بها في المناظرة والدعوة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 403.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص 109-129.

(3) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 9، ص 6.

إلى الدين»⁽¹⁾، ولقد تأثر علم أصول الفقه بعلم الكلام واستأنس بأساليبه الحجاجية.

إن إصرار الشاطبي على تحصيل اليقين في الشريعة وبناء كلياتها بواسطة الاستقراء يقدم مبررات علمية لأجل تلمس الصلة بين الاستقراء عند أرسطو والاستقراء عند الشاطبي، وتفحص أثر الأول في الثاني خاصة إذا علمنا أن علم أصول الفقه قد فض إشكالية المشروعية في العمل بالمنطق الأرسطي بعد القرن الخامس الهجري، وذلك إذا رعيّا الأثر العارم لكتاب المستصفى في تطور هذا العلم عموماً، وإقبال فقهاء المغرب والأندلس على العمل بطريقة الغزالي بعد عودة أبي بكر بن العربي من المشرق إلى الأندلس واستحسانه لنهج الغزالي في النظر الأصولي⁽²⁾، كما لا ننسى إقبال ابن تومرت على إصلاح الشريعة في المغرب وهو متشبع بفكر الغزالي، إذ وطد العمل بمسلكه الأصولي مما قضى بانتشار المنطق الأرسطي في العاملين الأصولي والفقه في المغرب والأندلس⁽³⁾.

غير أنه قد لا يكون التسليم بانتفاء المقاصد إلى سيرورة معرفية بدأت من ابن حزم إلى ابن رشد، ثم الشاطبي سهلاً، إذ يقوم دون هذا الأمر موقف الشاطبي من العلوم التي تخوض فيما ليس تحته عمل وهما:

أ. الفلسفة بما أنها خوض فيما ليس فيه عمل والمطلب الشرعي يطلب التوفيق إلى ما تحته عمل؛

ب. القياس المنطقي المركب أو غير المركب الذي يضعف المطلوب ويحيد عن مضمون المطلب الشرعي، وهو ما يصرح به الفقيه الغرناطي قائلاً: «وأما إذا كان الطريق مرتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي ولا تجده في القرآن الكريم ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح، فإن ذلك متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً، فلو وضع النظر

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، دت، ج2، ص 179.

(2) عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ص ص 56-64.

(3) عبد المجيد النحر: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ص 119-120.

في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب، وهو غير صحيح»⁽¹⁾، ولعل هذا البيان يتناقض أساليب البرهان مع أساليب القرآن يبعد الشاطبي عن خط ابن حزم وابن رشد، ويحيد به عن طريق الغزالي ليضعه في تصور واحد يجمعه بآبن تيمية، حيث يتم الكشف عن استدلالات طبيعية أخرى مقابل اليقين المصطنع للقياس البرهاني.

أ. الاستدلال الطبيعي وإغناء التكليف:

من الواضح أن كل مقارنة تطابق بين الاستقراء المعنوي والبرهان الأرسطي تتناسى كل التأكيدات الشاطبية على الغاية التي نيط بها علم أصول الفقه والنظر فيه، إذ المقصود من كل اجتهاد هو بيان المطالب الشرعية من حيث الوقوع أو عدم الوقوع، إذ «الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون»⁽²⁾. هو أمر مركزي يجب اعتباره بالنظر إلى الغاية التي تحكم البرهان عند أرسطو، والتي مفادها الابتعاد عن الخطأ في التفكير والعصمة من الوقوع في الزلل، إذ يعتبر البرهان التلازم بين المقدمات والنتائج تلازما ضروريا محكا للصحة المنطقية، بينما يلتمس الاجتهاد عند الشاطبي سبيل تحصيل اليقين، لكنه يقين يغدو بلا قيمة إذا لم يؤلف بيانا للقول والفعل، ولا يتعدى صوب الغاية العملية وهو ما لا يُضْمَنُ أرسطو في منطقته.

إن أول من أشار إلى الاستقراء بجنسيه التام والناقص هو الفيلسوف اليوناني أرسطو، معتبرا الأول ذو ميزة محصلة لليقين مفضية إلى القطع، بينما الثاني فذو دلالة ظنية لا يعول عليها في بناء العلم وسيسير الشاطبي في السبيل ذاته عندما عين الاستقراء منهجا أولا للبرهنة داخل علم أصول الفقه جاعلا منه الطريق القمين لبناء الكليات الشرعية على القطع، غير أن الشاطبي لم يستثن الاستقراء الناقص من الظفر بالنتيجة القطعية، وهنا تتجلى المباشرة بين الاستقراء الأرسطي والاستقراء الشاطبي وبلا شك أن الشاطبي قد سار إلى مثل هذه المباشرة، وهو مرتكز على دعامة منطقية خاصة رجحت يقين الاستقراء الناقص، وجعلت العلم قطعيا مما يعني أن الاستقراء المعنوي لم يقع وقوع الحافر على الحافر على الاستقراء الأرسطي.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 40 - 41.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 31.

تكمّن أهمية الاستقراء في المنطق الأرسطي بكونه «هو الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي مثال ذلك أنه إن كان الربان الحاذق هو الأفضل، فالأمر كذلك في الفارس فيصير بالجملة الحاذق في كل واحد من الصنائع هو الأفضل»⁽¹⁾. فهو إذن وسيلة للبرهنة على المقدمات الأولى للقياس البرهاني الذي هو أرقى أنواع الاستدلال العقلي، ولقد جمع أرسطو في كتاب الطوبيقا بين الاستقراء والقياس بوصفهما من الأقاويل المنطقية⁽²⁾.

أمّا في كتاب التحليلات الأولى، فيحدد صفة الاستقراء التام، إذ هو مؤلف من مقدمات تم تحصيلها بسبيل الإحصاء، إذ التعداد للأفراد الجزئية يؤلف أنواع كلية هي حدود مقدمات البرهان الاستقرائي، بحيث أن التعميم في النتيجة لا يكون بإحصاء تام، بل بواسطة التعميم المنطقي الذي يقوم به الحدس العقلي ويصفه أرسطو بأنه نسبة الحد الأكبر للحد الأوسط بواسطة الحد الأصغر، فيكون شكله شكل قياس منطقي⁽³⁾. ومن ثم لم يكن الاستقراء التام إلا شكلاً من أشكال القياس البرهاني، إذ نتيجته لا تضيف شيئاً جديداً، كما أنه في قضاياه يستخدم حدود كلية صورية لا أفراد جزئية. بمعنى أنه ينظر من خلال الأنواع مما يسرع بالتعميم، ولقد حافظ أرسطو في هذا البرهان على معايير الصحة المنطقية وذلك على حساب مضامين القضايا وحيثاتها، مما جعل الاستقراء الأرسطي ضعيفاً يتأسس على الاستحالة المنطقية تنهاوى كلياته. بمجرد ظهور جزئيات مخالفة من هنا جاء استفراغ قدرة الاستقراء الأرسطي من قوته المنهجية وقدرته المنطقية، وكان موضوع للنقد في العصور الحديثة.

الظاهر أن قول الشاطبي بالاستقراء الناقص باعتباره منهجاً أولاً في عمله العلمي انبنى على ضرورة تتجاوز معطى الصحة المنطقية الصورية لحساب فحوى هذه الصحة، والإقرار بضرورة استخبار عناصر الاستقراء، والنظر في أوصافها «وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي -من حيث هو كلي- غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو متضمن في الجزئيات [...] فإذا الوقوف مع الكلي مع الأعراض عن الجزئي وقوف مع

(1) عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ج2، ص 307.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 507.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 307.

شيء لم يتقرر العلم به بعد»⁽¹⁾. بل إن الشاطبي اعتبر العلم بالجزئي هو قوام العلم بالكلّي لأن الكلّي لا وجود له في الخارج، وأنه بحاجة إلى النظر في الجزئيات حتى يكون معتبرا وأساسا للعلم، وهنا نجد أن الشاطبي قد اعتبر الاستدلال الطبيعي القائم على الملاحظة والتجربة أساسا لكل استدلال صحيح وذلك أن المطلب الشرعي مطلب حي تدور كل افتراضاته على إمكان العمل به وضرورة تحقيقه في الخارج، ضف إلى هذا أنه مطلب يطلب ضبط تجربة التكليف، وهي كما وصفها الشاطبي تجربة تقع على الوصف الأمّي لا تحتل القياسات المركبة أو غير المركبة، إنما تعتمد على استدلال طبيعي يتميز به المكلف كان عيا أو فهيمًا، لأنه هو الذي يخبر عن الحادث ويستوجب تحقيق المناط.

على الرغم من أن الشاطبي قد أشار في مواضع قليلة من الموافقات إلى الاستقراء التام، غير أنه لم يعن به استنفاد إحصاء الجزئيات المفردة استنفادا كليًا، إذ لم ينبني مفهوم الاستقراء التام هنا على تعميم منطقي ينتهي إلى حدود كلية صورية مغلقة، بل إن الناظر يستمر في تتبع الجزئيات التي تنضوي تحت جنس واحد واضعًا في الاعتبار علاقات هذه الجزئيات في النسب والإضافات إلى حد حصول القطع. ذلك لأن العلم بالجزئيات ليس علما مطلقًا، فهناك «وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة»⁽²⁾. مما يرجح القول بالاستقراء الناقص الذي يزداد العلم فيه بكثرة الجزئيات المستخيرة والمستوجب لتحقيق المناط معتمدا على سؤال تجريبي «فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه إمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال نعم هذا خمر، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه»⁽³⁾. بهذا قدم المنطق الأصولي عند الشاطبي العلاقة الضرورية بين الاستقراء والتجربة، مما يعني أن علة الحكم الشرعي تنبني أولاً على تحقيق مناط الحكم وتفحص للعينة ثم يأتي الحكم وليس على منطق التعميم الصوري.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص ص 5-6.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص ص 31-32.

دراً للتعميمات المنطقية التي تستتفي شروط الصحة المنطقية على حساب خصوصية الموضوعات القائمة على مضامين متميزة يسوي الشاطبي بين الاستقراء الناقص والتواتر المعنوي ليحدث مفهوم جديد هو الاستقراء المعنوي راعى فيه خصوصية المفردات القائمة في الكلية دون حدوث خرم في هذه الأخيرة، إذ الأدلة الشرعية لا تفيد القطع بأحاديث الظنية، إلا أن التواتر في اجتماع هذه الأحاد الظنية يفيد القطع في العلم وهنا يستفيد الشاطبي من المعرفة المتواترة التي انبنى عليها الإجماع كحجة، إذ أخبار الأحاد ظنية في الإجماع أما إذا تضافرت فإنها تفيد القطع، وقد علمنا عن شجاعة علي رضي الله عنه وعن جود حاتم بواسطة كثرة الوقائع المنقولة حتى تألف لدينا علم قطعي بشجاعة علي وجود حاتم⁽¹⁾، وبهذا يتأسس العلم القطعي بواسطة استقراء جملة من الأدلة الجزئية التي تتضافر دلالاتها حتى تؤلف كلية قطعية.

لقد تميز الاستقراء المعنوي ببروز آليات الحس الطبيعي للإنسان وهي الحس والإدراك، وكل تلك العمليات المعرفية المشتركة التي تمكن من المعرفة التجريبية وترجيحها ويبدو أن الشاطبي قد اعتنى بهذه الآليات لأنها تمثل المعطى الأساس في تجربة التكليف، وأن معقولية المقاصد تأتي من قوة اختبارها، وأن الأهم إمكان تطبيق هذه المقاصد «فهى الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً»⁽²⁾. بهذا سار الشاطبي على ترجيح أسلوب الاستدلال المبين في القرآن على أسلوب البرهان، ذلك أن الأسلوب الذي يسير في سبيل التفحص والملاحظة وإدراك العلاقات ومعرفة دقيقة بالعينات المتفحص، هو أسلوب أقدر على رعاية المصالح، خاصة أن المصالح مطالب شرعية وهي ذات وصف وقتي تجدد مشروعاتها في إنزالها على المكان وعلى الزمان الفاعلون فيها أشخاص يحيون تجربة واقعية ويبدو أن الحال الذي أصبحت عليه الأندلس في القرن الثامن الهجري يعني سرعة الفعل وضرورة إحضار المبادرة في للممة الواقع الذي اختلطت فيه المصالح بالمفاسد، ونظن أنها الحالة ذاتها التي عانى منها الفقيه الحنبلي ابن تيمية الذي رد على المناطقة بصريح المنقول والمعقول، وعين أسلوباً في النظر يجري مجرى الاستدلال الطبيعي، فأنكر الماهيات المجردة، واعتبر العلم الوحيد هو العلم الجزئي، ذلك أن التجربة تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر وهنا يرجح ابن تيمية

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 5.

المنطق الأصولي على المنطق اليوناني، لأنه أقدر على الدوران بالعينات⁽¹⁾، ولا ريب أن الفقيه المالكي الشاطبي قد أبان عن مثل هذا الاتجاه صراحة في قوله «وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع»⁽²⁾. بالنظر لهذا التفصيل الذي أولاه الشاطبي للعيان والملاحظة ولتدبر العينات فإن الاستقراء المعنوي يتجاوز الأسلوب المنطقي الأرسطي الذي يفضل التصور على التفحص ويعمد إلى اعتبار الصحة المنطقية على حساب الأوصاف الحقيقية للمشخص والمطالب الشرعية تجرى مجرى الشخص، من حيث فهمها أو تنزيلها ومثل هذا الربط بين الفهم والواقع ميزة للمنهجية الشاطبية.

ب. تحقيق المناط إتماماً للوصف التبليغي والتكليفي للكلية الشرعية

يعد الاستقراء عند أرسطو ناظم للجزئيات وأساس بناء الكلّيات الأولى التي يتأسس عليها البرهان المنطقي «وقد يمكنك عند استعمالك للاستقراء تأتي بالقضية الكلية»⁽³⁾، ولقد ميز أرسطو بين نوعين من الكلّيات كليّات ضرورية يعود يقينها إلى ذاتها كالكلّيات العقلية والرياضة وكلّيات تنبني بواسطة الاستقراء «فإن لم تضع الكلية فقد ينبغي أن تؤكد من الاستقراء»⁽⁴⁾، غير أن الطابع الصوري والمجرد للمنطق الأرسطي قد جعل هذه الكلّيات تتميز بالاستقلال عن مضامينها وهي طبيعة الجزئيات المؤلفة لها مما جعل الكلّيات الأرسطية تتصف بالتعميم الصوري، دون الحرص على الجزئيات المنضوية تحتها.

يجب الاعتراف بأن الكلّيات المعتبرة في الاستقراء المعنوي عند الشاطبي تخضع لمنطق العلاقة بين الجزئي والكلّي في المقدمات المنطقية كما انتهى إليها أرسطو، إلا أن إصرار الشاطبي على النظر في أوصاف الجزئي قبل وجود الكلّي ينتهي إلى نزعة لا تعترف بالوجود المستقل للكلّيات ذلك الاستقلال المتحقق في المثل الأفلاطونية

(1) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، مصر، دط، 1968، ص 218.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 28.

(3) عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ج 3، ص 827.

(4) المرجع نفسه، ج 3، الصفحة نفسها.

والذي استفاد منه أرسطو في تصور بنية الكليات. إذ يعتمد الشاطبي إلى تصور مميز للكلية مفاده أن الكلية ككل غير موجود وجودا مستقلا عن الجزئي بل هو معتبر به قائم عليه بينما لم تكن العلاقة بين الجزئي والكلية عند أرسطو لتبين أهمية الجزئي إنما كانت هذه العلاقة سبيلا لبناء الكليات الصورية، ثم اعتبارها لبا للعلم، كما أن وجودها وجودا معقولا يحل محل كل نظر في الجزئي إذ يعد حصول العلم بالكلية كافيا لكل نظر في الجزئيات، ويبدو أن الاستقراء عند الشاطبي تخلص من هذه النزعة الصورية ذلك أنه في تأكيده للعلاقة الضرورية بين الكلية والجزئي يحرص على النظر في جهات هذه العلاقة ومدى خدمتها لمفهوم الكلية الذي هو أساس العلم وبالنظر إلى هذا الحرص عمل الشاطبي على تحرير الاستقراء من منحاه التجريدي ليكون منهاجا لدرس الوقائع بما أنه لا يبحث في الجواهر الثابتة للأنواع إنما في بناء الكليات القائمة على الأوصاف الخاصة للأشخاص إذ «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلية»⁽¹⁾، وهنا يأتي ترجيح أهمية الاستقراء الناقص في المحافظة على طبيعة المقاصد إذ القول بالاستقراء التام يعني الصعود إلى التعامل مع الأنواع وليس الأفراد المشخصة ومثل هذا التعامل يؤدي إلى الإقلال من تحقيق مناط الحكم والشرعية بحاجة إلى مثل هذه الآلية التي تعني استخبار الحكم ولقد نبه الشاطبي وخلافا للأصوليين السابقين له إلى مثل هذه الآلية والتي تعني بضبط المصالح ضبطا واقعيا وليس تصوريا إذ المراد من الشرعية هو تنزيلها على الأفعال جلبا للصالح، فالخطاب الشرعي بلغ بوجوب النهوض إلى العمل بما أمر به ومثل هذا التبليغ آتخذ مسالك متميزة في العناية بالمكلف من مثل تنزيله للتيسير والترخيص في حالة المشقة وهو أنموذج من التنزيل الذي يستوجب تحقيق المناط حتى يكون للرخص مشروعية وتطابق بين مقاصد بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع.

يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين، إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا يعني بالنظرية مقابل للضرورة والثانية نقلية وبيان ذلك ظاهر في كل طلب شرعي، بل هذا جاز في كل مطلب عقلي أو نقلي، فيصبح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 47.

والثانية راجعة إلى الحكم ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية، فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول الخمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه⁽¹⁾. إذن المقدمة الأولى في الدليل الشرعي لا تتعامل مع الأنواع بل مع الأفراد المشخصة ثم أنها مقدمة تجريبية قائمة على الفكر والتدبر الذي يعني الاستخبار إذ يعتمد المستدل بواسطة هذا الدليل إلى العينة الجزئية فيستخيرها ليكمل الحكم بواسطة نتائج هذا الاستخبار، ولقد جعل الشاطبي تحقيق المناط ضرورياً في مشروعية الأحكام الشرعية، ذلك أن جدوى الحكم الشرعي لا يتوقف على درجة الفهم في الذهن - كما هو الحكم المنطقي - إنما هو مطلب تطبيقي يؤول بالمكلف إلى الصلاح فهو حكم كلي عام يبلغ لينهض المبلغ للعمل بمقتضاه لذلك يجد ماهيته الصحيحة في إنزاله على أفراد جزئية مشخصة، وهكذا يعتبر تحقيق مناط الحكم خطوة منهجية أساسية في مدار جعل الصلاح مسلماً وسيرورة حية، وهو ما يستوجب معرفة الأسباب الداعية إلى تطبيق الحكم على الأفراد الجزئية، ومثل هذه المعرفة لن تكون إلا باستخبار هذه الجزئيات التي تعين أحكامها جدوى الحكم الشرعي ووجوده أو عدمه إذ غاية الشريعة هي صلاح المكلف ومثل هذا الصلاح لن يثبت فائدته الإجرائية إلا بمسلك من النظر يعمل على إيقاع الحكم إيقاعاً عملياً. وبهذا لن تكون للكلي عند الشاطبي قيمة إلا بعد التدبر بغية إنزاله على الجزئية المشخصة وهو ما يحول دون المطابقة المطلقة لهذا الكلي على الكلي عند أرسطو والذي نتج من استقراء العينات، ولكنه أصبح مستقلاً عنها ويتصف بالتعميم مميزاً بالوجود الذهني دون الوجود المتحقق، ذلك أن العلاقة بين الجزئي والكلي عند أرسطو لم تكن تبين أهمية الجزئي إنما كانت هذه العلاقة سبيلاً لبناء الكليات الصورية ومن ثم اعتبارها لب العلم، كما أن وجود الكليات هو وجود معقول يحل محل كل نظر في الجزئيات إذ يعد حصول العلم بالكلي تعميماً يكفي النظر إلى الجزئيات، وعلى الرغم من الدور الذي يقوم به الإحساس في تنظيم المقدمات الأولى للعلم البرهاني، إلا

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 31-32.

أن حضور الحس يعد حضوراً مرحلياً إذ «لا سبيل إلى قبول العلم بالحس [...] وأما الكلي والذي هو في كل شيء فليس يمكن أن يقع بالإحساس»⁽¹⁾، وبالتالي يحوط هذا الكلي ذاته بأعلى درجة في التجريد والصورية ويكمن صدقه في محافظته على أسواره المنطقية الخاصة، لأنه يحظى بوجود مستقل على كل جزئياته.

إن الإحكام المنطقي للبرهان الأرسطي يبني أساساً على اعتبار الكلي الضروري هو موضوع العلم وإقامة هذا العلم على مبدأ العلية، بحيث يغدو مجموعة من المبادئ العقلية التي تؤسس نظاماً معقولاً في المعرفة، ولذلك يمتاز النسق الاستيمولوجي للعلم الأرسطي بالشمولية، وبإطراد المعقول لأن الكليات حاكمة وليس محكوم عليها، ويقول أرسطو في هذا الأمر «ذلك الذي هو في جميعها واحد بعينه هو مبدأ الصناعة والعلم»⁽²⁾، ولم يتجاوز الشاطبي مفهوم العلم بهذا الوصف الأرسطي إذا اعتبرنا أيضاً مقولة الإمام ذاتها في كون المقاصد تمتاز بالعموم والإطراد والحاكمة، وإذا اعتبرنا طبيعة الكلي القطعية، غير أن صفة القطعية التي يمتاز بها المقصد لا توغل في الصورية إذ الكلي الذي هو عين المقصد يختص في أحد جوانبه بالوقوع وفق نواميس الكون فهو قاعدة ضابطة للتكليف وبالتالي فهو يجري على اعتبار الوقائع الطبيعية التي يخضع لها المكلف، كما أنه يجري مجرى المعقول حتى يتأسس التكليف على المعقولة ويؤلف القانون وهو جار على العموم ينزل نزولاً على عينات مشخصة.

لأجل وعي خصوصية الكلي عند الشاطبي لا بد من النظر إلى ما يلي:

أ. موضوع المقاصد هو الشرع وبالتالي فالعقل لا يسرح إلا بحدود النقل وهنا تكمن أول مبانة بين البرهان الأرسطي والاستقراء المعنوي عند الشاطبي.

ب. خصوصية التجربة التي مر بها الشاطبي والتي أحدثت لديه رؤية خاصة لعلم الأصول الفقه تميز عن تجربة أرسطو الذي عين هدفه في عصمة الفكر من الزلل، بينما عين الشاطبي قصده في ضبط التكليف وتطبيق الشريعة مما رجع البعد العملي على البعد النظري.

ج. وانطلاقاً من القيمة المنهجية للاستقراء المعنوي والذي يولي الأوصاف دوراً أولاً في بناء الأصول ندرك الفرق بين هذا المنهج والمنهج الأرسطي الذي يقدم اعتبار

(1) عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ج2، ص 417.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 347.

التجريد والصورية على خصائص الجزئيات التي تؤلف الكليات، بينما يدرك الشاطبي قيمة الجزئيات وتفرداها بالخصائص المميزة لها.

د. واعتبارا لهذه النتائج فإن الإطار والعموم والحاكمة لا تعني إيلاء الجانب الصوري الدور الأول في العمل العلمي إنما الركيزة في هذا العمل هو التكليف مما يقتضي الاهتمام بمضمون القضايا على حساب المسألة الصورية، ويعود انتباه الإمام إلى هذا الأمر إلى وعيه لطبيعة التشريع إنه الميدان الذي يتطلب العناية بكيف العمل بمقتضى القوانين التشريعية التي يرعى فيها جانب المحتوى أكثر من الجانب التجريدي، وعليه فإن الإطار والعموم والحاكمة لها مفهوم مزدوج الحصول على القانون ثم العمل بهذا القانون وهو مضمون هذا القانون، وبالتالي يمكن القول بأن المقصد ككلي شرعي يتألف من صورة مزوجة بين التصور التجريدي والتصور المضموني الذي هو قلب العمل الشرعي، والذي يتطلب تحقيق المناط.

عموما اختص المنطق في العالم الإسلامي بوضع إشكالي بين النكير والقبول، فإذا كان النكير قد اشتد عليه حتى القرن الخامس الهجري فإن القبول حل ربوع الثقافة العربية الإسلامية مع فتوى الغزالي التي جعلته مقدمة لكل علم لكن فتوى ابن صلاح التي عمت العالم الإسلامي في القرن الذي يلي قرن الغزالي قد جعلت الحال يعود إلى ما كان عليه قبل فتوى الغزالي، وهذا ابن طملوس يشهد على حال المنطق في المغرب والأندلس في القرن السادس الهجري حيث اشتد النكير على صناعته إلى حد تفكير منتحليه ورميهم بالزندقة⁽¹⁾، وعلى الرغم من هذا الحال فيجب الاعتراف أمام الأسلوب المنهجي للموافقات بأن الشاطبي قد دعم منطق الأصولي بأدوات المنطق اليوناني، كاستثماره لدعامة البرهان بالخلف واعتماده لنظرية التعريف⁽²⁾ الأرسطية لكن قوله بقطعية الاستقراء الناقص وتأكيده على تحقيق المناط، يجعل الاستقراء المعنوي هو عينه المنهج الأصولي الذي اعتمده الفقهاء والأصوليون في تقعيد القواعد الفقهية وبناء القواعد الأصولية إذ أدرك الشاطبي الصيغة الواقعية للتطبيقات المقصدية وهو أمر كاف لتجاوز القياس البرهاني الذي يفرغ القضايا من محتواها الوجودي مما أحدث

(1) ابن طملوس: كتاب المدخل إلى صناعة المنطق، ص 9.

(2) أنظر الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 7.

إعراضاً عن مضمون القضايا لحساب أنساقها الصورية، فكان الاستقراء معتمداً على مبدأ تظافر الأدلة، وهو ما يجعله من جنس الإجماع الذي عُده حجة بواسطة التواتر الذي أفاد اليقين زد على هذا فإن استنباط الأحكام الشرعية كقاعدة الوجوب والنهي قد عدت أصولاً لأنها استقراء لمواضع الأمر والنهي في الشريعة ومادامت هذه الشريعة لا تتوقف على الفهم الذهني بل غايتها الممارسة العملية فإن الشاطبي اعتبر الاستقراء منهج يقرب الفهم لطالبه مما يجعله مسلكاً جيداً للتعليم فهو تتبع استقصائي لجزئيات عينية والشريعة ذات مطالب وقتية وأحكامها تكون كذلك، وعليه فالناظر في الشرع لا بد أن يسلك هذا الطريق القريب الذي يذهب إلى الواقع مباشرة.

3- المنطق الأصولي - التعليل بالحكمة وتوسيع آليات القياس -

كان من نتائج المقاربة بين منهج الاستقراء المعنوي والمنهج المنطقي المستدل بواسطة القياس البرهاني إنتفاء الدعوى القائلة بأن مشروع المقاصد تجاوز للقياس الأصولي وطفرة في السيرة الاستيمولوجية للاجتهاد بوصفه عمل بالمنطق الإسلامي القائم على التمثيل إذ تبين أن الشاطبي قد حافظ على الوصف التمثيلي للقياس الأصولي وأثبت التعليل مؤكداً بأن «تفاصيل التعليل أكثر مما تحصى»⁽¹⁾، ومن ثم فهو داخل في زمرة المثبتين للقياس الساعين إلى البرهنة على أن الشريعة جملة علل أناط بها الشارع أحكامه المثبوتة وعلى العقل استثمار هذه العلل لإدراك الأحكام الشرعية فيما لا يمتلك حكماً ولذلك يحمل الفقيه الغرناطي على النافين للتعليل من الظاهرية لأن مثل هذا النفي يعد نفياً لكمال الشريعة وقوتها في الإحاطة بالواقع وتخريج الأحكام الصادرة عنه تخريجاً شرعياً.

إثبات القياس لحظة أولى يعرب فيها الشاطبي عن المساندة المثلى للتعليل غير أن هذا التعليل يتخذ طابعاً خاصاً عند اعتبار المصلحة المرسله كدليل يستحسن الحكم بجلب مصلحة أو دفع مضرة لم يشهد الشرع باعتبارها أو عدم اعتبارها⁽²⁾، ثم النظر في الفعل البنائي للاستقراء المعنوي الذي انبنى عمله الإجرائي على استقصاء مميز وصل إلى تأسيس جملة مقاصد تعود إليها الشريعة في كل تحقيق اجتهادي وهنا يتعين القول

(1) المصدر السابق، ج2، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 27.

بأن أبا إسحاق قد أقر بالقياس الأصولي مرحلة أولى في الاجتهاد وهو أيضا مرحلة صوب مرحلة لاحقة من التعليل تكلم فيها الأصوليون⁽¹⁾، ولكنهم لم يعتنوا بها الاعتناء الذي يجعلها مبنية للغايات العامة للتشريع، إذ المتبع لاجتهادات العلماء السابقين يلاحظ استرشادهم بالمقاصد العامة لتوجيه الأدلة حسبها بحيث لا تتناقض البتة مع مقدراتها ومقتضياتها ولكنهم لم يدركوا إدراكا كاملا المقاصد وسبيل تحصيلها كما أنهم اعتبروا الاستقراء ليس كاستنباط فهو من قبيل الظنيات، ولكن وعلى الرغم من هذا فإن أواخر الوصال بين اعتبار الشاطبي الاستقراء منهجه الأثير وبين طرق الاستدلال الأصولي السابقة عليه بينة وجليّة، إذ ذهب الأصوليون إلى «وجود العلة بين الأصل والفرع، أي أن يكون بينهما رباط علي لا عرضي، وهذا القياس [...] يستند إلى قانون التعليل وقانون الإطراد في وقوع الحوادث»⁽²⁾. وهذا ما برهن عليه الشاطبي في العلاقة بين الجزئي والكلّي، كما أن المقاصد تؤسس هذه الصلة وتؤكد شموليتها، وقد تبين أيضا أن اعتماد الشاطبي على المقصد له جذوره العميقة في أساليب التعليل الأصولية وفي المسالك المتبعة لإحكام ضبط الصلة بين الأصل والفرع.

أ. من مسالك التعليل، التعليل بالمناسبة

من عناصر العملية الاستدلالية للقياس، كدليل من أدلة الأحكام الشرعية هو وجود العلة، وقد جعل الأصوليون للعلة أحد المعاني وهي الوصف الظاهر المناسب الذي جعله الشارع موجبا للحكم ومعرفا له⁽³⁾ مثل القتل العمد هو علة مناسبة للقصاص، فتكون أوصاف العلة مناسبة للحكم «أي أن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفائها»⁽⁴⁾، بمعنى أن الحكم الذي ترتب عن هذه العلة يؤدي إلى مصلحة مقصودة للشارع، فكانت من ثم المعنى المناسب للتشريع و«المراد بتعليل حكم النص تبين الأساس الذي شرع الشارع حكمه بالنص بناء عليه، ذلك أن جمهور

(1) أنظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 183.

(2) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 107.

(3) أنظر في ذلك الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 148. وكذلك الغزالي: شفاء

الغليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 216.

(4) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 308.

المسلمين متفقون على أن أحكام الشارع لم تشرع اتفاقاً، أي لغير أسباب اقتضتها ومصالح قصدت بها»⁽¹⁾.

تناط العلة بأوصاف ظاهرة منضبطة، كالسفر في قصر الصلاة وفي الإفطار، وهو وصف محمول في محل، يتفق حوله ولا يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً، ويجب الاعتراف أن علم أصول الفقه في إناطته الحكم بوصف ظاهر منضبط قدم للمكلف بهذا الحكم علامة لضبط فعله، بحيث تؤلف هذه الأوصاف الظاهرة شكل من المعايير التي تمكن من حراسة الفعل حراسة خارجية بواسطة الحكم الذي يعمل على تقنين منضبط للعلاقة بين الفعل الإنساني والأمر التبليغي الكامن في الحكم الشرعي.

في سيرورة الاغتناء الأدائي للمنطق الأصولي، تم ضبط الطرق المعرفة لليلة أي مسالكها، إذ لا بد من قوانين تدقق في وسائل الجمع بين الأصل والفرع، فقد يكون هناك التباس في الوصف الجامع بين الأصل والفرع، لذلك كان من مسالك العلة المعنى المناسب للحكم، والمناسبة إذا ترتب عليها حكم تؤدي إلى مصلحة مقصودة للشارع. وعلى الرغم من أن الأصوليين قد عرفوا المناسبة تعريفات مختلفة، فإن هذه التعريفات تجمع على اعتبار المناسبة وصفا ظاهرا منضبطا يترتب عليه حكم يصلح منه حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وتعد المناسبة من الطرق المعقولة وهي جامعة بين تحصيل المصلحة ورعاية الحكمة، و«يسمى تخريجها تخريج المناط، لأنه إبداء مناط الحكم»⁽²⁾، ومناط الحكم هو تعيين علة الحكم، ولكن هذا التعيين عندما يكون بالمناسبة يناط بالغاية من الحكم، و«هو ما جلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضراً»⁽³⁾، وقد خص الغزالي مواضع كثيرة من كتاب شفاء الغليل للمناسبة بوصفها من مسالك العلة، مميذا إياها عن المؤثر والملائم، إذ المناسبة لا تملك دلالة على أنها علة من جانب النص أو الإجماع، إنما دلالتها تنحصر في كونها تناسب الحكم، إذ القرآن لم يتعرض إلى تعليل الخمر ببيان أن الخمر إثارة للعداوة والبغضاء وبذهاب العقل، إنما اقتصر على ذكر التحريم، كما أن الغدر لا يعد علة التحريم بل لأنه مناسب لمقاصد رعاية العدل بين

(1) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، دط، دت، ص 47.

(2) الزركشي: البحر المحيط، ج 7، ص 263.

(3) المرجع نفسه، ج 7، ص 263.

الخلق» إذ يقال: الغضب لا يخلو إما أن يناط بتحريم القضاء به أو يناط بما يتضمنه من دهشة وضعف نظر، وتعليله بعينه تحكم محض لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمنه مناسب لتصرفات الشرع ورعايته مصالح الخلق»⁽¹⁾، وهكذا تحدث الأصوليون عن المقاصد في باب تحليل المناسب من مسالك التعليل، وأجمعوا على «أن المناسب هو ما يوافق الإنسان [...] ثم أنه يكون تحصيلًا وذلك بجلب المنفعة وإبقاء بدفع المضرة»⁽²⁾، ثم إن مثل هذا الإدراك من منفعة ومضرة يعود إلى التعرف الإنساني في إحدى جهاته وهو إدراكه اللذة والألم «واللذة قيل في حدها أنها إدراك الملائم والألم إدراك المنافي»⁽³⁾. ولقد تحدث الرازي عن مناسب ملائم وهو المصلحة المرسله، وهو يعني ما «لا يشهد له أصل معين بالاعتبار: يعني اعتبر جنسه من جنسه، ولكن لم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه»⁽⁴⁾.

هكذا تبين مما سبق، الصلة الجامعة بين التعليل بالمناسبة ومقاصد الشريعة، إذ المناسبة تعتبر مسلك يقوم على تحصيل الوصف الذي يتطابق مع تحقيق مقاصد الشريعة، فإذا كان وصفاً محققاً لمصلحة دافعا لمفسدة كان وصفاً مناسباً للحكم، ولذلك لا تعدّ المناسبة ذاتها هي المقصد، ولكنها وسيلة للتحقق من ترتب المقصد على حكمه، ومعيّار توزن به مدى صلاحية الوصف الظاهر، ليكون علة للحكم، وهو أمر جعله الغزالي مفيداً في المثال التالي: «ولو عرف شرعاً أن الشاة إذا ماتت حرم بيعها لحكم بأن الموت هو السبب»⁽⁵⁾، لكن لمعترض أن يعترض «نعم، لو قال باحث ليس معللاً بالموت وإنما هو معلل بخروجه عن المالية، فإن المال ما ينتفع به وهذا لا منفعة له، فهذا كلام مناسب، معقول وبه نتبين أن الموت ليس سبباً لعينه، وإنما هو سبب لمعنى يتضمنه، وهو تفويت المنافع وإبطال المالية، فيكون مضاهياً لقولنا إن قوله عليه السلام "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، مشيراً إلى التعليل بالغضب، في أول النظر أن الغضب ليس سبباً لعينه، بل هو سبب لما يتضمنه من ضعف العقل ودهشته»⁽⁶⁾. إن

(1) الغزالي: شفاء الغليل، ص 35.

(2) الرازي: المحصول، ج 2، ق 2، ص 220.

(3) المرجع نفسه، ج 2، ق 2، ص 218.

(4) المرجع نفسه، ج 2، ق 2، ص 231.

(5) الغزالي: شفاء الغليل، ص 130.

(6) المرجع نفسه، ص 131.

اتخاذ المناسبة في اعتبار صلاحية الحكم، يبين كيف أن الأصوليين اعتبروا المقاصد جهة معتبرة لصلاحية الحكم الشرعي، فما حقق هذه المقاصد صلح أن يكون علة لهذا الحكم.

ب. التعليل بالمقاصد وتكميل العلة بالحكمة

إذا كان الأصوليون قد جعلوا من المناسبة مسلكا من مسالك التعليل، فإنهم التزموا بالتعليل المبني على انتزاع الأوصاف من الألفاظ، وقاسوا فروع كثيرة على موارد لفظية، فكان استنباط الأحكام الشرعية يسير على هذا المعين، إنتزاع أوصاف من ألفاظ، ثم جعل هذه الأوصاف باعث على التشريع، وعلى الرغم من اعتبارهم لجهة الملاءمة بين الحكم الشرعي ومقصود الشارع، إلا أن مثل هذا الاعتبار يبدو هامشيا بالنسبة للتعليل بالوصف الظاهر المنضبط، المنتزع من بنية اللغة ذاتها ولقد لاحظ بعض المعاصرين للشاطبي وهو ابن قيم الجوزية (ت751هـ) قصور مثل هذا النظر في التشريع، لأن قطب كل تشريع هو اعتبار «الشرعية مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها»⁽¹⁾.

لقد سلم الشاطبي تسليما بأن الشريعة ما أنزلت إلا لمصالح العباد، مثل هذا التسليم سيحول النظر الأصولي ليعتبر أن كل اجتهاد تعلق بالمصلحة ذاتها، ويبدو أن الشاطبي قد أدرك قصور ذلك التشريع الذي لا يناط إلا بالوصف الظاهر المنضبط، لأنه متعلق برسوم الألفاظ لا بمباني المعاني والفهوم، ويظهر أن التعليل بالوصف الظاهر المنضبط دون اعتبار المصالح والحكم، يؤدي إلى منقصتين في فلسفة التشريع هما:

الأولى: إغفال الوصال المكين القائم بين الواقع والنص، إذ يحصل كل تعليل تميش للمصلحة وانفصال بين الحكم الشرعي والواقع الذي نيط به وغاية الشريعة هي إصلاح المعاش وإصلاح المعاد.

الثانية: كل تدبر عميق وكل نظر اعتباري ينتج عنهما أن الشريعة حكمة كلها، فعلى الرغم من أن الشارع حرم الخمر دون ذكر لكونها مذهباً للعقل، ومثارة للعداوة

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص 3.

والبغضاء، إلا أن النظر الاعتباري القائم على ربط الأحكام الشرعية بالغايات المرتبطة بها، يؤكد بأن الشارع ما حرم الخمر إلا لحكمة تمثلت في مصلحة للمكلف، وهذا تثبيتنا لعقله الذي يحل محل الإرادة وهو بهذا مناط التكليف لأجل استقامة العلاقات الإنسانية المؤسسة على الرحمة والتسامح. وإذن فإن التعليل بالمصلحة يستنبط أحكاما لا تغفل الغاية والحكمة من الشريعة، ومنها مكارم الأخلاق وتجعل مشروعية الحكم في الثبوت من هذه الحكمة وهي صلاح الخلق في الحال والمآل. كما أنها تزيد من التوسعة في آفاق القياس، لأن التعليل بالمصلحة هو اجتهاد مطلق وهو يعني أن القياس بالعلة لا يستوعب المصالح.

يقول الشاطبي في العلة: «هي الحكم التي تعلقت بها الأوامر والإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة فالعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها ظاهرة كانت أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»⁽¹⁾، وإذن فالتعليل الذي يفيد الشرع إفادة شاملة لا يناط بالوصف الظاهر المنضبط إنما بالحكمة، والمعنى الذي تعلق بهما الحكم الشرعي، فيكون السفر سببا للإفطار والقصر، أما دفع المشقة فهي الحكمة والمعنى، أو قل الغاية التي قصد الشارع تخفيفها على المكلف رحمة به ومصلحة له. لقد أدى هذا التحول في الوظيفة الإجرائية للعلة وفي طبيعتها غايتين الأولى التوسعة في آلية القياس، فلم يعد القياس متعلق بعلا مات ظاهرة فقط، إنما بالغايات والحكم المحصلة، أما عن الغاية الثانية فقد كشف هذا التحول في العلة عن البنية القيمة للشريعة مكن من ربط الفعل بقيمه المنصوصة، وأعاد الوصال بين الفقه والأخلاق.

بعدما علل الشاطبي الشريعة برمتها بمسئلة أن الشريعة ما وضعت إلا لمصالح العباد في الدارين، عاد ليصادر بهذه المسئلة كل مواقفه الاجتهادية، فالعلة ستكون هي المصلحة التي نيط بها الحكم الشرعي، وهنا تتحول العلة إلى غاية، ولن ينضبط الحكم الشرعي بالوصف الظاهر المنضبط فقط، إذ الشارع وضع علامات على الأحكام، ولكنه لم يتركها دون أن يعرض الغاية من هذه الأحكام وهي مقاصد قد صرح بها الشارع أو سكت عنها، وهنا نجد أن الشاطبي قد أدرك ضرورة العلة بوصفها مقصد في عملية استنباط الحكم الشرعي.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 196.

يبدو أن الشاطبي في عملية التوسعة لآلية القياس قد جمع بين نمطين من المناسب، المناسب الذي شهد له أصل، وترتب عليه حكم لما جلب مصلحة ودفع مفسدة، فيحصل هذا الجلب وذاك الدفع سعادة الدنيا والآخرة، والمناسب الملائم وهو أيضا مناسب جالب لغاية ولكنه لم يشهد له أصل بالاعتبار أو الإلغاء، ومثل عدم هذا الشهود لا يعني تجاوز ما نص عليه الشارع من مصالح معتبرة، إنما يسير في ركاها، فيكون الثاني واقعا على ما أقر الأول واعتبره، ويظهر أن الشاطبي في تنبيته للمقصد كعلة، قد أدرك ضيق آفاق القياس المؤسس على علة تستنبط الأحكام من أوصاف لفظية، لا تعتبر الحكمة من الأحكام، ذلك أن مثل هذا الاعتبار يمكن من شمول الواقع الإنساني بالإحاطة، ويجعل الاجتهاد ذو وصف مطلق، لأنه يتعلق بالحكم والمعاني التي بثها الشارع عبر خطابه الذي هو مقاصد مدركة من ضروريات وحاجيات وتحسينات.

بهذا أدت المقاصد مهمة الآلية الاجتهادية، تدفع إلى إدراك الحكمة من الحكم الشرعي، فيكون القياس في هذا الحال أكثر اتساعا في بيان طبيعة هذا الحكم، وهي أيضا قاعدة سلوكية غايتها تحصيل العمل الصالح، وإذن بهذا الارتباط بين العمل والمصلحة يتضح جليا كيف أن المقاصد تمكن من تحصيل الغاية الأخلاقية أثناء سيرورة العمل الشرعي، إن مثل هذا الارتباط بين الحكم الشرعي وغايته يزيد في بيان جدوى الحكم الشرعي، ويؤكد على معقوليته بوصفه خطاب الشارع للمكلفين لأجل الامتثال له، إنها معقولة تكشف عن ما قبل الفعل، وهي الأسباب الدافعة إلى ذلك، وما بعد الفعل وهي بيان لغايات الفعل، فيدرك المكلف السالك لنهج الشريعة أنه داخل إلى نهج يقوده إلى الصلاح في حالة الامتثال له.

تكشف حفريات علم أصول الفقه عند الشاطبي عن تطور نسق استدلاله خاص غايته ضبط الفعل التكليفي وفق الحكمة المنصوصة في الخطاب الشرعي وهي الصلاح، فكان الاستقراء المعنوي منها لاستخراج ضوابط شرعية تجعل من الإنسان إنسانا صالحا.

ثالثا: الوظيفة الاستدلالية للاستقراء المعنوي

-إنشاء النسق الفقهي الأخلاقي-

من البين لما تم ذكره سابقا⁽¹⁾ أن مقاصد الشريعة كما أصل ضوابطها الشرعية والمنهجية أبو إسحاق الشاطبي، قد شملت الأخلاق شمولاً متداخلاً مع الفقه، مما أحدث حكماً شرعياً مشتركاً بين الحكم الفقهي والحكم الأخلاقي، إذ أنه لا يستنبط حكم فقهي إلا ويستنبط حكماً أخلاقياً، لما فرضه ذلك الحكم من ترشيد السلوك، كما أن الحكم الأخلاقي يكمل الحكم الفقهي ويجعله محصلاً تحصيلاً تاماً، لما أرشدت إليه مقاصد الشارع من ضوابط قوامها الصلاح بوصفه القيمة المعللة للخطاب الشرعي.

إن مرد هذا الحضور الموحد بين الحكم الفقهي والحكم الأخلاقي في صلب الحكم الشرعي يعود إلى مفهوم المقصد، إذ شمول هذا المفهوم لبواطن الفعل ولغاياته تسير إلى تعليل الفعل بحضور النية وهي معتبرة في الأفعال، وفي افتقادها افتقاد للمشروعية، وكذلك بحضور الغاية وهو التعليل المقصدي الذي نزع إلى إدراك الحكم والمعاني، وهو عينه التعليل الغائي الذي هو لب كل نسق أخلاقي⁽²⁾.

يعد التعليل الغائي هو صلب الاستدلال الأخلاقي، وبموجبه يتم ترتيب المعايير الأخلاقية التي تقاس عليها الأفعال الإنسانية التي تتجه إلى ما ينبغي أن يكون، فتكون بالتالي الأخلاق هي مجموع القواعد والغايات التي توجه الفعل الإنساني⁽³⁾، مثل هذا التوجيه لن ينضبط إلا إذا علم الفاعل الأخلاقي المعايير التي تقاس بها الأفعال، والتي تكشف من ثم عن الغايات التي يتم تحصيلها بموجب النظر بواسطة هذه المعايير،

(1) أنظر: الفصل الثاني عنصر تداخل الأخلاق وأصول الفقه.

(2) Max Scheller: **le formalisme en Ethique**, Traduit de l'allemand par maurice de condillac, P.U.F, 7^{ème} édition, 1955, p 187.

(3) René Le senne: **Traite de morale générale**, p 1

ولذلك يكون المعيار الخلقي «هو المستوى الذي نتحاكم إليه لتقدير قيم الأفعال الأخلاقية [...] وهو الذي نقيس به الأعمال ونحكم عليها بالخير أو الشر»⁽¹⁾.

في تقصي الفعل الآلي الاستقراء المعنوي يتبين مباشرة أنه فعل تتبع الجزئيات لبيان كليات ماهيتها أنها تبليغية تكليفية، فائدتها أنها تعين فئات الأفعال الصالحة من فئات الأفعال الفاسدة، ومن ثم يكون الاستقراء المعنوي منهجا أصوليا عاملا على تقنين الاجتهاد بغية تخريج دقيق للمعيار الذي يضبط الفعل داخل الشريعة الإسلامية، وهو تعيين المصلحة وترجيحها من المفسدة، فكان أن أدى الاستقراء المعنوي الوظيفة ذاتها التي يؤديها منهج الأخلاق، ضبط المعايير الحاكمة على السلوك ومثل هذا المنهج الأصولي يمتلك قدرة فائقة على ضبط المعايير، لأنه لا ينظر إليها من جانبها النظري بل ما يعنيه هو فعلها، وما تؤول إليه من صلاح متحقق بالفعل.

تبدو الوظيفة الاستدلالية للإستقراء المعنوي أكثر إحكاما للفعل، وربطاً له بالمعايير التي أحكم ضبطها وهذا بالنظر إلى حرص الشاطبي على لحظة معرفية هامة في عمل الاجتهاد، وهي النظر إلى مآلات الأفعال، حيث يتضح النسق الغائي للخطاب الشرعي وقدرته على إجلاء أسرار الشريعة، ثم أن ما يزيد في سند المقاربة بين العمل المنهجي الذي يؤديه الاستقراء المعنوي من جهة، والمنهج الأخلاقي من جهة أخرى، هو إصرار الشاطبي على اعتبار العمل غاية النظر في علم أصول الفقه والأخلاق مهما ادعت أنها نظرية فإن غايتها ضبط السلوك الإنساني وفق معايير توجب التوجه القصدي، بهذا الاشتراك في الموضوع ينزاح الاستقراء المعنوي إلى تأسيس النسق الفقهي الأخلاقي ويؤدي وظيفة منهج أخلاقي في مدار تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي.

موضوع الأخلاق هو السلوك محكوما بالمعيار الذي هو جذب له نحو قيمة ما، وتجدد الإشارة إلى أن مثل هذا السلوك هو سلوك ممتد إلى الأعماق، حيث يكون حضور الإرادة والنية كعناصر فاعلة في سيورة الفعل، مما يعني أن النظر في الأخلاق يستوجب اعتبار الإرادة مسؤولة كاملة في جعل الفاعل الأخلاقي جديرا

(1) محمد عقيل بن علي المهدي: مدخل للدراسات الأخلاقية، دار الحديث، دمشق، سوريا، ط1، 1997، ص 33.

بالخير⁽¹⁾، كما أن موضوع أصول الفقه عند الشاطبي هو العمل الذي من أجناسه عمل القلب وعمل الجوارح، بمعنى تكون النية معتبرة في هذا العمل، وفي مدار تأصيله لهذا العمل يولي الشاطبي لمقاصد المكلف دوراً في إتمام وتحصيل صلاحه الذي يعود على المكلف بما يسعده في الحال والمآل وإذن فإن الوظيفة التي يؤديها الاستقراء المعنوي في تأصيل أصول الفقه هي إنشاء النسق الفقهي الأخلاقي، فما هي الأدوات التي يوفرها هذا المنهج في سبيل هذا الإنشاء؟.

لقد أدى المنهج كما قعد قواعده الشاطبي مهمتين رئيسيتين:

الأولى: تتداخل والمهمة التي يؤديها علم المنطق، من حيث مراده المنهجي الذي يحقق عصمة الفكر من الزلل، وتمثلت في استخدام أدوات المنهج لإنجاز الكليات وهي جملة المقاصد التي تعرب عن فحوى الخطاب الشرعي، ويغدو معها معقولا. بموجب التعليل المصلحي الذي عين الغايات للأحكام الشرعية.

الثانية: وتتداخل مع القصد من علم الأخلاق، إذ تنزل الكليات المستقرأ من مقاصد منزلة المعايير الأخلاقية التي تضبط السلوك، فطبيعتها ليست صورية إنما هي تبليغة تكليفية، تتضمن أمر لأجل النهوض إلى العمل، وقد عمل منهج الاستقراء المعنوي على تأسيس هذه الكليات ثم إيجاد السبل التطبيقية التي تعين منهاج تنزيل الكليات على الفعل الإنساني المتحقق، وهو التنزيل الذي صادر بنيته بوجوب أن يحدث كل حكم شرعي صلاحاً في سلوك المكلف يضمن سعادته في الدنيا والآخرة.

1- علم أصول الفقه والعلوم المعيارية- علم المنطق، علم الأخلاق-

يمتاز علم أصول الفقه بالمنهج، إذ يمكن القول بأنه علم منهجية، فهو ثورة داخل علم الفقه تضاهي عمل أرسطو في علم المنطق، وهو وصال أكده الفخر الرازي⁽²⁾، لما بين أرسطو والشافعي من توجه صوب وضع القواعد التي تعمل على ضبط الفكر من الوقوع في الخطأ، غير أن غرض الرجلين سيفترقان، إذ يبحث أرسطو في إنشاء القواعد العقلية العامة العاصمة للفكر من الزلل ملتزماً بالاتساق الصوري بين مقدمات ضرورية ونتائج مستخلصة حسبما أقرته قوانين المنطق، بحيث يلتزم علم المنطق بأداء مهمة

(1) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 313.

(2) الفخر الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص 113.

رئيسية وهي «الوصول إلى القواعد العامة للفكر الإنساني، ومراعاة هذه القواعد ينتج عنها العصمة في الفكر مطلقاً»⁽¹⁾. وبالتالي يلتزم موضوع المنطق بالفكر المجرد وهو بهذا «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صلاحه كالميزان فإنني أعرف به الرجحان من النقصان والسائل من الجائح»⁽²⁾.

يكون علم أصول الفقه كالميزان أيضاً، ولكنه ميزان يطلب العصمة في الإتيان بالحكم الشرعي، فهو في حشده أدوات العصمة في الطلب لن يرضى بالاتساق الصوري بين المقدمات والنتائج، إنما غرضه الأول هو إحكام سبل استخراج الحكم الشرعي، وهو موضوعه وغايته الأخيرة وهو الثمرة بحسب تقسيم الغزالي لحقل أصول الفقه⁽³⁾. هنا يتميز هذا العلم عن علم المنطق بالموضوع الذي هو الحكم الشرعي، إذ لأجله يحشد الأصولي أدوات العصمة، وهو «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»⁽⁴⁾. وتتجلى الفائدة الشرعية في تمكين المكلف من غاية تتعلق بها جملة أفعاله في الدنيا والآخرة «وهي الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية الأخروية»⁽⁵⁾، وإذن فعلى الرغم من التداخل المنهجي بين علم المنطق وعلم أصول الفقه فإن الغاية تفرق بين طالب لاستقامة الفكر عصمة له من السقوط في الخطأ، وآخر يطلب العصمة في إحكام الحكم الشرعي لغرض عملي، وهو ترشيد السلوك وإحكام تنظيم الواقع بأداء للأغراض المنصوصة للخطاب الشرعي.

إنما لهذا العمل يركز الشافعي في الرسالة على تقنين الرأي بواسطة أدوات المنطق الأصولي، ليقيس الفرع على الأصل، ميرزا أسس هذا القياس، وقد حدد مقصده سلفاً في ضبط مكن للتكليف، وبهذا فإن المنهج الذي أسس أتونه الشافعي تكون له وظيفة مزدوجة تقنين أدوات استنباط الحكم الشرعي، وهو ما يحصل معيار التمييز بين صواب الحكم الشرعي وخطئه، ولا يكون موضوع هذه المفاضلة هو العقل، إنما مدارها هو الفعل الذي يغدو تكليفاً، وهو منتهى التمييز بين طرفي الحكم بينما «ما تجده في المنطق هو ضوابط وقواعد كلية تدلك على الصورة الصحيحة للفكر، لكي

(1) سعيد فودة: تدعيم المنطق، دار الرازي، الأردن، ط1، 2002، ص 10.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 154.

(3) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 8.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 71.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 10.

تنتج نتيجة صحيحة، وتدلّك على الضوابط الكلية للمواد الفكرية، أي من أين تأخذ المقدمات وكيف تأخذها لكي ترتب منها بعد ذلك القياس والاستدلال المنطقي الصحيح»⁽¹⁾. سيتخذ الاتساق الصوري بين المقدمات والنتائج إماما في العمل المنطقي، بينما سيتخذ الأصل إماما في العمل الأصولي. فهو الذي يمكن من تأليف القواعد الإجمالية التي تبني عليها الفروع الفقهية العملية، ويجب التذكير هنا بأن الأصل هو قاعدة تبليغية قائمة على المفاضلة بين جملة معايير لا تجدد جدواها إلا في إرشاد السلوك.

هكذا يكون علم أصول الفقه هو أدلة الفقه هو أيضا القواعد التي يستخدمها المستثمر لأجل استثمار الأحكام الشرعية، إذ يتحرك المستثمر داخل حقل دلالي مميز بخطاب قيمي يستخدم أحكام هي صيغ تبليغية من الأمر أو النهي، قصدها هو النهوض بالفعل صوب غاية، هو ما يعني أن الأصوليين اهتموا بآليات تعميم الأمر والنهي على الفعل، وأرادوا تقرير الوسائل العقلية التي بموجبها يتمكن المجتهد من توجيه حادثة طارئة إلى ما ينبغي أن تكون عليه وهي حادثة لا تجد لها حكما منصوبا وهي في غالب الأحيان فعل إنساني يجب أن يحكم عليه بما ينبغي أن تكون عليه الشرعية المنصوصة في الخطاب الشرعي عبر التوجيهات المثلى التي تقود الأفعال الإنسانية صوب صلاحها.

يظهر عمل الأصولي عبر وظيفة النظر في طرق استثمار أدوات التمييز بينما هو خطأ وما هو صواب في الرأي، ولكنه لا يبقى في هذا المستوى إذ يحملنا إلى المفاضلة بين مجموعات الأفعال التي ينبغي الحكم عليها بالخطأ أو الصواب، وعليه فإن علم أصول الفقه يتقاطع مع علمين معياريين، هما علم المنطق الذي يشترك معه في العودة إلى تأسيس قواعد ضبط صحيح الفكر من سقيمه، ثم يتقاطع مع علم الأخلاق في الموضوع أولا، فكلاهما ينظران في الفعل الإنساني، وفي استنباط الوسائل العقلية التي تحدد معايير الحكم على هذا الفعل ثانيا، إذ كلاهما يقسم الأفعال الإنسانية إلى فئات متفاضلة الواجب/المندوب/التخيير، ولقد بين العز بن عبد السلام أن مثل هذه الفئات المتفاضلة من الأحكام الشرعية مردودة إلى ما تحققه من صلاح أو فساد فضيلة أو رذيلة⁽²⁾، وكذلك يصنف الأخلاقي الأفعال الإنسانية إلى حزم قيمية تتفاضل عبر سلم قيمي مبين للخير والشر، وهو المعيار الذي ترد إليه الأفعال الأخلاقية، إذ تكون

(1) سعيد فودة: تدعيم المنطق، ص 183.

(2) العز بن عبد السلام: قواعد الإحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 24.

المفاضلة بين الأفعال هي أساس الاستدلال في علم أصول الفقه وفي علم الأخلاق، أي اتخاذ المعيار للمفاضلة بين قيمتي مبدأ للحكم على الأفعال، وهو عمل مشترك بين الأصول والأخلاق، إذ أن «الغرض التفضيلي يؤكد معيارا محددا، وهذا المعيار يستخدم في حكم القيمة للتعبير عن أنماط السلوك»⁽¹⁾.

يجتمع الأصولي والأخلاقي في موضوع العلم، إذ العمل المسترشد بواسطة القيم هو موضوع موحد بينهما، وكلاهما يحشد جملة معايير لترشيد الفعل، وهي معايير ترشد إلى ما ينبغي أن يكون عليه هذا الفعل، إذ «التعبيرات المعيارية تعبيرات إرشادية توجيهية، إنها تؤثر لما يجب أن نفعله»⁽²⁾ وهكذا تتجه كل من المنهجية الأصولية والمنهجية الأخلاقية إلى ترتيب الأدوات التي تقوم بإحداث الصلة بين الكليات، وهي قواعد حاکمة بالوجوب من جهة والأفعال من جهة أخرى، وهذا بواسطة معايير محمولة في الأحكام، لذلك يعرف علم الأخلاق بأنه «العلم الذي يحكم على السلوك بالصواب أو الخطأ، بالصلاح أو الطلاح»⁽³⁾، وبالنظر إلى جملة المتغيرات التي أحدثها الشاطبي في بنية علم أصول الفقه من حيث اعتباره العمل موضوعه الأول، وكذا من حيث اعتباره المصلحة مسلکا يصبو إليه هذا العمل، فإنه يغدو هو العلم الباحث في مسالك الصلاح بغية صلاح الفعل الإنساني.

يفترض الأخلاقي في عمله الاستدلالي مجموعة من المبادئ الأخلاقية كمسلمات يدخل بواسطتها إلى نسقه، وسواء كانت هذه المبادئ مثل عقلية أو مبادئ قبلية أو معطيات نفسية واجتماعية، فإن هذه الافتراضات تحمل في ذاتها معقوليتها، وتطلب النزول إلى الأفعال، وهنا يستخدم الاستقراء أو الاستنباط نزولا من المبادئ إلى الأفعال عند أصحاب الاتجاه العقلي، أو صعودا من الأفعال إلى المبادئ عند الاتجاه الواقعي، إنه العمل ذاته الذي يقوم به الأصولي إنطلاقا من الأدلة التي حددت الأصول، وهي في جملتها كليات تبليغية تكليفية، إذ يتمثل عمل الأصولي في سعيه إلى ترتيب جملة الوسائل العقلية التي تمكنه من ربط الفعل الذي تمثل في نازلة إنسانية بالكليات

(1) رمضان الصباغ: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 1998، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 35.

المنصوصة في الأدلة، وسيختلف الأخلاقي مع الأصولي حول مصدر وطبيعة هذه الكليات.

صحيح أن هناك اختلاف حول مصدر الكليات بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، فالأولى عقلية والثانية نقلية، غير أنه يجب الذكر بأن الأخلاقي لا يخلق الكليات السلوكية، إذ «ليس من شأن رجال الأخلاق أن يخلقوا المعايير الأخلاقية من لا شيء أو من فراغ، فهم أنفسهم يعيشون في بيئة اجتماعية توجد فيها تلك المعايير رغم كونها مبهمة وفجة، وغير ناضجة في بعض الأحيان»⁽¹⁾ وغالبا ما تكون هذه المعايير الأخلاقية ذات مصدر نقلية، بحيث لا اختلاف بين كليات عقلية وأخرى نقلية في بناء النسق الأخلاقي، فهذا جون ستيوارت مل ينتهي إلى ضرورة الاقتداء بأوامر المسيح من مثل "أحب جارك" و"عامل الناس كما تحب أن يعاملوك به"، تمكينا للوصف الكيفي للمنفعة وتلطيفا لأنانية اللذة بإضفاء الغيرية المنصوصة في تلك الأوامر، كما أنه في حال التمعن في طبيعة الواجب الكانطي الداعي إلى صفاء السريرة ونقاء الضمير، كشف عن الصلة الجامعة بين مثل هذا الواجب والإيمان المسيحي على طريقة المذهب التقوي، لذلك فإن الأخلاقي لا يضع المبدأ وضعا إنما يستقيه من محيطه.

هكذا يتجلى العمل المنهجي الذي يسلكه الأخلاقي في أنه ليس هو واضع المعايير الأخلاقية، إنما تنحصر وظيفته الأساسية في توضيح التناسق بين المعايير الأخلاقية والأفعال الإنسانية، كما أنه سيقوم أثناء عمله المنهجي بضبط أدوات هذا التناسق⁽²⁾، وإذن فإن «الطرح القيمي يظل أوسع شمولاً ولا يمكنه أن يتعارض في نتائجه العملية مع الأوامر المحروسة بالاعتبارات الفوقية أو اللازمينية»⁽³⁾

وعليه فإن علم أصول الفقه يتقاطع مع علم المنطق وعلم الأخلاق، فإذا كان «من شأن المنطق اكتشاف المبادئ التي يتم التفكير السليم على أساسها، كذلك يكون من شأن الأخلاق اكتشاف المبادئ التي يتم على أساسها الفعل السليم أو الصالح، وكما أن التدريب على موضوعات المنطق يمكننا بصورة أكبر من ملاحظة الزيف في

(1) المرجع السابق، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص ص 43-44.

(3) مطاع الصفدي: "أين سؤال الواقع"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع100، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 3.

تفكيرنا وتفكير الآخرين، كذلك يمكننا التدريب على موضوعات الأخلاق من رؤية العيوب في سلوكنا وسلوك الآخرين، وفهم الطبيعة البشرية من الجهة الأخلاقية فهما أعظم»⁽¹⁾، وعلى الرغم من الاختلاف حول مصدر المعرفة بين المنطق والأخلاق من جهة وعلم أصول الفقه من جهة أخرى، فإنه علم جامع بين مرحلة اكتشاف المبادئ التي يتم بها التفكير السليم والمرحلة التي يتم على أساسها الفعل الصالح، بل المبادئ الأولى هي التي تجمع غرضها في بيان المبادئ الثانية، ومن ثم يتقاطع علم أصول الفقه مع علم المنطق وعلم الأخلاق في مرحلتي الكشف عن أدوات الرأي السليم الفاحص لمعيار الفعل الصالح.

السؤال حول طبيعة الاستدلال المستخدم جلبا للرأي السليم وللعمل السديد يأخذ إلى النظر في المنهج الجالب للرأي الصائب والسلوك الصالح إذ يتفق علم المنطق وعلم الأخلاق وكذا علم أصول الفقه على أن الاستدلال استنباطا أو استقراء يعد مسلكا لتحصيل ضبط الفكر والعمل، والقول والفعل، غير أن طبيعة الاستدلال في المنطق قطعية يقينية لأنها تعتمد على مقدمات ضرورية، أما في الأخلاق فإنها ظنية لأن مقدماتها ليست اتفافية إنما هي مقدمات قيمية، أما أصول الفقه فممه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، وتعد مثل هذه المسألة من المسائل الإشكالية في هذا العلم، وقد قطع الشاطبي أن أصول الفقه قطعية وليست ظنية، مما يحدث اعتراضا حول المقاربة بين منهج الاستقراء المعنوي والمنهج الأخلاقي القائم على الحجاج من ثم الظن، غير أن مثل هذه المقارنة تجد لها جوابا لأن فلسفة التشريع التي يطلع بها علم أصول الفقه عند الشاطبي تعني ضبط محكم للحكم الشرعي، وهو حكم جامع بين الفقه والأخلاق، وقد جعل الشاطبي علم الشريعة علم قطعي ضبطا للحكم وفق قواعد متينة قطعية، حيث يجعل من علم أصول الفقه علم له صفة العلوم القطعية، ضف إلى ذلك أن مصدر الأخلاق هو الشرع ومن ثم فإن ضبط أحكامه هو الغاية من التشريع الإسلامي. وهي أحكام تنزل منزلة القانون الذي يأخذ في مساره مكارم الأخلاق أخذا.

خلاصة القول فإن كل من علم الأخلاق وعلم أصول الفقه يعملان على تأليف كليات بموجبها يتم ضبط المعايير الحاكمة على الأفعال، وتؤكد أن مثل هذه الصياغة

(1) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 325.

المنهجية التي يقوم بها الأخلاقي والأصولي على الفعل المنهجي الذي يؤديه منهج الاستقراء عند الشاطبي، إذ أنه منهج فاعل في بناء الحكم الشرعي واستخراجه، متعديا هذه الوظيفة إلى قيامه بإنجاز الكليات وهي المقاصد، التي تجعل من الفعل محروسا بالحكم الفقهي الظاهر كاملا في الداخل بما يؤديه المقصد من وعي الغاية والإخلاص للعمل الشرعي ليهدف من ورائه الامتثال إلى الصلاح، وهو قيمة أخلاقية محققة.

2- الجذر المعياري في تصور المقاصد-التفاضل بين قيم الصلاح وقيم الفساد:-

بالنظر إلى المسلمة الشاطبية التي ألحت إلحاحا على أن الشريعة ما وضعت إلا لمصالح العباد ابتداء، فإن هذه الشريعة تنقسم أحكامها حسب سلم قيمي طرفه الأول هي المصلحة وهي الخير الذي يعود على المكلف بالتكليف ولأجله أنزلت الشريعة، أما الطرف الثاني وهو المفسدة التي تعد شرا بالنظر إلى عدم الالتزام المكلف بالمنهاج الشرعي الذي أقرته الشريعة إقرارا، ومثل هذا الأمر محقق لدى الأصوليين حتى أولئك الذين لم يقرؤا بالاستصلاح دليلا شرعيا.

إن مثل هذا التمايز بين قيمة الصلاح وقيمة الفساد في الخطاب الشرعي يجعل هذا الخطاب معقولا في ذاته، مرجحا في صلته بالمكلف، الذي ستمكنه هذه المفاضلة بين المصلحة والمفسدة من ترشيد الفعل بواسطة الأحكام المنصوصة، كما أن هذه المعقولة التي يؤسسها الخطاب الشرعي كونه راعيا للمصالح في الدارين تعد قاعدة أولى في بيان قوة التشريع التي يضطلع بها المجتهد، لأنها تبرهن على إمكان تغلغل الشريعة في الواقع الذي هو مزيج من المصالح والمفاسد، وبالتالي فك هذا المزيج بواسطة الترجيح بينهما، والمصلحة قانون إنساني متجدد على الدوام، يخبر هذا المجتهد عما ينبغي فعله وما ينبغي تجنبه، وهي دليل مكين على قوة هذه الشريعة وعلى قيمتها العملية.

«مبدأ السبب الكافي في مجال الفعل هو التأكيد بأنه ما من فعل يحدث بغير دافع»⁽¹⁾، فيكون تصور المقصد عند الشاطبي علة للأفعال الإنسانية هو مبرر كاف

(1) أندري لالند: العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1979، ص 53.

للحديث عن وجود قوانين تحكم الحياة الإنسانية، وهي تعود في الشريعة إلى خطاب الشارع الموزون بالمصالح والمفاسد، ليؤلف هذا الميزان مصدرا للمعايير التي نسترشد بها أثناء سيرورة الحياة لتكون هذه مسلكا للصالح، إذ الدافع للفعل كما يحدده الشاطبي هي المصلحة بحسب اعتبار الشارع، وهنا يغدو الفعل مبررا، وذو قصدية معقولة، بما أنه يسلك سبيل الصلاح، كما أنه معللا تعليلا وظيفيا يمكن المنهج من القيام بتأسيس العلم ما دامت المصلحة منطقا للتعليل، ومن ثم بناء معايير المفاضلة بينما هو صالح وما هو طالح.

لقد ميز الشاطبي الفعل المقنن بالمصلحة بالوصف الطبيعي فجعله خلاصة تجربة إنسانية فطرية خالية من التعقد والاصطناع، إنها التجربة المخاطبة بضرورة الالتزام والصلاح، وقد جعلها الشاطبي "أمية" بمعنى أنها تستخدم الأدوات الطبيعية للوعي البشري من فهم قائم على الحس المشترك المستعمل للغة الطبيعية، وهو ما يسهل إدراك المصلحة من جهة المكلف، ويؤدي إلى وحدة وعي هذه المصلحة من جهة المكلفين كمجموع، فطلب الوحدة دفع الشاطبي بأن يجعل من اللغة المطلقة أداة فهم تؤدي إلى اجتماع إنساني حول المعنى رغم اختلاف الألسن، مما يؤدي إلى تحصيل أدوات بيئة تبعد كل تأويل مغرض، فالعقول تتوحد حول المعنى ثم تتوحد حول أداء الفعل الواقع تحت هذا المعنى، أما اللغة التابعة فهي مدار الاختلاف بين الألسن، ولكنها تقع في الدرجة الثانية، لذلك «تكون الحقيقة الوحيدة والتي لها معنى بالنسبة إلينا هي الحقيقة القابلة لتناولنا، إنها ترشدنا وتنفعنا وتسمح لنا بأن نحيا»⁽¹⁾، وهي هنا المصلحة التي تؤلف قيمة موضوعية تجذب إليها الفعل مرشدة إياه إلى ما فيه الصلاح وتكون مسددة بالشرع الإلهي، الذي ينأى عن أغراض الهوى وأخطاء العقل.

كيف يعرف المجتهد المصلحة؟ كيف يدرك المكلف المصلحة؟ إنها الأسئلة التي جهز للإجابة عنها الشاطبي بتأسيس الاستقراء المعنوي القائم على التواتر المحصل للعلم، إذ التواتر المعنوي هو آلية لا تطوف حول الأوصاف المشتركة وفق وحدة واحدة، إنه تفحص لأوصاف مشتركة في مضمونها، مكملة لبعضها البعض إلى حد

(1) بارودي: المشكلة الخلقية والفكر المعاصر، نقله إلى العربية: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، دت، ص 175.

تحصيل العلم، وهو منهج ضمن التغلغل في الواقع لأنه يتقصى عناصر المضمون ولا يعمم دون دراية بحقيقة الجزئي، وهو أمر يؤدي إلى إنزال المصالح في مواقعها الضرورية، وهو أيضا عمل إجرائي فعال ينهض إلى التغيير مباشرة، زد على هذا فإن التواتر المعنوي يكشف أسرار الشريعة التي تمد المجتهد بأدوات تسدد العقل فيما لا نص فيه»⁽¹⁾ لأن اعتبار المقاصد تسدد التطبيق فيما لا نص فيه من الأحكام حيث تتطلب مستجدات النوازل تطبيق أحكام تصاغ بحسبها على أساس من المقاصد العامة»⁽²⁾، وبالنظر إلى هذه الأدوات التسديدية يعمل الاستقراء المعنوي على تقديم تخريج جديد لمعضلة العقل الإسلامي في تواصله بالنص، وفي قدرته على الملمة اللامتناهي من أحداث الواقع المتجدد، وهو أيضا منهج يعمل على تأسيس المقاصد الكلية التي تضبط معايير الحياة الإنسانية، إذ «يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء وما يقترن بها من القرائن الحالية والمقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات»⁽²⁾. بين أن الشاطبي قد اعتمد في المفاضلة بين قيمة الصلاح وقيمة الفساد على تتبع أوصاف مبثوثة في الأدلة الشرعية من أوامر ونواهي مقترنة بدلالات لفظية، والتي في اجتماعها الاقتراضي بيان بأن هناك قيم للنفع لا بد من الأخذ بها وقيم للضرر لا بد من تجاوزها، لأن كمال الحياة الإنسانية تكمن في العمل بهذه المعايير، ومثل هذا التسبع للأوصاف المؤسسة لمعايير المفاضلة بين ما هو نافع وما هو ضار يكفله الفعل البنائي للاستقراء.

3- اعتبار إدراك المعيار في تصور المقاصد-صلة الفاعل بالمقصد-

إن نظام القيم كما هو معطي في كل المنظومات القيمية يتحدد نمطه المعرفي وقوة تأثيره التوجيهية والإرشادية في الأثر الذي يحدثه في الإنسان الداخل تحت هذه المنظومة ذلك أنه لا يمكن وعي القيمة إلا بواسطة هذا المحدد البشري الذي يجعل التقابل بين القيم دليلا هاديا على ما ينبغي فعله وعلى ما لا ينبغي فعله، ومن ثم يدرك هذا الإنسان التراكم بين هذه القيم درجات بحسب تفضيله لهذه القيمة دون الأخرى «فحكم القيمة يعبر عن موقف معين للشخص الذي يقوم به ورغبته في أن يكون هذا

(1) عبد المجيد النجار: فصول من الفكر المغربي، ص 194.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 112.

الموقف عاما أو يوجد من يشاركه فيه وبالتالي فإنه يتخذ شتى الأساليب التي تتسم بطابع تفضيلي لكي يؤكد هذا المغزى»⁽¹⁾.

السمة البارزة في التوجيه العملي الذي تناط به الشريعة الإسلامية هو تقديمها لجملة من الأوامر والنواهي المضابطة للواجبات التي ينبغي على الفاعل القيام بها وفي تدبر لأوصاف هذه الأوامر والنواهي تقويما وتقديرا تعرف جهة بيانها للمواءمة بينهما وبين الإنسان الداخل إلى الاسترشاد بها إذ أنها جالبة للنفع دافعة للضرر⁽²⁾، إذ هذه الأوامر الجالبة للصالح والنواهي الدافعة للفساد أساسها التوجيهي إدراك المكلف لها إدراكا تقويميا إذ «نجد أن التعبير التقويمي أو المعياري للسلوك الإنساني يقوم بالتوجيه والإرشاد ويؤكد على ما يجب أن يكون»⁽³⁾. وهو الإرشاد الذي يؤديه الحكم الشرعي أيضا. وبهذا الاعتبار يتضح أن من بين الوظائف الإجرائية لمنهج الاستقراء المعنوي هي إبراز الصلة بين المقصد الشرعي والفعل الإنساني والمآل الذي يصل إليه الفعل وهو متشاكل مع المقصد لأن الغاية المنصوصة تنضبط في صلاح فعل المكلف وذلك بواسطة اتخاذ خطوات مناسبة لإنزال الأمر الشرعي على الفاعل ثم أن الأوامر الجالبة للنفع والنواهي الدافعة للضرر يكون أساسها التوجيهي هو إدراك المكلف بها إدراكا تقويميا إذ «نجد أن التعبير التقويمي أو المعياري يتعلق بالسلوك الإنساني، كما أنه يقوم بالتوجيه والإرشاد، ويؤكد على ما يجب أن يكون»⁽⁴⁾، ولقد أفرد الشاطبي في قسم المقاصد تحليلا للبنية الدلالية الوجدانية والشعورية للمكلف مبرزا تراتب هذه البنية موضحا موقع المرتبة التي يناط لأجلها التكليف وهي تقع تحت ما يطبق فعله المكلف لأنها مدار الإمكان البشري.

هذا يتضح بأنه من بين وظائف منهج الاستقراء المعنوي إبراز الصلة بين المقصد الشرعي الذي يؤلف معيار الحكم على الفعل من جهة والفاعل الإنساني الذي يقع هذا المعيار في مجال الإدراك والإمكان لديه، ثم بيان مآل هذا الفعل لأن الغاية المنصوصة هي صلاح المكلف ليس عبر أوامر صورية إنما هو مسلك خلقي يتخذ خطوات عملية

(1) رمضان الصباغ: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، ص 16.

(2) العز بن السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1، ص ص 3-8.

(3) ورمضان صباغ: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، ص 19.

(4) المرجع نفسه، ص 19.

لأجل إنزال الفعل على الفاعل وهو ما يميز المنهج الأصولي عموماً إنه اتخاذ التدبير العقلي القائم على تفحص الصلة بين الأمر الكلي المنصوص والفعل الإنساني الذي هو حدث يريد أن تكون له شرعية داخل نظام القيم العربية الإسلامية، وقد زاد منهج الاستقراء المعنوي في إحكام أدوات هذه الشرعية لامتلاكه إمكان تتبع الفعل إلى حد صلاحه الفعلي في الواقع.

تمثل النية بوصفها قصد المكلف علاقة سببية جامعة بين إرادة الفاعل والغاية من الفعل ومن أهم الخصائص التي تجعل الاجتهاد في هذا المقام أكثر قدرة على التدقيق في الفعل وإنزاله منازل الواقع هو اعتبار الشاطبي أن الفعل خيرة إنسانية فالتكليف يعني عدم التشريع لما لا يطاق مما يعني أن الأصل لا يمتاز بالصفة المطلقة، وإنما يدرك المتدبر العاقل بأن الأصل أمر يتكيف حسب الحال الإنساني ليس اعتباراً لهواه ولكن من جانب قدرة الإنسان على الفعل وهو ما يعني أن رفع الحرج ميزة رئيسية في الشريعة الإسلامية يفتح معها المجال واسعاً أمام الفاعل في ممارسة الفعل وفي إدراك مراميه.

هكذا ثبت منهج الاستقراء المعنوي جدارته المنهجية تأسيساً لضوابط المعايير التي ينبغي أن يحتكم إليها الفعل الإنساني، هذا التأسيس ركز على لحظتين منهجيتين يقوم بهما منهج الأخلاق هما:

أ. اعتبار التفاضل بين مجموعات القيم تأسيساً للمعايير وهي عند الشاطبي قيم الصلاح والفساد، والمعايير هي الضوابط الشرعية التي تمكن من استنباط الحكم الشرعي اللائق.

ب. علاقة مجموعات القيم بالفاعل الأخلاقي، لأن المعايير التي ترتبط بها القيم لا يدركها إلا الفاعل بها، وهو عند الشاطبي المكلف الذي عده طرفاً أساسياً في فهم وتطبيق المقاصد.

4- الاستقراء المعنوي ومشروعية الفعل الصالح

يعد التواتر المعنوي سنداً منهجياً يدعم الدعوى التي تعني بالبحث في منهج الاستقراء عن الأدوات التي تجعل منه منهجاً للبحث في الأخلاق، إذ أن معنى التواتر المعنوي هو تفحص لمجموعات من الأوصاف التي تتكامل بعضها البعض وتحيل إلى بناء

قضية قطعية، هذا التكامل لا يعني التشابه المطلق للأوصاف، إنما هو تراتب تكاملي لها بحيث يؤدي إلى إنجاز القضية وهو تكامل لا يركز على الشكل الصوري وإنما يتغلغل إلى المضمون الذي يعني تميزه بالظرفية والمكانية والحالية، وهو يعني أن استقراء المعنوي يصلح لأن يكون منهجا فاعلا في الميدان الإنساني، يمكن للعينات المختبرة أن تعبر عن نفسها بواسطة مرحلة منهجية هامة في النسق الاستدلالي لهذا المنهج ألا وهي تحقيق المناط، ويبدو أن التواتر المعنوي الذي تجلّى في الاستقراء المعنوي يرد إلى المنهج القرآني، القائم على النظر المتفحص لوحداث الكون، ثم الاعتبار والصعود بالذهن الناظر بواسطة الاعتبار إلى تأليف المعنى، الذي يتحول بدوره إلى قضية يقينية لها دلالتها البرهانية على معنى لا متناهي، وله دوره في بناء التكليف.

إن الآلية المنهجية التي يسلكها التواتر المعنوي، تبين الوقوف عند الأوصاف الباطنة وترعى طبيعة الصلة بين الإنسان الفاعل وهو المكلف، والمقاصد الشرعية من كليات منصوبة، وهي كليات لا تعد مجرد أوصاف صورية، إنما تتجه إلى المكلف عبر الأحكام التبليغية الحية، ثم تتشاكل مع النية لتجعلها تتجه إلى الفعل ائتمارا ذلك أن الفعل لن يكون مشروعا محصلا لسيرورة صلاحه، إلا إذا ائتملت فيه النية مع المقصد الشرعي، إلا إذا تزواج القصد والمقصود وهو شرط المشروعية، وهنا ينجلي أمامنا الدور الذي يؤديه الاستقراء المعنوي كمنهج أخلاقي، ذلك أنه يعنى بالتأليف المفيد بين القاصد والمقصود.

بهذا سيقدم الاستقراء المعنوي الضوابط التي تنبني وفقها المعايير الحاكمة على السلوك، إنما معايير تعنى بتنظيم فئات الأفعال وفق قيمة المصلحة، وهي المعيار الذي يستخدمه المكلف في سيرورة أفعاله، وهو أيضا عمل اجتهادي يقوم به المجتهد الذي ركز على الحكمة كمعنى مستخلص من الشرع، ولا بد أن هذه الحكمة تفعل فعلا مزدوجا، إنما حاكمة على الفعل لأنها المعين الأصلي الذي يستخرج منه المعيار الخلقي، ثم أنها تمكن من استخراج معايير أخرى في حالة غياب النص، فالمحافظة على النفس كلية ضرورية تنضوي تحتها كل أشكال القصاص التي تردع عن إزهاق هذه النفس.

عموما تجدد الدعوى المحققة عبر إشكالية تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، سندها النظري في إجلاء المرجعية الكلامية التي قدمت المصادر الميتافيزيقية لدعوى المقاصد، ثم في إقامة الدعامة المنهجية

بالبرهنة على أن منهج الاستقراء المعنوي يؤدي وظيفيا منهج إستدلالي في الأخلاق، وهو أمر بين عند تحليل الخطاب الشرعي كما عمل الشاطبي على تأويله وبيانه، وهو تأويل دعم كيف العمل بواسطة جملة المقاصد أو القيم المستقراة من الشريعة، وهي مقاصد تجدد جدواها لتنظيم السلوك الفردي والسلوك المجتمعي، كما أنه يدل على البنية الأخلاقية للخطاب الشرعي ما دام هذا الخطاب يصبو برمته إلى تأليف بيان حول القول والفعل، مقدما لضبط منهجي لعلاقة المقاصد بالفعل إتماما لمكارم الأخلاق، ولقد بين لنا منهج الاستقراء ما يلي:

أ. في قراءة متأنية للتقسيم المقاصدي يقدم لنا الشاطبي و ككل أخلاقي البنية الدلالية للقيم المبثوثة في الخطاب الشرعي، وذلك عبر مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، والتي تمثل بيانا للقول والفعل في الخطاب الشرعي وهي ذات طابع من الوضوح مبين عبر دلالة الشرع نفسه، الذي خاطب الحس المشترك القائم في التجربة الفطرية للإنسان، لذلك يكون التخلق عبر الأمر الشرعي تخلق إنساني لا يحتاج إلى تميز في العقل أو اختراق للطبيعة البشرية، إنما ما يحتاجه هي أبسط وسائل الإدراك التي تقوم بوعي أمر الخطاب ثم العمل بهذا الأمر، إن وضوح الخطاب الشرعي لا يعني إقصاء العقل في وعي هذا الوضوح، إنما يؤلف العقل أداة ضرورية لزيادة تثبيت الوعي، ليصبح خطاب المقاصد معللا تعليلا شرعيا وعقليا، وهو خطاب يتخلق حول قيمة الصلاح التي تغدو معقولة بواسطة هذا التعليل، إنها القيمة التي تنساق إليها كل القيم الأخرى، وهكذا يجهز الشاطبي جهازا استدلاليا يثبت به جلاء هذه القيمة في الخطاب الشرعي، كما اعتبرها هي المعيار المقوم لكل الأنساق العملية وهي الجالبة والمقومة لكل القيم الأخرى.

ب. في قراءة متأنية لمقاصد المكلف بين الاستقراء المعنوي التجربة الإنسانية بمحاذاة القيم وقد عمل الفقيه الغرناطي على ضبط محكم لطبيعة هذه التجربة وهي متشاكلة مع خطاب القيم، ووضح بناها التكوينية، فهي أمية على الأصالة لتؤلف وصفا طبيعيا يزيح كل فكر مصطنع، قد يضع أوهاما إنسانية تصدر من أخطاء الحس وأغالط العقل التي تمنع من الوصول إلى الصلاح.

ج. إن الاستقراء مكن من تصنيف الأفعال الإنسانية إلى مجموعة طبيعية هي جملة الغرائز والطباع التي جبل عليها الإنسان والتي لا يعينها التكليف، فهي ذات

وصف جبلي لا يتغير، وهناك أفعال قد تبدو غير معنية بالتكليف، غير أن المكلف وبواسطة الأمر الشرعي يستطيع أن يحولها لتؤدي قسطا شرعيا كالصبر على الشدائد مثلا والبلايا، ثم الأفعال المأمورة بالتكليف وهنا يبرز دور الامتثال الذي يحمل على توجيه الأفعال الإنسانية نحو المقصد الشرعي وذلك بضرب من التحقق الحي، هنا نظر الشاطبي إلى أنماط هذه الأفعال وعلاقتها بالخطاب الشرعي، محددًا لمعايير ضبط هذه الأفعال نحو صلاحها في الحال، لترجح سعادة في المال.

د. إن المقاصد تمكن من إنشاء جهاز من المفاهيم والآليات الإجرائية الكفيلة ببناء المعايير التي يتم بواسطتها جلب الحكم المناسب في حالة غياب النص.

هـ. تنزيل القيم على الأفعال تنزيلا يستوفي تغللها في الواقع، وهنا ينشئ الشاطبي أسلوب تنزيل القيم لكي يكون الواقع صورة محققة للقيم المنصوصة في الخطاب الشرعي، لذلك لا توجد حدود فاصلة بين العلم والعمل، أو فاصلة بين الواقع والقيمة «لقد حاول أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعدها علما ممتازا ويجعل الفقه تطبيقا لقواعد هذا العلم»⁽¹⁾.

مثل هذا التنسيق في منهج الاستقراء المعنوي بين أداء الوظيفة المنطقية لمنهج استنباط الأحكام الشرعية، وتحصيل الغاية العملية هو ميزة خاصة، إذ يرمي إلى ضمان التناسق بين الضبط الفقهي المنوط به العمل الاجتهادي من جهة، والتجربة الإنسانية التي يقع عليها مثل هذا الضبط، بما أنه منهج يعمل على البحث عن أجمع المسالك الموائمة بين شكل العمل ومضمونه، وهذا في اعتبار تحقيق المناط الجزئي في سبيل البناء المميز والقطعي للكلي.

إن هذه الخصائص التي يمتاز بها الاستقراء المعنوي عند الشاطبي، تمكن من القول بأنه منهج يؤدي مهمة مزدوجة، بناء منطق أصولي إحكاما للفقه، متآلف مع منطق أخلاقي في اعتبار معنى القضية الشرعية ومقاصدها ومراميها، بحيث لا تعود هذه المقاصد إلا بالكمال على الفقه والتبليغ بغاياته التي لن تكون إلا غايات أخلاقية، تجعل من الإنسانية العاملة بها إنسانية أخلاقية، ترتفع عن حد الحيوانية إلى حد الأخلاقية. وهي ماهية الشريعة الإسلامية بما أنها ما أنزلت إلا إتماما لمكارم الأخلاق.

(1) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 231.

لقد ممكن المنهج الاستقراء من رعاية ثلاث لحظات في العمل الأخلاقي، مرحلة ما قبل الفعل وهي النية، إذ أن هذا المنهج وفي هذه المرحلة لن يؤدي عمله الآلي إلا بحضور النية وإرادة التكليف، ولن يكون الدليل شرعيا إلا إذا اهتم بالإمكان وبما يدركه المكلف وما يحيط بخبرته، وذلك رفعا للحرج والعمل بما يطبق هذا المكلف، ثم مرحلة الفعل وهي دخول المكلف القاصد إلى العمل بالأوامر التي قصدها الشارع، وهنا يهتم الشاطبي بالبنية الدلالية للخطاب الشرعي، وكيف يتم وعي هذا الخطاب، ثم النهوض للعمل به، وهي مرحلة اهتم بها الشاطبي ففيها التحلي الفعلي للمقاصد أما المرحلة الأخيرة وهي تحصيل الغايات المنصوصة وهي المصلحة متبعا لمآلاتها ويجب التذكير بأن هذه اللحظات الثلاث من المنهج تعمل عملا متداخلا وليس مترابا.

إن الاستقراء المعنوي الذي يتقصى الجزئيات والتي تتشابه معانيها يجعل هدفه الأساسي هو استخراج الغايات التي شرعت لأجلها الأحكام الشرعية، فإذا كان الاستنباط القائم على القياس الذي هو استخراج الوصف الظاهر المنضبط ببيان العلة كعلامة على الحكم فإن الاستقراء عند الشاطبي يتجاوز مثل هذه العملية ليكون منطقا للاعتبار، فهو ينتقل بضرب من الفعل التواصل بين وحدات جزئية ليرتقي نحو تحصيل خلاصة الاعتبار، وهي الحكمة التي تجعل الخطاب الشرعي معللا تعليلا غائيا، بحيث تؤدي الحكمة وظيفيا بيان غايات الخطاب الشرعي، إذ يكشف مثل هذا التعليل الغاية التي قصدها الشارع من وراء التشريع، ومثل هذه الغاية تنماهى مع الغاية الأخلاقية.

رابعاً: علم الصلاح

في البدء يجب الاعتراف بأن مصطلح علم الصلاح لا يرد إلا لوضعه الأستاذ طه عبد الرحمن، فهو الذي اعتبر أن علم المقاصد عند الشاطبي مرادف لعلم الصلاح، ثم أنه عد علم الصلاح هو ما يدل على علم أخلاق إسلامي عربي، غير أن إشارته لهذا العلم كانت إشارة مقتضبة⁽¹⁾، فقد رمزت إلى الحقل الدلالي للمقاصد وما يوفره من أدوات تمكن من تطوير نسق معرفي نحو إنشاء علم أخلاق إسلامي عربي، ليكون بديلاً عن تلك التواء المستعارة من غير الحقل الدلالي الإسلامي العربي، والتي ترد هذا الفكر إلى روافد من خارجه، حاكمة على تخارج الوعي الأخلاقي العربي الإسلامي عن مجاله الدلالي وعن تجربته التاريخية، والحق أن مدار استشكال مقاصد الشريعة عند الشاطبي استشكالا أخلاقيا يسير في فلك الدعوى التي حملها الأستاذ طه عبد الرحمن، أي إنشاء علم أخلاق إسلامي عربي، عله يكون لبنة في مسار دراسات عربية أخلاقية معاصرة تتخلص من دواعي التقليد وتتجاوز فروض المماحكة اللابجدية لتندمج في الوعي التاريخي العربي الإسلامي نقداً وبناءً.

لابد من الإشارة إلى أن علم الصلاح لا يقتصر على الفروض النظرية البحتة وتأسيس معايير مجردة تديرها لأفعال أخلاقية هي جزء من نظام الواقع، بل هو علم له مصادره ومصادراته، ليهتم بعد ذلك بالوسائل الناجعة التي تجعل من المعايير الأخلاقية مسلكاً للتخلق ولها أثرها على السلوك الإنساني، لذلك يكون علم الصلاح هو العلم الذي يضطلع بتوفير الأدوات التي تجعل من هذا السلوك سائراً نحو الصلاح، لذلك كانت العناية بالمنهج فائقة، لأنه يوفر وسائل الإنزال المناسب للمعايير على السلوك الإنساني، الذي يتمظهر في حدث تلفه إحدائيات الواقع، وقد تحملنا الوظيفة الإجرائية لعلم الصلاح إلى اعتباره إلى حد ما علم لحل المشكلات البشرية من وجهة نظر تدمج الأخلاق في الواقع لتجعل فائدة المعايير الأخلاقية في تقويمها للحياة البشرية إرشاداً لها نحو الصلاح في الدنيا والآخرة.

(1) أنظر: طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث المقاصد"، ص 43.

1-الصلاح قيمة أخلاقية ومسلمة العلم

ليس علم الصلاح علما اعتنى بالوسائل الإجرائية لتخريج الأحكام الشرعية تخريجا له جدوى في الاستنباط الذي يعود بالفائدة العملية فقط، إنما هو علم صادر نفسه بجملة مصادرات حصلها العقل المعتر الذي مكنته السياحة في الكون من تحصيل الحكمة الإلهية، ثم أن سياحته في الكون مكنته من المعاينة الفاحصة للشرعية، فخلص إلى معنى مهيم على توجهاته ككل فكان «التشريع الإسلامي فيما وضع له من ضبط الحياة الإنسان يندرج ضمن التدبير الإلهي للكون الذي بمقتضاه يتحرك هذا الكون بكل ما فيه على أساس من الحكمة والقصد في اتجاه غائي هادف»⁽¹⁾.

لقد مكنت آلية الاستخبار والمعاينة الاستقرائية التي يختص بها العقل المعتر من ضبط المسلمة الأولى من علم الصلاح، والتي يعود إليها كل الخطاب الشرعي «وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد العاجل والآجل معا [...]، وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»⁽²⁾، لذلك ينجلي للمجتهد بأن كل حكم شرعي منوط بحكمة شرع لأجلها، وهي مرجحة لمعقوليته جاعلة منه ذا فائدة للمكلف، باستقامة لأفعاله التي تحمل الإنسان من حالته المهملة إلى حالته الموجهة، وهو مقصود الشارع في تنزيل الشريعة وطبقا لهذا المقصود كان تقسيم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف حرصا على رعاية التشاكل الفاعل للشرعية وإنماء لممارسة أخلاقية حية.

التزاما بالمسلمة المفروضة عمل الشاطبي على تنظيم المقاصد نظاما، بحيث تكون الأحكام الشرعية المنضوية تحتها مؤدية لمراد الخطاب الشرعي، الذي هو عينه مسلمة العلم، لذلك يحرص الفقيه الغرناطي على اعتبار المقاصد في كل حكم شرعي مستنبط، وهو الأمر الذي يؤدي إلى عدم اختلال بين البعدين الفقهي والأخلاقي، فيحظر الحكمان معا، إذ المقاصد «متجهة في حقيقتها إلى تلك المعاني التي تناط بها الأحكام وتكون محققة لمصلحة الإنسان»⁽³⁾.

(1) عبد المجيد النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص 139.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 4-5.

(3) عبد المجيد النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص 147.

لا تتحدد وظيفة علم الصلاح في بيان المعايير التي تضبط الفعل الإنساني بيانا نظريا، مغلبة البعد المجرد على البعد الأكثر أهمية، وهو البعد العملي التطبيقي، كما هو مسار علم الأخلاق منذ اليونان، الذي سار بحيث ترجح كفة المجرد على العملي، إذ أن الوظيفة التي يناط بها علم الأخلاق هي بيان طبيعة المعايير واستحداث السبل التي تمكن من تنزيل هذه المعايير على الأفعال، فما جدوى النظر في الأخلاق دون البحث عن فائدته في العمل، وتلك هي الوظيفة التي يجب أن يقوم بها البحث الأخلاقي، لذلك يجد علم الصلاح جدواه الفاعل في إجراء المشكلة بين الشريعة والواقع، وتنضبط غايته في بيان السبيل إلى تنزيل الأحكام على هذا الواقع، بحيث تغدو الحياة الإنسانية مسلكا للصلاح.

تحقيقا للحمة بين التصور وهو الفهم، والتطبيق هو تنزيل الفهم على الواقع كان تقسيم الشاطبي للخطاب الشرعي الذي انجلى المراد منه بواسطة العقل المعبر إلى مقاصد وفرت أدوات فهم الخطاب ومقاصد وفرت أدوات تطبيق الخطاب، وهكذا مكن العقل المعبر من بيان مراد الشارع فهما وسيعمل العقل المكلف على العمل بهذا المراد، وهو مراد اتجه إلى المكلف بوصفه خطابا قيميا ملزما ومرد هذا إلى تصور الشاطبي للشريعة وهي نظام غائي التحم فيه المبني بالمعنى، واعتبرت الأوامر في مساق كلي يهدف إلى غاية هي الصلاح، إذ «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك [...] لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، إنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها»⁽¹⁾، لذلك يسير معين الشرع في فلك واحد، لا تناقض فيه بين العمل والمصلحة كقيمة محققة وفي حالة التناقض تسقط المشروعية عن الفعل ويغدو بلا قيمة، ومن ثم يفقد كل مقومات الفعل الصالح.

من الدعائم التي رجحت القول بعلم الصلاح كعلم أخلاق عربي إسلامي، هو اعتبار الشاطبي المصالح هي الكليات التي تنضوي تحتها جزئيات بشكل متراتب، بحيث لا توجد جزئية إلا وهي سائرة نحو الكلية، والكليات «هي الضروريات والحاجيات والتحسينات [...] وهي أصول الشريعة [...] فلا إشكال في أنها علم أصل

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 292.

راسخ لأساس ثابت الأركان»⁽¹⁾، وهو الحال الذي جعل الشريعة علما مستوفيا شروط العلمية، بما أنه صادر نسقه بمسئمة معتبرة في تفصيله، ثم عمل الاستقراء على بيان قوانين ميزها الشاطبي بأنها جارية على خواص ثلاث العموم، والإطراد، والثبوت من غير زوال والعلم حاكما لا محكوم عليه، وبهذا يكون العلم قد استوفى أهم ركائزه المسلمات والقوانين.

2- الوظيفة الإجرائية لمسئمة الصلاح:

يتميز النظر الأصولي عند الشاطبي عن غيره من الأصوليين بتحويله لوظيفة الاجتهاد من مجرد استنباط الأحكام الشرعية إلى استنباط هذه الأحكام لغاية تطبيقها، لذلك تحول نسقه الأصولي إلى بحث في الوسائل التي تجعل هذه الأحكام تتحول من الصفة المجردة وهي صفة الفهم إلى الصفة العينة المطبقة على الأشخاص في الزمان والمكان مراعيًا لاختلاف الحال والمآل، الذي يؤول إليه الفعل ويبدو أن هذا الاتجاه الذي سلكه الشاطبي ينزع من خلفية مالكية فقهية دعمها درسه على أبي عبد الله محمد بن محمد المقرئ الجد (ت759هـ)⁽²⁾، الذي كان كتابه القواعد الفقهية يسير في اتجاه تكوين ملكة فقهية تعمل على تأسيس البحث في وسائل استنباط وتطبيق الأحكام الفقهية⁽³⁾، ضف إلى ذلك أن الفقيه الغرناطي قد شاهد عن كثب اختلال توازن الحياة الواقعية في غرناطة قارب زمانها الأندلسي على النهاية، فكانت خطته التأصيلية خطة لإصلاح الواقع من منظور الشريعة.

لم تكن مسئمة الصلاح في أصول الشاطبي مسئمة لغاية نظرية، إنما انحصرت غايتها في النهوض بالشريعة صوب صلاح محقق في أفعال الناس فردية ومجتمعية، حتى تقع الحياة بمحملتها على مراد الشارع، لذلك تجاوز الشاطبي الفروض النظرية، ليكون نسقه الأصولي خاضعا لمطلب التطبيق إعدادا للحكم، الذي يتم تطبيقه على فعل معين، وبالنظر إلى الفعل الذي يمتاز بميزتين خضوعه لمنطق سيرورة الواقع، ثم أنه تابع لعوائد

(1) المصدر السابق، ج1، ص 53.

(2) المجاري: برنامج المجاري، ص 122.

(3) المقرئ الجد «شيخ الشاطبي ولسان الدين بن الخطيب وابن خلدون [...] ألف كتاب القواعد اشتمل ألف قاعدة ومائتي قاعدة وهو كتاب عزيز مفيد لم يسبق إليه»، محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 232.

الوجود، مما يعني فقه تنزيل يراعي طبيعة الفعل وما يؤول إليه الفعل، وهنا تجدنا أمام موقف متميز من قضية إشكالية في فلسفة القيم عموماً وهي طبيعة القيم بين النسبية والمطلقية وسيكون مجال بسطها في فصول لاحقة.

لقد سار الشاطبي في تقسيمه المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف صوب تحقيق نقلة متفردة في أصول الفقه، إذ الغرض من هذا العلم عند الفقيه الغرناطي لم يعد مجرد استنباط الحكم الشرعي، والنظر في الأدوات الإجرائية لتخريج هذا الحكم وإنما تمثل غرضه في النهوض بالفعل المحقق في العيان صوب الصلاح الذي عده الشاطبي مسلمة لا بد من البدء منه. وعند تفحص مقاصد الشارع التي كان تراتبها «من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة قصده وضعها للإفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها»⁽¹⁾. فإنها تتجه إلى إدراك مرتبتين في التعامل مع الشريعة، مرتبة فقه المراد منها إتماماً لإدراك مرامي الشريعة التي كلف بها الإنسان فعلاً أو تركاً، وإجلاء هذه المرامي لا بد من فهم مقتضيات اللسان العربي، ووضع الأدلة، أما المرتبة الثانية فهي المرتبة لإنزال هذا الفقه على الواقع التي كلف بها المجتهد والمكلف على السواء، إذ التكليف ثم الامتثال لمراد هذا التكليف، يعني تحصيل الصلاح في العيان الملموس، ويتطلب تنزيل فقه المراد الشرعي على الحوادث الجزئية وهو ما يعني تكيف الفهم مع هذه الحوادث لتلحق الأحكام بأفعال خاضعة للملابسات الزمان والمكان، وتتبع لما تقول إليه هذه الأحكام من مفسدة أو مصلحة حاصلة للفعل في التحقق العيني المباشر.

لأجل بث الصلاح في أفعال المكلفين من جهة الوجود المشخص قدم الشاطبي أدوات إجرائية مفادها تكيف الحكم الشرعي الذي هو حكم استنباطي إلى أن يكون حكم تنزيل يعود إلى درجة التشاكل مع الواقع الملموس، وهو ما يعني إجراء خطوة منهجية تتمثل في تحقيق مناهج الحكم في أفراد الجزئية، لمعرفة مدى التطابق بين الحكم الشرعي المستنبط والدواعي الحالية للتطبيق في الواقع الملموس، حتى ينهض الحكم بالصلاح العيني المشخص، لأن الشاطبي يعتبر النظر إلى المصلحة من جهة الكلية دون الوقوف عند تفحص الجزئيات هو نظر غير مفيد، ذلك أن الكل متعلق بالجزء

(1) الشاطبي: المواقف، ج2، ص ص 3-4.

والعكس صحيح، ويبدو أن إصرار الشاطبي على الاستقراء منهاجاً للتأصيل كان من باب اعتبار الشريعة ذات ماهية عملية يقتضي وقوعها الفعلي استخبار مناط الحكم وفحصه بالنسبة للمكلف الذي يجري عليه هذا الحكم.

أ. تحقيق المناط والتحقيق العيني لقيمة الصلاح

يعد تحقيق المناط أساس منهجي من الأهمية بمكان، ورد في المدونات الأصولية ولكنه يتخذ دوراً رئيسياً في موافقات الشاطبي، ذلك أن التأصيل عند الفقيه الغرناطي لم يكن ينزع منزع استنباط الحكم المجرد، إنما كانت وجهته تنزيل الأحكام على الأفعال العينية المشخصة، وقد خول تحقيق المناط سبيل تغلغل قيمة الصلاح في أفعال المكلفين، لأنه مطلب اختباري تفحصي لا يوجه النظر إلى أجناسها وأنواعها الكلية، بل من باب مفرداتها الجزئية المشخصة في حال دون حال وفي زمان ومكان مخصوصين، لذلك مثل تحقيق المناط عند الأصوليين العلة «هو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها»⁽¹⁾، ولم يكن لديهم سوى آلية لتعدية الحكم إلى صور أخرى تثبت فيها العلة، بمعنى إقامة الدليل على وجود العلة في الفرع، بينما كان اهتمام الشاطبي بتحقيق المناط مركزياً ليكون مبدأً أول في تحقيق الوصف التطبيقي العملي للأحكام الشرعية، وهو السبيل المنهجي الدقيق الذي يمكن من تغلغل الصلاح كقيمة أخلاقية في سلوك المكلفين، لأنه يمكن من رفع الحرج عن هؤلاء لإمتلاكهم القدرة التي تجعل الحكم الشرعي مكيفاً بحسب نازلة التي تقع لمكلف على وجهه ولمكلف آخر على وجه آخر.

لقد تجاوز تحقيق المناط عند الشاطبي طور آلية التعرف على العلة في الفرع، إلى أن يكون ذو وظيفة اختبارية لها قدرة التمكين التطبيقي، إذ «يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يقيى النظر لتعيين محله»⁽²⁾، وتعيين المحل يستوجب تفحص العينة المشخصة، ذلك أن إنزال الحكم إنزالاً كلياً كما هو حال وروده في الذهن دون مراعاة درجة تحقيق المناط، يجلب من الحرج ما يعطل الأحكام الشرعية، أو أنه يأتي بعكس المقاصد التي تتحقق منه، وذلك أن العيني المشخص الذي هو موضوع التطبيق

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 204.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 65.

يختلف في أحواله بحسب ظروف وجوده، وسيكون لتحقيق المناط قدرة تكيف الأحكام الشرعية ذات الوصف المطلق مع الأحوال النسبية للحياة الإنسانية المتغيرة، وقد تنبه الشاطبي للخاصية النسبية للحالة البشرية وضرورة مراعاتها قائلاً «لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقبل منها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا»⁽¹⁾.

لا ينحصر تحقيق المناط في النظر الاجتهادي عند المجتهد، بل إن المكلف يجب أن يكون هو أيضاً محققاً لمناط الأحكام التي أمر بها، صلاحاً لحاله، ذلك أن التكاليفات إذا تعلقت بما في الذهن فهي مطلقات وعمومات، بينما في إنزالها على الأفعال فإنها تقع مشخصة لا يستقيم العمل بها إلا إذا تم تحقيق المناط لها في الحال البشري، والمكلف أدرك بحال النازلة التي حصلت له، إذ هي معاشية بشرية تتطلب الإدراك الذاتي الخاص، ومثل هذه الدرجة التي تمتاز بها المنهجية الأصولية عند الشاطبي بالغة الأهمية في تطبيق القيم الأخلاقية على الأفعال العينية، تفتقر إليها فلسفة الأخلاق في ذاتها، وفي سياق التأكيد على منطق تغلغل الصلاح في السلوك، يقول الشاطبي «وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكاليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة التي يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»⁽²⁾. بهذا يُمكن تحقيق المناط من التفحص المباشر للعينات وإنزال الأوامر الشرعية، بحيث تأخذهم من حالة عدم الضبط إلى حالة منضبطة بالأوامر الشرعية، وهي حالة أخلاقية تطلب الاستقامة في السلوك بوجه عام.

قد حصل الشاطبي مستوى من الدقة في عمله المنهجي بحيث اعترف بنسبية الحالة البشرية وضرورة مراعاة ذلك، فقد تشابك موازين الصلاح فلا تأتي المقاصد المرجوة، وهو أمر يجب التحرز منه «فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرراً وفُترة، لا يكون كذلك بالنسبة لآخر»⁽³⁾، لذلك يكون الناظر في التكليف مشابهاً لطبيب حذق يشخص الداء ويضع الدواء، باستخبار مباشر لحال المريض الذي هو

(1) المصدر السابق، ج 4، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 70.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 71.

بصدد إصلاح صحته، كذلك المكلف في حال النازلة فإنه يستوجب نظر متفحص لما هو عليه حتى يأتي الحكم الشرعي بفائدته المقصدية.

ب. حصول المقاصد وثبوت قيمة الصلاح

لقد كانت البرهنة على وجود المقاصد في الشريعة مقدمة ضرورية لاعتبار أن كل حكم شرعي له مقصد يؤديه، ويرر جانب حدوثه، فالعبرة من الأحكام الشرعية هي مقاصدها التي مفادها تثبيت قيمة الصلاح في الحال والمآل، ولم يقنع الشاطبي في بيانه للمقاصد بالدرجة النظرية إنما نجد أنه قد اهتم اهتماماً بالغاً لما يؤول إليه تطبيق الحكم الشرعي في الواقع، وإذا ما حقق المقصد المرجو منه، إذ ينبغي إجراء الأحكام الشرعية على النوازل بحيث تؤدي المقاصد المرجوة منها.

لقد نظر الشاطبي إلى المقاصد بشكل تراتبي، إذ هي دوائر متقاطعة تنزل منزلة التدرج من الكل إلى الجزء، مراعية نسب الإضافة، لتنتهي إلى المقصد الكلي وهو الصلاح، لذلك يحرص الشاطبي على التضمن النوعي لأنواع المقاصد، بحيث تحصل المقاصد الجزئية ضمن المقصد الكلي المنصوص من المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فإن «المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبحسب أحوالها»⁽¹⁾، فلقد أدى هذا التقاطع في مراتب المصالح وهذا التضمن الواقع بين الجزئيات والكلية إلى فسح المجال أمام تغلغل الصلاح في مجرى الحياة الإنسانية بمعنى أن النظر المقصدي كما سار إليه الشاطبي قد قدم أدوات التشاكل بين الواقع والقيم الأخلاقية بحيث لا يوجد انفصال بينهما.

ج. اعتبار مآل الفعل والتحقق من سيرورة الصلاح

لقد مكن تحقيق المناط من استخراج عناصر الحكم والذي قدم دواعي الحكم بهذا الحكم على عينة ما دون عينة أخرى، ومن ثم تكييف الأحكام بحسب العينات المشخصة، حتى يتم الصلاح الفعلي كما مكن تتبع حصول المقاصد من النظر إذا ما حقق الحكم الحكمة التي نيط بها أو لا، إلا أن الشاطبي لم يكتف بهذا التبع لقيمة الصلاح في أفعال المكلفين، وإنما قدم وسيلة أخرى تمكن من تحقيق الصلاح في الأفعال

(1) المصدر السابق، ج3، ص 8.

تحققا متجذرا، وهو ما اعتبره ضروريا في مسألة تتبع الحكم، وما يؤول إليه من مصلحة إذ «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشرعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرا، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشئ عنه أو مصلحة تندفع به، لكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، كذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية وبما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصلح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محبوب الغب جار على مقاصد الشريعة»⁽¹⁾. هكذا يكون مآل الفعل تتبع لتتابع الأسباب والمسببات، وهو نظر يستوجب من المجتهد إدراك لمناط الحكم ولمقاصده وربط لعلاقات الأحوال التي مر بها الفكر أثناء مجرى الحكم الشرعي وللنظر في مآل الفعل بالنسبة للمجتهد مسالك⁽²⁾.

هكذا قدم الشاطبي جملة آليات لها أثرها الفاعل في النهوض بالحياة الإنسانية فهوذا أخلاقيا وذلك لما ثبت أن الأخلاق هي روح الشريعة الإسلامية، إذ مع آليات التمكن الإختباري التي وفرها منهج الاستقراء المعنوي تصبح الحياة الإنسانية مسلكا للصالح تنهض بكنية الإنسان فهوذا متحققا.

3- النهوض إلى بناء الشخصية الصالحة

يختلف النظر الأصولي عند الشاطبي عن غيره من الأصوليين، بهذه العناية التي أولاهها للمخاطب بالخطاب الشرعي وهو الإنسان، إذ يبدو أن الفقيه الغرناطي قد أدرك غفلة المصنفات الأصولية عن الطرف المعني بالصالح، بما أن الخطاب الشرعي ما أنزل إلا لمصالح العباد، وهو القطب الأهم في عملية المخاطبة، ولذلك فمن الواجب

(1) المصدر السابق، ج4، ص ص 140-141.

(2) -من هذه المسالك: أ-مسلك سد الذرائع، ب-مسلك منع الخيل، ج-مسلك الاستحسان، د-مسلك مراعاة الخلاف، هـ-مسلك جلب المصلحة

اعتبارهم اعتبارا مركزيا في كل عمل تأصيلي، بما «أن التكليف - كما تقدم- مشروعة لمصالح العباد»⁽¹⁾.

وبما أن المعنى بالصلاح هو الإنسان المكلف، فإن مقاصده معتبرة في مشروعية الحكم الشرعي، وفي حالة الافتقار إليها يكون السقوط في اللامشروعية، ذلك «أن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات»⁽²⁾، ولكي يكون لهذه النيات وهذه التصرفات وجه من المشروعية اعتنى الشاطبي بالبنية الوجدانية للمكلف، مراعى أحواله كإنسان خاضع لقوانين طبيعية ونفسية واجتماعية والحق أن اختبار حالة المكلف لم يكن إلا تحقيقا لمطلب الصلاح وهوضا بالمكلف إلى أن يكون ذو شخصية صالحة، وهي الغاية الأخيرة من علم الصلاح.

وأخيرا يكون علم الصلاح علما مستوفيا لشروط علمية سواء من مسلمة أو من منهج أو من غاية، ويكون علما بما وفره من شروط إجرائية فاعلة، فيكون علم أخلاق عربي إسلامي بديلا عن علم أخلاق يرد باستمرار إلى مصادر خارجية، ويعتمد دلالات غربية ويوصل لتجربة إنسانية أكثر غربة وسيمثل علم الصلاح الحقل الدلالي العربي الإسلامي، الذي يمكن من حل إشكالية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي قديما وحديثا وراهنا، وليكون نقطة بدء في دراسات أخلاقية عربية إسلامية. إن علم الصلاح يفوق في قدرته المنهجية علم الأخلاق الذي وصل إلينا من اليونان، وهذا للاعتبارات التالية:

- أ. مصدر القيمة الأخلاقية فيه هو خطاب عقلاني موجه إلى عقل معتبر حصل اليقين باللاتناهي، وذلك بواسطة الاستقراء الصاعد من الجزئيات التي تنضاف إلى بعضها البعض لتؤلف القطع باللاتناهي، هو المبدأ الذي يمد علم الصلاح بالمسلمة القائلة بأن الشارع أنزل خطابه للمكلفين لأجل صلاحهم.
- ب. لقد تجاوز علم الصلاح إشكالية العلم والعمل، وإشكالية الصلة بين القيمة والواقع، وذلك أن المنهج الناظر في كلياته وجزئياته يوفر آليات تغلغل الأخلاق في الحياة الإنسانية، وهنا يكون الانسجام بين القيم الوسيالية والقيم الغائية، فيكون من ثم التوازن بين الموضوعية والذاتية في سلم القيم.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 246.

خامسا: العلماء وتحول العلم إلى وصف خلقي

تتميز الصلة بين العلم والأخلاق في منظومة الفكر الحديث والمعاصر بطابع إشكالي، إذ من شروط العلم المتحقق عند أهله انتفاء كل مسلك قد يحدث تسربا للذاتية داخل المنطق الشمولي للعلم فكان أن تم الفصل المطلق بين الغايات النظرية والغايات العملية، فمادامت الموضوعية خاصية جذرية في النسق العلمي فإن الفصل بين الواقع والقيمة يعد من الشروط القاعدية للمعرفة العلمية.

مثل هذا الفصل بين العلم والعمل والاكتفاء بالغايات النظرية عد ملاذا ضروريا للكشف عن حقائق الطبيعة والإنسان، ولكن وبالنظر إلى نتائجه المدمرة خاصة عندما تحالف العلم مع التقنية فقد أصبح الوصال بين العلم والأخلاق اتجاها أساسيا للفكر المعاصر، إذ تعالت الأصوات المحذرة من الوصف الآلي التسلطي للعلم الذي قطع صلته بالأخلاق، فاتجهت جبهة من الفلاسفة إلى تقديم مشاريع مبادئ أخلاقية تلملم مسار العلم وتكبح غاياته المدمرة، وتجعل نتائجه أكثر استئناسا بالأغراض الأخلاقية، لأن المعني بها هو الإنسان، وتبدو مثل هذه النزعة المعاصرة التي تلزم العلم بضرورة التحالف مرة أخرى مع الأخلاق، إقرارا بأن الغاية من العلم لا بد أن تتشاكل مع الغايات الأخلاقية لأن الانفصال بينهما هو دمار وتنبؤ بزوال الإنسانية⁽¹⁾.

1- العلم الشرعي وراثته لعلم النبوة

لقد قدم الفكر العربي الإسلامي إجابة حول سؤال الصلة بين العلم والأخلاق، إذ العلم النافع هو العلم المطلوب شرعا، وهو أمر لازم عن مرجعية عقدية تتعوز من علم لا ينفع، بما أن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا ينفعه الله بعلمه، والانتفاع بالعلم يعني رباط مكين بين القول والفعل بين العلم والعمل، بين العلم والأخلاق، فالعالم الحق هو من صدق فعله قوله، ومن توجه إلى نفع يعود عليه وعلى الخلق

(1) الدليل على ذلك هو نفوذ الفكر الغربي الراهن بالمشكلة الأخلاقية فهو ضا جذريا، وكذا تأسيسه لما يصطلح عليه علم الواجبات حيث يكون التتبع لأخلاقيات محددة.

صلاحاً في الحال والمآل، هذا التواصل بين القول والفعل مرده إلى أن العالم حلقة مسار تاريخية مرتبطة مباشرة بالنبي، بما أن النص المؤسس قد صرح بورثة العلماء للأنبياء، وأن العلم باق بين ظهرانيهم، كما أن العلم لا يورث ويقبض بقبض العالم، وورثة النبي تعني وراثته العلم المتمم لمكارم الأخلاق، مادام هذا النبي كان على خلق عظيم، كما كان خلقه القرآن، وهو ما جعل ابن قيم الجوزية يعتبر العلماء موقعين عن رب العالمين، لصلتهم المباشرة بعلم النبوة، قائلاً «فإن العلماء هم ورثة الأنبياء، فإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم»⁽¹⁾. ولعل في مكانة هؤلاء العلماء الذين ورثوا العلم عن النبي مباشرة اعتبار لسلطة تفوق كل السلط الأخرى، ليكون الأمراء تبعاً للعلماء، بواسطة التراتب التسلسلي الذي يلحق هؤلاء بالنبي، وطاعة النبي واجبة، إذ من المتحقق أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صفة واجبة عليهم، فكل من في الكون تبعاً لسلطتهم⁽²⁾.

كان مصنف الاعتصام تحصراً لعالم شاهد لانشطار السلطة العلمية، وبيان عن ضياع هذه السلطة بين الفرق المتعددة، لقد مثل هذا الانشطار تعدداً مذهبياً وفوضي معيارية ذهب معها المتحققون بالعلم بين المقلدين والسائرين في ركاب الهوى، إذ مثل الركون إلى الهوى العلة الرئيسية في فساد السلطة العلمية في الإسلام عند أبي إسحاق الشاطبي، ذلك أنه أدرك كيف تتحول هذه السلطة إلى مجلبة للحظ، وتوسع في مآرب الدنيا، تحفها أغراض سياسية واضحة وتحقق بالحظوظ العاجلة التي تعود على العلم بما يناقض غايته.

ضبطاً لصفات العالم عند الشاطبي كانت الأخلاق هي فيصل الفراق بين العالم والمقلد، بين من «لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبت له الشارع اعتماداً على أن الله خزائن السموات والأرض»⁽³⁾، ومن «تراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال ولا يحسنون الظن بشريعة محمد ﷺ»، وهو عين اتباع الرجال وترك الحق»⁽⁴⁾. بهذا تكون منازل العلماء بمنازل أخلاقهم، ليتحقق العلم في سلوكهم كوصف خلقي صدق فيه

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 10.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 174.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 507.

الفعل القول، والعلم العمل، إذ «لا يكون العالم عالما حتى يكون كذلك، وحتى يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم»⁽¹⁾.

اعتبارا لقيمة العالم المشهود له بوراثه العلم عن النبي يضبط الشاطبي دستور العالم كما ينبغي أن يكون في مجتمع يحتكم إلى النص فيما هو كائن وفيما ينبغي أن يكون، فهو «المفتي قائم مقام النبي [...] إنه نائب عنه في تبليغ الأحكام [...] إن المفتي شارع من وجه لأنه ما يبلغه من الشريعة إما منقولا عن صاحبها وإما مستنبط من المقول، فالأول يكون فيه مبلغا والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع»⁽²⁾، ولذلك حق قول القائل بأن العالم موقع بحق عن رب العالمين، مادام ينتصب أثناء استنباط الأحكام الشرعية كشارع في الدرجة الثالثة، وإليه يعود ضبط أفعال المكلفين أثناء غياب النص، فاستوجب من ثم الطاعة لأنه خليفة في التبليغ، وأسوة يقتدى بها والافتداء يعني تقفي النموذج الأخلاقي الأمثل، لذلك كان العالم الموصوف بكل هذه الأوصاف عاملا عالما، وهو الفيصل الذي جعله الشاطبي ميزان يوزن به علم العلماء ومعيار لكل مجتهد يكون به الاقتداء في العلم والعمل.

ضبط العمل يعد مهمة مركزية بالنسبة لعالم ورث علم النبوة وما حضور الشاء على العلماء في القرآن إلا من هذا الباب كونهم مبلغين عن النبي قائمين بوظيفة التواصل أبد الآبدين مع النص فهم أصحاب النظر والاعتبار والعمل الذي تخلص من منزع الهوى وهم أيضا أولي النهى وأولي التعقل ومسؤولية تخريج الواقع تخريجا شرعيا ملقاة على عاتقهم وهي أول المهام تجذرا في مسارهم العلمي.

لقد كان النظر إلى مسؤولية العالم من حيث أنه القيم على التوقيع عن رب العالمين ومن حيث أنه إليه يوكل صلاح الخلق في الحال والمآل حلقة مركزية في مشروع تجديد علم أصول الفقه عند الشاطبي لذلك جعل العلم المحمود الذي يخرج ذررا في أقوال وأفعال العلماء «العلم المعتر شرعا - أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه

(1) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 177.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص ص 178-179.

طوعا وكرها»⁽¹⁾. وإذن لا تكون ماهية العلم كامنة في النظر الخالص العازف عن بيان كيف العمل بل إنها ماهية بلا جدوى إذا لم تجلب لصاحبها عمل بما في هذا العلم وهي صلة متحققة بين العلم والأخلاق وما كان هجوم الشاطبي على الفلسفة ومنتحليها إلا من هذه الزاوية إذ التفلسف تفكه نظري يقنع بالسفسطة ويتخلى عن الهدي العملي، ويبدو أن نقد الشاطبي للفلسفة له فائدته في الكشف عن نسق الفلسفة الخلقية عند اليونان التي أعلنت من شأن القواعد النظرية وحطت من قيمة العمل وردت كل معيار خلقي إلى مجرد فكرة صورية لا تكمن فعاليتها إلا في التطابق مع ذاتها وأهملت وسائل التخلق الفاعل.

لقد أدرك الشاطبي وبعمق شديد بأن إصلاح الاجتهاد وإعادة نخل الأصول لن يؤدي أكله إلا بصلاح المجتهد فهو الناظر بواسطة الأدوات في النص استنباطا. ولذلك عمل على فرز أصحاب العلم وترتيب فئاتهم فتحقق من أن العالم الوارث لعلم النبوة هو من أصبح العلم لديه وصفا خلقيا أما من لم يحصل له هذا الوصف فهو فاقد للإخلاص غير معتمد القصد وهو فساد استشرى في أقوال وأفعال العالم مرده فساد نيته «فإن المخالف في جوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد قلبي»⁽²⁾. ذلك أن علامة صدق العالم مطابقة قوله فعله فلا اعتبار لعلمه إلا إذا بدى خلقا قائما على بيان إخلاصه.

تعتبر الصلة بين العلم والعمل أمرا مركزيا بالنسبة للعلماء ذلك أن أقوالهم وأفعالهم قدوة غايتها التنهيز للعمل ولذلك يدرك الشاطبي خطورة إنفكاك الصلة بين العلم والعمل في أفعال العلماء لأن هؤلاء يمثلون سلطة علمية لها فعل تغييرى على سلوك المكلفين ولا ريب أن الشاطبي قد تبين له في الأفق زوال السلطة العلمية وإنفكاك عراها بفساد العلماء وأن الدين ذهب شيعا متجادلة بسبب هذا الفساد أما نهضة العلم فلن تكون إلا بإصلاح العلماء وإصلاحهم يعني انصهار كامل للعلم والأخلاق.

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 47

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 235

2- فئات العلماء

لقد قسم الشاطبي العلماء إلى فئات ثلاث ويعد هذا التقسيم مؤسس على ركييزة وحيدة وهي طبيعة العلم المعتبر ذلك «أن العلم وسيلة إلى العمل ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي وإنما هو وسيلة إلى العمل وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعمل من جهة ما كلف بالعمل به»⁽¹⁾. وبالنظر إلى تحقق هذه الغاية فإن العلماء فئات ثلاث:

أ. فئة المقلدين الآخذين للعلم بواسطة مجرد الحفظ ذلك أن العلم لا يؤلف لديهم باعثا سببه قصد الإخلاص ولا باعث لديهم إلا الحمل التكليفي والحث الترغيبى وهم ذاهبون للحفظ بواسطة هذه الدوافع الخارجية لذلك فهم لا يرقون إلا مستوى تخريج الأحكام ذلك أن الاجتهاد والعمل به درجة تتطلب وصفا خاصا بالعلم.

ب. الفئة الثانية وهي فئة الذين ارتفعوا عن المستوى الأول إلى معرفة العلم ليس بواسطة التقليد إنما عرفوا الحق بواسطة النقل وصدقوه بالعمل «إلا أنه يعد منسوباً إلى العقل لا إلى النفس بمعنى أنه لا يحيد كالوصف الثابت للإنسان وإنما هو كالأشياء المكتسبة والعلوم المحفوظة التي يتحكم عليها العقل»⁽²⁾. يبدو أن مجرد نقل العلم والنظر إليه بواسطة العقل لن يستوفي شروط العلم المعتبر شرعا والذي مدحه الله ونبيه، فمن أي وجه مدح الله ونبيه هذا الأنموذج من العلم؟ أليس لأنه تغلغل في الأعماق القلبية بحيث تصبح الأحكام التي يقولها العالم هي عين فعله ليكون العلم متحققا في العمل إنه يعني أن العالم هو صاحب الخلق العامل بمكارم الأخلاق وهو أنموذج وأسوة لكافة المكلفين ومن ثم تصح وراثته للنبي، ويظهر أن هذه الفئة الثانية من العلماء لم يحل العلم بين ظهرائها لأنها فاقدة درجة أساسية في العلم المطلوب شرعا وهي الدرجة القلبية ذلك أن سلطة العقل بقيت فوق كل سلطة أخرى والعالم الوارث لعلم النبوة هو من حقق سلطة الأخلاق على كل السلط الأخرى.

(1) المصدر السابق، ج4، ص 184.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 48.

ج. الفئة الثالثة وهي الكاملة على الإطلاق، وهم من تحول لديه الخلق إلى أمر قلبي ينهضون إلى العلم دون داع إلا داعي الإخلاص الذي يعود إلى تجربة قلبية عمت كيانهم بحيث أصبح القول والفعل لديهم أمرا واحدا «والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن وهو الذي بالخشية»⁽¹⁾ إنهم من تدبر الكون من حولهم بعين فاحصة وشهدوا آياته التي مهما إدعى العقل إمكان تعليلها إلا أنها شاهدة على وجود اللاتناهي ثم أنهم بعد الشهود اعتبروا وعملوا وتوكلوا فأصبح لا يدفعهم إلا دافع الإخلاص لله تعالى قولا وفعلًا، لقد تحقق العلم عند أصحاب هذه المرتبة وغدى لديهم وصفا من الأوصاف الراسخة، وهنا انقلب إلى دافع نحو العمل فحقق انصهار بين غاية المعرفة وغاية الأخلاق وأصبحتا تمثلان وحدة واحدة، لقد انقلب العلم لدى هذه الفئة الثالثة إلى وصف أخلاقي راسخ في النفس لا يزيغ عن الحق «و هؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية»⁽²⁾. إنه انسياق وتوحد بين الغايات الإنسانية والغايات المعرفية التي يسعى إليها العالم، فلن يكون باعث إلا باعث التحقق بالحق وهو عينه الداعي الأخلاقي.

إن هذه الفئة التي دلت على منزلة رفيعة في العلم لا يشغلها شاغل إلا شاغل التدبر والاعتبار لينقلب هذا الحال المعرفي لديها إلى تحصيل الحكمة التي ساقها النظر المتدبر والمعتبر فكانت مقاصد الشريعة بنت الاعتبار ومثلت القيم الأخلاقية القصوى التي ترسخ الصلة بين العلم والعمل، بهذا تنبلج القدرة العارفة لدى العالم ليس عن علم محض إنما عن علم يهدف إلى ربط الفعل بقيمة وبهذا تعد مقاصد الشريعة علم أخلاقي غايته القصوى هي القيام على تدبر مسالك الصلاح التي نيط بها الفلاح في الدنيا والآخرة.

العلماء هم «الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأولى، أو تقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك لا يحتاج إليه فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذ تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية»⁽³⁾ هي الدرجة القصوى حيث

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 238.

(2) المصدر نفسه ج 1، ص 48.

(3) أبو الأحناف: فتاوى الإمام الشاطبي، ص 98.

انقلب العلم إلى بديهية أخلاقية ثابتة فاعلة ينهض إليها العالم فهوذا مباشرا، وسيؤلف هذا العلم باعثا أخلاقيا يحول بين العالم وذاته البشرية فيرتقي إلى مصاف أولئك الذين لا يعلمون إلا بما يعملون وهم أرباب القلوب ممن أخلصوا لله تعالى فكان تدبرهم للكون من حولهم أمرا للعمل فأصبحوا نوابا للرسول ﷺ فهو تلقى الوحي وهم تدبروا فعرفوا ثم عملوا هكذا يكون العالم من انقلب لديه العلم إلى وصف خلقي «مبلغا من حيث يبلغ منقول ويستنبط منه، فيكون في الأول مبلغا وفي الثاني قائما مقام النبي ﷺ في إنشاء الأحكام بحسب نظره وتلك هي الخلاقة على التحقق»⁽¹⁾.

لقد أولى الشاطبي أهمية قصوى للعلماء الذين أصبح العلم لديهم وصفا من الأوصاف الخلقية ذلك أنهم يمثلون السلطة العلمية الحاكمة على غيرها مهما علا شأن هذا الغير ومثل هذه المرتبة استمدت مشروعيتها من نيابتها للنبي وقيامها بمقامه وهل هناك مشروعية تعلو هذه في مجتمع يحتكم في شؤونه إلى القرآن؟ ولقد تبين للعلماء خاصة منهم من شهدوا بداية التراجع الإسلامي، الصلة القائمة بين الفتنة في الدين من جهة وفساد العلماء وهذا ابن قيم الجوزية أحد هؤلاء الشهود يقول «وكانوا يقولون إحدروا فتنة الفاجر والعبد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون، فهذا يشبه المغضوب عليهم الذين يعلمون الحق ويعلمون بخلافه وهذا يشبه الضالين الذين يعملون بغير علم»⁽²⁾.

بهذه الصلة المتحققة بين العلم والأخلاق يقدم الشاطبي أنموذجا متفردا للعلم الذي بهذا الوصال مع الأخلاق لن تعود نتائجه بالتناقض مع الغايات الأخلاقية إنما يزداد الهدي بواسطة اتفاقهما بما «أن العلم المعتبر هو الملجأ إلى العمل به»⁽³⁾. مما يقدم أنموذجا من العلماء الذين حصلوا رتبة تجعلهم جديرين بالخلافة علموا الحق فعملوا به فكان العلم لديهم «هو المقيد لصاحبه بمقتضاه الحامل له على قوانينه طوعا وكرها»⁽⁴⁾ إنها الدرجة التي يرتقي إليها العلماء الذين يتولون توجيه الأمة نحو مصالحها، لكن مثل هذا التوجيه ينأى عن التقليد ويتخذ مسلكا آخر إنه وصف أخلاقي تنهض فيه النفس

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 137.

(2) المرجع نفسه، ج 1، الصفحة نفسها.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 46.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 47.

بكليتها وهي مرحلة العلم الحق فالعالم هو من انطبعت فيه المدارك المقصدية وحصل أسرار الشريعة وأصبح العلم لديه صادر من كلية الشخصية الأخلاقية التي اختص بها عندما صعد في مدارج العلم والعمل وبالنظر إلى هذه المنزلة التي يحظى بها عالم أسقط حظوظ الدنيا العاجلة من قلبه ومرق إلى الآخرة بعلم لا يكون إلا لغاية هي الإخلاص لله فإن الشاطبي قد وضع ثلاث علامات لبيان خصائص هؤلاء العلماء، وهي:

أ. ترابط العلم بالأخلاق وتواصل العلم بالعمل، فالعالم هو العامل ولذلك فمن تناقض قوله وفعله فهو بعيد عن هذه الدرجة.

ب. أن يكون تلميذاً لشيخ يتأسى بعلمه وخلقه، وهو شأن كل العلماء، وهي صورة للقدوة تحملنا إلى علاقة الصحابة بالرسول ﷺ، فقد كان أسوتهم وقودهم، التي أخذوا عنها العلم وعملوا كما عملت ومثل هذه الصلة الجامعة بين التلميذ والشيخ أثرها التربوي، ذلك أن ملازمة المعلمين لا يعني أخذ العلم فقط، بل يعني التخلق أيضاً بما يمدّه هذا الشيخ لتلميذه من معاني أخلاقية وروحانية تطبع أفعاله وهي علاقة أخلاقية جامعة تؤدي مفهوم الاقتداء، لذلك أكد أبو إسحاق الشاطبي بأن العلو في العلم والكمال فيه لا يكون إلا من علماء تتلمذوا على شيوخ نالوا منهم العلم والعمل.

لقد قدم الشاطبي داخل حقل دلالي عربي إسلامي صورة لإحتواء العلم للأخلاق، بحيث لا يكون هذا العلم مهملاً متروكاً لهوى العلماء، الذين كثيراً ما تتغلب عليهم حظوظ الدنيا وتلهيمهم عن مقاصدهم، إن الوصف الخلقي الذي يميز العلماء النظار وارثي علم النبوة، العاملين بها نيابة قد ساروا إليه عندما حملهم العقل المعتبر في سياحة في كون فسيح أدركوا فيه الآيات، بذلك التظافر المتكامل لظواهره، فلم يعد تفسير هؤلاء الظواهر تفسيراً آلياً يقنع هذا العقل، بل تفسيره يتعد إلى آفاق الصورة الغائية، الجامعة لكل حركات هذا الكون، فيحصل لهؤلاء العلماء الاعتبار ثم الإلتزام، الذي يعمل فيه العقل المكلف عملاً بما أمر به الشارع، وما أحوج العقل الحديث الذي فقد صلته بالأخلاق، ورمت به العدمية في ضروب العبث إلى مثل هذا التصور، إذ الإنسانية قد لحقتها وستلحقها أخطار جمة بهذا الخلل، الذي يفرض في كل عمل علمي انفصال عن الأخلاق، فما جدوى العلم الذي لا يقوّم الأخلاق.

عموما فلقد مكن استخبار منهج الاستقراء المعنوي من تحصيل النتائج التالية:

أ. لقد وقع اختيار الشاطبي المنهجي على الاستقراء كآلية قيمة بالنظر الاجتهادي، قادرة على استقصاء موضوع الاجتهاد، فاعلة في بناء الكليات، لتقلب الشريعة إلى علم ثابت الأركان تجري عليه خواص العلوم التي انبنت على قاعدة ثابتة.

ب. لأن موضوع الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي الحاكم على الفعل الإنساني، فإن الاستقراء هو المنهج المناسب الذي يمكن من تحقيق المناط وجلب المصلحة لتغلغل في الحياة الإنسانية.

ج. لا تنحصر دلالة الاجتهاد عند الشاطبي في فهم النصوص، وإجراء استنباط الأحكام منها فقط، إنما تكمل دلالاته الصحيحة بتطبيق هذه الأحكام على الأفعال، وإنزالها منازل الواقع، لذلك فقد كان الاستقراء منهج لفقه سر الخطاب الشرعي ومنهج تحويل هذا الفقه إلى فقه أفعال.

د. بسبب هذا الاعتبار تم النظر إلى الصلة الجامعة بين الاستقراء المعنوي والمنطق اليوناني بحذر شديد، نظرا لغلبة التوجه النظري المجرد على هذا الأخير وإيلاء البعد التفحصي الطبيعي على الأول، وهو البعد الذي يستوجه تحقيق المناط، وتحقيق المناط آلية تمكن من النظر، ولكنها لا تحصر الوظيفة الموكلة إليها في هذا التمكن، بل ما يعينها هو إمكان تطبيق الأحكام وإنزالها منازل الواقع.

هـ. إن غاية الاستقراء هو إجلاء الفعل الصالح من الفعل الفاسد، لذلك تكمن وظيفة هذا المنهج في النظر في معايير الفعل الإنساني، وهو الأمر الذي يحمل منهج الاستقراء المعنوي إلى مقارنة مع منهج الأخلاق، والحق أن مثل هذه المقاربة قد أثبتت نجاحها، لأن الاستقراء إمتاز بخصائص المناهج الأخلاقية بل يفوقها في تأسيس وسائل تغلغل الأخلاق في الواقع.

و. لقد جعل الشاطبي الاستقراء منهجا مفيدا في استنباط الأحكام الشرعية والتي تفيد قيمة الصلاح، ذلك أن الحكم الشرعي يفقد المشروعية في حالة عدم بيانه للحكمة التي يرتبط بها.

ي. إن ميدان الأحكام الشرعية الصالحة هو الفعل الإنساني، إنه الحكم الذي لا يترك الإنسان كالبهيمة المسيية، بل يلجمه بلجام الشرع، ولا نظن أن مثل هذه

الوظيفة التقويمية لا تتماهى مع الوظيفة التي تؤديها القاعدة الأخلاقية، إنما هي الوظيفة نفسها.

ز يبدو أن منهج الاستقراء المعنوي يفوق قدرة المناهج الأخلاقية في مسألة تنزيل القيمة على الفعل، فهو يمكن من جعل الحياة الإنسانية سيرورة من الصلاح الفعلي، وذلك لما يتوفر عليه من أدوات استخبارية، من تحقيق المناط وتنقيحه واعتبار التجربة الإنسانية كما هي في كل مرامي التأصيل، ذلك أن غاية الأحكام الشرعية هو ضبط السلوك الإنساني في كل مستوياته الإنسانية، لذلك ننحو قضايا الأصول عند الشاطبي صوب الاتجاه التطبيقي وتكثر في مؤلفه الموافقات متجهة إلى التفصيل والمعالجة الدقيقة، لأن الشاطبي قد ميز الوظيفة الإجرائية للشرعية، فهي منهج الفهم ولكنها منهج تطبيق أيضاً، وهي الوظيفة التي أنزلت لأجلها، فالعمل الصالح هو غايتها.

الباب الثالث

المقاصد والأخلاق

-من القراءة والتأويل إلى تأسيس النظام المعرفي-

الفصل الأول: العقلانية القاصدة وحصول المقاصد الصالحة

-الصلاح مبدأ كل أخلاقية-

الفصل الثاني: العقلانية القاصدة وصدور الإنسانية الأخلاقية

-سيرورة التكليف في إنشاء الشخصية الصالحة-

لقد برهنت القراءة المتفحصـة لحقل المقاصد عند الشاطبي، بوصفه حقلا تراثيا على حضور قوي للدلالة الأخلاقية هي البرهنة التي قدمت المعطى الأساسي لإعادة استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي استشكالا تاريخيا، مادام الاجتهاد يعد ميدان أصيل للنظر العقلي في الثقافة العربية الإسلامية، كما خلص إلى ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق⁽¹⁾. ولقد مثل هذا الاستشكال سبيلا للخروج من التقرير الرسمي للعقلانية الغربية الذي قضت منذ البدء بنضوب معين الأخلاقي داخل الفكر العربي الإسلامي، نظرا لافتقاده لسؤال العقل داخل ميدان القيم الأخلاقية، وبما أنه يصادر بالنص قبل الفكر العقلاني المستنير أيضا، غير أنه وعلى الرغم من هذه المصادرة فإن سؤال الفعل داخل الثقافة العربية الإسلامية لا يأخذ تموضعه الصحيح إلا داخل هذا النص المؤسس، وهو نص أخلاق بامتياز - كما سبق التدليل على ذلك-، ثم أن مثل هذا التوضع يفتح آفاقا غير متوقعة أمام سؤال الأخلاق الإنساني يزيد الحوار حول القيم الأخلاقية الإنسانية ثراء.

إن دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، قد جهزت لها القراءة الأدوات التي مكنت من الكشف عن بنية النظرية الأخلاقية، كما يحيل إليها النسق المعرفي والمنهجي للمقاصد، التي طورها درس الموافقات تأصيلا لمنطق الاجتهاد.

لقد سار الشاطبي في تقعيد القواعد وتأصيل الأصول فهجا مبتكرا، بالنظر إلى المادة الأصولية المألوفة في المصنفات الأصولية، وذلك باعتبار المقاصد هي المعاني الفاعلة في نظام الشريعة، والمقاصد هي دلالة قيمة بالدرجة الأولى لما تضمنه من التوجه نحو الغايات، وهو توجه لوعي دارك لما ينبغي أن يفعله، والحق أن ما يزيد دافع الكشف عن بنية النظرية الأخلاقية لخطاب المقاصد قوة هو إيلاء الشاطبي الأهمية القصوى للصلة بين مقصدين أساسيين، يؤسسان كل نظرية أخلاقية، وهما: قصد الشارع، والذي يعني جملة الغايات المستخلصة من الشريعة بوصفها قيمة معطاة من جهة، ثم

(1) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

قصد المكلف وهو شامل للتوجه القصدي العقلي والوجداني للإنسان، وهو توجه قيمي تقوم فيه التجربة الوجدانية لهذا الإنسان بالمفاضلة الدائمة بين قيمتين هما الصلاح والفساد، واللتين تتعلق بهما مجموع القيم التي يصبو إليها هذا الإنسان وقد بينت ضوابطها الشريعة الإسلامية.

العلاقة بين قصد الشارع وقصد المكلف هي هذه الجدلية المحققة في كل نظام أخلاقي، بين القيم الأخلاقية بوصفها هذا المجموع من القواعد والغايات، الموجهة صوب الفعل⁽¹⁾، والأنا صاحب هذا الفعل وذلك توجيهها لتجربة الانخراط في العالم، التي هي تجربة لا تقوم بتغيير هذا العالم إلا ضمن سيرورة أخلاقية تنبني على المفاضلة بين القيم، وسيحدد الشاطبي مبدأ الأخلاقية في هذا النظام إنه الصلاح، فيكون قيمة لمبدء حياة أخلاقية تحملها في طريق التغير إلى تحقيق الكمال والتي هي قيمة تنطوي تحتها كل الفضائل الأخلاقية الأخرى، وبها يسعد الإنسان في الدنيا والآخرة.



العقلانية القاصدة وحصول المقاصد الصالحة
-صلاح مبدأ كل أخلاقية-

أولاً: الأخلاق السطحية والأخلاق العميقة
-نقد التقسيم الأصولي للمصالح-

ثانياً: من العقلانية القاصرة إلى العقلانية القاصدة
وتأسيس نظرية الصلاح

ثالثاً: المقاصد الصالحة والأخلاق التكاملية الحية

سيستفيد الوعي العربي الإسلامي المعاصر استفادة جمة إذا ما أعاد قراءة مقاصد الشريعة كما قعدها الشاطبي في كتاب الموافقات وأبان عن جذورها العميقة وهي مقاصد تنتهي إلى امتلاك دواليب الحركة الإنسانية في الواقع ذلك أن دخول الوعي العربي الإسلامي المعاصر في عملية قراءة متفحصة لمقاصد الشريعة قد يفتح سبيلا أصيلا لدراسات إنسانية عربية إسلامية بمحاذاة دراسات الآخر وهو الذي تبدو إثباتاته الفلسفية والأيدولوجية ذات صفة قطعية بالنسبة للذات التي تحيا الشعور بالدونية وهي مازالت إلى حد الآن تكرر المعادلة الخلدونية الأسيرة "المغلوب يتبع الغالب" وتحققها في أطوار مختلفة.

لقد أمدتنا مقاصد الشريعة عند الشاطبي بفائدة أولى تبدو على مستوى الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي سبيلا للخروج من ربة تقريرات المركزية الغربية التي أنهت شأن هذا الفكر على صعيد الحضارة العربية الإسلامية بأن حصرت في العلوم الدخيلة كما أنها جعلت الزمان الأخلاقي لهذه الحضارة زمانا مفقودا بالنظر إلى الزمن الأخلاقي الإنساني عموماً⁽¹⁾.

تقوم مقاصد الشريعة بتقديم فائدتين بالنسبة للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي عموماً الأولى تكمن في التحرر من ربة الفكر الغربي والذي أحكمت قبضته إحكاماً شديداً على الفكر العربي المعاصر أما الثانية فتتمثل في إعادة الوصل بين سؤال الأخلاق العربي الإسلامي وتاريخه الذي هو تاريخ للإنسان استقى منه سلمه القيمي وفعل به وهو ما يفسح المجال لإعادة استشكال السؤال الأخلاقي في هذا الفكر

(1) إن المتصفح لفهارس المصنفات الغربية التي تجعل من التأريخ للفكر الأخلاقي عموماً موضوعاً لها يبدء من الفكر الشرقي القديم معبرة آياه اهتماماً بالغا خاصة الهندي والصيني منه وأن ذكرت بعض الحضارات الشرق أوسطية القديمة فإن ذكرها لها يكون باحتشام شديد ثم تنتقل إلى الفكر اليوناني كفكر معجزة يخرج من ربة التاريخ وكأن الزمان والمكان غير حاضرين في إنشاء هذا الفكر ليجعل منه معيار لكل الأفكار اللاحقة ثم ينتقل إلى الفكر المسيحي الوسيط بعده الفكر الحديث... الخ وكأن العالم لم يشهد حضارة عربية إسلامية احتلت التاريخ والجغرافيا وكان الإنسان الفاعل داخل هذه الحضارة لا وجود له في سلم الفعالية الحضارية الإنسانية.

استشكالا أصيلا قد يفتح سبيلا للنظر الأخلاقي العربي المعاصر يتجاوز به ما نظر فيه الآخر وأسس به ذاته وقد عبر تاريخ آخر وبني قيما أخرى.

لم يكن اتخاذ مقاصد الشريعة عند الشاطبي سبيلا لتفنيد تقارير المركزية الغربية فيما لزم عنها من حذف للسؤال القيمي في الفكر العربي الإسلامي، وكذا سبيلا لإجابة أصلية لسؤال الأخلاق في هذا الفكر اتخذنا عبثا ذلك أن المقاصد كما سار إليها الفقيه الغرناطي-وكما أسلفنا الذكر-وفرت أدوات قوية ومفاهيم قاعدية للسير في هذا الاتجاه، كما وفرت أيضا تحليلا مفهوميا وأداتيا دقيقا للجهاز الدلالي للخطاب الشرعي تبين أنه عينه الجهاز الدلالي لكل معرفة أخلاقية وهذا بين في إفراده للوعي القصدي منزلة أولى في تحليل الخطاب الشرعي والذي هو تعليل يثبت أن هذا الخطاب لا يؤسس تموضعا في الواقع إلا لأنه يفترض منذ البدء المصلحة دليلا على أحكامه وسبيلا لخلق معادلة توازن داخل هذا الواقع المزيج ترجح كفة المصالح على كفة المفساد ذلك حسبما اقتضاه الشرع الإسلامي، لذلك يكون اعتبار المصلحة غاية لأجل تنظيم الواقع دليلا على حضور الوعي حضورا تاريخيا قديما وحاضرا، لأن المصلحة تبقى مجالا طبيعيا لحركة الإنسان وهو ما يفسح الإمكان واسعا لاستخراج نظرية أخلاقية من لدن تحليل درس المقاصد كما سار إليه الشاطبي في مصنفه الموافقات خاصة الجزء الثاني منه الذي بدى فيه التحليل مشحونا بافتراضات معرفية وطروحات إشكالية هي من لدن فلسفة الأخلاق وفلسفة القيمة.

لقد اعتنى خطاب المقاصد بمسألة أخلاقية أساسية تمثلت في إثبات صلة المصلحة بالإنسان والحق أن هذه العناية فاقت في دقتها فلسفة الأخلاق بهذه الصلة ذلك أن الشاطبي قام باختبارها ليس من جهة الزمان الآني إنما من جانب زمان جامع بين قيم مادية وأخرى روحانية بحيث يكون لهذه الأخيرة السلطة على الأولى في التوجيه السلوكي، كما كشفت هذه الصلة عن ضحالة الفكر الأخلاقي الذي جعل الهوى الإنساني مصدرا للقيم الأخلاقية فضعف الطالب والمطلوب بتحول القيم الغائية إلى قيم وسيلة، ولتنتهي الأخلاقية إلى التماهي مع العدمية فالذات الإنسانية مهما ادعت العصمة فهي نهب لأهواء الحس وميول العقل الذاتية لتخلص في النهاية إلى تحول كل عملية أخلاقية إلى تركيز حول الأنا وهنا تنتهي الأخلاق.

بالنظر إلى ما تتميز به المصلحة في فكر الشاطبي وما تقدمه من ترشيد أخلاقي للإنسان الذي هو إنسان إنساني بروحانيته الممتدة في زمانه، بدى للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي حاضرا حضورا قويا في التاريخ الذي مضى وممتدا امتدادا في التاريخ الحاضر لذلك تطمح دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى تقديم إجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر-إجابة وإن كانت محتشمة- ذلك أنه فكر فاقد للوجود يعاني من وعي لا تاريخي منصب على تقليد دعاوي الآخر وتكرارها والإشادة بها ويتصور زمانا آخر وزمانه لا يبرح مكانه، وقد يعترض معترض على أن استشكال دعوى فكر أخلاقي معاصر من المقاصد يكون مجرد إعادة للقديم وسقوط في الوعي اللاتاريخي وركون إلى التقليد الذي هو عينه الإشادة بالتراث والرجوع إليه وتحصنا بالسلف لكن على المعترض أن يعترض بما شاء فهذا حقه في الفكر الحر المستنير، لكن للمدعي أن يقدم مبررات لدعواه، لقد كان للبدء من مقاصد الشريعة استشكالا فكريا لسؤال الأخلاق حاضرا دواعيه الإجرائية والضرورية وتمثل فيما يلي:

أ. لم ينفصل الوعي العربي إلى حد الآن عن جذوته التأسيسية وهو النص فهو حاضر فيه حضورا قويا بل إن هذا الوعي يستمر في طرح مطالبه عبر النص ويستخبره طالبا لإجاباته الحضارية وهمومه المستقبلية منه وما أشبه تجربة الحاضر بتجربة الماضي، فالنزاع ذاته والتأويلات تنزيا بأزياء مختلفة، والحال يشهد تشابكا غريبا لمصالح والمفاسد في عصر العولمة وحقوق الإنسان.

ب. على الرغم من دعاوي التحديث الطالبة بنقد النص وتوابعه تأسيسا بفكر الآخر لوجود تطابق بين المسيحية والإسلام-على حد زعم هذه الدعاوي-، إلا أن الوعي العربي لم ينفصل إلى حد الآن عن تاريخه الممتد إلى حاضره ولم يتم نقد الدين وتجاوزه في إحداثيات الحياة اليومية للإنسان وهو حاضر في الوعي حضورا عميقا لا يتجاوزه وقد أثبتت مطالبه المعاصرة عودة شديدة إليه مقابل ما يشاهده هذا الوعي من سقوط في العدمية في عالم ينهار يوما بعد يوم، وقد شاهد هذا الوعي أن حقه في الوجود أصبح نهباً لهذه العدمية.

ج. كل دعوى تتجاوز الإجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر عبر معطيات التاريخ المتغلغل في الحاضر فهي تتجاهل الوعي العربي وامتداده القيمي في الماضي والحاضر.

د. يستطيع علم الصلاح الذي هو استشكال عن علم المقاصد أن يمد الفكر العربي المعاصر بمفاتيح معرفية تشكل سبلا للتأسيس والبناء تحمله نحو آفاق الإبداع الأخلاقي في ممارسة الحق الأصيل في التفكير.

تزداد المشكلة الأخلاقية بالنسبة للإنسان العربي المعاصر تفاقماً خاصة أنه يحيا زمانين زمان يعيش فيه قيمه الخاصة بصورة حقيقة ويكرسها تكريسا واقعيا - وليس صحيحا - وزمان قيم العدمية الغربية وهو زمان يقدح في زمانه الأصيل وينعته بنعوت مختلفة ولذلك يزداد وعي الإنسان العربي المعاصر تشرذما خاصة أن الإجابة القيمة المعطاة له قد حصلت اقتضاب المعنى ونهاية القيم وحلول العدمية ما دام الزمان العالمي المفروض عليه، هو زمان العولة وهو زمان غربي بمقاييسه الخاصة.

أولاً: الأخلاق السطحية والأخلاق العميقة

-نقد التقسيم الأصولي للمصالح-

وقع الاتفاق بين الأصوليين بوجه عام على أن الخطاب الشرعي مصالح كله وما كان تنزيله إلا لأجل صلاح الخلق في العاجل والآجل ثم أن هذا الصلاح هو سبيل السعادة في الدارين فمادام الصلاح يعد سبيل نحو السعادة الدنيوية والأخرى الآخروية فلا بد من النظر إلى الشريعة من زاوية إنقلاب أوامرها ونواهيها إلى سبيل ناجعة نحو الصلاح، ونظراً للقيمة المركزية التي تحتلها المصلحة في بيان مقصود الخطاب الشرعي وتشكيل معقوليته ثم في زيادة تعليل هذا الخطاب وشموله لجوانب الحياة الإنسانية فقد قسم الأصوليون المصالح تقسيماً حيويًا يجعلها تتراتب من المركز إلى السطح:

- أ. الضروريات وهي الأصل المعتبر في الشريعة وفي حالة اختلالها تختل الحياة الإنسانية الواقعة تحت نظامها وقد أكد الشاطبي بأنها معتبرة في كل الملل الأخرى وقد حُددت بأنها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال -وبعضهم أضاف العرض- وحكم هذه المصالح ضروري وبإغرامها تنخرم الشريعة وتقوم الحياة الإنسانية على الفساد.
- ب. الحاجيات وهي دائرة لاحقة للضروريات بما أنها مكملّة للضروري ولكن إذا ما تم زوالها تعود بالعنت والضيق على هذا الضروري ولكنها لا تعدمه.
- ج. التحسينات ولقد وصفها الأصوليون بأنها مكارم الأخلاق ومحاسن العادات مثل الطهارة في الصلاة والتزین عند دخول المسجد وفي زوالها عدم حدوث العنت والضيق فهي مكملّة للمكمل وهذه «الأمر راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزين»⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 10.

إن الناظر في هذا التقسيم الأصولي للمصالح يحصل إدراكا مفاده التالي:

أ. الإسلام دين فصل فصلا جازما بين الممارسة الدينية الطقسية والممارسة الأخلاقية وهو بين في أن الضروري الذي يعد جذرا أساسيا في بقاء التكليف والمكلف أمر حيوي لا يُنظر إلى جانبه الأخلاقي.

ب. إن وقوع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات في الدائرة الأخيرة للتقسيم المصلحي ثم اعتبارها جزءا زائدا عن الحاجة قد يتم الاستغناء عنه متى اقتضى الأمر ذلك يعد برهان ناجز على الفصل بين الممارسة الدينية والممارسة الأخلاقية وهو أيضا دليل على أن الشريعة الإسلامية شريعة لا تأبه للأخلاق ما دامت قد جعلت منها جزءا أخيرا قد يتنازل عنه المكلف في حالات كثيرة وهي القشرة الخارجية للممارسة الشرعية.

ج. عند تفحص طبيعة الأفعال الداخلة تحت حكم المصالح التحسينية نلقاها أفعال آلية وسطحية وهي الناتج الأخير والخارجي لتجربة أعمق في الممارسة الشرعية وهي فعل نهائي لممارسة باطنية أعمق وأوسع من كونها تحسين وتزوين للفعل.

د. تبدو المصالح التحسينية بهذا الوقوع السطحي وكأنها عمل زائد وكمالي مما قد يؤدي إلى اعتبار مكارم الأخلاق في الشريعة الإسلامية ممارسة سطحية صلتها ضئيلة بالتجربة الدينية الأعمق ما دامت المصالح الضرورية وهي القطب الأساسي تحسن ذاتها بمكارم الأخلاق بحيث يتصور قارئ التقسيم أن المصالح الضرورية لا صلة لها بالأخلاق.

هكذا يخلص كل تدبر للتقسيم الأصولي للمصالح إلى أن الأخلاق غير معتبرة داخل الممارسة الشرعية الإسلامية ثم أنه في حالة تفحص طبيعة المصالح التحسينية التي هي عينها مكارم الأخلاق ومحاسن العادات نجد أنها مجرد أفعال آلية تقع في القشرة السطحية للمصلحة الشرعية وهي ما يحسن به المكلف سلوكه وما يزين به أفعاله الآنية وهي خلاصة أخيرة لتجربة عميقة ومؤثرة، وقد تبدو هذه الأفعال زائدة عن حاجة المكلف الضرورية.

إلا أنه عند تعميق الفهم نجد أن المصالح - بأنواعها الثلاثة - تكليف لها صلة بالمكلف ولن يكون له أثر على المكلف إلا بحصول تجربة العبودية لدى هذا المكلف. بمعنى أن وعي الخطاب والعمل بهذا الخطاب يبدأ من نقطة أولى تقع فيها التجربة

العميقة للممارسة الشرعية حيث يكون الخضوع وتنجلي الطاعة ويغتنى الإخلاص بإصلاح الباطن والانتقياد إلى العمل بالأوامر وهي عينها العبودية المحققة لصالح المكلف في العاجل والآجل

ويبدو أن التقسيم الأصولي للمصالح الشرعية لا يخلو من أثر لعاملين أساسيين:

أ. تقع الشريعة الإسلامية موقع المنظومة التشريعية القانونية للمجتمع العربي الإسلامي ومن صفات المنظومات القانونية إيلاء الدليل الخارجي أهمية على حساب النوايا والمقاصد الباطنية ذلك أن القانون يعتمد إلى الأفعال الظاهرة فينظمها ولا يستطيع اعتبار العمل الباطن في هذا التنظيم مما أدى بالأصوليين وهم فقهاء القانون داخل الحضارة العربية الإسلامية إلى التركيز على المسائل القانونية تنظيمًا للمعاملات جاعلين منها مستوفيه الشروط الشرعية، وهذا الجانب يعد دليل على أن الشريعة الإسلامية تعني بالفقه الحي وهو فقه متغلغل في الحياة الإنسانية برمتها ودليل على قدرة هذه الشريعة على القيام بالمسائل الدنيوية لتبث فيها روحها الأخلاقية محققة بالفعل وحدة القيمة والواقع، أما العبادات فقد تم التركيز فيها على الممارسة الطقسية دون الانتباه إلى الحاصل من هذه الممارسة من ترشيد صوب الإصلاح يقوم مقام التربية العقلية والجسدية والنفسية والوجدانية والاجتماعية، كما غفل هؤلاء الأصوليون عن التحقق بالصلة الجامعة بين العبادات ومكارم الأخلاق وهي آثارها السلوكية والقولية التي تنقلب على الخلق الإنساني رافعة أياه درجات ويبدو أن علماء التخلق مثل الراغب الأصفهاني⁽¹⁾، وأبي حامد الغزالي⁽²⁾، قد اعتبروا هذه المسألة وبينوا الصلات بين العبادات ومكارم الأخلاق وهو ذكر خصه القرآن الكريم بالبيان، فالصلاة ممارسة شعائرية طقسية ولكنها تعني الخضوع والطاعة ومثل هذا الشعور يؤدي إلى تقليص مساحة الأنانية والاعتداد بالنفس وصعود بالعبودية إلى درجة التخلص من شوائب الإنسانية المزوجة بالبهيمية فيحصل مباشرة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر وخذ هذا مثالاً للعبادات الأخرى التي تجلب للمكلف أرقى المكارم الأخلاقية بحيث ينزل التكليف منزلة الإلزام الخلقي.

(1) انظر: الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 94

(2) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 20.

ب. لا يخلو التقسيم الأصولي للمصالح البتة من أثر لجدلية محققة بين السياسة والشرعية فالشرعية تعني أيضا التنظيم المجتمعي والسياسي للمجتمع الإسلامي، إنها نظام سياسي شرعي ومقاصدها في السياسة بينة إذ قدم الرسول ﷺ، الأنموذج الأول للسياسة الشرعية التي يجب أن تتأسى بها الجماعة الإسلامية في نظمها السياسية، والحق أن الجدلية بين التاريخ الإسلامي - في صيرورته الحضارية - من جهة والشرعية من جهة أخرى تظهر بوضوح في التقسيم الأصولي للمصالح، فقد رعى هذا التقسيم المصالح الحيوية للجماعة الإسلامية بحيث اعتبر المحافظة على الدين أول مقاصد الشرعية إذ يبدو الدين في هذا المقام ذو وظيفة أساسية بما أنه يحافظ على هوية الجماعة الإسلامية وهي تتميز عن جماعات أخرى خاصة أن التاريخ الإسلامي كان أيضا تاريخ وجود وإثبات وجود⁽¹⁾.

ولعل المعارض على بناء الأخلاق على الدين سيقدم دليل انزواء الأخلاق في - حسب تقسيم المقاصد - المصالح التحسينية دليلا ناجعا على قهافت الدعوى المدافع عنها في هذه الأطروحة، فمادامت مكارم الأخلاق هي ما يزين به المكلف عمله الشرعي فقد يجعل منها أمرا يفوق الحاجة ففي حالة وقوع المكلف في مخمصة سيكتفي بالضروري ويفوت الحاجي والتحسيني. بمعنى أنه سيتجاوز مكارم الأخلاق وكان من أكل المميتة في حالة قرب فقدان المهجة لم يباشر عملا أخلاقيا معناه تلبية القاعدة القائلة عليك باحترام الحياة الإنسانية والمنزلة في الآية الكريمة: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽²⁾، قام بالاسترشاد بقيمة قاعدية رعاها الشارع في خطابه للمكلفين وهي وجوب دفع الضرر وجلب النفع، ومن الواضح أن جلب النفع ودفع الضرر هي قاعدة أخلاقية متضمنة لحكم قيمي قطبه الأول المنفعة وقطبه الأخير المضرة، وهو حكم تبدأ به سيرورة التخلق الإنساني وهو قاعدة شاملة لجلب المعاني الأخلاقية الأخرى مثل السعادة والفضيلة... الخ.

(1) أنظر: عبد الواحد المراكشي: المعجب في تاريخ المغرب، ص 160.

(2) سورة المائدة: الآية 32.

عموما لقد انساق الأصوليون وراء التقسيم الثلاثي للمصالح جاعلين الأخلاق جزءا أخيرا وزائدا في الممارسة الشرعية ويبدو أن بعضهم تناقضت دعوته الأصولية مع النسق الذي سلكه للتدليل على هذه الدعوى كالعز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام عندما بين القاعدة الأخلاقية للشرعية الإسلامية برمتها مذكرا بقواعدها التي مفادها جلب الخير ودفع الشر⁽¹⁾ ثم أنه جعل مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني فتناقضت دعوته بين القول بالكلية والجزئية فالشرعية الإسلامية مكارم أخلاق كلها ثم أن المكارم يمكن التنازل عنها متى اقتضى الأمر وهي جزء أخير من هذه الشرعية.

1- قلق الدعوى الشاطبية في تقسيم المصالح الشرعية-التعارض بين النسق المعرفي للمصلحة وتقسيمها الأصولي-

لا يختلف التقسيم الشاطبي للمصالح الشرعية عنما عداه من الأصوليين، فقد إنساق إلى اعتبار المصالح ثلاثة أقسام ضروريات وحاجيات وتحسينات محددا لمجالاتها كما حددها غيره من الأصوليين مثل أبي المعالي الجوني وأبي حامد الغزالي والعز بن عبد السلام وغيرهم، ويبدو أن انسياقه هذا قد أوقع دعوته الأصولية في تعارض بين القول بجزئية الأخلاق في الخطاب الشرعي ثم العودة إلى إثبات كليتها ويظهر هذا التعارض فيما يلي:

أ. لقد حصر الشاطبي وكغيره من الأصوليين مكارم الأخلاق في المصالح التحسينية وجعلها تنزوي في الدرجة الأخيرة والسطحية من هذه المصالح متقفا في ذلك أثر من سبقه من الأصوليين ثم أنه من الراجح تجاوز هذه الدرجة إذا اقتضى الأمر والاقتصار على ما سواها، والحق أن الشاطبي قد وقع في تعارض بين الحصر السطحي لمكارم الأخلاق من جهة والقول بالصالح أساسا لتقسيمه الأصولي والصالح عمدته الشعور بأولية المنفعة على المضرة فكان أساس التقسيم حكيم قيمة.

ب. التعارض بين القول بجزئية مكارم الأخلاق حصرا لها في التحسينات والإقرار بشمولية الشرعية لمكارم الأخلاق، فقد جعل الشاطبي مكارم الأخلاق

(1) ج 1، ص ص 3-8.

تنزوي في القسم التحسيني للمصالح الشرعية كما أنه حصرها في أفعال إنسانية لا تتعدى أفعال السطح قائلاً «وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليات، ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملية الطهارات كلها، وستر العورة [...] وفي العادات كآداب الأكل والشرب [...] وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات»⁽¹⁾، فالأخلاق هي هذه الأفعال الشرعية التي لا تعبر إلا عن أفعال آلية سطحية، يتم بها المكلف ما بدؤه من نهج الصلاح، الذي أكد عليه الشاطبي بأنه مسلمة من الضروري البدء بها في كل عمل شرعي، إذ «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»⁽²⁾، فالمصلحة تعد مسلمة العلم والغاية التي يتحرك صوب تحقيقها الخطاب الشرعي، مما يعني أن المكلف الداخل للعمل بمقتضى هذا الخطاب يؤدي في عمله جملة أحكام من أمر ونهي وتخيير، قصد منها الشارع جلب النفع له ودفع المضره عنه، ويبدو أن الشاطبي قد وقع بين القول بجزئية الأخلاق عندما حصرها في المصالح التحسينية، ثم الإقرار بكليتها عندما صرح قائلاً «الشريعة ما جاءت إلا لمكارم الأخلاق»⁽³⁾، وهذا ظاهر عندما سلم بدعامتين، هما في الأصل ينتميان إلى الحقل الدلالي للأخلاق ويبرهنان أن المقاصد هي القيم الأخلاقية، وهما:

أ. الصلاح قصد الشارع ابتداء

إن الدعوى الشاطبية التي حصرت -كغيرها من الدعاوي الأصولية- مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني من المصالح، ثم عدت وحدات هذا الجزء، فإذا هي أفعال سطحية وآداء آلي لتجربة أعمق، عبر عنها الشاطبي في أول كتاب المقاصد وهي أن الشارع قد قصد من إنزال شرعه على عباده صلاحهم في الحال والمآل، فكانت من ثم المصلحة علة الخطاب الشرعي برمته وقطبه الغائي الذي يسير إليه، وتكون المصلحة حينئذ نهج عملي يسير عليه المكلف في حياته، ملبياً نداء الشارع متأسياً بأقوال وأعمال

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 9-10.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 59.

القُدوة، والتي مثلت النموذج الحي للدعاء لأجل الصلاح، فكانت غاية المكلف هي نفسها غاية الشارع، الصلاح في الحال والمآل⁽¹⁾.

ثم إن الشاطبي لما جعل أول مسلماته وضع الشريعة لمصالح العباد ابتداءً وأول مقاصد الشارع⁽²⁾، كما جعلها بالقصد الأول وفي الدرجة الأولى على الإطلاق، وكل ما عداها تفصيل لها فقد أقر بأن الشريعة هي نظام يحمل المكلف صوب صلاحه حملاً، وذلك في كلياتها وجزئياتها وأن ما اصطلح عليه الشاطبي من المصالح الضرورية تركز على قاعدة الدعوى إلى الصلاح فكانت بالتالي مصالح مشمولة بالأخلاق، فالصلاح قبل أن يتجسد في هذه المقاصد الذي عددها الأصوليون في حفظ الدين والنفس، والعقل، والمال، والنسل، هي إدراك باطني بالانقياد والطاعة وضرورة الالتزام بالأمر واعتبار لفحوى الشريعة التي نيط بها الصلاح، ضف إلى هذا فإن هذه المقاصد المعدودة هي تحلي لأفعال يقوم بها المكلف، وهو داخل في تجربة أعمق وهي تجربة أخلاقية لأنه يفعل فيها بواسطة وعي المعايير، التي تبني عليها منظومة الصلاح التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وهو أمر واضح في قول أبي إسحاق «أن معنى الشريعة أنها تجدد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنه»⁽³⁾، فمن أين إذن حصر مكارم الأخلاق في القشرة السطحية للحياة الأخلاقية للمكلف، الذي جعلت له الشريعة هدياً هادياً إلى فلاحه؟

لا ريب أن المستقرئ لموارد الشريعة الإسلامية يدرك أن الدخول في العمل الشرعي لا يُستَهْلُ إلا من دعوة صلاح النفس والابتدار بالنية الصالحة مما يعني أن مثل هذا العمل ينسل من مصدر عزم على الخضوع للأوامر والنواهي طاعة وانقياداً، وهو عينه طبيعة التجربة الأخلاقية التي تجعل الإنسان منصاعاً للقاعدة التي تأمر بالوجوب الأخلاقي، ثم أن كل من القاعدة الأخلاقية والقاعدة الدينية لهما وحدة النسق، إنهما أمرتان ومعياريستان، بمعنى أن الفاعل في كليهما، يشعر بضرورة الطاعة والخضوع والعمل بالمعيار المتضمن في القاعدة، وبهذا التصور الموحد يرتفع الفرق بينهما ويؤديان المهمة عينها، وهكذا فبتدليل الشاطبي على أن الصلاح موضوع كقيمة مركزية هو

(1) المصدر السابق، ج2، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 3.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 61.

القصد الأول الذي لأجله خاطب الشارع المكلفين، تكون دعوى تضمن الحكم الشرعي للحكم الأخلاقي ثابتة، وتكون الشريعة وضعت لأجل مكارم الأخلاق، وهي قاعدتها، وعندئذ يكون الحكم الشرعي المنسلخ عن الحكم الأخلاقي حكما أجوفا وطقسا فارغا، فاقتدا للقيم الأساسية التي وضعت لأجلها الشريعة ابتداء.

ب. العمل الإنساني موضوع الصلاح

يعد إصرار الشاطبي على اعتبار العمل هو منتهى النظر في علم أصول الفقه، دليلا ناجز على تهافت دعوى انحصار مكارم الأخلاق في الجزء الأخير من المصالح الشرعية، إذ وكما سلف الذكر اعتبر الفقيه الغرناطي العمل هو الموضوع المميز للتأصيل⁽¹⁾، لأنه هو محل التكليف، وله يعود ترجيح الضوابط وقد اعتبر الاستقراء دليلا شرعيا لأنه يمتلك القدرة على تحقيق المناط كما أن العمل الإنساني، يمكن من أداء خطوة تحقيق المناط، لأنه معطى واقعي وخبرة لها إحداثياتها الزمنية والمكانية، ولن يستقيم تطبيق الحكم الشرعي على هذه الخبرة إلا بإدراك لمرامي التواصل بين الحكم والعمل الإنساني، لينقلب إلى عمل قاصد إلى الصلاح.

العمل الذي جعله الشاطبي موضوع علم أصول الفقه وغاية النظر هو عمل مميز، إنه عمل القلب والجوارح، وهو العمل المشمول بالتوجيه نحو الصلاح، وهو الموضوع الذي يبتغي الشارع استقامته عبر الدعوة المبلغة للمكلف بضرورة المضي في طريق الصلاح سبيلا، وبهذا التميز يكون العمل المشار إليه هنا هو عينه موضوع التجربة الأخلاقية، إذ الأخلاق تخاطب الإرادة وتحمل السلوك نحو الخضوع إلى المعيار المنصوص، وهكذا يكون العمل الذي حده الشاطبي بأنه العمل المطلوب شرعا هو نفسه العمل الذي يتجه إليه النظر الأخلاقي لأنه مطلوب من حيث خضوع الإرادة الإنسانية لقواعده.

يقوم إصلاح علم أصول الفقه عند الشاطبي على التمييز في موضوع هذا العلم بين ما هو عاري من قضاياها وهي كل تلك القضايا التي لا تخدم العمل أما القضايا غير العارية فهي القضايا التي تدخل في هذا العلم التي ينبني عليها العمل الموجه بالصلاح ويتميز هذا العمل بخاصيتين هما:

(1) أنظر: الفصل الأول، عنصر مركزية الفعل في علم أول الفقه عند الشاطبي.

أ. إنه عمل إنساني شامل لمناحي الحياة الإنسانية الفردية والمجتمعية وبما أنه عمل إنساني موجه بالصالح فإنه يشمل الأخلاق لأنها تمتاز بكونها تجربة عمل إنساني ذات منطلق غائي.

ب. إنه عمل إنساني مراقب بجملة معايير نصها الشارع إذ العمل الذي هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه عند الشاطبي، هو عمل ينتج عنه فقه وآداب شرعية، بمعنى أنه سلوك حد بضوابط هي جملة المعايير التي ينبغي على سالك النهج الشرعي الالتزام بها.

خلاصة القول فإن الشاطبي وقع كغيره من الأصوليين، في تعارض بين قوله بانحصار مكارم الأخلاق في الدائرة الأخيرة للمصالح، وفي بيانه للأفعال الناهضة بهذه المكارم، بدت أنها جملة أفعال سطحية تحسينية يزين بها الفاعل جملة سلوكياته الشرعية، ذاكرة إمكان الاستغناء عنها في حالات المخمصة والضرورة هذا من جهة، ثم تأسيسه الخطاب الشرعي برمته على مفهوم المقصد الذي هو مفهوم أخلاقي واضح، فهو قصد السبيل إلى الصلاح، ولا يتم إدراك مرام المقصد إلا عند اعتبار الحكم القيمي القائم على الموازنة بين المصلحة والمفسدة، كما أن تقسيم الشاطبي للخطاب الشرعي إلى خطاب الشارع وخطاب المكلف، يزيد في قوة الدعوى القائلة بأن الأخلاق لا تنحصر في الجزء الأخير من المصالح الشرعية، بل هي مواكبة لها في كل المستويات، مادام الخطاب الشرعي مؤسس على المقاصد أو قل القيم، وأن المكلف هو الإنسان في حالة الالتزام الداخلي للعمل بهذه القيم، وأن جملة الوسائل التي اعتنى بتوضيحها الشاطبي هي أنجع الوسائل لأنفع المقاصد التي لا تعني إلا صلاح المكلف في الحال والمآل.

2- القاعدة اللازمة لكل صلاح -تماهي الدين والأخلاق-

يصادر الدرس الأخلاقي الحديث والمعاصر نسقه المعرفي بمصادرة عدها قطعية وضرورية، تجلت في قطع الصلة بين الدين والأخلاق في كل تشريع معياري، فعلى الرغم من تماهيهما وإحداثيهما الأثر ذاته بما أنهما يعودان على الفعل الإنساني، بالتنظيم والترشيد نحو القيم التي تجعل حياته سبيلا نحو الكمال، فإن منظومة الفكر الحديث والمعاصر تصر على إحداث الهوة بينهما، مفرقة بينهما في المصدر، إذ الدين فوقى لا زمى لا إنساني، وأمره علوية غريبة عن الإنسان، بينما الأخلاق لا تصدر إلا عن

الذات الإنسانية وهي عائدة إليها، ومن ثم فإنها حققت التماهي معها، واعتبارا لخصائص الفكر الحديث والمعاصر أصبح قطع الصلة بين الدين والأخلاق مسلمة علمية يبدأ منها كل درس أخلاقي، وفي حالة تجاوز هذه المسلمة يكون المجاوز فاقدًا للعقلانية وللفكر المستنير، ويبدو أن الغفلة عن أركيولوجيا الصلة بين الدين والأخلاق هي المسؤولة عن إحداث مثل هذه القطيعة، ومن ثم جعلها متجذرة في الفكر الحديث والمعاصر، إنها أركيولوجيا من الواجب أن تضع في اعتبارها قضيتين أساسيتين هما:

أ. إن إنشاء الانفصال بين الدين والأخلاق يعود بجذوره العميقة إلى تعارض قيم العقل مع قيم الآلهة في المجتمع اليوناني القديم، وهذا الانفصال جعل مدلوله بعيد الغور في تأسيس المعايير الأخلاقية بكونها تابعة للإنسان في الفلسفة اليونانية، فعلى الرغم من إصرار سقراط وبعده أفلاطون على اعتبار الصلة الضرورية بين الدين والأخلاق⁽¹⁾، إلا أن خلو ساحة المجتمع اليوناني القديم من دين يوفق بين كمال الذات الإلهية وأفعالها الكاملة جعل سقراط وأفلاطون يعلمان من شأن العقلانية في خلق القيم الأخلاقية مقابل الاتجاه السوفسطائي الذي جعل الخلق رديفا للغريزة، بحيث تصبح الأخلاق هي ممارسة للرغبات.

ب. أما الفكر الغربي الحديث فقد استمد إصراره على قطع الصلة بين الدين والأخلاق، وقد حافظ في مخياله التاريخي المجتمعي على ذلك الوجه القلق لأفعال الكنيسة التاريخية، وهي أفعال تناقضت إلى حد بعيد مع الدستور الأخلاقي، إنه تعارض آخر بين قيم العقل وقيم التثليث، جلب ضرورة الثورة على التعاليم الدينية المسيحية⁽²⁾. ضف إلى هذا ذلك الإحياء الذي شهده عصر النهضة للتراث الأخلاقي اليوناني، مما أدى إلى إحداث أثر له في الفكر الحديث، لكن هل تم فعلا

(1) أفلاطون: الجمهورية، ص ص 67-68.

(2) جاء عصر الأنوار بتباثير الزوال التدريجي لتحكم الدين في حياة البشر في أوروبا العقل المستنير، وكان نقد فولتير للكنيسة من أعظم الانتقادات التي سخرت من أفعال الكنيسة جاعلا من حالة الإيمان حال من اللادرية التي تخلصت من كل يقين، وقد عمل معاصروه من الموسوعيين على تبيان ضحالة الإيمان وأساسه المتعلق بالخوف والاستيلا، لأن مصدره هو الحكم المطلق، وقاموا بتفسير الكون تفسيراً مادياً، يعيد القوة إلى العقل، الذي لا تقنعه تصورات الإله، وهو نقد للكنيسة انتهى بصيحة نتشه بموت الإله، وسخافة اعتبار وجود علاقة بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت وقدح في شخصية المسيح.

مسح الطاولة في علاقة الأخلاق بالدين؟ هل ذهب الدين وبقيت الأخلاق في الفكر الحديث والمعاصر؟ هل أصبحت النظرية الأخلاقية مكتفية بذاتها؟ ألا تسمح القراءة المتأنية للحقل الدلالي للنظريات الأخلاقية الحديثة والمعاصرة من إجلاء الرموز وتبيين التناس بين الأمر الديني والأمر الأخلاقي، وانزياح المفاهيم من النص الديني إلى النص الأخلاقي لتنجلي الصلة بين الدين والأخلاق في الفلسفة الحديثة، لتكون هذه الفلسفة قد جعلت من الرمزية الدينية أساسا لها في بناء المفاهيم، مع ورود تغليفة خارجية تدعي أنها انفصلت عن هذه الرموز فكانت المضامين العميقة دينية والصيغة الظاهرة علمانية؟

أ. ضمير طبيعي بلا خطيئة عند جون جاك روسو

يعد جون جاك روسو مرجعية قاعدية للفكر الأوروبي في العصر الحديث، ولبنة منشئة لفلسفة الأنوار، إذ الأنوار تعني فك الارتباط في الفكر مع كل المصادر والإبقاء على العقل عنوانا للتحرر من الموروث وإجلاء للتقاليد المكرسة لهذا الموروث، فلقد كان اعتناء روسو بالطبيعة الخيرة مقابل طبيعة طمرت تحت ركام الأوامر المجتمعية ذات التاريخ الطويل، هو محك للفصل بين عقلانيتين، عقلانية طبيعية فاعلة بقانونها الأوحده، وهو قانون الخير، وعقلانية مناقضة هي عقلانية زائفة وهي تكلس لأحوال من خارج الطبيعة الخيرة، فكانت هي مصدر الشر، السؤال هنا يكون حول المرحلة الطبيعية، وهي مرحلة كان الإنسان فيها يهنا بالدعة لأنه لم يكن يعرف إلا الفضيلة، ولا يفعل إلا بموجب قانونها الطبيعي⁽¹⁾. إنه إنسان بلا موروث بلا قانون، وتبدو الإشارة هنا إلى إنسان طبيعي بلا دين، إلا أنه إنسان طيب وخير، إنسان بدون خطايا ولعل هذا الإنسان الذي هو بلا خطايا يعكس فعل الخلاص الذي هو لحظة العودة إلى البدء إلى المرحلة الأولى التي كان يحيا فيها الإنسان، في جنة الخلد دون خطيئة، إن حال الفضيلة الخالصة التي يكون عليها الإنسان في المرحلة الطبيعية يعكس لحظة التخلص من الخطيئة والتي مثلها المسيح على الصليب أفضل تمثيل.

jean-Jacque.Rousseau: De l'inégalité parmi les hommes, union générale d'édition (1)
paris, 1963, p 265.

ب. كانط والوصول إلى الدين

لا شك أن الفلسفة النقدية قد جذرت القطيعة بين الدين والعلم، بين الأخلاق والعلم، ولكنها أثبتت الوصال بين الأخلاق والدين بعد ذلك، غير أنه وصال معكوس ليكون الدين تابعا للأخلاق ويكون الإله تجليا لإنسان اخترق حواجز الإنسانية ليصبو إلى الكمال المطلق، الذي يخترق كل مزايا البشر. إذ ينزل عالم الفينومان عن عالم النومان، هو انعزال عبر عنه عجز العقل النظري عن أداء كل الإثباتات الضرورية التي تسمح بها سياحة العقل في الكون من دلالة على وجود الإله ورعايته للقانون الأخلاقي المركّز على هذا الوجود⁽¹⁾، لكن العقل العملي سيمكن من هذا، ولكن هذا التمكن لا يكون عبر البرهنة ولكن عبر التسليم في عالم قبلي صامت⁽²⁾.

كيف يكون بالإمكان التسليم بوجود العقل العملي دون البحث عن مصادره المعقولة؟ من أين جلب كانط مفهوم العقل العملي؟ ذلك سؤال ضروري لأنه سيحيل مباشرة إلى نزعة داخل التيار البروتستانتي وهي النزعة التأقوية، التي تربي عليها إيمانويل كانط، وترسخت في عقيدته العملية وهي نزعة انبنت على طهارة القلب ونقاء السريرة، مما يجعل العامل بأوامر هذه النزعة مغضا الطرف عن ما يرغب فيه وجدانه، قائما بالخدمة إلى ما انتدب إليه من طاعة الواجب، لذلك لن يكون اللقاء بين كانط والفيلسوف المدرسي أيبيلارد«وقوله: أن النية هي أصل العمل وبها وحدها يجب أن يقوم العمل»⁽³⁾ غريبا، فكلاهما نهل من منهل واحد وهو وجوب الخلاص من الخطيئة الإنسانية، والاتحاق برحاب الألوهية، وهو الجذب الذي مثله المسيح على الصليب.

يكون العقل العملي هو المصدر الأول لكل الإثباتات الخلقية، بحيث لن يكون هناك قانون آخر إلا قانون الإرادة الخيرة، التي لا تعمل إلا لأن الواجب يلزمها بالعمل، الإرادة الخيرة هي الخير المطلق، إذ لا يوجد في هذا العالم أو خارجه إلا الإرادة الخيرة، بوصفها الخير المحض، إن الإرادة الخيرة إرادة خيرة لأنها إرادة إنسانية⁽⁴⁾، لا تفعل إلا

(1) أنظر: كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 25

(2) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 311.

(3) عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 84.

(4) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 313.

بموجب قانون الواجب، دون تصور لأي شكل من أشكال الغاية السؤال في هذا المقام يتوجه إلى طلب مصدر هذا الاعتقاد، فمن أين كان جلب كانط لمثل هذا التصور، إن الوعي التاريخي يبرهن بأنه يعود إلى مخيال مثل بصورة إنسان قدوة، إنها ذات جامعة بين الناسوت واللاهوت، إذ أن إنسان الإرادة الخيرة إنسان ولكنه تظهر من الإنسانية، فأصبح إلها إنسانا، بما أنه تجرد من تصورات الحالة الإنسانية الوجدانية، وأصبح يفعل باكتفاء ذاتي في كون صامت لا يسمح فيه إلا لأمر العقل العملي، وهو أمر قبلي يفتقد الرباط مع الزمان ومع المكان، صحيح أن برهان كانط على وجود الإله انطلاقا من المبادئ الأخلاقية لم يكن «إلا دفاعا عن وجوب وجود الإله»⁽¹⁾، وليس على وجود الإله غير أن إنسان الإرادة الخيرة هو ذاته المسيح، الذي ضحى بنفسه على الصليب، وهو إله ابن إله، ورث الألوهية من أبيه، وهو المنبت الأساسي للشعور بواجب التضحية من أجل خلاص البشر من الخطيئة الأولى، فقد قبلت شخصية المسيح التضحية بالذات، وهو قبول الموت لأجل وصال جديد بين البشر والإله الأب، في حالة غفران لخطايا البشر، إذ المسيح على الصليب كان إلها يفعل الواجب عن إرادة طيبة، تغيت سعادة البشر، أفلا ترى أن إنسانية الإرادة الخيرة هي عينها الذات اليسوعية؟ لذلك كانت قواعد الواجب الثلاث صدى للمحبة المسيحية وميثاق العهد بين الإله والبشر، بعدما ضحى الابن الإله بذاته من أجلهم.

لقد جعل كانط الدين مصادرة تقوم على البرهنة الأخلاقية، و«أصر بعد ذلك على أنه لا وجود للأخلاق السليمة الصادقة بغير إيمان بالله وبالحرية وبالخلود، وهكذا أصر أيضا على وجوب وجود الله، من أجل تبرير المبادئ الأخلاقية»⁽²⁾، وإصراره هذا يدل على أنه بدأ من الدين، إذ أن بناءه لنسق فلسفته الخلقية يدل على مثل هذا البدء، فالإرادة الخيرة والواجب مفهومين يرجعان إلى الشخصية الطيبة العاملة لأجل الغير، ولم يشهد التاريخ الأخلاقي الغربي شخصية قدوة توصف بهذه الأوصاف إلا شخصية المسيح الإنسان الإله، ولذلك يقع النسق الأخلاقي الكانطي في الدور، ليبدأ من الدين وينتهي إليه.

(1) ولتر ليمان: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

ج. وصايا المسيح وتحول المنفعة إلى فضيلة عند جون ستيوارت مل

تعد المنفعة المبدأ الأخلاقي الأكثر رواجاً في عصر استتباب الليبرالية، نظاماً مجتمعياً في التاريخ الغربي الحديث، وهي المبدأ الأكثر ملاءمة للنزعة التجريبية التي ترد كل الأفكار إلى تصديق الواقع، لذلك أخضع التجريبيون من أمثال جيرمي بنتام، وجون ستيوارت مل المبدأ الأخلاقي لحساب اللذات، لأن اللذة حالة وجدانية ولكنها بيان عن الرغبة، وهي أكثر الأحوال النفسية التي يشعر بها الإنسان شعوراً واقعياً بالجلد نحو تحقيق الغاية، وهو أمر يخضع إلى معيار تصديق الواقع، لذلك كان الشعور بالرغبة هو المعيار التجريبي لتكون المنفعة قيمة ترد إليها كل الأفعال الخلقية للإنسان⁽¹⁾.

لقد أثبت نقاد المذهب النفعي قهافت مبدأ المنفعة برمته، لأن المنفعة تتعارض في كثير من الأحيان مع الفضيلة، إذ يبين هؤلاء الطابع الأناني للمنفعة، وبالتالي صعوبة المرور من الأثرة إلى الإيثار في كل عمل تكون المنفعة قيمته الأخلاقية، لذلك تكون معادلة تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذات لأكثر عدد من الناس معادلة فارغة لأن التجاوز من الأنا إلى الآخر في العمل الأخلاقي يحتاج إلى قوانين التضحية بالأنا⁽²⁾ منذ البدء، ويبدو أن جون ستيوارت مل قد انتدب نفسه لإعادة الوصل بين المنفعة والفضيلة وذلك بعد أزمة روحانية عصفت بالمعتقد العملي لديه، وحملته إلى العودة مرة أخرى للمصدر الروحاني، ليكون مبدأ الترجيح الأخلاقي، فهو الذي بإمكانه إطفاء الكيف على المنفعة، وكذلك من جلب الإيثار إلى الأثرة لتصبح المنفعة ذات وصف أخلاقي، وتتفق مع الفضيلة في أداء الغاية من الأخلاق.

من الجلي أن جون ستيوارت مل في قيامه بمزج مبدأ المنفعة بمبدأ الفضيلة، عمل على زحزحة الدلالة الأخلاقية لأوامر الإنجيل، لتكون وصاياه هي أرقى الوصايا، فمبدأ "عامل جارك كما تحب أن يعامل بك"، هو مسار حياة أخلاقية مثالية تنجلي فيها أواصر اللحمة بين المنفعة والفضيلة، لذلك يغدو مبدأ التضحية عند مل المبدأ الأكثر رفعة لأنه يعبر عن المدى الذي يصل إليه مبدأ الإيثار وحب الغير، وهي صورة منقولة من إنجيل قدم صورة للتضحية عنوانها المسيح على الصليب.

(1) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 364.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 471.

سيكون التحليل السابق مجلبة لمعارضة جمّة، لأنه يناقض كل الإيحاءات الرسمية للعقلانية الغربية كما بلغته للآخر، وصادرت به نفسها، ليعم مبدأ وجوب الفصل بين الدين والأخلاق وليؤسس نفسه بوصفه الفرض العلمي الذي من الواجب استهلال النظر الأخلاقي انطلاقاً منه، لقد كشف التحليل السابق نقطة هامة، وهي أن فيلسوف الأخلاق أثناء تأسيسه لقواعد المبدأ الأخلاقي لديه يخضع لمبدء جدلية الفكر والتاريخ، لذلك تجده يستقي بناء التكوينية من وحدات هذا التاريخ فكانت المفاهيم الأخلاقية في العصر الحديث رمزية تعود إلى تجربة أخلاقية كان المسيح الإنسان الإله بطلها الأوحد، وعليه كانت صورته وأفعاله الأخلاقية حاضرة تحرك مضمون النسق الأخلاقي الحديث بمرته، وهنا يمكننا أن نؤكد أن الدين مثل رمزية استقت منها الأخلاق المفاهيم والتصورات في الدرجة نفسها التي حصلها الدين المسيحي في أوروبا في الفكر الحديث. مما يدعم الدعوى القائلة بأن الدين يتماهى مع الأخلاق، ويزيد في تحفيز هذه الدعوى المبينة في هذه الأطروحة.

لا يعد الدين مجرد إخبار عن عالم الغيب، إنما هذا الإخبار يمثل هذا العالم يتبين جدواه عندما تكون وظيفة هذا الإخبار هي التوجيه إلى إقرار أحكام تبليغية تكليفية جوهرها أنها وجوبية توجه السلوك إلى ما ينبغي أن يكون، بل إن الإخبار عن عالم الغيب لا يعد مسلمة أولى إذا لم يكتمل بالامتثال والعمل بمجموع قواعد سلوكية ترمز إلى التسليم بعالم الغيب، وهنا يعد الدين في جوهره قصديّة هي ذاتها القصديّة الأخلاقية، مما يعني أن الدين لا يعد مجرد إخبار عن عالم الغيب مقرون بعد ذلك بمجموعة طقوس إنما هو مجموعة من الأوامر والنواهي التي تدعو إلى الطاعة والإخلاص أولاً ثم تبين عن غرضها الذي هو لب جلب النفع ودفع الضرر، مما يعني أن الأخلاق لا تنفصل عن الدين، خاصة إذا تم اعتبار الصلة الجامعة بين الأحكام التبليغية التكليفية والثواب والعقاب المقرون بهما، مما يؤدي إلى القول بأن مثل هذه الأحكام أقوم سبيل وأهدى طريق لتمثل الأحكام الأخلاقية، وهي مقرونة بالإخلاص والطاعة، التي تضمها قصديّة تتجه دائماً إلى تلبية دعوة هذا الإخلاص وهذه الطاعة⁽¹⁾.

(1) أنظر: الماوردي: أدب الدنيا والدين، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 2004، ص ص 62-63.

3- القصدية قاعدة تقسيم المصالح - القصدية والأخلاقية -

من البين أن قاعدة الحياة الأخلاقية الصالحة لا تستمد إلا من مصدر يقوي لدى الإنسان مسار الوجوب نحو الحياة الأخلاقية الصالحة، ويعين الحدود المعقولة لمثل هذه الغائية، مغذيا الأفعال الإنسانية بدلالات حية تحملها نحو النهوض بالصالح، مثل هذه الوظيفة لن يؤديها إلا دين قويم، كان آخر مقاصده صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة، لقد كانت هذه الوظيفة هي مدار استشكال الشاطبي لسؤاله التأصيلي في علم أصول الفقه، وتجلت في سؤال أساسي كيف تكون الأفعال الإنسانية أفعالا صالحة مستوفية لقيمة الصلاح المنصوصة في خطاب الشارع؟ وما هي الوسيلة إلى ذلك؟، وما هي طرق دمج هذه القيمة في الواقع لتكون ميدانا لفقه حي يحمل الإنسان حملا في مواقفه التي تتطلب الاسترشاد؟.

بالنظر إلى اعتبار الصلاح هو علة الخطاب الشرعي إجمالا، فمن التناقض البين أن يكون حصر مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني من المصالح، بما أن الشريعة ما أنزلت ابتداء إلا لصلاح الخلق، فمن ثم يكون الدين الجالب لمكارم الأخلاق هو قاعدة تقسيم المصالح لتعم مكارم الأخلاق الضروريات والحاجيات والتحسينات، ويكون جلب الحكم الشرعي الصالح هو عينه جلب الحكم الأخلاقي الصالح فيتخذ المقصد صفة التزام الشريعة بالأخلاق، والحق أن هذا التصور وارد في تقسيم الأصوليين للمصالح لأن مجالها هو الدين، فمنه تستمد المشروعية والوجود والضوابط، غير أن ترجيح الأفعال الأخلاقية السطحية على الأفعال العميقة هو الذي جعلهم يحدثون حصر مكارم الأخلاق في فعل السطح الذي هو تجلي لتجربة الدين العميقة.

إن إعادة ترتيب المصالح الشرعية ترتيبا يستوفي الأخلاقية هو شرط ضروري إذ ما تم اعتبار غاية الشارع في إنزال الشريعة وغايته من تكليف الإنسان بها، ومن ثم يكون التكليف بما أنه خطاب الشارع للمكلف قاعدة لكل صلاح، ومصدر لكل القيم التي تجعل المكلف مستوفيا شروط الحياة الإنسانية المستقيمة، وهو القادر على حمل الإنسان للنهوض نحو مكارم الأخلاق، لتجعل حياته تتجه نحو الأغراض الأخلاقية وهي أغراض ترعى مستويات الحياة الإنسانية جميعها فالضروريات مثلا تجعل المكارم تتغلغل في الوجود الإنساني، وإذن فإن إعادة الوصل بين الحكم الشرعي والحكم الأخلاقي في التقسيم المصلحي لن يكون إلا بالنظر إلى التجربة الأولى لهذا التقسيم،

وهو التكليف الذي هو مبعث الأوامر والنواهي باستقصائها كان بيان ترتيب المصالح من ضروريات وحاجيات وتحسينات، إن التكليف هو تجربة تنبني على قاعدة أولى وهي الدخول إلى العبودية التي تعني:

أ. الخضوع والطاعة من جانب الإنسان الذي أدرك بواسطة العقل المعتر صدق الخطاب فصدقه محصلا لليقين بهذا الخطاب، وهو أمر حمل المكلف إلى تضمين النية، اتجاه الشارع والإخلاص له، وإصلاح الباطن والنهوض بالعقل المكلف للعمل بالأوامر الشرعية التي كلف بها.

ب. الشعور بالضعف وطرح الاستكبار، إذ أن يقين الإنسان بأنه عبد الله اختيارا واضطارا ولد لديه شعورا بعدم الاستكبار، ثم القيام بمسؤولية العبودية التي تعني عدم الاستكبار في الأرض والعمل بالأوامر والنواهي التي كُلف بها، وهي آخذة بكلية الإنسان، والحق أن العقل المعتر يقدم للمكلف القدرة على تعقل الخطاب التكليفي الموجه إليه، فأدرك بما سمح به هذا العقل بأن مقاصد الشارع من خطابه التكليفي هي صلاحه في الدنيا والآخرة، وأنها غاية المراد لسعادته التي لا تضاهيها سعادة أخرى تحتد بحدود العقل المجرد، ولا تنظر إلى دنيا لا تجني من ورائها إلا خير ناقص.

ج. إن العبودية تعني يقين المكلف الداخل في تجربة الخضوع والطاعة بصلاح المقاصد التي حددها الشارع بالتكليف بها.

د. إن ثنائية الحكم الفقهي والحكم الأخلاقي تنعدم في تجربة العبودية، إذ العبودية أخذ للسلوك بالكلية، بحيث يكون إلزام المكلف كعبد اتجاه ما نصه الشارع، هو مبدأ حياة عملية يكون فيها إنصهار للحكم الفقهي والحكم الأخلاقي، فالأول ترشيد للسلوك، والثاني كمال له، ولذلك تكون القاعدة اللازمة في التقسيم الأصولي للمصالح هي تجربة العبودية التي تعني انصياع وخضوع المكلف للشارع، هي المحل الصحيح للأخلاق العميقة التي يحدث فيها الانقياد والطاعة، وبها يكون تمام التكليف سواء أكان تكليف بالمقاصد الضرورية أو الحاجة أو التحسينية.

ثم أن البنية الأخلاقية للتقسيم الأصولي للمصالح يكفلها المفهوم الدلالي للمقصد في حد ذاته فهو وعي بالإستقامة والتوجه نحو غاية ضبطها الأصوليون بالصلاح، وهو

أصل تعود إليه المصالح كلها، لذلك تكون المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، فيما تحتويه من أحكام هي أدوات الاستقامة نحو تحقيق الحياة الصالحة للمكلف وهي قصد الشارع من إنزال الشريعة.

كما أن ترتيب المصالح من الضروري إلى الحاجي ثم التحسيني هو افتراض ففي حالة الممارسة الشرعية يزول رباط الترتيب لتكون المصالح دوائر متقاطعة، تتداخل فيما بينها ليمن عليها الحكم المعياري القاضي بالموازنة بين الصلاح والفساد الذي يكون مصدره الدين المعلن لخطابه بالجدوى والصلاح، لقد أدرك الشاطبي التداخل الحاصل بين هذه المصالح، فجعل بينها علاقات تبين سبيل إكمالها لبعضها البعض.

سواء أكان الحكم الشرعي دالا على مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية فهو يبطن الغاية الأخلاقية لما له من صلة مع التجربة المقصدية، فهي بنيت التي تحولت نحو استيفاء الغاية المنصوصة، فحكم القصاص يؤدي إلى الحفاظ على النفس، بوصفه مقصد ضروري، وهو يعني أيضا إشاعة العدل كقيمة أخلاقية خاصة أن العقاب يكون بالمماثلة، فقد يقتص من الجاني حتى وإن كانت جماعة، وهذا بالواحد المقتول⁽¹⁾.

لقد وقع الأصوليون في مثل هذا الحصر لمحاسن العادات في المصالح التحسينية نظرا لغلبة الجانب التشريعي الفقهي على وجهتهم في التأصيل، مع أن كل رتبة من مراتب المصالح تحيل إلى قيمة أخلاقية، إذ قول الشاطبي باتفاق الأصوليين «إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني»⁽²⁾، يدل على أن هؤلاء قد غلبوا جانب التشريع الفقهي القانوني على الجانب الأخلاقي، وقد غفلوا عما ما يحصله الحكم الشرعي من قيم أخلاقية متجددة في عمق التكليف المنوط بصلاح المكلف، كالعدل، والإحسان في إتمام الحفاظ على الدين والنفس والعقل، والمال والنسل، فهي مصالح لا تعني إلا النهوض الأخلاقي بالحياة الإنسانية عامة، وهي وسيلة لتثبيت الغايات المنصوصة للخطاب الشرعي من إشاعة العدل والتسامح وإذكاء روح الجماعة المبنية على التعاون، لذلك تكون الأحكام الشرعية المنصبة من أجل إتمام الضروريات هي إجلاء للقيم الأخلاقية حتى في حالة الضرورة القصوى، حتى يذكرها المكلف ويعتني

(1) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 13.

بها، بما أنه سيعود في حالة التوسعة ما يعني أن المكلف أمام حالتين: حالة الإنسانية الأخلاقية، وهي التي سيحافظ فيها على القيم الأخلاقية التي تشيعها الأحكام الشرعية حتى وإن كان في مخمصة، فيؤدي الصلاة بإسقاط لبعض شروطها حتى تنهاه عن الفحشاء والمنكر، وتلزمه بحالة الخضوع والطاعة، أما حالة الإنسانية البهيمية وهي التي سيتخلى فيها المكلف عن الأحكام الشرعية فتزول قيمها عنه فلا يقيم الصلاة مما يفسح مساحة للفواحش والمنكر، ويعتد بنفسه فيهلك الحرث والنسل.

في حالة تدبر طبيعة المصالح التحسينية التي تجلت في محاسن العادات من طهارة وآداب الأكل والشرب، وغيرها من عادات سطحية في الممارسة السلوكية، فإنها تبدو غير متغلغلة في الوعي القصدي للمكلف، بقدر تغلغل القيم المشروطة بالضروريات، كالعدل بالنسبة للقصاص وكالإرادة واستقامة الوعي بالنسبة للحفاظ على العقل، وكإشاعة الثقة والعدل بالنسبة للمال، وكعمارة الأرض بالنسبة للنسل، والضروريات قيم حيوية عن طريقها تنخرط القيم الأخلاقية للشرعية الإسلامية في واقع الحياة الإنسانية، فتحملها من إنسانية بهيمية إلى إنسانية أخلاقية، وهي تجل للأخلاق التكاملية الحية التي تعني بالقاعدة الروحانية المرجحة للأخلاقية التي توفر وسائل إدماج القيم في الواقع صلاحاً لحياة الإنسان.

إذن فمن نافل القول اعتبار المصالح التحسينية وسما لمكارم الأخلاق في الشريعة الإسلامية، إذ هذا الحصر مردود بموجب الاعتبارات التالية:

أ. الأخلاق هي روح الشريعة الإسلامية، وهي لازم ضروري عن أوامرها، وهذا يبين في تصريح الخطاب الشرعي بتشاكل الأوامر الشرعية مع الغايات الأخلاقية، وهي أوامر ما أنزلت إلا إتماماً لمكارم الأخلاق لتكون ماهية الإنسانية هي الأخلاقية.

ب. تعد تجربة التكليف هي عين التجربة الأخلاقية، فكلاهما شعور بضرورة الخضوع لقواعد معيارية ترشد السلوك بواسطة هدي القيم، وهي مجال ممارسة الضروري والحاجي والتحسيني، ذلك أن الأخلاق «تتضمن [...] دافعا أو مبادرة صادرة عن شيء وراء الطبيعة»⁽¹⁾.

(1) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 485.

ج. الصلاح هو علة الشريعة الإسلامية عند الشاطبي، وغيره من الأصوليين القائلين بالمصلحة، والصلاح قيمة أخلاقية، لذلك تعود نماذج المصالح إلى هذه القيمة فتطبعها بالأخلاقية.

د. المقصد وعي موجه نحو غاية، ومن ثم فهو الميدان الأول للأخلاقية، لذلك فالقول به قول بالوعي الأخلاقي، مما يعني أن المقاصد هي عينها القيم الأخلاقية فتكون القصدية هي الأخلاقية.

ثانيا: من العقلانية القاصرة إلى العقلانية القاصدة وتأسيس نظرية الصلاح

لم يكن استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مجرد محاولة تربط هذا السؤال بتاريخه، أو مجرد فتح لآفاق تطور هذا السؤال في الفكر العربي المعاصر، بل لقد كانت المراقبة المتواصلة لتطور مسار الأفكار في الفكر الأخلاقي الغربي منذ بداية عصر الانقلاب الحداثي، دافعا آخر لأجل استشكال السؤال الأخلاقي العربي الإسلامي، استشكالا يوصله بمصدر معقول يقدم له مشروعية مبادئه النظرية، فبعد سقوط الفكر الغربي في العدمية بفعل بنية نظرية اصطلاح عليها العقلانية، ثم ما جرته هذه العقلانية من تقويض للمرجعية المعقولة للمبادئ الأخلاقية، وكذا تأثير هذا السقوط على الحياة العملية لهذا الإنسان وما جرّه هذا السقوط من أهوال على الإنسانية خاصة في القرن العشرين، أصبح من الواجب على العقل العربي الإسلامي أن ينظر بتوادة وصبر إلى مكتسباته المعرفية والعقدية والأخلاقية، ليعمل على مقارنتها بمكتسبات العدمية المحصلة لتلاشي القيم وفقدانها المعنى، إذ بعدما ينتهي إلى نتيجة هذه المقارنة فإنه سيسارع للحفاظ على مكتسباته ما دام سؤال المبدء في الفكر الغربي أصبح سؤالا يحيل دوما إلى العدمية، وهو حال تشهد عليه الأسئلة الحرجة التي خلصت إليها الأخلاق التقنية وأخلاق الحياة، ذلك أن تأسيس المبادئ داخل مثل هذه الأخلاق المستحدثة قد رجع صعوبات جمّة، فيما يخص الإسناد الصحيح لهذه المبادئ، فدخل أمر البث في مثل هذه المبادئ إلى نقاش صنف فيما اصطلاح عليه ما بعد الأخلاق، في حين يبقى سؤال الفعل غائبا بالنظر إلى غياب القاعدة التي من الواجب أن يستند إليها.

إلى جانب هذه الدواعي التي تم تحديدها يأتي الهم الوجودي لينكشف في ذلك الخوف الرهيب من شقاء العدمية، وهو خوف لا محالة تفرزه عقلانية غربية باردة حسمت أمر صلتها بالدين وبالأخلاق، وصادرت مبادئها بموت الإله، فكانت من ثم السيادة المطلقة لإنسان أشد إنسانية تبارى ليهلك الحرث والنسل، ثم ازداد استكبارا

فسوى بين الخير والشر، وسقط في اللامعيار ما دامت القواعد الأخلاقية لا معنى لها، بين قضايا جلب لها مبدأ التحقق المتعسف معيار يقينها من عدم يقينها.

ضف إلى ما سبق فقد كان نضوب العقلانية بخصائصها الغربية من تصور الأخلاقية وجلبها لفهم آلي لنظام الكون دافعا لبروز تيار نقدي في الفكر الغربي المعاصر ذاته، حاول نقد مثل هذه العقلانية المقصية للأخلاقية هذا من جهة، ثم عمل على جلب تصور أخلاقي يعيد التوازن لهذه العقلانية من جهة أخرى، فقد تم له تدبرها وإذ ذاك استنتج كيف أن مثل هذه العقلانية قد أفضت إلى مفسد هائلة، بل إنها تعمل على تقويض أساس الوجود الإنساني، بما أنها قامت باختزال الإنسان والطبيعة في مجموعة من القوانين الآلية مسقطة الأخلاق من حساباتها الرياضية⁽¹⁾، ويجب الاعتراف بأنه كان لمثل هذا الاتجاه النقدي الذي أدرك مسار الحداثة وتوجهاتها داعيا منهضا إلى الدعوى القائلة بضرورة الحفاظ على مكتسبات العقل العربي الإسلامي، ذلك أن هذا العقل لا ينظر في المعرفة، إلا من خلال الأخلاق، ووفق تعبير محمد عابد الجابري هو عقل معياري⁽²⁾، لذلك لا تعني مادة «ع.ق.ل»⁽³⁾ في قاموس الدلالة العربية نقضا في العقلانية لأنها لم تفصل بين قضايا وصفية وأخرى معيارية، إنما هي زيادة في العقلانية لتجلب للعقل الكمال، وذلك تمثينا لدلائله وبراهينه فهي لا تنظر إلى الواقع إلا عبر القيم، وما أحوج الإنسانية المعاصرة في محنتها الآنية إلى ربط المعرفة بالأخلاق، وإلى تصويب المصلحة الإنسانية لتكون هي الصلاح الجالب للنفع الدافع للضرر، حتى تستقيم نتائج هذه المعرفة وتؤدي إلى إنشاء الحياة الإنسانية الصالحة، وكيف لا والإنسانية تسير نحو مهالك اقتربت من إفناء الحياة.

(1) لقد مثل هذا التيار النقدي بعض النظريات التي بعثت نقدا هاما لبنية العقل الحديث وطرائق استثماره للمفاهيم وتصوره للكون مجعلا، والذي لخصه في نظام تقني يختزل الحياة إلى مجموعة من الحسابات وإلى مجرد معادلات رياضية، وتجلى هذا التيار النقدي في نظريات هامة مثل: نظرية التواصل ليورغن هابرماس، التي دعت إلى أخلاق التناظر والتواصل بين المجموعات، ونظرية المسؤولية لمانس جونس والتي عملت على إقامة ميثاق مسؤول بين الإنسان والطبيعة تفاديا لمخاطر التقنية،

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 31.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 3046

1-العقلانية القاصرة والسيرورة إلى العدمية -نهاية الأخلاق

وموت المعنى-

لم يكن انبناء العقل الحديث إلا بواسطة استبدال نظام عن الكون بنظام آخر، ثبت تصورا مناهضا لذلك التصور، إذ تميز بإنشاء فهم للظواهر سواء أكانت طبيعية أو إنسانية مفادها استبعاد كل القوى التي تتصرف في الكون واستبدالها بقوة النظام الآلي، الذي هو نتاج خالص لمرجعية فلسفية مثبتة بالبرهان العلمي، والذي تمكن من جلب الإقناع المطلق بواسطة التحليل والتجريب، ولقد شارك في تجدر هذا الإقناع مجموعة من الفلاسفة والعلماء كديكارت ونيوتن وهيوم، والوضعيون باختلاف أطرافهم... الخ، وعلى الرغم من أن هذا التصور الموصوف بالعقلاني⁽¹⁾ ينتقل من حال إلى حال خاضعا للنمو المطرد للفلسفة والعلم، إلا أنه حافظ على هيكله القاعدي المبعوث من بنية الفلسفة الحديثة، فكان كما يلي:

1. التفسير الآلي هو التفسير المعقول وبالنظر إلى هذا الاعتقاد فقد أصبحت كل التفسيرات الأخرى فاقدة لمصادقية المعقولة، فكان من الواجب ردها أو اعتبارها من شوائب ما قبل العقل الحديث.
2. إن استبعاد كل تفسير إلا التفسير الآلي قد أدى إلى نهاية التفسير الغائي، أي أصبحت المعقولة الغائية تفتقد للتدليل الموضوعي وهي بلا معنى، بعدما أثبت ذلك دافيد هيوم بالدليل التجريبي.
3. مع نهاية التفسير الغائي للكون وللإنسان انتهت النظرة الاخلاقية وحل محلها العماء واللاقصدية، وبعد ذلك تم اعتبار سقوط المرجعيات الكبرى المرجحة لكل أخلاقية.

(1) العقلانية: تعد العقلانية أكثر المصطلحات تداولاً في الفكر الحديث والمعاصر وهي مجال للتقاطع بين اتجاهات متباينة تختلف فيما بينها حول مقوم العقلانية وطبيعتها ولكن على الرغم من هذا التباين فالعقلانية تدل على تلك النظرية التي تعتبر أن كل ما هو موجود يعود إلى عناصر معقولة، هذه العناصر قد تعود إلى الأفكار الفطرية أو الأفكار القبلية أو حقائق وبراهين تنسجها العقلانية إلى إثبات أن العقل هو الفاعل للوصول إلى الحق والعقلانية تعني أيضاً إمكانية تفسير الأشياء بالعودة إلى عناصر ذاتية في هذه الأشياء تجعلها معقولة في ذاتها.

انظر: André Lalande: vocabulaire technique et critique de la Philosophie,

pp 522-524

4. بعد قانون هيوم القاضي باستبعاد الوصف الموضوعي للقيم سادت الرؤية العبثية بحال الأخلاق، إذ أصبحت قضاياها بلا معنى مما أدى إلى السقوط في اللامعيار وحلول العدمية، ثم انكفى هذا المفهوم على "موت الإله"، فحلت العدمية في ربوع الحداثة لتكون مرجعا عاجزا عن تأسيس المبدء النظري المعقول للأخلاقية، لتكون الأخلاق أزياء مزر كشة تمتلك المشروعية مهما تعددت مبادئها.

أ. العقل التحليلي وفناء الأخلاق

على الرغم من اختلاف أطراف العقلانية في الثقافة الغربية منذ العصر الحديث من اعتبارها أفكار فطرية تُحدس عند ديكارت، إلى تطورها إلى قوالب عقلية قبلية عند كانط إلى انتقالها إلى لبوس التاريخية في القرن التاسع عشر والعشرين، إلا أن هناك وحدة مهيمنة على مضمون هذه العقلانية تجلت فيما يلي:

أ. المعرفة تبدأ من العقل، وهو معيار المعقولة من عدمها.

ب. هناك علاقة مباشرة بين العقل والطبيعة، وتطابق كلي بينهما، بحيث اعتبر العقل «هو هذا النظام الموجود في الطبيعة والمنسجم مع المعقولة الإنسانية»⁽¹⁾.

تمثل "أنا أفكر إذن أنا موجود"، معادلة تختزل الفلسفة الحديثة، لما تتضمنه من نبوءة للعقل الإنساني المستقل، ذلك أن الشك الديكارتي في كل الموروث العقلي للحقبة المدرسية مفاده البدء من العقل ومثل هذا البدء يعني التفرد بمسؤولية المعرفة، فقد كان إثبات الوجود بواسطة الفكر علامة على أن هذا الفكر يمتلك قوة فطرية تقوده إلى إدراك الحق من عدمه، غير أنه قبل الانهيار بهذا الانتقال الاستدلالي للبرهان الأنطولوجي الديكارتي لا بد من التركيز على مصدر القوة الفطرية للعقل صاحب العصمة، فهل تم حقا للشك أن يقوم بمسح الطاولة فيما سبق له من معارف؟ أكان العدم مواكبا للشك، وأن الكشف عن الحقيقة لم يكن إلا باعتبار قوة العقل المستقل والحيادي؟ سيجلي تفحص العقل الديكارتي عن تطابق أنموذجه الاستدلالي مع الأنموذج الرياضي، بدهة العقل الديكارتي هي عينها قوة البدهة التي تميز النسق الرياضي بصفة عامة، وصاحب الكوجيتو كان رياضيا بارعا وعالما متميزا مؤيدا لكل تأويل رياضي للطبيعة، والذي سار نحو التفسير الميكانيكي لنظام الكون، فكان

Robert Blanché: la science actuelle et le rationalisme. P.U.F, 2^{ème} édition, 1973, p 5. (1)

ديكارت الرياضي حاضرا أثناء البرهنة على وجود الذات بواسطة العقل الفطري، حتى أثناء حالة الشك.

على الرغم من أن النقلة من العهد المدرسي إلى العهد الحديث لم تكن بالبر الكلي للأول لصالح الثاني، وهو ما أبان عنه ديكارت في ذلك الاختلاف بين طبيعة العقل وطبيعة الطبيعة، إذ الفكر هو جوهر العقل، وهو غير ممتد، بينما الامتداد خاصية جوهرية بالنسبة للطبيعة، لكن مسار المنهج الديكارتي سيحصل بعد حين وحدة في نظام فهم الفكر والامتداد على السواء، عندما اعتبر اليقين في المعرفة ومصدره نسق البداهة التي يؤلف المبادئ الرياضية وهو عينه الأفكار الفطرية⁽¹⁾. إذ جعل ديكارت الطبيعة خاضعة لنظام آلي صارم، ومكن للعقل من إدراك هذا النظام بذلك التكوين البديهي الرياضي الذي هو جوهر العقل، وهو عينه أداة اليقين الذي يتمتع به العقل وستدوب في الديكارتية ثنائية العقل والطبيعة عندما ربطت بينهما بواسطة فكرة الإله، هي الفكرة التي جعلت قوانين الطبيعة مطابقة لقوانين العقل، وعلى الرغم من تدخل الإرادة الإلهية في مثل هذه المطابقة إلا أنها لم تتدخل إلا لأجل إقرار نظام الطبيعة الآلي، ثم تقدم له المشروعية في عصر مازالت تختلط به الفكرة الدينية بمسار الأفكار عامة.

هكذا فسحت الديكارتية المجال أمام الأفكار القادمة لتبنى على الثنائية بين الإله والطبيعة وتتفق على أن الطبيعة تمتلك قوانينها الخاصة التي إذا ما تمت السيطرة عليها سيتمكن العقل من تفسير حركاتها وبهذا حصلت معادلة "أنا أفكر إذن أنا موجود" استقلالية العقل في إدراك الحقيقة وإمكان تواصل مطابق بين العقل والطبيعة أساسه الرياضيات كمنطق لفهم مثل هذا التواصل ولقد مكنت سيرورة الفكر الحديث من إلغاء فكرة الإله من مهمة التدخل في الطبيعة وحلت محله ترسانة القوانين الآلية التي تحكم بصورة دقيقة حركات الطبيعة نتيجة تجذر ليقين مكنت له البراهين العلمية التي ساقها جاليلو ونيوتن فأصبح أمر التفسير الآلي يقينا لا يمكن الشك فيه إذ «ديكارت في تأييده للتأويل الميكانيكي للطبيعة أعطى دفعة قوية لسلسلة الأفكار التي أدت إلى ظهور هذا التصور وأظهر نفسه إلى هذا الحد إلى جانب النظرة العلمية عن

(1) روني ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط 2، 1970، ص 144.

العالم»⁽¹⁾ وبالنظر إلى هذا الترجيح الآلي الذي أثبتته الاكتشافات العلمية منذ بداية العصر الحديث أصبح إمكان التحكم في الطبيعة بواسطة التنبؤ أمراً مقررًا و يقينياً وغدى هذا الأمر جازماً بواسطة التجريب الذي مكن من تحويل الطبيعة إلى حسابات رياضية دقيقة فبهتت النظرة الأخلاقية وأصبحت تتلاشى بالتدريج ذلك أن الموضوعية التي تقتضيها الإجرائية التجريبية الرياضية لا يستتب أمرها إلا إذا استبدلت المعاني الأخلاقية بالنظام الآلي للكون فالموضوعية تعني تطهير الفكر من شوائب الذاتية والقيم من جنس هذه الذاتية.

لقد كانت مساهمة دافيد هيوم في انبناء العدمية فاعلة في العقلانية الغربية، بما أنه دلل على قضيتين أساسيتين تتغذى منهما صورة هذه العدمية:
أولاهما: الخلاصة الأدرية التي انتهت إليها فلسفته بتقرير مجرد العادة بين السبب والمسبب.

ثانيهما: استبعاد الأخلاق من نظام الواقع وحصرها في مجرد الرغبة لأن الأخلاق تؤول في الحق إلى مجرد إنفعال يثار أمام موضوعات تجلب الاستحسان أو الاستهجان.

إن زوال الرابطة المنطقية بين السبب والمسبب وتثبيت مجرد الرابطة السيكلوجية وإقرار تلاشي الضرورة بإحالة قانون السببية إلى عادة هو قول مفاده أن العالم لا يمتلك نظام معقول وهو ما يعني على صعيد المرجعية فقدان المعنى وإقرار الريبة وهي نتيجة تبدو للوهلة الأولى على وصال مباشر بالمعرفة ولكن بتعميقها اللامعقول في نظام الطبيعة وزوال الرابطة المنطقية تتلاشى كل الروابط الأخرى إذ مع فقدان الصدق دلالاته المعرفية تزول معه دلالات القيم الأخرى لأن الحق حمال الأوجه.

إن تحويل الضرورة المنطقية للسببية إلى مجرد عادة هو ما يفسر تقسيم دافيد هيوم للقضايا فهناك قضايا وصفية لا تقوم إلا بوصف علاقة بين موضوع ومحمول وقضايا معيارية لا تخبر عن الوجود بل عن مجرد الرغبة وهي حكم ذاتي لا يتعلق بأية واقعة، وهكذا جذر دافيد هيوم الأساس النظري للعدمية بهذا التلاشي لليقين في نظام العالم

(1) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1998 ص 178.

ولا معنى معقولته المنطقية بدعمه تحول للأخلاق إلى مجرد رغبات ذاتية تتصرف فيها النزوة البشرية تصرفا كلياً⁽¹⁾.

ب. ازدواجية العقل وغباء العقل أمام القيم

تعد الكانطية حلقة وصل ضرورية في سيرورة العدمية، وعلى الرغم من أن الخلاصة الأخلاقية التي انتهت إليها هذه الفلسفة تؤكد خلاف ذلك، بما برهنت عليه من إثبات للقانون الأخلاقي وتسليم بوجود الإله والحرية وخلود النفس، فإنه من الملاحظ أن مثل هذه الخلاصة هي نتيجة خاصة لشكل من اللاأدرية، فالعقل المجرد عاجز عن ريادة القيم ومصاب بالعمى أمام كل سؤال معياري، فكان الالتفات إلى العقل العملي معينا للقيم قد أبدى كم المأزق الذي سقط فيه العقل الحدث وهو يني أنواره وكيف وصلت الثنائية الديكارتية الفاصلة بين العقل والطبيعة إلى تعميق استقلال هذه الطبيعة التام عن كل مبدأ معقول قد يرجح المبدأ الأخلاقي في المعرفة.

يبرهن الإكتفاء الذاتي للعقل المجرد وكذا قدرته الفائقة في إحداث توازن بين نظامه ونظام الطبيعة على سلطته المطلقة في بناء حقائق الطبيعة وهي عينها قوانين العلم ولكن خلال هذا البناء يغيب المبدأ الذي يمكن من الوصل بين المعرفة والأخلاق ويقرر العقل المجرد حقائقه وقد انفك من أبعاده المعيارية مما يعني أن العلم يمتلك مصداقيته الخاصة وبإمكانه النمو على حساب الأخلاق، صحيح أن الكانطية ستقرأ محاذير مثل هذا النمو لتبرهن بواسطة العقل العملي على وجود القانون الأخلاقي في الصدر الإنساني غير أن صورية هذا القانون وتعلقه بالمجرد تبعده عن كل قدرة على مراقبة نمو العلم على حساب الأخلاق إنها صورية تنبئ بعجز العقل عن إمكان جلب وسائل التخلق الإنساني وإمكان إنشاء أخلاق حية لا تبنى على الثنائيات لأن العقل لا يُفصل حقه عن خيره ولا يمكن أن يعمى عن الخير ويصير الحق.

لقد ساهم كانط في إنشاء العدمية بمحيته عن وجود عقليين منفصلين ليكون العقل السائح في الكون غبي غباء كاملاً أمام القيم لا يعرفها ولا يمتلك مقولاتها وحينما أسعفه العقل العملي بقيت أخلاقه قوانين صورية وأصبح إيمانه مجرد تسليم فاقد للضرورة المنطقية وهو مأزق حقيقي حصلته سيرورة العقل الحديث في عصور الأنوار

David Hume: Essai sur l'entendement Humain, p 37. (1)

«لقد ناقش كانط في مقالته «نقد العقل الصرف» بأن وجود الله لا يمكن إثباته، ولقد أصر بعد ذلك على أنه لا وجود للأخلاق السليمة الصادقة بغير إيمان بالله وبالحرية وبالخلود وهكذا أصر أيضا على وجوب وجود الله من أجل تبرير المبادئ الخلقية، وهذا المبدأ الممعن في التكليف يميز نهاية عهد القول بوجود إله مدير في التفكير الحديث فلم يكن برهان كانط على وجود الله إلا دفاعا عن وجوب وجود الله، وأن اتجاه التفكير الحديث كله ينحو نحو إنكار صحة ما ينبغي أن يكون صحيحا بالضرورة».⁽¹⁾

ج. الموت الأكبر فناء الإله

لقد حقق كانط استقلالية تامة للعقل من كل مدد سواء كان عقل الإله أو كان نسق الحقائق الكلية⁽²⁾ ثم عاد وعن طريق البرهان الأخلاقي الجازم إلى بناء مشروعية القانون الأخلاقي بأن سلم بنسق الحقائق الميتافيزيقية الضرورية لكل أخلاقية ولقد اعتقد كانط أنه بهذا الإثبات قد حافظ على العقل الحديث من السقوط في هوة الخواء الأخلاقي، لكن مسار الإثباتات العلمية سواء أكان في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية اتخذت سبيلها نحو الإقرار بالموت الذهني للإله ثم إعتبار هذا السند ثابتا من ثوابت العقل الحديث⁽³⁾ وذلك أمام طموح هذا العقل للسيطرة على الطبيعة والإنسان عبر أسلوب التكميم والتجريب ثم التعميم.

الغريب أن مثل هذا المنزع تحول إلى شكل من العقيدة تنزاح بواسطتها كل التصورات الأخرى بل أكثر من ذلك إذ انقلبت هذه العقيدة إلى معيار للمفاضلة فباتت صورة العقل الحديث بأفعاله الإجرائية العلم-تقنية هي أعلى صور للعقلانية بينما غيرها ينزل منزلة دنيا في سلم العقلانية ولقد تحولت الطبيعة ككم هندسي ميكانيكي إلى أرقام حسابية ويكتب بحروف رياضية ولم يكن تطور العلوم الإنسانية بمنأى عن هذا الاتجاه ليكون الإنسان نفسه ذرة لها أبعادها الهندسية في سلم العقل

(1) ولتر ليتمان: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 138.

(2) Robert Blanché: la science actuelle et le nationalisme, p 6

(3) رتيران سان سرنان: العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوبى، وزارة الثقافة، دمشق، دط، 2000 ص 3.

الحديث و«المفارقة الكبرى في تصور فكر الحداثة للإنسان هي أنه عندما يجعل الإنسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ، فهو نفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية ودوافعه الأولية»⁽¹⁾. وهو ما يحيل إلى صورة قلق للإنسان فهو من جهة إنسان الكوجيتو صاحب العصمة المطلقة المؤسس عبر ذاتية العقل لموضوعية المعرفة ولكنه من جهة أخرى ذات تاريخية مشروطة خاضعة لخصائص يدهاها اللاوعي في لحظات نومها ولحظات يقظتها ولكنها ذات وحيدة في هذا الكون الممتد الفسيح، إنها وحدة زادت من أعبائها وأسست انطولوجيا السيادة المطلقة وهي البوتقة التي تُولف القالب النهائي للعدمية الذي هو رديف لنسبية الأخلاق، وتحولها إلى اللامعنى.

قد يبدو أن العقل الحديث يتباين عبر تحولات داخلية ولكنه عقل له ثوابته وقواسمه المشتركة التي تجعل العدمية تتركب ذاتها منذ إعلان وثيقة الكوجيتو إلى إعلان وثيقة موت الإله وهي صرخة العدمية المدوية وسيرورة التحول في نظام الكون والمسار المقدر لإماتلاك الإنسان والطبيعة مصيرهما عبر تشكلهما الأداة الباردة الذي أوحى للإنسان بأمرين أساسيين هما عباً المسؤولية ثم الخوف من هذه المسؤولية هنا أصبحت الأخلاق في أزمة إنها أزمة الأسس.

لقد كان نشته نبي العدمية بلا منازع إنه نبي حملت صحفه تباشير الاندثار والسقوط الأكبر للمرجعيات والمفاهيم وتلاشي الأقانيم التي رجحت طويلاً مشروعية المثل العليا معه بدأ السؤال عما هي الأخلاق؟ خاصة أن المرجعية الكبرى زالت بموت الإله إنه الغياب الأكبر إنه فناء المعنى مع موت الإله إنبلج عهد التقويمات الذاتية، إنها تقويمات تقتضيها الطبيعة اللامبالية المجاوزة التي لفها العدم ومن رحمها تخلق الحياة لكنها حياة قاسية ومقصية لا تكتب مصير بقائها إلا عبر الإثباتات الداروينية، انتخاب طبيعي صراع من أجل البقاء بقاء للأصلح لتخلق ذاتها الجديدة بالبقاء عبر الصراع الذي ينقل معارك الغريزة إلى قلب المثل العليا⁽²⁾.

(1) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر المغرب، ط1، 2000، ص 13.

(2) نشته: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت،

هكذا يقف العقل الحديث على عتبة الفراغ الأكبر وعلى عتبة إفلاس المعنى لتتحول الفردية إلى قاعدة التقويم الأخلاقي القويم ومع موت الإله وفقدان معنى القيم الأخلاقية تستتب العدمية لتكون حرية الفراغ هي الهوة التي تتأسس عليها كل أخلاق الحاضر وأخلاق المستقبل.

د. السقوط في اللامعيار-الفردية واللامعنى-

لقد أدت سيرة العقل الحديث إلى بناء عقيدة تظافرت بنيات معرفية في تأليف مركباتها المعقدة فقد تبدو هذه البنيات متزاحمة ومتعارضة ولكنها تسير صوب إنشاء عمارة منسجمة هي ذاتها العقلانية الغربية وربما قد تكون الهوة سحيقة بين ديكرات وهيوم ونتشه وليفي برويل غير أن الأمر هنا يتعلق بثوابت مشتركة تؤول إلى تصور أخلاقي تجذر في الفكر الغربي منذ العصر الحديث، ولقد تجلت هذه الثوابت فيما يلي:

1. فعلى صعيد البنية المعرفية يتخذ العقل الاستقلالية عن كل معرفية تأتيه من غير ذاته سواء أكانت من إله أو مثال أو عقل كوني، صحيح أن هذا العقل قد شهد تحولات شتى في مساره بتحول العقلانية وعلى الرغم من المنازل التي حل فيها والتي تراوحت بين نعتة بالمطلقية أو بالنسبية إلا أن العقل الحديث من أهم سماته أنه لا يركن إلا إلى ذاته ولا يجد اليقين إلا منها.

2. ينزع العقل الحديث إلى تصويب نتائجه بواسطة اتخاذ عمليات إجرائية ضرورية في سبيل تحقيق اليقين إنه استخبار النتائج بواسطة البرهان الحسي وهو ما يعنيه التجريب ثم تحويل نتائج هذا التجريب إلى جملة حسابات رياضية ولذلك يتميز العقل الحديث برؤية خاصة للإنسان والطبيعة إنها نظرة اختزالية مرقمة تزول معها خصوصية كبيرة من المعرفة وعلى رأس هذه القطاعات تأتي الأخلاق لتتحول إلى جزء من هذا الإجراء كما هو حالها داخل الوضعية التجريبية ومثالها مشروع لوسيان ليفي برويل في تأسيس ما اصطلاح عليه علم العادات الخلقية⁽¹⁾، ثم أن الإمعان في ترسيخ الاختزالية سيحصل بعد حين لا معنى القيم الأخلاقية لتكون قضايا انفعالية لا معنى لها في الاتجاه التحليلي المعاصر⁽²⁾.

(1) انظر: لوسيان ليفي برويل: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة: محمود قاسم، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دط، دت، ص 276..

(2) انظر: برتراند راسل: المجتمع الإنساني في الأخلاق والدين والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1960، ص 18.

3. على الرغم من أن هناك اتجاهات داخل الفكر الغربي تصف ذاتها باللاعقلانية لكنها على الرغم من ذلك فإنها خاضعة بصورة ما إلى السيرورة الآلية للعقل الحديث ففلسفة القوة عند تنشئه تدعي انفصالها من ربة هذا العقل لكنها اتخذت من التطورية الداروينية مرجعية تستقي منها معطى الحياة والقوة ولا يخفى على عاقل الصلة الوطيدة بين الداروينية وآلية العقل الحديث وهنا تخضع إرادة الحياة لتعدي العلاقة.

4. عندما انتقلت فلسفة القوة لتؤلف مرجعية لفلسفات الإحباط الوجودية في القرن العشرين نقلت في رحمها أنطولوجيا قلقه ومنزعجة لأن الحياة التي هي رديفة أنطولوجيا الكائن لا واعية تعود بجذورها البعيدة جدا إلى تصور آلي مهمل فالحياة لا تبني ذاتها إلا عبر الصراع لذلك حلت أنطولوجيا القلق وهيمت الأنا كركيزة أساسية في قلب الفلسفة الوجودية وأصبحت الغيرية الاخلاقية شكلا من الاغتراب المزيج لحرية الفرد، ولن يثبت هذا الفرد حريته المطلوبة في أنطولوجيا القلق والعبث إلا بواسطة العدم وهو عدم كاره لكل القيم إنه الفراغ الذي يستقي منه الأنا قيمه الخاصة التي تحملها سيورته الزمانية إلى الفناء بعد حين، لتخلق قيما جديدة ولذلك فالوجود لذاته عند جون بول سارتر لا يعني إلا نقص في الوجود وهو بمثابة ثقب في الوجود وهو الإعدام والفناء⁽¹⁾، مما يعني أن القيم لا مرجعية لها إلا أنا يزعم مطلق الحرية ويخلق قيمه من الفراغ والخواء في عالم يفقد الأمل.

5. لا ريب أن كل تصنيف للنزعات الفلسفية داخل الفكر الحديث تؤدي إلى تمايز هذه النزعات بتمايز ركائزها المعرفية ولكن وعلى الرغم من هذا التمايز والاختلاف فإن هناك ميثافيزيقا مخصوصة حلت محل ميثافيزيقا العصور الوسطى تعد مرجعية عقدية لكل الفكر الغربي منذ إنبلاص عصر الحداثة، فقدان المرجعية وتحول الإيمان من الدين إلى العلم، وهيمنة الأنا سواء أكان هذا الأنا عقلا يدعي المطلقية أو حياة تصارع من أجل البقاء، أو وجود لذاته وهو أنا يؤسس أنطولوجياه بمنأى عن الأنوات الأخرى وعلى الرغم من أنه قد يدعى قبول هذه الأنوات لكن مثل هذا القبول لا يستساغ إلا إذا كانت هناك مطابقة بينهما بمعنى أنه لا ينظر إلى الآخر إلا من خلال ذاته ثم حلول لا معنى القيم وهي نتيجة تعود

(1) Jean Paul Sartre: l'être et le néant librairie Gallimard 28^{ème} édition, 1950, p 711.

إلى فقدان المرجعيات الكبرى وعلى رأس هذا فقدان نبوءة موت الإله ثم إلى بنية العلم الحديث الذي اتخذ مسارا خاصا في معالجة معرفة ظواهر الكون وهو مسار ارتضى التكميم سبيله الأوحى كما تعود أيضا إلى مركزية الأنا وحلول لا معنى للقيم الأخلاقية مما أحوال هذه الأنا إلى اتخاذ الصدارة في التشريع الأخلاقي.

تتميز العقلانية التي بدأت سرورة التأسيس منذ الكوجتو الديكارتي بقصور في الأداء الأخلاقي مما أدى إلى إحداث آثار على الحياة العملية للإنسانية عموما لأن «أنا أفكر إذن أنا موجود» تعني امتلاك اليقين بكيفية المعرفة وأيضا بكيفية السيطرة لأنني أنا الوحيد الذي أعرف، صحيح أن الكوجتو يدعي وحده العقل البشري لكن هذه الوحدة مفقودة بعد الحوز على انتصار المعرفة أي عندما تنخرط هذه المعرفة في لعبة المصالح، ولقد عملت هذه العقلانية على الهدم المتواصل للأخلاقية وذلك بتحويل لطبيعتها الخاصة وللبرهان على نسبيتها المطلقة وإلى اعتبار الأنا مشروعا الأوحى كما أن الأخلاقية تفقد وسائلها نحو التخلق بهذا الفصل بين النظر والعمل وإلى اعتبار الأخلاق مجرد نظرية لا علاقة لها بالعمل، وإذا ما تم الربط بين النظر والعمل فإن مثل هذا الربط لا يعني إلا تكيف الأخلاق مع الواقع كما حصلته الدراسات العلمية للأخلاق داخل حقل العلوم الإنسانية فعلم النفس يبرر الأفعال الأخلاقية، ويرجح مشروعيتها أما علم الاجتماع فيجعلها ضاغطة وظاهرة اجتماعية لا مجال لتغييرها إلا بواسطة التحولات الاجتماعية الكبرى، لأن الحتمية الاجتماعية لا تعني إلا فقدان المسؤولية الفردية وزوال الأخلاقية والحق أن تلاشي المسؤولية الأخلاقية هو معنى كل زوال للقيم الأخلاقية، وأخيرا ألا تدعو مثل هذه الهوة السحيقة للعدمية إلى تثبيت العقلانية التي برهنت على قيمة الصلاح بوصفها القيمة التي تحافظ على ماهية الإنسانية باعتبارها إنسانية أخلاقية؟

2-العقلانية القاصدة وتثبيت المقاصد الصالحة -العقل المعترف ومعرفة

المقاصد -

من الثابت التي أسست عليها العقلانية القاصرة ذاتها وعدتها من معاييرها المثبتة لأنموذج من العقيدة الراسخة، هي تعيين حدود فاصلة بين الواقع الملموس والواقع المأمول، فواء مثل هذا التأسيس تقبّع مرجعية فلسفية غذاها العقل الحديث الذي - وعلى الرغم من ادعائه الاختلاف - يؤول إلى ثوابت واحدة بتعدد مظاهره وتمايز

أساليبه في الاستدلال، وتعد الممارسة التي عين العلم بها ذاته أفضل برهان على انفصال الواقع الملموس عن الواقع المأمول، فالعلم وبالتحالف مع الفلسفة لا تعنيه القيم والمعاني الأخلاقية وبإمكانه أن ينمو على حسابها، وهو ما يصادر به تأسيسه المعرفي في القسمة الثنائية للأحكام كما حصلت لها أدوية هيوم حيث ينفصل الوجود عن الوجود، ثم بعد حين يقرر مريدو هيوم، أن أحكام الوجود بالإمكان وصفها باليقين أما أحكام الوجود فإنه من غير الممكن وصفها بذلك فخلصوا إلى أنها بلا معنى وغير معقولة البتة.

يعد التصريح بمعقولة العلم ومن ورائه نظام الفلسفة ثم إنزال القيم الأخلاقية والمعاني الروحانية منزلة اللامعنى والعبث من مظاهر العجز في العقلانية القاصرة قام بتحديد كم المآزق التي وقع فيها العقل الحديث، وهي مآزق شرع لها هذا العقل وصادر براهينه بموجبها ثم سار في ركاها ليعزل ذاته عن إمكان التخلق وأكد بأن المعرفة إذا ما أرادت أن تكون موضوعية فعليها أن تقفل المغاليق التي تتسرب منها الذاتية والأخلاق من نوعها، ويبدو أن هذا الربط الجازم بين القانون الأخلاقي والذاتية يعد ربطا مركبا وله آثاره الوخيمة على الواقع الإنساني خاصة أن عصر الحداثة قد استبدل أقتوم الإله المجسد بأقتوم العلم فعده هو الأول وهو الآخر لماله من قدرة على البرهان الحسي.

سيكون الكشف عن نقائص العقل الحديث ونقصه من خلال العقل الغربي ذاته متجليا في نظرية التواصل ليورغن هابرماس أو في مبدأ أخلاق العلم لكارل أوتوا آبل وكذا من خلال مبدأ المسؤولية لها نس جوناس وهلم جرا مدعاة للانبهار والإجلال والترديد لدى العقلانيين والحداثيين من العرب المعاصرين، لما لا وقد تجذر في أفق خطاب الفكر العربي المعاصر التقليد والشعور بفوقية الآخر وغلبته، أما إذا كان الأمر بصدد الكشف عن هذه النقائص واستبدالها بما هو معقول من خلال عقلانية تستمد جدواها من مقاصد تتعمل بالصلاح الإنساني والمستخلصة من الدين-الذي هو القاسم الأكبر للذين يتكلم الفكر العربي المعاصر بلسان حالهم- فإن مثل هذا الاتجاه سيكون لا محالة مدعاة للاشمئزاز والنفور كيف لا وقد ترسخ في أفق هذا الخطاب بأن كل تأسيس يمتد بمجذوره إلى الدين هو من قبيل اللامعقول ومن الواجب رده، ومثل هذه الحالة لم ترسخ إلا بموجب نزوع سيكولوجي مصدره اعتقاد كرسه قانون

المغلوب يتبع الغالب ولذلك ساد اعتقاد مفاده أن التقدم لن يكون إلا وفق مسار مضى عليه "الآخر" الغالب.

كيف يكون السبيل إلى درء آفات العقلانية القاصرة التي ينساق إليها مجموع الفكر العربي المعاصر بديلا عن عقلانيته والتي يصفها تارة بأنها لا معقولة⁽¹⁾، وأخرى أنها بيانية تقع درجات دون العقلانية البرهانية⁽²⁾، وهي عينها العقلانية القاصرة ثم يعتبرها لا تاريخية لأنها لم تدخل في عملية نقد للمقدس الذي يؤلف ثابتهما الأول وما هي إلا مجرد انتماء إلى الفضاء القروسطاوي يسبق زمنيا عصر الحداثة والتي تطالبنا بالتحايل للمضي في ركبهما⁽³⁾؟ ولكن على الرغم من إثباتات القطعية بمجادة العقلانية القاصرة من ناحية المعرفة، فإن حال الأخلاق وكذا حال الإنسانية الراهنة تدعو إلى السؤال عن وسائل تجاوز الحال الراهن لتبحث عنما هي العقلانية التي تمد المعرفة بالأخلاق، وتمكن من دمج الأخلاق في المعرفة؟ وما هي العقلانية التي تمد الإنسانية بوسائل دمج الأخلاق في الواقع والنهوض السديد بالإنسانية؟

أ. الوظيفة النقدية والوظيفة التأسيسية للعقلانية القاصرة

لا ريب أنه سيكون من قبيل تكريس اللاتاريخية الإعراض عن العقل الحديث ومكتسباته إذ التخلي عن هذا العقل لا يعني سوى الانزواء، والعالم يسعى حثيثا ولذلك سيكون مثل هذا الانزواء مساويا للموت، إلا أن الإقبال على هذا العقل لا يعني القبول والتسليم إنما يعني النقد والتقييم وذلك بزحزحته عن أداء وظيفة العقيدة إلى أداء وظيفة إجرائية فورية ومحددة وهي تسخير الكون للإنسان من أجل نفع محسوس لا يتجاسر هذا التسخير على تقديم تفسير شمولي للكون ينقلب إلى عقيدة تزيل القيم والمعاني الأخلاقية والروحانية لأنه من قبيل الممارسة العقلانية الناقصة إقحام ما هو أخلاقي وما هو ما ورائي داخل التصور المادي المحسوس فهذا يجري مجرى الظاهر أما ذاك فإنه هو الباطن الذي يؤسس نظامه المعرفي تأسيسا معزولا عما هو مادي.

(1) أنظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا العربي، ص 17.

(2) أنظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 247.

(3) أنظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 228.

إن العقلانية القاصدة تنزل منزلة الكل المعقول الذي يزود العقل الإنساني بالأخلاقية ويمد تصوراتهِ حول المجموع الإنسان والطبيعة والكون برؤية تتسع مداها ليؤلف هذا المجموع تناسقا متكاملا يفضي إلى تثبيت القيم الصالحة إن العقلانية القاصدة هي هذا الوعي الشمولي الذي يوجه الأدوات الإجرائية وفق المقاصد الصالحة ولا يركن البتة إلى ما هو نافع ماديا وضار أخلاقيا وروحانيا، ووفق هذا السبيل ستؤدي العقلانية القاصدة التي جمعت بين الحق والخير، بين العلم والعمل وظيفيا التوجيه الصحيح لمسار المعرفة الإنسانية وفق المقاصد النافعة التي استدلّت عليها واعتبرتها غاية كل معرفة ومقيار للصواب الذي يعود صلاحا على الإنسان.

إذن ستؤدي العقلانية القاصدة وظيفتين داخل الفكر العربي عموما الأولى تأسيس خط معرفي للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بتقديم إجابة له قديما، ولرسم آفاق له داخل خطابه المعاصر عله يبعث ناهضا نحو دراسات أخلاقية عربية معاصرة بمحاذاة الآخر وليس بتقمص له ولغاياته فيكون لهذا الفكر حضورا فاعلا في عالم يتهاوى أخلاقيا وهنا تأتي الوظيفة الثانية وتتجلى في تقديم تقويم أخلاقي لمسار العقل الحديث ما دام الزمان العالمي يدخل مسار الإنسانية في المسار الذي يسير فيه الآخر.

إن العقلانية القاصدة لا تجعل العقل الذي انقطع فيه الحق عن الخير ركيزة لها والذي انفك علمه عن عمله فعادت المعرفة بالضرر على المقاصد الصالحة التي استدلت عليها، إنما العقلانية القاصدة تثبت مبدأ الصلاح معيارا لمعقوليتها لتنصهر فيها إرادة المعرفة بإرادة الأخلاق وفي هذا الإطار أكد الشاطبي على طبيعة عمل العقل ليكون العلم الصحيح هو: «العلم الباعث على العمل الذي لا يخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان»⁽¹⁾، فالعقل الذي يقوم بإنتاج هكذا علم، اعتبر ونظر وانتهى إلى أن الغاية منه ليست هي الاعتداد بالذات إنما هي الإتيان بالصلاح للإنسان ودفع الفساد عنه ليس من الجانب المادي فقط، وإنما من الجانب الأخلاقي الذي يأخذ المادي في ركابه صوب الصلاح، لذلك تجد العقل الذي تعمل بقيمة الصلاح في حالة موازنة دائمة بين ما هو صالح وما هو طالح بحيث لا يعتبر الحق حقا إلا من جهة كونه وسيلة إلى مقاصد تعود بالنفع الأخلاقي على الإنسانية فلا يضار الخير من جانب الحق بل يكتملان.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 47.

نظرا لما تؤول إليه المعرفة في حالة انفصالها عن المقاصد الصالحة من فساد يقوض أركان الإنسانية رد العامري على تلك النزعة العقلية التي جعلت من العقل ذو مفهوم واحد وهو دفع الجهالة بما يعني أنه ليس عقلا هاديا إلى حق وافقه خير ثم يكشف عن شناعة الفصل بين العلم والعمل لكي لا يكون العقل مختصا بشق واحد تزيد فيه قدرته النظرية على قدرته العملية وينشقان «فكل من أثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشا فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة»⁽¹⁾، بهذا تتحدد العقلانية في هذه الوظيفة التكاملية لفعل العقل بحيث لا تكون القدرة العاقلة قدرة واحدة يكون فيها العاقل من حصل العلم وقضى على الجهل، وإنما العاقل من سار في سبيل وافق حقه خيره وكان العلم نجما للعمل الصالح وهذا لمكانة العمل الصالح في إنشاء إنسية الإنسان إذ زوال مثل هذا العمل يعني السقوط في حالة الفوضى الأخلاقية التي تعني العدمية واللامعيارية ولذلك نجد العامري يورد مثل هذا الاستثناء قائلا: «ولو جعل الله تعالى الجبل البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلا زائدا، وإما تبعا عارضا، ولو كانت كذلك لما كان عدمها يُخل في عمارة البلاد، وسياسة العبادة»⁽²⁾ هكذا لن يكون للفصل بين العلم والعمل نتائج غير محمودة على صعيد المعرفة فقط، إذ يقدم دليل الواقع أن اختلال الصلة بين القدرة العارفة والقدرة العاملة فوت للنجاح في الحياة الواقعية للإنسان، مما يعني أن القدرة العملية تعد ماهية العقل ذاته تأسيسا وتنظيما.

يعد الفصل بين القوة العاقلة المجردة والقوة العاملة موروث فلسفي يوناني عريق إذا اعتبر فلاسفة اليونان وبتفاق أنه لا فضيلة إلا في القوة الناطقة والتي بلغت فيها قوة التجريد مبلغا فغدت سعادتها القصوى تنحصر في القدرة على التجريد بحيث يتخذ الفيلسوف ماهيته الحقا وسلطانه في العلم عندما يبلغ الذروة في التجريد⁽³⁾ وتعود هذه المنزلة التي اختص بها العقل المجرد في الفلسفة اليونانية إلى أمرين يجب ذكرهما:

(1) أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناب الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1967، ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص ص 79-80.

(3) انظر: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ص 224.

أ. المنزلة التي حظي بها التأمل المقرون بالتعقل في البنية المجتمعية للمدينة اليونانية وهي مدينة انقسم الناس فيها إلى طبقات أعرقها شرفا تلك القائمة بالنظر وأدناها شرفا تلك القائمة بالعمل.

ب. المقام السياسي الذي وضع فيه الفيلسوف ذاته، فإذا كانت جمهورية أفلاطون أول قدم راسخة في النظر السياسي الإنساني فإن خلف الجمهورية هناك الرمزية السقراطية التي تعني بأن الفيلسوف أقدر على المعرفة وأقدر على السياسة⁽¹⁾ وأنه بإمكانه الانفكاك عن الواقع الملموس ليرتقي إلى العالم المعقول الذي يعد مكان خيالي لا صلة له بالواقع بل في كثير من الأحيان يضاده ويناقضه⁽²⁾ ثم أنه داخل هذا المقام الذي يشغله العقل المجرد ترتقي فضيلة الحكمة إلى هرم الفضائل فيها تتعين الحياة الأخلاقية لتكون حياة تأمل وليست حياة عمل وتكون الفضائل الأخرى من مثل الشجاعة والعفة أدناها ومنفصلة عنها لكل يمكن أن تنفصل الأفعال الأخلاقية عن الجسم الأخلاقي الفاعل لتمتاز بعضها بالحكمة والأخرى بالشجاعة وغيرها بالعفة؟ على الرغم من أن مفهوم العقل عند اليونان لم يفصل بين الحق والخير بل قام بالدمج بينهما مدام مفهوم الحكمة يكفل التواصل بينهما إلا أنه تواصل يفتقد كلياً وسائل إدماج العلم في العمل، والعمل في العلم لأن الممارسة العملية والمتمثلة في الفضيلة لن تصل إلى أرقى درجاتها إلا في التعقل ذي الوصف المجرد.

وخلافاً للعقل اليوناني الذي أسس جوهر العقل على التأمل والتجريد، فإنّ العقلانية القاصدة لا تنظر إلى العقل بوصفه جوهرًا مكتفياً بذاته وطاقته للنظر المجرد بل العقل كما يحدد وظيفته الماوردي ينزل منزلة «تعرف به حقائق الأمور ويفصل بين الحسنات والسيئات»⁽³⁾ لأن العقلانية القاصدة تمتلك وسائل إجرائية تمكن من الفصل بين الصلاح والفساد ليدل على أن الحق هو ما عرف بالصلاح.

بدون هذا الانصهار بين الحق والخير لا تقوم العقلانية القاصدة بشطر المعرفة إلى شطرين، شطر النظر وشطر العمل، إنما تتوجه إلى الموضوع وقد حددت قيمها

(1) انظر: أفلاطون: محاورات الدفاع، عربها: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1966، ص 54.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص ص 212-213.

(3) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 9.

بوجوب درء الضرر وجلب النفع في كل موضوع للمعرفة بحيث لا تعد المعرفة منهجا من الإدراكات النظرية، إنما هي أيضا سيورة عملية تتزامن فيها قيم العلم وقيم العمل، ولن تكون للعقل فضيلة إلا إذا اقترن بحسن العمل وأما إذا حاد عن وظيفة الربط بين العلم والعمل، فإنه يعود إلى درجة عقلانية ناقصة، وهو ما أدى بالراغب الأصفهاني إلى إدراك الصلات التلازمية بين الإنسانية والعقلانية والأخلاقية، إذ الخواص الثلاث تكون منزلة الإنسان هي أفضل المنازل، وذلك «بالعلم الحق والعمل المحكم»⁽¹⁾، وأن الناس يتفاضلون في الدرجات بما «يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة»⁽²⁾، فلا تكون للإنسان وظيفة لائقة بإنسانيته إلا بصرف الهمة في تربية الفكر بالعلم والعمل ومثل هذه التربية لا يمكنها إلا العقل «ولو توهم مرتفعا لارتفعت الفضائل عن العالم فضلا عن الإنسان»⁽³⁾، وهذه المكانة التي يحتلها العقل تعود إلى ما له من قيمة في إدراك الحق والباطل وفي معرفة الخير والشر، فيكون العقل مساويا لنور اليقين الذي به يستصوب كل شيء كما أن الوقوف على حروف الكلم لا يستقيم إلا بنور العقل، فهو الهادي إلى الصواب العامل على الإرشاد إلى الصلاح⁽⁴⁾، لذلك يكون العقل هو «الذي يردع الإنسان عن الذنب»⁽⁵⁾. والعقل هنا نظر واعتبر وانطلق إلى التكليف عاملا.

هكذا تكون العقلانية القاصدة مشبعة بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحانية، وهي لا تقوم بعملياتها الاستدلالية إلا إذا قدمت لها صورتها عن الصواب المقاصد النافعة لها، إنه الشيء الذي يجعل من هذا الصواب ناهضا بالإنسانية بما أنها إنسانية، وبالنظر إلى الصلة الجامعة بين الصواب والصلاح كخاصية استدلالية تمتاز بها العقلانية القاصدة، فإن معايير هذا الصواب تحتكم إلى الصدق المنطقي بالقدر الذي تحتكم فيه إلى الصدق الأخلاقي، وهو صدق يؤول إلى التحديد الموضوعي لقيمة الصلاح التي خلص إليها التعقل والنظر والاعتبار الموهون بالاستقراء كعملية عقلية صاعدة تعدت من التعليل السببي إلى التعليل الغائي وهو ما يرجح القيم الأخلاقية ويجعلها مشروعة فتكون

(1) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

(3) المرجع نفسه، ص 108.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 78.

(5) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 173.

هذه العقلانية القاصدة هي ماهية المعرفة العربية الإسلامية، وهي عينها العقلانية التي ألقت قاعدة الاستدلال المعرفي لمقاصد الشريعة عند الشاطبي.

ب. خصائص العقلانية القاصدة

تمتاز العقلانية القاصدة بالميزات التالية:

أ. إن العقلانية القاصدة هي حالة من الوحدة الجامعة بين العقل المعبر والعقل المكلف فمعها تنقضي الثنائية المفتعلة بين العقل والنقل، ذلك أن العقل قوة إنسانية لها من التوسعة والسياحة في الآفاق، بحيث تتمكن من التحرر المتواصل من ضيق الاستدلالات المنطقية المجردة أو الاستدلالات العلمية الحسية الآلية، إنها تتجاوز مثل هذه الاستدلالات بضرب من الرؤية الاستبصارية والاعتبارية الموصلة إلى الغايات الأخلاقية والروحانية، كما تتجاوز الوقوف على الظاهر وتغوص في المعاني الباطنة لتستخرج ما هو صالح معرفيا فيكون صالحا أخلاقيا.

ب. تمتاز العقلانية القاصدة بوحدة التقويم معتبرة أنه لا وجود بدون وجوب وأن القيم الأخلاقية هي التي تحدد نظام الواقع وليس العكس، ومثل هذا التحديد يعود إلى طبيعة العقل داخل هذه العقلانية، فهو عقل استبصر بالحق وأدرك أن الحق هو ما جاوره النفع الأخلاقي، وأن الباطل ما جاوره الضرر الأخلاقي، وهذه العقلانية القاصدة لم تسر في درب التقويم الجامع بين الوجود والوجوب، إلا لأنها تحققت من ضرورة الجمع بين العلم والعمل وفائدته بالنسبة لمسار الحياة الإنسانية.

ج. إن العقلانية القاصدة تعمل بالقيم الثابتة وهي قيم تعود في الأصل إلى القوة الاستدلالية التي تمكنها الوحدة بين العقل المعبر والعقل المكلف، لقد أدركت مثل هذه العقلانية فجاجة التصورات التي تعيد القيم إلى العقل المجرد، فمثل هذا العقل قد يدّعي التجرد من كل غائية، ولكنه في الحق لا يفتأ يحدد قيما خاصة به نظرا للصلة التي تجمعها بالشهوة والرغبة، وهو ما أدركه الشاطبي مؤكدة على وجوب أن لا يبقى الإنسان مسييا مع هواه ومن الضروري أن يلجم بلجام الشرع الذي هو صلاح كله.

د. تتميز العقلانية القاصدة عن العقلانية القاصرة بامتلاكها للوسائل الناجعة لدمج المقاصد الصالحة في الواقع الإنساني، بحيث ينقلب هذا الواقع إلى نظام من القيم

الأخلاقية التي تراقب الأفعال الإنسانية مراقبة زمنية، وهو ما يحقق خاصية هامة تمتاز بها هذه العقلانية القاصدة، وهي مرونة القيم وامتلاك القدرة الفائقة على تقنين الأحوال الإنسانية وفق القيم الأخلاقية الثابتة.

من هذا الباب أدى الاجتهاد وظيفيا داخل الثقافة العربية الإسلامية، مثل هذه المهمة التي تعنى بالبحث في الوسائل الإجرائية التي تكفل الكيفية التي بواسطتها يمكن تحويل الحياة الإنسانية إلى سيرورة من الصلاح حاملة إياها من حال الإهمال إلى حال التكليف، بما أنه هو هذه الأوامر والنواهي التي يسترشد بها المكلف في حياته، لذلك تكون فكرة المقاصد المرتكزة على الصلاح غاية كما نظر فيها الشاطبي، هي تجل للعقلانية القاصدة، كما أن السبيل التأصيلي الذي سلكه أبو إسحاق في استقراء موارد الشريعة وتأليف القواعد التأصيلية هو بحث عن الوسائل الناجعة نحو بيان المقاصد الصالحة التي برهنت عليها العقلانية القاصدة وأمدتها بالمشروعية.

3-العقلانية القاصدة عن الشاطبي وتكامل الاعتبار والتكليف

يعتبر تقسيم الشاطبي لمقاصد الشريعة إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تجل للعقلانية القاصدة والتي هي عقلانية لا تثبت المعقولة بمعزل عن الأخلاقية، وبهذا التقسيم للشريعة إلى خطاب الشارع وخطاب المكلف أو بالتعبير الاصطلاحي الأخلاقي نظام القيم، والأنا الفاعل ينزلق نسق المقاصد إلى تأليف بنية النظرية الأخلاقية، ذلك أن كل نظام أخلاقي يتمحور منذ البدء في هذه العلاقة الجامعة بين الأنا الإنساني الفاعل للأخلاق من جهة والقواعد الأخلاقية التي ترتبط بالمطلق من جهة أخرى⁽¹⁾، وعليه يؤلف تقسيم الشاطبي للمقاصد القاعدة المنطقية لنظرية أخلاقية ويحيل إليها، إذ كانت غاية الاجتهاد لديه هو الكشف عن الوسائل الإجرائية لأحكام الصلة بين نظام القيم والفاعل الإنساني وفق الصورة التي تجعل حياة هذا الفاعل حياة صالحة ومن ثم عد مبدأ الصلاح هو مبدأ كل أخلاقية.

إن المقصد الذي عده الشاطبي العلة الرئيسة للخطاب الشرعي وخصصه من جهة قصد الشارع وقصد المكلف، يجد معناه في استكناه البواعث والنوايا الباطنة التي تتجه من الداخل إلى الخارج بضرب من المعقولة الغائية التي تعين ما

(1) René le Senne: Traité de Morale générale, p 3.

يجب فعله، مثل هذه الحركة القصدية التي تبتغي أغراضها تقع في قلب كل عملية أخلاقية، وتؤلف ماهيتها الأساسية، ذلك أن العملية الأخلاقية هي سريرة زمنية تبدأ من الباطن الذي نظر في البواعث إلى التحلي الخارجي في فعل يزيد الوجود قيمة⁽¹⁾.

استنادا إلى ما سبق تبدو مقاصد الشريعة كما قعد لها الفقيه الغرناطي خطابا متميزا يمتلك الخصائص ثم الأدوات التي تعين إمكان تأسيس نظرية أخلاقية من داخل خطاب أصول الفقه، كما تمد بالإمكان الذي يجعل هذا الخطاب ميدانا لإنشاء إجابة تاريخية لسؤال الأخلاق داخل الفكرة العربي الإسلامية، ذلك أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي هي سريرة معرفية مثقلة بجدلية النص المؤسس، والواقع الإسلامي الذي يريد أن يجد الشكل المشروع حسبما يقتضيه كيف هذا النص المؤسس.

لا تنطلق هذه الدعوى المستشكلة للنظرية الأخلاقية من خطاب المقاصد من دلالات لفظية كدلالة المقصد أو دلالة الصلاح بوصفهما دلالات قيمة أخلاقية فقط، إنما سارت إلى هذه الاتجاه لأن أبا إسحاق سلك في بنائه للمقاصد مسلكا متميزا دمج فيه البنية النظرية لكل نظرية أخلاقية في قلب النظر الأصولي، فهو أولا -وكما سبق ذكره- اعتبر العمل الإنساني هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه، ثم نظر إلى وسائل دمج هذا العمل الذي هو فاعلية إنسانية في نظام القيم الذي أقرته الشريعة، ولا نظن أنه بالإمكان وعي مقاصد الشريعة عند الشاطبي دون البدء من هذه المفاهيم ذات الانتماء إلى الحقل الأخلاقي، لأن الأخلاق «تستهدف بوجه عام دراسة اتجاه الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ، القيم، التي تحدد السلوك وتدبره، فهي تتناول - مبدئيا- مسألة تنظيم الحياة تنظيما عمليا، وتسعى إلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية»⁽²⁾، وبالنظر إلى ماهية الأخلاق التي تتحدد في تنظيم الفاعلية الإنسانية تنظيما قيميا، فإن أبا إسحاق الشاطبي قد أدرك تطابق الشريعة بوصفها نظام للفعل يندمج في الواقع مع ماهية الأخلاق وجعلهما سريرة واحدة ولا أدل على هذا الاتجاه إقراره بأن الشريعة كلها مكارم للأخلاق.

(1) Op.cit, p 3.

(2) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، ص 13.

أ. العقل المعتبر وسيادة قانون الصلاح

تصدر فكرة المقاصد عند الشاطبي عن بنية تأسيسية توحد بين المصدر الغيبي والبعد الأخلاقي، لتكون هذه البنية عينها هي القانون الأخلاقي الكلي الذي مفاده غائية تتحدد في قيمة الصلاح، وهو المعنى الذي يحيل إليه المقصد القاعدي لمقاصد الشارع، إذ الشارع قد قصد من وضع الشريعة ابتداء صلاح الخلق في العاجل والآجل، ويبدو أن مسلمة الشاطبي الأساسية القائلة أن الشارع قد قصد من وضع الشريعة ابتداء لأجل صلاح الخلق قد أدت وظيفة تشريعية في اعتبار المصلحة دليلاً شرعياً وفي اعتبار الشريعة علم مبني على معقولة المصلحة بوصفها القانون الذي إليه تسعى الأفعال سواء إلهية أو إنسانية، غير أن مثل هذه المسلمة لم تنتقل إلى التشريع إلا بعدما أسست تصوراً عقدياً يفسر حركة الأفعال ويبين غايتها ويحدد منطقتها، ويدل على القانون المرجعي الذي يكفل فعل الله للصلاح لأجل عبادته، وهنا تتألف مرجعية معقولة نظرية الصلاح، ولتقوم بديلاً عن خواء العدمية الذي يلف عصر الحداثة.

لقد سلم الشاطبي منذ البدء بمسلمة كلامية مقتضبة، قال فيها «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»⁽¹⁾، كانت هذه المقدمة بالنسبة للشاطبي ضرورية لما لها من أثر في المستوى التشريعي، وهذا يبين فيما سلف ذكره، غير أن لهذه المسلمة جذورها المبرهنة في علم الكلام الذي يؤشر لأنموذج من فلسفة الألوهية، وهو أيضاً حقل له مقوماته الميتافيزيقية التي تصب أسئلتها في محاولة بناء تصور عن الله وأفعاله وعلاقته بالإنسان والعالم، وهو التصور الذي يفيد في ردّ خواء العدمية، وآثاره المخيفة.

لا ريب أن الشاطبي في اعتباره الصلاح غاية قد رمز إلى حد بعيد لتصوره لعلاقة عالم الألوهية بعالم الإنسان وهو تصور مثبت في المستوى التشريعي وهي علاقة أخلاقية بالدرجة الأولى تتعين في البرهنة على أن الله لا يفعل إلا ما هو صلاح لعباده،

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

وأن أفعاله تعالى معللة بالحكمة، ذلك أن مقولة أبا إسحاق التي نصت على «أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»⁽¹⁾، حبلى بمرجعية عن تصور لعالم الألوهية وصلته بعالم الإنسان، هي علاقة مؤسسة على اللاعبث والجدوى والحكمة والأغراض وهي أيضا علاقة تستوفي أغراضها من حكمة الصلاح التي لأجلها أنزل الله الشرائع وثبت صلته بالإنسان على أساس أخلاقي واضح تتأكد هذه الصلة في قانون أخلاقي يرجح: «أن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا»⁽²⁾، ويضمّر مفهوم الحكمة تفسيراً لطبيعة الميثاق الموجود بين الشارع والمكلف وهو ميثاق أخلاقي مؤسس على معطى عقلي مفاده أن هناك غاية مهيمنة على الأفعال الإلهية في صلتها بالأفعال الإنسانية، ولأن تلك الأفعال حكيمة فإنها لا تفعل إلا الصلاح بهذه الأفعال، وهكذا يبدو العالم في سيرورته مرعياً برعاية قانون أخلاقي حكيم يعني أن الله يرفع صلاح الإنسان في العاجل والآجل، وهنا يفتح أفق الأمل الإنساني وتنبثق الطمأنينة وتنقشع غيوم العدمية.

بالنظر إلى هذا القانون الأخلاقي فإن الأفعال الإلهية أو الأفعال الإنسانية تبدو معقولة ولها مغزى وهو ما يجعل سيرورة الأفعال الإنسانية عندما تتجه نحو إثبات الغرض وتحصيله لها جدوى وأن كل فعل يقوم به الإنسان في هذا العالم لا مجال لذهابه سدى، إنه التصور الذي ينفي وجود العدمية فاسحا المجال لحديث الأمل الإنساني. بهذا فإن المقاصد كما حصلها الاستدلال التشريعي عند الشاطبي تصدر عن هذه المرجعية التي سلمت تسليماً بالغائية والحكمة واستبعاد العبث واللاجدوى.

إن تصور المصلحة التي هي التحلي المعقول للقانون الأخلاقي قد اتخذت ميزة أساسية إنها ذات وصف طبيعي ولأن المصلحة قانون أخلاقي حاكم سيخول لها هذا الوصف الطبيعي أن ينزل منزلة المنظم للعلاقات الإلهية الإنسانية والعلاقات الإنسانية الإنسانية ولذلك كانت الشريعة تتفق إلى حد كبير وطبيعة المصلحة الإنسانية، بحيث ترجع تكاليفها إلى حفظ مقاصدها في الخلق⁽³⁾ والمقاصد هي هذه المصالح التي لا تعني إلا أداء القانون الأخلاقي لوظيفته، ولذلك يعتبر سلطان العلماء

(1) المصدر السابق، ج2، ص 4.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج6، ص 51.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 7.

العز بن عبد السلام «معظم، مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقدم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقدم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع»⁽¹⁾، ولأن المصالح والمفاسد معروفة عقلاً فإن المقاربة بين حدود تمفصلهما يتمكن منها العقل، لذلك يجمع العز بن عبد السلام بين العقل والشرع في بناء نسيج العلاقات المعقدة بين الصلاح والفساد وفي جلب وسائل الترجيح المعقول التي تجعل الواقع يميل إلى الكفة التي تعين للصلاح النصيب الأوفر وعلى هذا السبيل يسير الشاطبي في إثبات الصلات بين المصالح والمفاسد في علاقتها بحال المكلف حسب الزمان وحسب المكان تثبيتاً للقانون الأخلاقي في الحال الإنساني.

وبالنظر إلى هذه الخاصية التي تمتاز بها المصلحة فإن علماء المقاصد اهتموا بتأسيس الضروريات بوصفها القاعدة الأولى للوجود الإنساني، ذلك أنهم أدركوا عقلاً أن الحياة الإنسانية لا تستقيم إلا بالنهوض الأول بالمصالح الحيوية التي بها تصلح باقي المعاني الأخرى وهو ما يؤكد الشاطبي بقوله: «فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجد مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»⁽²⁾، وبواسطة سيادة الضروريات يعم الصلاح الحياة الإنسانية جملة وتفصيلاً، وفي زمانين زمان أول متناهي وزمان ثان آخر لا متناهي يرجح الأول وممدا إياه بالمصادقية الميتافيزيقية المرجحة للأخلاقية والتي تنبني على منطق الوجود الممتلئ.

لقد جعل الشاطبي - كغيره من علماء المقاصد - الدين أول المقاصد الضرورية التي يجب الحفاظ عليها يليه النفس والعقل والنسل والمال، وهي مقاصد أو قل قيم تحمل كلية الحياة الإنسانية بما يتخلل الصلاح في هذه الحياة حاملاً إياها إلى الاستقامة والصواب والسعادة في الدنيا والآخرة، والمتمعن في وحدات المقاصد المعددة من الدين

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 4.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 7.

إلى المال قد يتصور أن الدين وهو مقصد متفرد لا يؤدي إلا الفعل العبادي والطقسي إذ «أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج وأشبه ذلك»⁽¹⁾ إلا أن هذا الحصر لمقصد الدين في العبادات الظاهرة لا يستوفي الدلالة الحقيقية له، ذلك أن المقاصد الأخرى من نفس وعقل ونسل ومال لا تجد وجودها إلا داخله ومنه تستمد الشرعية والوجود والمصادقية وهو ما يعد المقصد المثبت لوظيفتها كمصالح تجعل الحياة الإنسانية سيورة من الصلاح والحق أن مثل هذه النتيجة مسلم بها منذ البدء عند الشاطبي عندما اعتبر قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل وهو قصد أساسه الدين بما أنه هو المبين للقانون الأخلاقي الكلي الذي بلغت به الشريعة الإسلامية.

لقد سار الشاطبي في التدليل على الوصف الشمولي للقانون الأخلاقي المبين في مقصد الصلاح بالاتباع السبيل التالي:

- أ. في استقراء الشريعة بدت أنها نظام يمتن القول بأن الشارع قصد من الشريعة ابتداء صلاح العباد في العاجل والآجل، وهو استقراء مرتكز على يقين ميثافيزيقي واضح مفاده أن الله يفعل بعباده الصلاح وهذا بيان لعدله ورحمته وعنايته بخلقه.
- ب. بما أن الصلاح هو الغاية من تنزيل الشريعة فإن الصلة بين الله (الشارع) والإنسان (المكلف) تتموضع في ميثاق أخلاقي بين أساسه صلاح المكلف كغاية أولى للشارع.
- ج. إن قيمة الصلاح ليست قيمة نظرية مجردة، إنما قيمة تقع في المجال الطبيعي لأدراك المكلف وهي راجحة عقلا «وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصلاح والأصلح والفاقد والأفسد، فإن الطبائع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»⁽²⁾ ولذلك يكون القانون الأخلاقي مدركا من مدركات العقل المعتبر يحصله من استدلالاته المتواصلة.
- د. ولأن الصلاح ليس مبدأ نظريا محضا بل قيمة طبيعية اتفق عليها الشرع والعقل فإن الوظيفة الأساسية للخطاب الشرعي بما أنه خطاب التبليغ بالصلاح هي حمل

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 7.

(2) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1، ص 4-5.

الحياة الإنسانية حملا يرجح صلاحها على فسادها، وبما أن الصلاح لا يتحقق إلا عند البدء بما هو ضروري عند الإنسان فقد جعل الشاطبي من الضروريات قاعدة للحياة الصالحة لكن هذه القاعدة تستمد مشروعية صلاحها من المقصد الكلي الأول والذي يعد مقصد المقاصد وهو الدين فهو الميث لقانون الصلاح بوصفه قانون أخلاقي كلي يشهد على ذلك دليل الاستقراء الذي نظر وتبصر في العقيدة والشرعية على حد سواء.

ب. العقل المكلف ووجوب ممارسة الصلاح - المقاصد وحقل الدلالة الأخلاقية -

لم يضع الشاطبي تعريفا للمقاصد، ولكنه عدها ركيزة النظر الشرعي مساويا إياها بالحكم والمعاني التي هي أساس الخطاب الشرعي، فبدون اعتبار هذه المقاصد يبدو هذا الخطاب مبثر المعنى، فاقد للوصف الشمولي الذي تحكم فيه الكليات على الجزئيات دون أن يخل هذا الحكم بهذه الجزئيات في أداء الفائدة الشرعية. تدل المقاصد عند الشاطبي على أن الشريعة هي نظام من القيم يؤدي فائدته الأولى في بناء حياة إنسانية صالحة نظرا لأنه خطاب للمكلفين⁽¹⁾، فتكون من ثم الوظيفة القاعدية لهذه القيم هي تنظيم التجربة العملية للإنسانية، لذلك يكون وقوع الشاطبي بالمقصد كعلة غائية وحكمة أخيرة للخطاب الشرعي هو إدراك عميق منه بأن هذا الخطاب ينبي جملة وتفصيلا على فلسفة لا يستقيم الأمر فيها إلا إذ وعى الداخل في الامتثال بأحكامها وأغراضها وغاياتها بوصفها خطابا موجها إليه ناهضا به إلى العمل الصالح.

لقد أنزل الشارع جملة من الأوامر والنواهي بإطلاق وأمر المكلف بالتوجه نحو الأمر امتثالا غير أن عملية الأمر وكذا الإمتثال لن تحقق أغراضها التي تتعلق بها إلا إذا ارتبطت بقصد الفاعل بحيث لا تقع مقاصد المكلف بالنقض على مقاصد الشارع، كما تكون مقاصد الشارع واقعة في مجال الإمكان البشري بحيث لا يكلف بتكاليف لا يطيقها، لذلك تتميز أفعال هذا المكلف بمقاصدها لتكون الأعمال بالنيات وهنا أدرك الشاطبي دور الإنسان كفاعل في الفهم والتأويل العملي للأمر الشرعي، ففهمه هو مقتضى العمل بالبواعث وهو ما تبرره الصلة الترابطية بين العلم والعمل، ولذلك تؤدي

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 186.

المقاصد ومنذ البدء دلالة أخلاقية بامتياز وتؤشر إلى حقل خصب لاستشكال سؤال الأخلاق وتبدو هذه الدلالة معتمدة على مفهوم القصدية والتي هي:

-المقصد بما أنه وعي موجه:

ترتد كلمة القصد إلى "ق.ص.د" وتدل في جمعها على الاعتزام والتوجه نحو الشيء⁽¹⁾ وتعني قصد أي رشد وطريق قصد أي سهل⁽²⁾ لذلك تؤدي الدلالة اللغوية للقصد معنى حركة موجهة بواسطة وعي يضم غاية ما وتستلزم وجود إرادة قاصدة وسبيل قاصد وغاية مقصودة «فالقصد...» نوع من الإرادة تبلغ قوتها درجة الاعتزام، والإرادة لا تكون عزمًا ما لم تكن جازمة والمتأمل في كلام العلماء يلحظ أنهم يذهبون إلى أن القصد أعلى درجة من العزم فالعزم عندهم قد يكون على فعل في المستقبل، وهذا العزم قد يضعف أو يُحول، أما القصد عندهم فلا يكون إلا إذا كانت الإرادة جازمة، مقارنة للفعل أو قريبة من المقارنة⁽³⁾ بهذا يكون للقصد متعلقات خاصة ليعود هذا التفاوت بين القصد والعزم إلى أن القصد حالة من الوعي يستجمع فيها القاصد أدواته العقلية والوجدانية لتتجه نحو تدبر الممكنات الفعلية بما أن الإرادة لديه قد فكرت وتدبرت قبل تقرير القيام بالفعل فكان مثل هذا التقرير جازمًا بوجوب أداء هذا الفعل فيكون من ثم القصد أعلى درجة من العزم وهو هذا التوجه المعقول إلى تحصيل غايات والذي يعد أساس التجربة الأخلاقية الإنسانية بوجه عام فكل تجربة قيمة تتحدد بهذا التوجه القصدية الذي يمثل الجذب بين الإرادة وكل قيمة لها أثرها على هذه الإرادة.

أما ابن قيم الجوزية فيرى بأن هناك فرق بين النية والقصد، إذ الفرق الأول يتجلى في أن القصد معلق بفعل الفاعل نفسه وبفعل غيره، أما النية فلا تتعلق إلا بفعل الفاعل⁽⁴⁾ بمعنى أن القصد قيمة مشتركة بين الذوات فهي إلى جانب كونها تضمين للنية، فإنها تظهر في غاية تتجه صوبها هذه النية، وهنا يكون القصد أعم وأشمل من النية فيلبي جانب أنه التوجه القصدية فهو الغاية التي تجذب الوعي إليها، أما عن الفرق الثاني

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 3643.

(2) الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2، ص 504.

(3) عمر سليمان الأشقر: مقاصد المكلفين، ص 19.

(4) ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3، ص ص 63، 64.

فإن القصد لا يبدو إلا عبر فعل ممكن إمكانا فعليا، أما النية فهي تتعلق بفعل ممكن وغير ممكن، وهذه المقارنة بين النية والقصد يظهر أن القصد هو ذاته الوعي الذي يقتضي التوجه نحو الغايات لأنه يمتاز بما يلي:

- أ. التوجه المقصود نحو الغاية، ومثل هذا التوجه مشمول بقاعدة عقلية ووجدانية مسؤولة على التمييز التفاضلي بين ما هو مرغوب فيه وما هو غير مرغوب فيه.
- ب. القصد وبهذا التوجه الواعي نحو القيم هو وصف للإرادة العازمة على الفعل.
- ج. القصد وعي يتجه من الأنا إلى الغير وبحضور الغيرية تحضر الأخلاقية وتقوى.
- د. القصد فعل لما هو ممكن الوقوع وهو ما يعني أنه يؤلف الميدان الفعلي لكل عملية أخلاقية.

هـ. إن القصد لم يتحرك صوب الغاية إلا لأن الغاية جديرة بالتوجه، وهنا يكون الوعي خاضع للتعليل الغائي ليكون القصد هو عينه الغاية. تظهر الدلالة الفلسفية بمفهوم المقصد فيما يلي:

- أ. العزم لأجل فعل الفعل وفي هذه الحالة يكون القصد دافع أساسي لأجل الفعل.
 - ب. الغاية التي نرغب فيها وتمثل الفعل الغائية وهنا يكمن العلم بها.
 - ج. قيمة أخلاقية لأن الدافع إلى الفعل هو اعتقاد العقل بأن هذا الفعل خير⁽¹⁾.
- هكذا يكون القصد هو التوجه والإستقامة والعزم والإرادة وهي دلالات متقابلة مع اللهو واللغو العبث والسهو، فيكون القصد هو فعل العقل والوجدان الذي يحدد غاياته ويضبط خطته في سبيل الفعل اتجاه غاية ما، وهو عينه الوعي القصدي الذي يؤلف قاعدة كل تجربة أخلاقية.

-القصد بما أنه وعي موجه نحو المصلحة-

ربط الشاطبي بين القصد بما أنه وعي موجه نحو غاية والمصلحة معتبرا الشريعة مصالح وحكم، وبضبط الشاطبي لهذه الصلة بين المقصد والمصلحة يزداد الحقل الدلالي للأخلاق في مقاصد الشريعة تمفصلا لأن المقصد هنا يتحول إلى الصورة الكاملة لكل نظام أخلاقي بما أنه هو توجه الأنا القاصد إلى فعل الفعل محقق لقيمة هي هنا المصلحة.

بهذا الترابط بين المقصد والمصلحة يتم بيان الماهية الأخلاقية للمقاصد، لذلك نجد الشاطبي قد سار في تقسيمه للخطاب من جهة القيم التي نيط بها الصلاح الإنساني وهي مقاصد الشارع ومن جهة الأنا الفاعل الداخِل إلى العمل بتلك المقاصد، فتؤدي العلاقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تجربة الفعل التي تنخرط بها الأنا في الوجود محققة لمسلك الصلاح وهي في الحق علاقة تؤلف قاعدة كل ممارسة أخلاقية، وإذا ما نظرنا التي تقسيم الذي أولاه الشاطبي لمقاصد الشارع تتعين حرصه على العناصر الحاكمة لكل عملية أخلاقية هي القيمة والنية والإلزام.

1-الصلاح مبدأ كل أخلاقية:

يعد قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء أول مقاصد الشارع، ومستند باقي المقاصد الأخرى لتجد هذه جدواها بحضوره كمسلمة ابتدائية، وكذلك لما له من وظيفة في إنشاء تفسير للخطاب الشرعي برمته، إذ يبدو هذا القصد هو القاعدة الأولى التي تنجلي بواسطتها معقولة الشريعة لأنها تبين عن منطقها الغرضي وترجع علة نزولها وفرضها على المكلفين، واعتبارا لغاية الاجتهاد عند الشاطبي وهو تأسيس علم الشريعة بما يبين أنها جملة قوانين مطردة غير متبدلة نازلة بحسب عادات الوجود الإنساني فإن مقولة قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء لأجل صلاح الخلق في العاجل والآجل تبدو ذات فائدة من الأهمية بما كان لأن المصلحة ستأخذ مقام المعيار الموضوعي الذي يعود إليه الاجتهاد في عملية التعليل، كما أنها ستؤلف مبدأ حياة إنسانية صالحة خاصة وأن أبا إسحاق قد سار إلى اعتبار المصلحة وظيفيا هي معيار الفعل الإنساني لأن البشر تحملهم فطرهم السليمة إلى إدراك مصالحهم إدراكا مباشرا مما يعني أن كل فلسفة للتشريع تنهض بالحياة الإنسانية نحو تثبيت القيم الأخلاقية بما يؤدي إلى حياة جديرة بالإنسانية عليها إنزال المصلحة إنزالا مركزيا بوصفها غاية الأفعال الإنسانية وهي قاعدة التقنين والضبط التي تجعل الأخلاق تندمج في الواقع، وتجعل الشريعة الإسلامية أكمل وسيلة نحو أفضل الغايات الأخلاقية وهكذا يتموضع قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء بوصفه النظام القيمي المعطى للفاعل وهنا المكلف فهذا القصد يؤدي جملة القواعد التي يجب على هذا الفاعل العمل بها ولأن المصلحة وهي التي لأجلها وضعت الشريعة ابتداء فإنها تعد السبب المعقول الذي

يسنجذب إليه هذا الفاعل أثناء عملية الممارسة الفعلية للأحكام الشرعية والتي هي جملة الأحكام التي تجعل السلوك الإنساني ذا قيمة بما أنه سلوك صالح.

بهذا تؤدي فكرة المقاصد وظيفيا ذلك السبيل لإدماج مكارم الأخلاق الماثلة في الأحكام الشرعية إدماجا يتخلل الحياة الإنسانية، وهو ما ركز عليه الشاطبي عندما حصر المقاصد الضرورية في كليات تساوي القيم الحيوية التي تنهض بها الحياة جملة إنها التجلي الفعلي للمصالح الإنسانية التي بدون المحافظة عليها تسير الحياة الإنسانية نحو الفساد والاندثار. لعل المشروع الأخلاقي للمقاصد عند الشاطبي تكمن في انصهار الفقه والأخلاق في الحكم الشرعي كما تغدو مكارم الأخلاق بلا قيمة إذا اتخذت مجرد طابع نظري، ذلك أن مشروعية هذه المكارم التي بلغ بها الخطاب الشرعي جملة تكمن في ضرورة إحداث الوسائل الناجعة لبث المقاصد الصالحة في الحياة الفردية والمجتمعية منها الاقتصادية والسياسية⁽¹⁾ إصلاحا لها.

وتعد المصلحة معامل مشترك بين علم أصول الفقه وبعض الفلسفات الخلقية، لذلك تبدو المسألة عن خصائص المصلحة الشرعية التي تؤدي مفهوم الصلاح ضرورية، ذلك أن الفكر الأخلاقي ومنذ الفكر اليوناني اعتبر قاعدة جلب المنفعة مبدأ أساسيا في تفسير الأخلاق فهو لاء السوفسطائيين يعتنون بالرغبة بوصفها المحرك الرئيسي للحياة الأخلاقية ومن ثم تعد القيم الأخلاقية ذات ميزة نسبية تتعلق بالفرد بما أنه هو الحاكم على أفعاله وفق ما تتطلب أغراضه الخاصة⁽²⁾، أما الأبيقورية فقد وصفت بأنها فلسفة اللذة ما دامت الحساسية الإنسانية تسعى لطلب اللذة وتجنب الألم فلا تجلب الفضيلة إلا بالنظر إلى قاعدة اللذة والألم لأنها قانون طبيعي متحكم فكل فعل يضاده يعد بلا طائل⁽³⁾، أما أرسطو فقد أدرك مقدار سلطان اللذة والألم على السلوك الإنساني واعتبرها من القيم الحيوية الأساسية ولكن على الرغم من هذا المقام الذي تحتله اللذة في طلب الإشباع إلا أنها مجرد قيمة وسيلية لا ترقى لكي تكون قيمة غائية إذ في معظم الأحيان تتعارض اللذة مع الفضيلة⁽⁴⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 141-147.

(2) أفلاطون: تيتاتوس، ص 219.

(3) أببيقور: الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 205.

(4) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس.

كما شهد العصر الحديث أحياء لفلسفة اللذة فيما يعرف بنظرية المنفعة، وبالنظر إلى المبادئ التجريبية الحاكمة على هذا الاتجاه، فإن سلطان اللذة والألم سلطان يكون قاهر على الحساسية الفردية ومن خطل القول تجاوز هذا القانون فمن الأولى رعاية هذا السلطان بالتقنين والنظر كما أنه من الواجب أن ينطلق التشريع المفيد من قانون جلب المنفعة ودفع المصرة من هذا الباب وضع بنتم فلسفة تشريعية أساسها جلب أكبر قدر من المنافع ودفع المضار وبهذا قد ركن إلى معيار يبدو متناسب مع منطق التجريبي وهو حساب كم اللذات مقابل كم الآلام كم معيار لخيرية الفعل أو شرئته وسيمثل هذا الحساب الميزان الموضوعي الذي ارتآه مفيدا بما أن المنفعة تتفاوت تفاوتا كبيرا بحسب الأنوات وبحسب عاداتهم ومعتقداتهم وعلى الرغم من هذا الضبط المعياري للمنفعة فإن بنتم يعترف بالوصف الأناني للمنفعة لأن موقعهما الأساسي هو الحساسية الفردية⁽¹⁾. كما سار تلميذه جون ستيوارت مل في السبيل ذاته فالتفسير المعقول للسلوك الإنساني يؤكد وجود غاية يصبو إليها الإنسان هذه الغاية حددها بتحديد أستاذة بنتم نفسه جلب أكبر قدر من المنافع، لكن جون ستيوارت مل يدرك بعد حين أن بناء القيم الأخلاقية وهي ذات وصف كفي على الحساب الكمي للذات والمنافع يتناقض مع الغرض الذي تصبو إليه الأخلاق فعاد ليربط اللذة بالفضيلة ليجعلهما سبيلا للسعادة الإنسانية، لكن وعلى الرغم من هذا الربط فإن ربط المنفعة بالفضيلة قد سير الثانية لتكون مثيلة للأولى إذ بقيت تجربة الأنانية هي قاعدة مشتركة بين المنفعة والفضيلة وهو ما يؤدي إلى موقف نسبي بل شديد النسبية فيما يخص الأخلاق.

عموما فقد حصلت نظريات اللذة والمنفعة في الأخلاق نقائض شتى عادت بالهدم على القيم الأخلاقية أولها أن مثل هذه المعايير نسبية بعيدة الغور في النسبية، فهناك تفاوت في تقويم اللذات والمنافع بين الذوات فيكون ما هو نافع لذات ضار لأخرى وهو ما يؤدي إلى إحداث الصراع والاختلاف حول تقييم الأشياء والمعاني ويكون الهوى الذي هو رديفا للأنانية منبعا أولا للقيم الأخلاقية عند أصحاب اللذة والمنفعة لتتحكم الشهوات فيها وتتحول الفضيلة إلى مرادف للذة ومثل هذا يؤول إلى أن مصدر القانون الأخلاقي هو الإنسان وحساسيته، حيث تكون للذات سلطة مهيمنة.

(1) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 385.

تعد المصلحة معاملا مشتركا بين الفلسفات الأخلاقية القائلة بغائية اللذة والمنفعة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى. إذ جعل الأصوليون المصلحة غاية الأفعال الشرعية وعدوها معاملا أساسيا في التعليل فهل تعني المصلحة عند هؤلاء جلب المنفعة ودفع المضرة بما يوفى للذات أغراضها الخاصة؟ أم أن لهذه المصلحة مفهوم متميز جامع بين المعطى الفطري للمكلف من جهة والمعطى الموضوعي الذي يجعله حاكم على المعطى الأول موجه له نحو خير المكلف وصلاحه؟ بحيث يؤلف هذا الجمع بين المعطى الأول والمعطى الثاني قاعدة الوسيلة الناجعة نحو ضبط المقاصد الصالحة التي بواسطتها تغدو الحياة الإنسانية سيرورة من الصلاح الفاعل ومسلم للممارسة مكارم الأخلاق.

ما يبين عن جدوى الشريعة الإسلامية حسب تأويل الشاطبي لها وعدم عبثيتها وفائدتها بالنسبة للمكلف هو انصباها على المصلحة تشريعا وتقنيناً لأن المصلحة تتموضع في التجربة الفطرية للمكلف الذي وجه إليه الخطاب لذلك فمن الأولى أخذ هذه الفطرة بالنظر والتقنين والتهذيب، ويبدو أن الشريعة ترداد مصداقيتها في الحضور كقاعدة متينة للتشريع في تركيزها الجذري على التجربة الوجدانية للمكلف حقلا للتنظيم إذ أنها تجربة تضطرب فيها الرغائب والنوازع ويعمل فيها الهوى عمله في إنزال أحكام قد تعود بالهلاك على المكلف لذلك يكون أخذ هذا الهوى بواسطة الوسائل الموضوعية أساس حمل المكلف إلى صلاحه، ومن هذا الباب جعلت المقاصد الضرورية وهي مساوية للقيم الحيوية قاعدة لغيرها من المقاصد الأخرى ففي حالة أخذ الحيوي بالتقنين والنظر يتم حفظ الحياة الإنسانية جملة، وهو ما يجعل الشاطبي على قيمة الضروري بقوله «إنه لا يلزم من اختلال الباقي اختلال الضروري»⁽¹⁾. وأن للضروريات قيام الدين والدنيا وهي كالموصوف بالنسبة صفاته ففي حالة زوال هذه الصفات لن يزول الموصوف، ويبدو الحفاظ على الضروري من الأهمية بما كان إذا تم اعتبار عموم المصلحة كل جوانب الحياة التكليفية الناهضة بالصلاح الإنساني.

تنزع المصلحة⁽²⁾ الشرعية عنها ثوب الغرضية الضيقة لتلبس لبوس الشمولية الذي مرتكزه هو منطق موضوعي تتفق حوله الفطر السليمة مجتمعة ومن باب هذه

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 13.

(2) من صلح: الصلاح ضد الفساد، الإصلاح: نقيض الإفساد والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفاد وأصلح الشيء بعد فساد أقامه، ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 24، 79.

الدلالة تأخذ المصلحة مصداقيتها الأولى. لذلك فإن إدراك العقل المصلحة التي هي الحكمة من نزول الشريعة لن يكون معقولا إلا لأنها تغيت صلاح الخلق ولكن كيف يكون السبيل إلى الاتفاق على طبيعة الصلاح فيتم فهم خلل للفساد؟ ومن ثم وعي بأن «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث»⁽¹⁾، وهي من باب الفساد وليس الصلاح؟ لا ريب أن مثل هذا الاتفاق مردد إلى الفطرة السليمة والتي نعتها الشاطبي بنعت الأمية ففيها كل توجه سليم لإدراك المعاني والقيم.

يقول الرازي في المحصول «إنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد»⁽²⁾، وهي نتيجة رآها ضرورة لكل تشريع معقول فالمصالح هي الحكم والمعاني ثم يردف مفسرا وسائل إدراك هذه الحكم والمصالح قائلا «أن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه - والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض - والمطلوب - بالذات - هو اللذة، وكذا الوسيلة إلى الألم، مهروب عنها - بالعرض - والمهروب عنه - بالذات - ليس إلا الألم، فيرجع حاصل الغرض والحكمة - إلى تحصيل اللذة، ورفع الألم ولا لذة إلا والله تعالى»⁽³⁾، فهناك مصلحة بثها الشارع وهناك أدوات إنسانية لإدراك هذه المصلحة ولقد بين الرازي مجالها الإنساني فهي أولا من البدهة لأن المصلحة هي المنفعة والنافع هو كل ما جلب لذة ودفع ألم، ولكي لا يتم التبعر في دروب الوجه الذاتي للذة والألم فإنه يجب التذكير بأنهما يقعان في مصاف الوسائل وليس الغايات لأن الأصوليين الذين أقروا بالمصلحة دليلا شرعيا سيحد دون أنواعها إنها حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل وأن هذه المصالح تقتضي أحكاما بثها الشارع في خطابه تبليغا للمكلفين، فالشارع أنزل المصالح للمكلف وبواسطة إدراكه الطبيعي لها أدرك نفعها بالنسبة له.

بهذا التحديد للصلة بين التجربة الوجدانية الموجهة نحو القيم وهي هذه الفطرة السليمة حيث تقبع وسائل التعرف من لذة وألم من جهة والمصلحة التي بثها الشارع

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 3.

(2) الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 239.

(3) المرجع نفسه، ج2، القسم2، ص ص 187-188.

في خطابه فأدركتها هذه الفطرة إدراكا موائما من جهة أخرى يكون التحديد الأصولي للمصلحة قد انزلق إلى التحديد الأخلاقي وأصبحت المصلحة متطابقة مع مفهومها الأخلاقي المجرد الذي هو «مفهوم أساسي وضروري لكل دراسة للفعالية الإنسانية ولأحكام القيمة»⁽¹⁾، لأن الشريعة هي مصدر هذه الأحكام كما يجب التذكير بأن الوصف الموضوعي للمصلحة الشرعية والذي ينأى بها بعيدا عن كل غلبة للوسائل على الغايات هي أيضا ممتدة بين زمانين إذ «المصالح المختلطة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»⁽²⁾.

ينظر الشاطبي إلى المصالح الدنيوية أولا من جهة الوجود وهي المصالح الطبيعية التي هي مدار فعل المكلف الذي ينظر إلى الواقع بفعل التقويم ترتيبا لغاياته، وهذه المصالح تخلو أن تكون محضة لأن الواقع الإنساني واقع مزيج من الصلاح والفساد فكل نيل للذة لا يخلو من ألم وأن من الشهوات ما يجز وراء الآلا من الآلام ما يجز وراء لذات» وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك»⁽³⁾. ونظرا لهذا الامتزاج بين المصلحة والواقع في مستوى الوجود العادي لا بد من وجود معيار في المستوى نفسه يمكن من ترجيح كفة على أخرى هنا يدعو الشاطبي إلى حالة من الموازنة والترجيح بين القطبين المتفاضلين، ففي حالة رجحان قطب المصلحة في حالة العادة فهو المقصود⁽⁴⁾. إذ هنا كان الشاطبي وفيا لمبادئ الاستقرار التي صادر بها منهجه التأصيلي ليؤكد أن الخطاب الشرعي في تصريحه بالمصلحة يجري بحكم الاعتياد إنه لا يقع تناقضا على العادة الطبيعية للمكلف. بمعنى «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو

(1) André lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 532.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 20.

مشقة فليست مقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه»⁽¹⁾. لقد اهتم الشاطبي اهتماما بالغاً بالمعطي العادي للمصلحة جاعلاً آياه أحد الركائز المفيدة لما هو شرعي ويعود هذا إلى غايات أرادها الشاطبي إحياء للاجتهاد وتأسيساً له على المقاصد ويمكن حصرها فيما يلي:

أ. إحداث صلة توافقية بين الشريعة والواقع وإيجاد آليات أصولية لزيادة أحكام اللامتناهي بواسطة المتناهي وكأنه استشعر بداية انفصال إسلامي بين الدين والدنيا، وهو ما حدث فعلاً في العصور اللاحقة.

ب. لقد كانت الغاية التطبيقية مهيمنة على تأصيل الأصول فالغاية من الأحكام الشرعية ليس هي فهمها إنما تنزيلها على الواقع فهوذا بالحياة الإنسانية نحو الصلاح.

ج. الشريعة يسر وليست عسر، وإمكان وليست مشقة، فالشارع لن يجعل المصلحة التي هي في حكم العادة الطبيعية مفسدة والعكس لأن هذا من باب ما لا يطاق.

هذه الصلة التي تجمع المصلحة الشرعية بالوجود الإنساني تبرهن على أنها تنزيل على الأحوال الإنسانية فلا تعود عليها بالهدم بل بالترشيد وذلك «حسبما يشهد كل عقل سليم»⁽²⁾ ولذلك يحرص الشاطبي على قضية من الأهمية بمكان وهي ضرورة وقوع المصلحة الشرعية في حدود الإمكان البشري فهي وإن كانت في مستوى الخطاب الشرعي ذات طبيعة محضة بما أنه خطاب تبليغ فإنها في مستوى الممارسة لا تترجح إلا بالنسبة لمفسدة وهذا يعود إلى طبيعة الواقع في ذاته فما من مصلحة إلا وتتبعها مفسدة فالقصاص إحياء للنفس ينتج عنه إزهاق الأرواح وهو مفسدة ولكن جانب رجحان مصلحة أنسب وهذا لبرهان يعززه النقل والعقل معا إذ «ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس، حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها وللآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب

(1) المصدر السابق، ج2، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 21.

ذلك»⁽¹⁾. بالنظر إلى هذا المقام الذي اتخذته المصلحة في أصول الفقه عند الشاطبي بما أنها هي حكمة الشارع من إنزال الشرع وهي مقصوده الأخير صلاحاً لخلقه ثم أن العقلاء حتى قبل نزول الشرع داركون لها تجري حياتهم على أناتها.

تبيين خصائص المصلحة عند الشاطبي كما يلي:

أ. تقع المصلحة الشرعية في حكم الاعتقاد من حيث الوجود بمعنى أنها تجري مجرى المصالح الإنسانية ويدركها الحس السليم لئلا من وسائل إلى ذلك، إذ هذا الإدراك يستحسن عدم القتل وكذلك الشريعة جاءت لتجري على نفس المجرى وهنا يظهر اللقاء مع فلسفات اللذة والمنفعة باعتبار التجربة الإنسانية محل إدراك المنافع، غير أن الخلاف سيظهر بمجرد النظر إلى الفرق بين الوسائل والغايات، ففي حين تصبح اللذة البشرية هي الغاية عند الفلاسفة ومن ثم تصبح القيم الوسيطة هي عينها القيم الغائية تتجاوز المصلحة الشرعية هذا المستوى لتكون اللذة وسيلة جزئية نحو المصلحة تحددت تحديدا موضوعيا لأن الشرع هو مصدرها.

ب. المصلحة حسب خطاب الشارع محضة وغير مشوبة بالمفسدة وهي عينها طبيعة القيم التي تصدر في كل خطاب تبليغي للنهوض إلى الأمر، فهي في مستوى الطلب التبليغي تبدو مناطق قيمة تجذب إليها السلوك لأنها جديرة بالاحترام.

ج. المصلحة الشرعية ليست مصلحة دنيوية إنما هي كذلك لأجل الآخرة فهي تمتد في زمانين وللزمان الأخروي دور أساسي في تقويم الزمان الأول وترشيده في حين تكون المنفعة في الفلسفات الأخلاقية دنيوية محضة تحرص على كم اللذات والمنافع.

د. مصدر التقويم لهذه المصلحة ليست التجربة الإنسانية كما هي في الفلسفات الأخلاقية حيث لا سلطان على الذات إلا نوازعها الخاصة إذ المصلحة الشرعية مصدر موضوعي هو الشرع فأهم أغراض الشريعة هي أنها «جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباد الله»⁽²⁾، هنا يصير الشاطبي على عدم جريان المصلحة على مجرى الأهواء البشرية وكذا خروجها من رتبة

(1) المصدر السابق، ج2، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 29.

الأغراض الإنسانية الخاصة باختلافها عنها وهنا يؤكد قائلها «أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذ نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أو خالفتها»⁽¹⁾.

هـ. إن المصلحة الشرعية لا تنحصر فيما تجلبه من مصالح مادية كما هو الحال في الفلسفات الأخلاقية الأخرى، إنما هي مصلحة تمتد عبر الزمن اللامتناهي، الذي يصل الدنيا بالآخرة، مما يؤدي إلى اعتبار المصالح الروحانية فوق الزمانية، ويسير تلك لتكون غاية لهذه، وهو ما تفتقده فلسفات اللذة والمنفعة التي قادها حرصها على ما هو مادي إلى حساب كمي للمنافع كما هو الشأن عند بينتام فاختلفت القيم بأنواعها المختلفة وارتفع الفرق بين القيم المادية والروحانية بين القيم الوسيلية والقيم الغائية.

و. يعود فساد أو صلاح النية الإنسانية في المصلحة الشرعية إلى تدبر الفاعل للغاية والغاية هنا ليست مصلحة ذاتية ذلك أنها تتعلق بحقوق الله وبحقوق الإنسان وبحقوق الآخر وارتباط النية بهذه الحقوق ينهي دور الهوى والحظ الخاصين وفي حالة فساد النية فإن الغاية لا محال تكون فاسدة، ولذلك فالشريعة لن تعود بالصلاح إلا في حالة صلاح النية، أي في حالة توازن بين النية والغاية واتحادهما في الطبيعة⁽²⁾ ولعل الشاطبي سيزيد في إحكام مشروعية كل حكم شرعي عندما يوحد بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ويعتبر هذه الوحدة شرط في مشروعية الأفعال.

وهذا مثلت مقاصد الشارع عند الشاطبي النظام القيمي للشريعة الإسلامية، وهو النظام الذي يمتاز بجذب القيم إنه الجذب الذي تأسس بواسطة العلاقة الوجدانية مع المكلف هو نظام مؤسس على منطق التفاضل بين الصلاح والفساد الذي يتموضع في تجربة الإدراك الطبيعي للمكلف كما أن اعتبار أبا إسحاق القصد الأول لمقاصد الشارع وهو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء يزيد في تثبيت النظام القيمي

(1) المصدر السابق، ج2، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 191.

للخطاب الشرعي، ذلك أنه يبين عن منطقها المعقول وهو التعليل بالمصلحة ويمد بإمكان إنشاء نظرية الصلاح بوصفها نظرية أخلاقية لأنها تمتلك الحقل الدلالي وأدوات التأسيس، خاصة أن الصلاح أصبح أساسا لكل القصود التي عددها الشاطبي وهي تمدها بالمعقولة ولن تجد هذه جدواها إلا بالاسناد إلى الصلاح كقيمة تنظم التكليف.

2- أدوات التبليغ بمبدأ الصلاح-الدلالة الوجدانية للخطاب الشرعي-

لم يكن الطموح إلى بناء النظرية الأخلاقية للخطاب الشرعي من لدن خطاب المقاصد عند الشاطبي إلا لأن تقسيم أبا إسحاق لحقل المقاصد مكن لذلك، والظاهر أن صاحب الموافقات كان مفكر أخلاقي بامتياز، فبعدما أقام الدليل على أن الشريعة نظام قيمى بثبتت المصالح كمقاصد ما نزلت إلا إحكاما لها، اتجه إلى إتمام هذا البيان ذلك أن كل نظام للقيم له أدوات التبليغ التي تتعلق بها كل إرشاد للسلوك وهنا سيركز الشاطبي على قصد آخر يلي قصد التعليل بالصلاح، ليكون ميدانا لتأسيس أدوات التبليغ تثبيتا للتكليف، وهو قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فكل نظام للقيم كان هدفه ضبط السلوك لا يجعل علامة له إلا بتوفير أدوات التبليغ التي تتجه مباشرة إلى التجربة الوجدانية لكل فاعل أخلاقي، ويحدد الشاطبي أدوات التبليغ ومجاله كما تعينه الشريعة الإسلامية، ثم ضبط أدوات التبليغ فهوذا إلى التكليف مهتما بما يلي:

أ. أدوات فهم الخطاب: وهو خطاب نزل بلسان عربي، لذلك «فمن أراد فهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى أن يطلب فهمه من غير هذه الجهة»⁽¹⁾. وبما أن القرآن نزل على معهود العرب في ألفاظها ودلالاتها، وهو تنزيل يستوفي شروط البيان العربي فإن فهم دلالة الخطاب الشرعي يجب أن يجري على مجرى قوانين اللغة العربية ولا يتجاوزها.

ب. مدارك فهم الخطاب: إن الوعاء الذي يستوعب الخطاب هو تجربة أولية بسيطة غير مصطنعة آخذة الخطاب الشرعي بكليتها، وتأتي أهمية مثل هذه التجربة الأولية عند الشاطبي في أنها مقام الامتثال للتكليف، وهي ميدان العمل الشرعي، الذي لا تعنيه إلا الوسائل البسيطة للإدراك، التي هي ميدان إنساني

(1) المصدر السابق، ج2، ص 50.

مشارك لأن «الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح»⁽¹⁾.

يمثل قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام خطوة أساسية لكل مجتهد، بما أن اللغة تمثل وعاء الفهم وأداته وسبيل الاجتهاد، وكذا يتضمنه من تأويل قد يعود ببناء للتكليف كما قصده الشارع، أو قد يعود بهدم له في حالة اختلال الفهم، وبما أن قصد الشاطبي من الاجتهاد هو النهوض بالتكليف تأسيساً ثم تطبيقاً فلحظة التأسيس تتخذ الأهمية لأنها لحظة ضرورية في إغناء منطق التطبيق، فإن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام يأخذ أهمية في كونه وسيلة أساسية نحو العمل الشرعي تحصيلاً للمقاصد الصالحة فهو اعتناء بدلالة الخطاب الشرعي والوسائل إلى فهمه لأن فهم الخطاب هو أول خطوة للممارسة الصحيحة. بما أن أبا إسحاق لم يكن يعنيه فهم الخطاب الشرعي إلا من حيث أنه ذو غاية عملية.

يؤكد الشاطبي تأكيداً جازماً على أن البدء بفهم الخطاب الشرعي يكون من جهة عادات العرب في لسانها وما اقتضته عاداتها في التعبير غير أن هذا التخصيص قد يعني انتفاء صفة الشمولية عن هذه الشريعة وهي ما أنزلت إلا للعالمين وهي الرسالة الخاتمة وتجاوزاً لمثل هذا الاستثناء يقسم الشاطبي الصيغ اللغوية الواردة في الخطاب الشرعي إلى دلالة مطلقة وهي الدلالة الأصلية وهي مدار اشتراك الألسن والفهوم البشرية وموضع للإتفاق الإنساني وهي منتهى مقاصد المتكلمين⁽²⁾.

أما الدلالة التابعة فإنها تقع في الدرجة الثانية فهي تعود إلى ما اختص به اللسان العربي أما عن علاقة الدلالة الأولى بالثانية فهي «إذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام»⁽³⁾، فعلى الرغم من أن الدلالة الشرعية لا تؤخذ إلا من جانب الفهم العربي فإن هذا لا يعني أنها خطاب غير موجه للإنسان بوجه عام لأن الفهم له دلالة الاتفاقية القائمة على منطق اشتراك بشري يوحد فهم مثل هذه الدلالات، وبفضل هذه الدلالة الأصلية التي هي أم الخطاب تكون الشريعة قائمة على خطاب

(1) المصدر السابق، ج2، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 52.

طبيعي موجه إلى الإنسان بما له من مدارك الحس ومدارك العقل وهو الشيء الذي سيجعل المصلحة الشرعية ذات وصف طبيعي مدرك مباشرة ومدار اتفاق العقول اتفاقاً.

بالنظر إلى هذا الاتفاق القائم بين العقول في فهم دلالات الخطاب الشرعي، يميز الشاطبي طبيعة الوعاء الوجداني التي يتلقى التبليغ المنوط بالأحكام الشرعية إنها بوصف الأمية من الأم «والأُمِّي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره فهو على أصل خلقته التي ولد عليها»⁽¹⁾.

على الرغم من أن للشاطبي أغراض اجتهادية في استخدامه لوصف الأمية إلا أن لهذا الاستخدام جدواه في التجربة العملية للمكلف، إن للأمية إثباتاً للاتفاق وهو قاعدة أساسية لكل تفسير معقول للموافقات وغايتها البنائية في تحديد الاجتهاد، كما أنها دفاع عن الشريعة ضد التأويل الفلسفي وهو كل تأويل ينكر الوصف الطبيعي للتجربة الوجدانية للإنسانية بدليل أنه يقسمها إلى عامة وخاصة بحيث لا قبل للأولى بما تفهمه وتعمله الثانية غير أنه إضافة إلى هذه الأغراض التي تغياها الشاطبي من استخدامه لمصطلح الأمية ويبدو أن الأمية تجلي للتجربة الوجدانية الإنسانية وهي ميدان خصب في وعي القيم والمفاضلة بين أقطابها ذلك أن عمدتها العقل السليم الذي هو محل اتفاق بشري وهنا تأتي مشروعية المصلحة كإدراك طبيعي ومشترك بين الفهم البشرية غايتها ترشيد السلوك «فإن الناس - في الفهم وتأتي التكليف فيه - ليسوا على وزن واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وموالاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم»⁽²⁾، بهذا يجد معنى الأمية مشروعيتها في سياق البرهنة على أن المصلحة هي مقصود الشارع وهي أيضاً ممكن طبيعي في التجربة الوجدانية للمكلف بما أنه مكلف بالخطاب.

تتخذ التجربة الوجدانية الموصوفة عند الشاطبي بالأمية أهمية في العمل على التحرر المتواصل من كل الأفكار التي تعيق التكليف الصحيح وكل من يحاول دون إتمام الفعل إتماماً عملياً يغير الواقع نحو الصلاح، بمعنى أن الوصف الأُمِّي ينقلب إلى معيار للتحرر من كل الأفكار المصطنعة والزائدة والتي تحيل دون الممارسة الشرعية

(1) المصدر السابق، ج2، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 65.

ذلك أن التلقي الأمي لا سلطة عليه إلا سلطة العقل السليم الذي هو الأداة التي استخدمها التبليغ الشرعي اعتبارا وتكليفا لأنه كلف الناس «من حيث لهم القدرة على ما به كلفوا، غدوا في أثناء ذلك بما يستقيم به منآدهم، ويقوى به ضعيفهم وتنهض به عزائمهم»⁽¹⁾، وبهذا تكون الشريعة سبيلا ذو مقاصد منذ البدء هو سبيل يقوم السلوك وله صفة التوغل الرفيق في الطبيعة الإنسانية وبهذا فإن كل تكليف يقع عسرا ومحالا على هذه الشريعة فهو مرفوض وغير مقصود للشارع «ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام [...] يحب الرفق ويكره العنف، وينهي عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطاق حمله»⁽²⁾.

هكذا يكون الشاطبي قد حصل أغراضا مختلفة عبر تقريره بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ومن بين هذه الأغراض إنشاء تصور مميز لطبيعة التجربة الأخلاقية داخل الخطاب الشرعي وهو أيضا قصد وفائدة لكل ممارسة عملية إنه المجال الدلالي والوجداني لتلقي الخطاب الشرعي والعمل به. ولقد جعل الشاطبي من هذا المجال ميدانا لزيادة إحكام الوصف الموضوعي للصالح كميّار لضبط التكليف وهذا بتوفير أدوات الفهم السليم للخطاب الشرعي، وهو الخطاب الذي يتم تبليغه بواسطة صيغ تقع منها الصيغ المطلقة في مركز الدلالة الكلية وقد اعتبرت مجالا لاشتراك الفهوم البشرية مما يؤدي إلى وحدة فهم المصلحة كقيمة ثم أن الخطاب الشرعي أمي إنه يقع على الأصالة والبراءة الأولى ويبدو أن هذا المفهوم يعمق من الفهم الموضوعي للصالح كما أنه يمد بوسائل التحرر الدائم من كل البدع والأفكار الدخيلة التي تزيّف معطى الأمية.

3-التكليف وأدوات تثبيت الصلاح في الفعل -طبيعة الإلزام

في الخطاب الشرعي-

الإلزام عنصر أولي في تفسير علاقة الذات بالقيم الأخلاقية وهو حسبما يجمع فلاسفة الأخلاق يصدر من طبيعة الإنسان بما أنه كائن له القدرة على الاختيار لأن له وجود قيمي يختار فيه بين الخير والشر⁽³⁾، فيكون الإلزام الخلقي قانون ذاتي إنساني

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 72.

(3) André lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 704.

يوجه الفعل عن حرية اختيار إلى قيمة ما، أما التكليف فهو «إلزام الكلفة على المخاطب»⁽¹⁾، ليكون مصدر التكليف هو جهة خارجة عن الذات وهو ما يؤدي إلى انتفاء القدرة على اختيار القيم وفقدان عنصر أساسي في عملية التخلق وهو حرية الإرادة ما دام المكلف مأمور بالامتثال كما أمر به مصدر التكليف، وبهذا الفرق الوارد بين الإلزام والتكليف قد تفقد العملية الأخلاقية المنوطة بالتكليف أحد عناصرها القاعدية مما يؤدي إلى نزولها درجة دون العملية الأخلاقية المنوطة بالإلزام.

يبدو أن الفرق بين الإلزام والتكليف سيرتفع عندما يتم النظر إلى طبيعة القيم المعبرة بين الإلزام والتكليف فهي دائما قيم وأوامر من خارج الذات، تكون في الغالب أعرافا وتقاليد اجتماعية مصدرها اعتبارات دينية، لذلك فموضوع الإلزام يكون دائما من خارجه، كالتكليف تماما ثم أن إيلاء الطابع المطلق للاختيار الإنساني هو مجرد افتراض نظري، لأنه وعلى صعيد الممارسة الأخلاقية الموضوعية تجدد هذه الذات نفسها أمام اختيار محدد يؤول إلى ظروف موضوعية تحدد علاقة كل إلزام بالقيمة الأخلاقية وهي في الغالب قيمة تجلب للإنسان النفع وتدفع عنه الضرر، حتى وإن تباينت أوصاف هذه القيم من لذة ومنفعة وسعادة.

أما عن طبيعة القصديّة المرتبطة بالإلزام وكذلك القصديّة المرتبطة بالتكليف، فهي قصديّة ذات طابع واحد، إذ لهما علاقة بقاعدة تعارف عليها المجموع ونهضت الذات باحترامها لأنهما جدرة بالاحترام، وأما التكليف فإنه يفوق الإلزام في قوة تمكنه الموضوعي بما أنه مزود بوسائل الحراسة الخارجية للفعل، كما أنه يفترض الامتثال والامتثال هو دليل وجود قانون ذاتي يتطلع إلى جذب القيم، خاصة أن القيم التي تمثل لها هذه الذات تتعلق بخطاب آخر غايته صلاح الإنسان عبر زمنين الدنيا والآخرة. وهكذا فإن كل من الإلزام والتكليف يقتضيان وعيا قصديا اتجاها قيم أساسها اتفاقي اعتنى بتنظيم الحياة الإنسانية بما يؤدي مصالح الإنسان المختلفة لذلك يكون الواجب الكانطي المؤسس على مبدأ الإلزام العقلي الصرف فاقد للمصدقية الواقعية ويبقى مجرد فرض صوري، ذلك أن القصديّة الأخلاقية الصحيحة يجب أن تمتد من الشعور بالإلزام إلى ضرورة تحصيل الغاية في الواقع.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 90.

إن عناية الشاطبي بالتكليف كانت مغايرة لغيره من الأصوليين، وقد أدى مضمونا أخلاقيا متميزا عندما ارتبط جذريا بالوعي القصدي الموجه وهذا سواء من جهة نظام القيم المعطى في الشريعة أو من جهة المكلف الذي يتم اعتبار قدرته ونواياه ومقاصده في عملية الامتثال للأمر التكليفي المنوط بالأحكام الشرعية، ولقد بين الشاطبي طبيعة التكليف والامتثال به بواسطة قصدين من مقاصد الشارع هما قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، إن هذين القصدين المبينين يؤكدان بأن التكليف هو عملية جامعة بين القيم المطلوبة والفاعل الذي هو العامل الأوحد في تحويل التكليف إلى عمل مدموج في الواقع ليكون هذا الواقع موقع للتغيير والصالح وهو ما أدى بأبسي إسحاق إلى تعميق فكرة التكليف تعميقا فاق بها تصور الفلاسفة ذلك أنه طرح علاقة التكليف بالقدرة الإنسانية عموما وهو ما جعله يدخل إلى تحليل دقيق لطبيعة الشخصية الإنسانية العقلية والنفسية والجبليّة وعلاقتها بالتكليف متفحصا وسائل الإمكان ومواقفه بالنسبة لهذه الشخصية بيانا لطبيعة الإرادة داخل التكليف.

تكمن مشروعية التكليف عامة في «إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا»⁽¹⁾، إنه سبيل الانقياد وطرح الأهواء ليكون الشرع هو موضوع إقرار موضوعي لما يصلح للمكلف، وتأسيسا لطبيعة التكليف أثار الشاطبي مسائل أبان فيها عن نظم فلسفي قوي ودراية عميقة بالمسائل الشرعية والأخلاقية.

يقول الشاطبي «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا»⁽²⁾، إذ التكليف يفترض عنصرا أساسيا وهو مسؤولية المكلف على أفعاله حتى ترد إليه ويتم الحكم عليها بالصالح أو الفساد، ولأجل عقلنة التكليف وتثبيت مشروعيته بالنسبة للمسؤولية المنوطة به لا بد من تعيين طبيعة الأفعال التي يقع عليها التكليف أمرا أو نهيا «لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعا»⁽³⁾. وهناك أنواع من الأفعال تؤلف الشخصية الإنسانية، وهي:

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 88.

أ. أفعال الجبلة التي طبع عليها الإنسان وهي مغروزة فيه، وهي غير مقدورة التغيير والتحويل لأن الطلب إلى ذلك يعني تكليف بما لا يطاق⁽¹⁾، غير أن الشاطبي ينتبه إلى سلطة التكليف على مثل هذه الأفعال إنها تعد مجالا للتهذيب والاعتدال إذ الأمر التكليفي يحمل الشهوة إلى أداء غاية نافعة فينقلها من مجرد رغبة حيوانية إلى رغبة إنسانية تكمل أفعال الإنسان نحو الصلاح.

ب. الأفعال النفسية من طباع وجملة نفسية وهي بتعبير الشاطبي أوصاف قلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها أو نفيها⁽²⁾، ومثل هذه الأوصاف لا يتوجه إليها التكليف في نفسها لأنها تتعلق بالتكليف بما لا يطاق وإنما يتجه التكليف إلى سوابقها ولوائحها من الأفعال الكسبية إذ «يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعا إلى تفاوتها لا إلى الصفات»⁽³⁾.

ج. الأفعال المقدور عليها ويصطلح عليها الشاطبي بالأفعال الداخلة تحت كسب المكلف هي «جمهور الأفعال المكلف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»⁽⁴⁾. وهي الأفعال التي تعود إلى إرادة المكلف من حيث أنها لا تدخل في زمرة الأفعال الاضطرارية وإليها يعود العقاب والثواب.

ينزع الشاطبي صفة المشقة عن التكليف لأن من شروطه أن لا يقع بالتناقض على المصلحة التي هي غاية الخطاب الشرعي بما أنه «يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا أو آجلا»⁽⁵⁾، ثم أن هذا الصلاح يكون في البدء تجربة باطنية يدرك فيها المكلف اعتبارا لنواياه طبيعة التكليف الذي هو مكلف به فإذا هو الصلاح الذي لا يعود عليه بالمشقة ولقد كان تعميق الشاطبي لطبيعة العلاقات الكامنة بين الأحكام مثل بيان طبيعة المباح ثم تركيزه على الرخصة والعزيمة وسبيل التيسير والعفو لم تكن إلا من باب وضع حدود التمثيل بين التكليف الذي يقتضي الامتثال المعقول بما أنه مطية للصلاح ثم المشقة التي تبدو طرقها غير معقولة بالنسبة لطبيعة المكلف البيولوجية والنفسية وهي بالتالي مطية للفساد وهو ما يقع بالتناقض على الشريعة غير

(1) المصدر السابق، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 85.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 90.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 110.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 96.

مقصود للشارع لأنه قصد من التكاليف الإدامة وليس الانقطاع وزيادة لمعقولية التكليف ورجحانه بالنسبة للقدرة الإنسانية يجمعه الشاطبي مع الإمكان العملي للمكلف فهو لا يختلف عن ذلك الدأب اليومي للسعي الإنساني في إتمام مصالح المعاش⁽¹⁾، وإذا تقررت المماثلة في الجهد بين فعل المعاش ذو الضرورة الحيوية للحياة الإنسانية وفعل التكليف ذو الضرورة الشرعية لحياة المكلف فإن الأمر يصير إلى اعتبار الأهلية الطبيعية للإنسان في ممارسة تكاليف الشرع وفي قدرته على أداء أفعاله دون حرج وعسر «فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته فكذلك التكاليف فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من مشقة»⁽²⁾، وبموجب هذا التصور الجديد لطبيعة التكليف الذي يدججه دججا في الحال الاعتيادي للإنسان يدمج التكليف في الفعل الإنساني لينهض به نحوضا حيا نحو صلاحه.

أخيرا سار الشاطبي إلى تقرير الوسطية في الشريعة الإسلامية فهي تسير على سبيل لا يكون فيه لا إفراط ولا تفريط ذلك أنها «جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال»⁽³⁾، أما عن صور العزيمة المحمولة إلى التجربة المشتركة من البيان الفذ لبعض التجارب التي قام بها السلف الصالح وبعض الزهاد والصوفية من جرى على مجارى السنة في إصرارهم على العزائم دون الرخص فهي تبقى تجارب خاصة تعتمد على إمكان الطاقة الباطنة لهؤلاء وهي محل للقدوة والتأسي في التجربة الإنسانية بمعانيها دون أن تنقلب إلى تكاليف ملزمة تجلب الحرج المؤدي إلى الانقطاع. من القضايا الأكثر أهمية في فلسفة الأخلاق التي يكشف تحليلها عن بعد إشكالي بعيد الغور في الطرح النظري هي طبيعة الإلزام من جهة صلته بالوعي الإنساني للفاعل الأخلاقي وتمثل الثنائية السفسطائية السقراطية أبعد أنموذج يصور بوضوح مرامي المسألة من حيث إذا ما كان الإلزام حال متموضع داخل التجربة الوجدانية للإنسان

(1) المصدر السابق، ج2، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 114.

لتكون أغراض هذا الفاعل القاعدي في توجيه القانون الأخلاقي لديه أو أن الإلزام ذو طابع عقلي يقتضي انفصالا كلياً عن أحوال تجربته الإنسانية ولقد وصلت هذه الثنائية الأنموذج والمهيمنة على تاريخ الفكر الأخلاقي عامة إلى مصاعب في مضمار بيان طبيعة الإلزام وعلاقته بالفعل الأخلاقي. وهو الأمر الذي يغري للبحث عن طبيعته داخل نظرية الصلاح.

يبين القصد الرابع من مقاصد الشارع والذي قصده الشاطبي بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة عن ضبط لطبيعة الإلزام بما أنه تكليف وعلاقته بالفاعل الداخل للعمل بهذا التكليف كما قدم تصور مهم فيما يخص مسألة الذاتية والموضوعية في الفعل عندما فض النزاع حول مصدر الإلزام وغايته مبنياً غرض الشريعة بالنسبة للمكلف قائلًا «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»⁽¹⁾، ذلك أن الشريعة نظام عام لجميع المكلفين هدفت إلى صلاحهم فلن يكون مصدرها هو التجربة الوجدانية للمكلف حيث يهيمن التوجه الذاتي على حساب الأغراض العامة، حيث الهوى والنزوع إلى تغليب الأغراض الذاتية على الأغراض العامة والهوى في أكثر أحواله زيغ وعدم تحقق بالحق وطبيعة كل نظام أخلاقي يقتضي الخروج عن توجيه هذه الأغراض لأنه انجذاب نحو القيم ثم هو انتقال من الأثرة إلى الإيثار من الأنا إلى الغير فإن مثل هذا الخروج من ربة الأغراض الذاتية إلى الموضوعية يتصور قانوناً أخلاقياً يقتضي الطاعة الكاملة للمبدء والحق أن مثل هذه الطاعة لا تكتمل أغراضها إلا بالخضوع والإخلاص ولكنه إخلاص يثبت خروج الذات كلياً عن أغراضها الوجدانية وحتى العقلية ليموضع في تجربة التعبد، إذ تتحقق الطاعة الكاملة لمطلب التكليف وتنزوي الأغراض الخاصة لتفتح المجال للمقاصد الأصلية، التي تحمل في طياتها كل أغراض الذاتية، وذلك بحسب نظام لا يخل بحقوق العبد وبحقوق العباد من حوله، وبحقوق الله، بهذا تؤلف العبودية بما أنها إلزام كلي اتجاه الله إخلاص للمبدء ووعاء يسمح للإلزام من أداء الغايات الأخلاقية الحقا لما تؤديه العبودية من قدرة فائقة في تنظيم الأغراض الخاصة حسبما يقتضيه مبدأ الصلاح، وهو مبدأ يوجه الأعمال الإنسانية للإخلاص لله سبحانه وتعالى ذلك أنه جعل سبحانه «اتباع الهوى مضاداً

(1) المصدر السابق، ج2، ص 128.

للحق، وعده قسيما له»⁽¹⁾. وهنا يشير الشاطبي إلى وجود قطبين مسيرين لتجربة العمل الإنسانية، الوحي وبه يتحقق الصلاح ثم الهوى وبه يكون الفساد، إذا لم يكن تحت سلطة الأول موجهها له حارسا على عدم وقوعه بالتقويض للغايات الأخلاقية المتضمنة في مبدأ الصلاح وهذا أمر لا يثبت النقل فقط بل العقل أيضا⁽²⁾، وإمارته عمل ما لا شريعة إلهية لديهم بالعلم المدني، وهو قيام العقل تنظيما لأحوال الدنيا لكي لا تقع في التهارج والتمارج.

إذا كانت الشريعة قد أدت وظيفة إخراج المكلف أثناء أدائه لأعماله عن أهوائه وشهواته في إطار المرجعية التعبدية فإن المصلحة بما أنها اتفاق العقول تعد أيضا دليلا ناجزا على أن الحكمة من الشريعة هي الخروج من ربقة الهوى، وهي تخص المكلف وسعادته لكن حسب ما أمر به الشارع، لذلك تنصب الأعمال الإنسانية على تلبية الأمر الشرعي وكل ما هو مخالف لتلبية هذا الأمر تعود أعماله بالخسران المبين في الدنيا والآخرة «لأن الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإذا جعل الحظ تابعا فلا ضرر على العامل»⁽³⁾.

عموما يبدو التكليف بما أنه مبدأ الفعل في الشريعة أقدر بكثير من الإلزام بوصفه مبدأ الفعل في الأخلاق، وذلك في النهوض بالحياة الأخلاقية للإنسان لما له من تطويع للشخصية تطويعا لا يخل بالتجربة الخاصة وبالمبدأ العام الذي يسيّر هذه التجربة نحو إقرار لحياة أخلاقية تذوب في بوتقتها كل الأغراض الإنسانية ممثلة للإخلاص والطاعة.

لقد هدف الشاطبي إلى إصلاح منظومة الاجتهاد الإسلامي كما أصبحت في عصره وذلك بما يعيد للوعي تصوره عن الدين الصحيح، إذ بدى للفقيه الغرناطي أن تشرذم الأمة وبداية اندثارها يعودان إلى فكر تموقع فيه الزيف مكان الفكر القويم، وأصبح فيه الدين نخباً للتأويلات الفاسدة يشهد على هذا تشتت الرأي بين الفرق التي ادعت قيامها على طريق الحق ثم فساد الرأي الفقهي الذي بلغ فيه الاختلاف ليس ذلك المبلغ المحمود الذي تنبثق عنه خصوبة الرأي والانسجام داخل رحمة الاختلاف بل هو رأى حصل كثرة المسألة الجزئية وأصبح الفقه فيه أداة للصراع حول فروع لا سلطان لها على الأصول.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 133.

يكون أبو إسحاق أمام حال للزيف حاد معه الرأي عن منهاج العقل القويم في تدبر الشرع وتحصيل مقاصده، فغم على حقيقة المقصد الصحيح الذي يتوخاه الشرع ومرد هذا الحال إلى جهل كبير بفلسفة التشريع، هو حال ساد فيه التحيل مكان بيان المقصد الصحيح للتشريع، ولعل الظفر بالوعي الأصيل في إدراك مرام الخطاب الشرعي بما يضمن للفرد وللمجتمع الصلاح كمقصد منصوص في هذا الخطاب يكمن في إعادة تصويب فلسفة التشريع تصويبا يمكن من تجاوز أزمة الجهل بطبيعة التكليف الشرعي الذي ما انزل إلا مبينا لهذه الأوامر الشرعية وهو منهج يترقى به الإنسان في مدارج الصلاح.

إن التصويب في فلسفة التشريع التي هي عينها فلسفة الدين القويم تكون في إعادة ضبط النظام الذي قصده الشارع سبيلا للإنسان، ولذلك فإنه من الواجب أن ينظر المجتهد إلى الشرع من جانب المركزية الإنسانية المهيمنة على الخطاب الشرعي أنه الشارع يخاطب المكلف بوجوب النهوض إلى صلاحه الشخصي، فقصد الشارع ابتداء هو بيان للناس حتى يصلح حالهم في الآجل والعاجل، وفي حالة صرف هذا الخطاب عن غايته وهو بيان ذلك الكيف الذي تعهد به صلاح الإنسان في إطار مفهوم الخلافة يكون مثل هذا التصور سبيل إلى تأسيس هوة عميقة بين دنيا البشر ودنيا الله، ولن يعود للخطاب الشرعي جدوى لأنه في أصله يعني طرفين متواصلين المُخاطَبُ والمُخاطَبُ وأن الأول يبعث دائما إشارات للثاني تقويما لحياته، ولذلك تكمل ماهية الشرع في تحصيل صلاح المكلف الذي هو عين حسن معاشه وفلاح مآله.

لا ريب أن إنباء الخطاب الشرعي على مفهوم المقصد بما أنه دلالة أخلاقية يعني أن الشاطبي قد أدرك بأن الاجتهاد الذي يفصل بين درجات الخطاب ويتجاهل أبعاد التكليف هو إجتهد لم يتأسس على فلسفة للتشريع تضع في اعتبارها الأبعاد الإنسانية، لذلك يكون المقصد الشرعي بوتقة تنصهر فيها الأحكام الفقهية بأبعادها المكرمية، فالمكلف سيفقد التكليف الصحيح إذا لم يكن إخلاصه صادقا للشارع أثناء أدائه للأعمال الشرعية، فالإخلاص هو البوتقة التي تعين على أداء أغراض الأحكام الشرعية أداء كاملا، ومثل هذا الأداء هو نهج عملي ينتهي إلى تثبيت المكرمة الأخلاقية التي ربطها الشارع بهذه الأحكام وجعلها غايات لا بد من حضورها، وكل انفصال حادث بين الحكم ومكرمه نقص في التكليف.

لعل قول الشاطبي بالمقصد الشرعي قاعدة للاجتهاد هو إدراك منه للصلة الوطيدة بين الدين وغايته الأخلاقية، إذ يبدو أن التركيز على علة الحكم بوصفها وصف ظاهر منضبط دون الإتيان بمقاصد الأحكام هو اجتهاد ناقص، لأنه فصل بين الفعل وغايته، فيكون العمل بالمقاصد جمع بين الدين والأخلاق.

بالنظر إلى الدور الذي لعبه كتاب "المستصفى" وكتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي في بناء المرجعية الأصولية لكتاب "الموافقات" وبالنظر أيضا للصلة التي تربط كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني بالغزالي، فإن العلاقة تكون متواصلة في إطار المرجعية الواحدة ويكون الشاطبي قد أدى بمفهوم المقصد داخل عملية الاجتهاد غايتين هامتين:

- أ. تجديد الاجتهاد وذلك بتأسيس المقصد الشرعي كغاية محصلة هو ضرب من الرؤية الشمولية التي تفتح آفاق العقل الاجتهادي على الممكنات الإنسانية.
 - ب. إعادة وصل الحكم الشرعي بمكرمه، وذلك في مستوى العمل التطبيقي بحيث تعيد الأحكام الشرعية تصورها الصحيح في الإسلام، وتكون مسيرة المكلف الشرعية مسيرة أخلاقية يضبطها الحكم الشرعي الموصول بالفقه والأخلاق.
 - ج. تتفوق نظرية الصلاح المؤسسة على عقلانية قاصدة سار إليها عقل نظر واعتبر ثم انتقل إلى التكليف، كل تلك الدعاوي الأخلاقية المرجحة للعدمية، والتي تؤول في مجملها إلى عقلانية قاصرة حولت التفسير الحسي للعالم إلى ميثافيزيقا كانت علة مسار الحياة الإنسانية، ومن ثم حكمت عليها بالشقاء الذي هو حلول العدمية، والتي تعني اقتضاب الأبعاد الإنسانية وقلقها الدائم.
- إن نظرية الصلاح هي نظرية أخلاقية تعتمد على الوعي الأصيل، وتشكل عناصرها من تاريخية الخطاب، ثم هي مسار يجب اعتباره نقطة بدأ في التحول إلى فكر أخلاقي عربي معاصر ينزع عن ذاته التقليد، ويسير نحو الإبداع والحياة.

ثالثا: المقاصد الصالحة والأخلاق التكاملية الحية

يستوجب تصور المنظومة الأخلاقية بوجه عام حضور عنصرين أساسيين فموجبهما تستقي هذه المنظومة ماهيتها الأخلاقية، وهما القيم التي هي عينها الغايات التي يصبو إليها كل فعل ثم الوسائل وهي الأدوات التي تمكن لهذا الفعل ضروب الانخراط في ممارسة تلك القيم في إطار تجربة إنسانية مميزة بالخصوصية الزمنية والمكانية.

لقد مثلت الصلة بين الوسائل والغايات قطبا إشكاليا داخل الفكر الأخلاقي بوجه عام، وذلك بما يتضمنه السؤال عن علاقة النظرية بالتطبيق العملي من البحث عن وسائل اندماج الكلي اللامشخص في الجزئي المشخص أي بين القيم وهي غايات عامة والفعل الذي هو تجل لسيرورة عينية حادثة داخل زمنية ما، ثم أن مثل هذا السؤال تجاوز إلى أسئلة عميقة مثلت مجالا خصبا للمناظرة الفكرية داخل فلسفة الأخلاق من مثل طبيعة القيم وطبيعة الوسائل إلى هذه القيم وحدود الموضوعية والذاتية في هذه العلاقة الجامعة بين القيم والوسائل.

تحديدا للعلاقة الجامعة بين القيم والوسائل انقسم الفكر الأخلاقي إلى قسمين متقابلين تعبر عنهما بصدق الثنائية السفسطائية السقراطية أفضل تعبير، إذ الزوج المصلحة الذاتية والفضيلة يعبران عن رمزية مميزة داخل الفكر الأخلاقي بوجه عام، يؤول تحليلهما إلى السؤال عن طبيعة القيم وإذا ما كانت من جنس الوسائل أو العكس. ثم أن إمكان العمل بالقيم آل إلى النظر في علاقة العلم بالعمل، ومدى تحول العلم بالقيم الأخلاقية إلى سلوك متحقق بهذه القيم، ولعل المعادلة السقراطية العلم فضيلة والجهل رذيلة تعد تحريجا لإمكان تحول قانون الفضيلة الأخلاقي إلى صورة عينية ومتحققة في السلوك الإنساني.

استكمالا لدعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي تبدو المسألة عن الوسائل إلى تحقيق المقاصد مشروعة منذ

البداية وضرورة خاصة أن قارئ الموافقات يدرك منذ اللحظة الأولى الفائدة التي لأجلها كان الاستقراء أداة النظر الأصولي الأساسية، فهي فائدة تؤول إلى أداء خدمتين للتكليف، الأولى ركزت على استخراج المقاصد العامة تأسيسا وبناء، وهنا تتعين وظيفة المقاصد بوصفها مبادئ تجذب السلوك -بما أنه تجربة إنسانية- نحو المشروعية المنصوصة، أما الثانية فتظهر أهميتها في استخراج الوسائل التي تدمج المقاصد في السلوك وتجعل الكلي المقصدي متحقق في الجزئي، وهو الفعل الإنساني، ويبدو أن اهتمام الشاطبي الأول وهو يؤصل للأصول كان إحداث وسائل ناجعة تمكن للقيم المنصوصة من تخلل الواقع والاندماج فيه، ذلك أن ما كان يشد اهتمام الفقيه الغرناطي عبر قواعده التأصيلية هو معرفة حدود التمفصل بين المصلحة والمفسدة، ومن ثم إيجاد وسائل ترجيح الأولى على الثانية ثم أن مثل هذا الترجيح يكون ذو فائدة مركزية للواقع العملي خاصة إذا ما كررنا مقولة أبي إسحاق المعتدة بالعمل والتي لا تجد جدوى للعلم إلا من جهة فائدته للعمل.

لقد قدم الشاطبي من خلال إثبات المقاصد من جهة الكلية والثبات ومن خلال بيان الوسائل إلى هذه المقاصد أطروحة متميزة فيما لزم عن المسألة الأخلاقية حول طبيعة القيم الغائية والقيم الوسيطة وحول علاقة النظر بالعمل، ثم تأسيس إجابة دقيقة لعلاقة الواقع بالقيمة قد تجد مشروعيتها في تقديم الوسائل الفاعلة لأجل أن ينقلب الواقع الإنساني إلى مسار للتخلق، بحيث تكون الأخلاق هي عينها العمل الحي المندمج في الزمان والمكان، فما هي البدائل التي قدمها الشاطبي حتى سار إلى تأسيس معطى الأخلاق الحية الأخلاق المدموجة في الواقع والواقع المدموج في الأخلاق؟ وإلى أي مدى يؤلف مثل هذا التصور آلية إجرائية لتقوم أزمة العدمية التي يحياها الإنسان العربي المعاصر مكرسا لزمية الآخر، وقد فرضت عليه فرضا بما أنه يحيا زمانا آخر ويقحم فيه إقحاما؟

1- العقلانية القاصرة ونضوب الواقع من القيم الأخلاقية

انتهت المناظرة الأخلاقية في الفكر الغربي إلى تأسيس بناء مزدوج للقيم الأخلاقية، فمن جهة هناك قيم مطلقة تكفي بذاتها لا تعني بالوسائل إلا بقدر تثبيت ذاتها تثبيتا ينأى بها عن التحلي في الزمان والمكان ومن جهة أخرى هناك قيم نسبية لا

تعنيها القيم إلا بوصفها وسائل، ويظهر النموذج الأول من القيم فاقده للوسائل التي تربطه بتجربة العمل، والذي يدعي أنه مدار تقويماتها، أما النموذج الثاني من القيم فإن الوسائل تنقلب فيه إلى عين الغايات، ولأن الوسائل تتميز بالتغير فإن القيم تكون نسبية ومتغيرة، وهو ما ينزع عنها صفة الكلية التي تمتاز بها القواعد الأخلاقية، كما أن التغير يكون مدار تبدل القيم وفقدانها الجذب الضروري الذي هو مدار تنظيم تجربة العمل الأخلاقية وهكذا تنتهي المناظرة الأخلاقية في الفكر الغربي إلى ثنائية التصور ثنائية يصعب معها التوفيق وتكون القيم المطلقة متعالية غير قادرة على الاندماج في الواقع لأنها تفتقد الوسيلة إلى ذلك، أما القيم النسبية فهي شديدة التغير والتبدل لأنها متعلقة بالذوات التي أنتجتها⁽¹⁾.

انتهى مثل هذا التعلق إلى عدم وجود قيم أخلاقية في ذاتها ولذا، مما أدى إلى تعيين العدمية واندثار الأخلاق، بذلك القدر الذي أصبحت فيه الذات هي خالقة القيم، ويبدو أن الفكر الأخلاقي الغربي توصل إلى حذف النموذج الأول للقيم وأبقى على النموذج الثاني بفعل الهيمنة الكلية لفلسفات العدمية سواء تلك التي تعود إلى لا أدريه يوم من نزعات وضعية وعلماء متطرفة، أو تلك التي تمتد إلى نيتشه، حيث أصبحت الذات لها من قوة الخلق المطلق للقيم مما أدى إلى حلول مبدأ اللامعيار داخل رحم الفكر الأخلاقي المعاصر، وأمام فقدان الوسيلة إلى التخلق تأتي راهنية بعض الفلسفات الأخلاقية للفكر الغربي المعاصر في حديثها عن العودة إلى كانط سبيلا لبناء المعنى داخل منظومة الأخلاق المعاصرة، التي تؤول في مجملها إلى اللامعنى⁽²⁾، أو العودة إلى التوراة والتلموذ قاعدة للثور على المعنى⁽³⁾، ثم الانطلاق إلى أخلاق ذات قاعدة مشتركة.

(1) Regis Jolivet: "Problématique de la Valeur", in congrès des sociétés Française de la philosophie, thème les valeurs, Bruxelles, 6-7 Septembre 1947 Louvain nouwlaets, éditeur. p 15.

(2) مثل هذه الدعوى جمهرة من الفلاسفة الغربيين المعاصرين في بحثهم عن معيار للأخلاقية بعد زوال المعيار ونهاية المعنى وحلول العدمية فعلى الرغم من اختلاف المعايير الأخلاقية بين هؤلاء إلا أنهم يتفقون على اعتبار الواجب الكانطي قانون ملائم لإحياء معيار ثابت للأخلاق.

(3) يمثل هذه الدعوى الفيلسوف الفرنسي عيمانويل ليفيناس الذي اعتبر التوراة والتلموذ مصادر إلهام لمبادئ أخلاقية حية بحيث يجعل من الدين والمقدس أساس استشكال مبادئ أخلاقية تعين على تأسيس مبادئ أخلاق نظرية تقاوم حال العدمية المعاصرة.

تعد الكانطية رائدة الدعوى إلى لتصور المطلق للقيم الأخلاقية في الفكر الغربي الحديث، وعلى الرغم من أن كانط حينما جعل مبدأ الأخلاقية يولد من رحم المبادئ القبلية قد عين سيادة كل أخلاقية على دروب التغير الذي تفترضه الوظيفة النسبية للعقل النظري، فإنه ساهم في تصدع الواقع الأخلاقي وأيلولته إلى العدمية، فكل منطق متعال أحكم إقفال الصلة مع الواقع هو منطق لا يحدث إلا نفسه لذلك فإن أخلاق الإرادة الخيرة لا تجري إلا في صمت مطلق، لتكون السريرة الإنسانية موقع لمنجأتها أما عن علاقة هذه المناجاة بالواقع أو بالآخر فهو أمر لم يقع في مشروعها نحو الخير المطلق. عندما تفترض الكانطية بأن كل عمل أخلاقي مشروع وموصوف بالجدارة الأخلاقية وذلك الذي كان احتراماً للقانون، فإنها تحدث أول استحالة أمام العمل الأخلاقي المدموج في الواقع فالإنسان صاحب العصمة والذي يصدر عنه احترام القانون هو أولاً ذات تحيا وترغب وتنحذب إلى الواقع بواسطة تجربتها الوجدانية لا تتنازل عنها إلا إذا سرقها الموت، لذلك يبقى الواجب الأخلاقي الجدير بالاحترام مجرد افتراض عقلي إذ أن حذف مفهوم الغاية من تصورات الأخلاقية يعد أول خلل في علاقة القيم الأخلاقية التي تقوم بدمجها في الواقع.

هنا يمكن القول بأن الكانطية قد وضعت لبنة في صرح العدمية الشامخ ذلك أنها -وعلى الطريقة الأفلاطونية- قسمت الواقع إلى قسمين عالم النومان منفصل عن كل واقع لا يملك الوسيلة إلى الظهور إلى الواقع، وعالم الفينومان هو عالم مسيب بلا معيار أخلاقي هكذا وعلى الرغم من أن الكانطية صادرت مشروعها الأخلاقي بأحقية الوجود المطلق للقيم وصورت العقل المنتج لها تصويراً ربانياً إلا أن هذه القيم بقيت بلا جدوى وبلا معنى، لأنها تفتقد وسائل التأثير على الواقع.

لقد آلت أكثر الاتجاهات الأخلاقية للفكر الحديث والمعاصر إلى الإقرار بنسبية القيم الأخلاقية، وأهم ما يميز مثل هذا الإقرار هو تكيف القيم بحسب الوسائل وضرورتها الزمنية والمكانية، وتحويل القيم إلى مجرد وسائط فورية تزول أسبابها الفاعلة بمعنى أنها لا توجد في ذاتها ولذا، بل هي محمولة في الوقائع، فقد تكون هذه الوقائع نفسية أو اجتماعية أو تاريخية، وبالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الوقائع والقيم المحمولة فيها فإن هذه الأخيرة تبدو إفرازا ضرورياً لفعاليتها التغيرية، ومن ثم فهي تتحول بتحولها وتزول بزوالها.

إن مثل هذا الافتراض الذي يحول القيم إلى مجرد وسائط قام بإزالة الوصف الثابت لهذه القيم وهو الوصف الذي يغدو ضروريا في مستوى الممارسة الأخلاقية، ففي حالة فقدان القيم للثبات يزول احترامها بوصفها مجامع للسلوك ويغدو اللامعيار المآل الأخير للأحكام الأخلاقية، وهو ما يعني الاضطراب الدائم إلى تأسيس القواعد بطريقة متواصلة ومثل هذا التأسيس يختار المعايير ويتواطأ عليها بحسب الزمان والمكان، مما يؤدي إلى النسبية الشديد ومن ثم السقوط في العدمية.

2- العقلانية القاصدة والنهوض الأخلاقي بالواقع - الأخلاق

بين الثبات والتغير -

تأسس مشروع علم أصول الفقه في الحضارة العربية الإسلامية في الإجابة عن سؤال مركزي يؤول إليه كل تطور لهذا العلم منذ الشافعي إلى الشاطبي، وهو كيف يكون المتناهي وهي أحكام النص وسيلة دقيقة لضبط اللامتناهي المتكاثرات بتغير الزمان وتطور الإنسان ومن ثم إمداده بالشرعية المنصوصة فكانت الأساليب المنهجية المتكاثرة داخل علم أصول الفقه هي من قبيل إمكان إيجاد تخريج اللامتناهي داخل المتناهي إحكاما له داخل قصد الشارع من تنزيل الشريعة وهنا تأتي جدارة المقاصد عند الشاطبي تأسيسا وتأصيلا وكذا منهج الاستقراء المعنوي في مواصلة الرد المتواصل للمتغير إلى الثابت حتى تسير الحياة الإسلامية حسبما اقتضاه النص المؤسس، وأمام هذا الربط المتواصل للامتناهي بالمتناهي، المتغير بالزماني الثابت وباللزاماني يبدو السؤال عن طبيعة المقاصد وصلتها بالزمان ملحا خاصة وأن هذه المقاصد لا تمثل آليات منهجية فقط، بل هي في الأصل كليات تبليغية تتجه إلى الفعل المشخص في الزمان والمكان، كما أن غرض الفقيه الغرناطي لم يتمثل في التأصيل النظري بل - وأنه كما سبق الذكر⁽¹⁾ - كانت غايته تطبيقية وهو الذي أفاض في بيان الغاية من علم أصول الفقه وهي غاية تتجه ضبطا للتكليف ولأجل استكمال هذه الغاية كان تأسيس الشاطبي لجملة آليات منهجية غايتها استيفاء شرط التطبيق ومن ثم إنزال المقاصد وهي كليات ثابتة على الواقع المتغير، ويبدو أن مصداقية الاستقراء المعنوي تأتي لتتجلى

(1) أنظر الفصل الثاني من الباب الثاني، الاستقراء المعنوي وتأسيس كليات الفعل الصالح.

بوضوح في قضية التوفيق بين عموم المقاصد وخصوصية الواقع، ذلك أن هذا المنهج حشد الأدوات لأداء خطوتين الأولى تتمثل في إمكان تأسيس الكليات العامة من تتبع الجزئيات ثم تنزيل هذه الكليات على الواقع الذي هو واقع مزيج مختلط ونسبي، ولقد تنبه الشاطبي إلى الطابع النسبي للأحكام الشرعية وذلك عبر تحليله للأحكام التكليفية والأحكام الوضعية مبينا كيف أن الشارع الحكيم قد سار في تأسيس هذه الأحكام واضعا في اعتباره مسألة الوضع الإنساني المتطور والمتبدل وهذا بين في أحكامه من الإباحة والرخصة والضرورة.

أ. المقاصد-التكامل والثبات-

يخلص نص الموافقات إلى أن المقاصد تتميز بثلاث خواص تمدها بالوصف الشمولي وهي الثبات، والاطراد والحاكمية⁽¹⁾، فأصبحت الشريعة في مصاف العلوم القطعية وفي مسار إثباته لهذا الوصف الشمولي للمقاصد اعتمد الشاطبي على دعامتين الأولى غيبية والثانية منهجية.

الدعامة الغيبية، وترتكز على أصول الدين وهي أصول إلهية مضمونة بالحفظ من قبل الشارع ذاته إذ «لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها⁽²⁾». وتبينا لصفة الكلية التي تختص بها الضروريات والحاجيات والتحسينات يضعها الشاطبي على قدم المساواة في الحفظ مع أصول الدين هذه الأصول لا ينبغي الشك فيها كذلك أصول الشريعة فهي تجري في الحفظ على نفس السبيل إذ «لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لإنجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات⁽³⁾»، بهذا التداخل في البرهان بين أصول الدين وأصول الشريعة تحمل المقاصد لتكون هي ذاتها برهانا ناجزا على حفظ الدين وهو المصدر الأول وأصل الأصول الذي تعود إليه العقيدة والشريعة.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 54-55.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 20.

تقدم الدعامة الغيبية للمقاصد بعدا لا متناهيا ما دام مصدرها هو اللامتناهي الذي فقهه العقل المعتر من سياحته في الكون وتبصره في الآيات ومن ثم فقد أيقن من يقينه باللامتناهي بأن المقاصد هي من جنسه وتحظى بالتبجيل ذاته الذي يحظى به هو ويجب التذكير بأن مثل هذه الدعامة هي ضرورية لكل نظام أخلاقي متكامل حيث تتآزر المعاني الزمانية والأخرى الروحانية في بناء مسار الصلاح الإنساني، كما أن قوة العمل الأخلاقي في إطار النظام الأخلاقي المتكامل تكتسب الرحابة والمصادقية بما أنها تحدث في زمان متناهي لتحصد ثماره في زمان لامتناهي.

-الدعامة المنهجية وهي الدعامة التي مكن لها الاستقراء من جانب أنه المفيد للقطع⁽¹⁾ فالمقاصد ليست وضعا اعتباريا إنما تتبع لموارد الأحكام في الخطاب الشرعي إلى حد التأسيس الثابت الذي يسري في كل التفاصيل بفضل الإطراد والثبات والحاكمة.

زيادة في نسب الثبات الموصول بالدعامة المنهجية يربط الشاطبي المقاصد بالأصول العقلية لتمتاز بعد ذلك بقوة القطع ذاته الذي تختص به الأصول العقلية التي ترجع «إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة»⁽²⁾، وطبقا لهذا التماهي بين الأصول العقلية والأخرى النقلية يزداد ثبات المقاصد وتكون مرجحة عقلا ونقلا.

ب. المقاصد والوسائل -التغير والأخلاق الحية-

تمتاز المقاصد بالثبات ومثل هذه الخصائص وظيفة إجرائية داخل النظام الأخلاقي التكاملي ذلك أن هذه المقاصد لن تؤلف بجمعا أخلاقيا له تأثير على السلوك إلا إذا نزلت هذه المنزلة من الاستقرار والثبات غير أن هذه الأخلاق التكاملية تكون أخص خواصها هو الصلاح في الحال والمآل وهو ما يعني تحول المقاصد إلى ممارسة حية تتقلب في الزمان والمكان بحسب الحال وما يؤول إليه هذا الحال وتحقيقا لخاصية الحياة تعتمد المقاصد وسائل لدمج الصلاح في السلوك الفردي والمجتمعي والوسائل التي أتخذها الشريعة وسائل للتأثير تحقيقا للمقاصد هي الأحكام الشرعية.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 23.

بما أن الشاطبي قد ميز منذ البدء الفقه والآداب الشرعية حقلا أولا لتأصيل الأصول وبما أن هذا الحقل يعني بالتطبيق العيني المشخص بيانا للقصد الأول وهو الصلاح فإن الموافقات تستجمع طاقتها الاجتهادية في بيان الوسائل تثبيتا للمقاصد.

يبدأ الإمكان الحي للأخلاق التكاملية التي تناط بالمقاصد في اعتبار الشاطبي الشريعة مصالح كلها وأن كل حكم شرعي مرتبط بمصلحة ثم أن المقاصد ذاتها تعد مصالح تقع في مجال التوجه القصدي للمكلف والمصلحة قانون طبيعي يقع في مجال الإدراك البشري بل إن الواقع الإنساني لا يتمظهر إلا عبر سلم المصالح الذي يمكن الإنسان من الانخراط في الواقع وتغييره ومن هذا الباب تقع المقاصد الشرعية في مجال الواقع وبمجال إدراك المكلف وهنا يبدأ انخراط الشريعة في الواقع ونهوضها الأخلاقي به، كما أن المقاصد لا تقع بمعزل عن الوقائع فالمقاصد الضرورية تكون حفظا للدين والنفس والعقل والمال والنسل.

من مستلزمات الإمكان الحي للأخلاق التكاملية هو وقوعها على عوائد الوجود. فالمصلحة الشرعية لا تعود بالهدم على الواقع الإنساني بل تنزل عليه تنظيما كما أنها تقع في حدود الإمكان البشري لذلك يضحد الشاطبي مقولة التكليف بما لا يطاق ليكون التكليف واقع في مقدرة العبد.

لقد أدرك الشاطبي بأن تطبيق أحكام الشريعة هو الغاية من التكليف إذ حصول المصلحة الفعلية يتوقف على تحقيق مطلب التطبيق ومن هذا الباب جاء إدراك الشاطبي لقسيمة الاستقراء في عملية التأصيل وذلك لما لهذا المنهج من التمكن الاختباري في تفحص طبيعة الجزئيات نحو تأسيس الكليات من جهة ثم في قدرة إنزال هذه الأحكام الكلية على الواقع العيني ويبدو أن هذا الاتجاه الاستقرائي لا ينافي فتاويه التي وضعت اعتبارا كبيرا للواقع في عملية إنزال المقاصد على الوقائع وهو ما نراه متجليا في بحثه للأحكام من حيث تداخلها وكيف تختلف من حيث الجزئية والكلية ومن قضايا هي من حيث البحث تقع في مطلب التحقق من الوسائل المحصلة للمقاصد أي التغير وعلاقته بالشمول.

لقد كان تقسيم الشاطبي للمقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف موجها منذ البدء في بيان حدود التمفصل بين الحكم الشرعي والمكلف بهذا الحكم مما يعني أن هذا الحكم تتم صياغته بحسب أحوال المكلف وما يطيقه في هذه الأحوال.

عموما فإن الشاطبي قد سار في الكشف عن الوسائل التي تمكن من إنزال الأحكام على الواقع مختارا الوسائل التي تجعل الشريعة وسيلة قادرة على الملمة الواقع وقد سبق لنا في فصل سابق بيان هذه الوسائل⁽¹⁾.

حاصل القول أن الشاطبي قد سلم منذ البدء بأن غاية الشريعة هو الصلاح وأن هذه الغاية تبقى بلا قيمة إذ لم تصبح سبيلا لأنات الممارسة الإنسانية وهو ما يفسر إصراره على قضايا مصنفه الموافقات على بيان منهج للمواءمة بين الصلاح المنصوص كقيمة والفعل الإنساني بأجناسه الفردية والاجتماعية، فقد تحدد غرض الشاطبي منذ البدء بضرورة إصلاح الاجتهاد بغية القيام بالفقه والفقه يستجمع وظيفته في التطبيق العملي على الواقع الإنساني، ولذلك حدد الشاطبي الأدوات التي تجعل من الفقه الإسلامي حيا وحياته لا تتم إلا إذ نزل حسب مقتضى الحياة الإنسانية. بمحملها وهنا أظهر الشاطبي الإمكانية الضخمة للشريعة الإسلامية لإصلاح الواقع وتحلي مقاصدها العامة في الشخص الجزئي.

لقد وفر الشاطبي وسائل إنزال المقاصد التي تمتاز بالثبات والشمول على الجزئيات المشخصة بعناية تماثل عناية الطبيب الماهر الذي يشخص الداء ويحدد الدواء، ولم يسر الفقيه الغرناطي إلى هذا السبيل إلا بواسطة الاستقراء الذي يعد منهجا يتلاءم والطبيعة العملية للشريعة موفرا وسائل إنزال المقاصد على الأفراد الجزئية فقد قدم لطبيعة القيم وجعلها ثابتة من جهة ولكنها تحولت إلى منهج حي للحياة الأخلاقية الممارسة في الواقع.

لقد كشفت القراءة المتخصصة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي عن قدرة الموافقات على تقديم بديل أصيل للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي ومن ثم انتزاعه من ربة الأحكام المسبقة التي حكمت عليه باللاجدوى داخل إطاره التاريخي قديما وحاضرا، مثل هذا الافتراض الإشكالي دعم ذاته بمنطق التفكير العلمي وهو المنطق الذي يؤكد على ضرورة حضور الفهم الجدلي بين الإنسان والتاريخ في تفسير نمو المنظومات الأخلاقية بوجه عام، إذ تعود هذه المنظومات إلى صلة محققة بين الإنسان والتاريخ إنه الإنسان الفاعل فيه ولأجله يستفي مطالبة المعنوية والمادية من داخله فمن نافل القول تفسير المنظومة القيمية للحضارة العربية الإسلامية بمنأى عن التاريخ الذي أنتجها وميزها بميزات مخالفة لغيرها من المنظومات.

(1) أنظر: فصل منهج الاستقراء المعنوي إنباء كليات الفعل الصالح مبحث علم الصلاح.

عند المعاينة الدقيقة لنظام الفعل في الحضارة العربية الإسلامية يبدو أنه تموضع في إطار البحث عن مشروعية الأفعال الإنسانية (النوازل) داخل النص المؤسس (القرآن والسنة)، ويعد هذا البحث عن المشروعية داخل النص محور الاستشكال القاعدي للفكر الأصولي وهو الدافع إلى اعتماد الشافعي للرسالة كلبنة أولى في البحث عن الأدوات التي تضبط الفروع بالعودة إلى الأصول وتجعل من الأفعال الإنسانية تنضوي تحت معطى التكليف آخذة مشروعيتها داخل النص ولقد كان تطور الخطاب الأصولي وإغتنائه الأدائي في سبيل إتمام هذه الغاية الباحثة عن مشروعية الأفعال داخل النص.

لقد هيمن البحث عن مشروعية الفعل الإنساني داخا النص على فلسفة التشريع عند الشاطبي كغيره من الأصوليين، غير أن هذه الفلسفة تتجه داخل نظرية القياس ذاتها إلى إحداث سبيل آخر للمشروعية إنه السبيل الذي يمكن للمقصد الشرعي أن يحول التعليل الأصولي من التعليل بالوصف الظاهر المنظبط والذي يرفع اللغة على حساب إحداثيات الفعل ذاته إلى التعليل بالغايات وهو التعليل الذي يطمح إلى تصور مقاصد الأحكام الشرعية تصورا شموليا يمكن للمجتهد تصويب إتجاهه إلى الغايات القصوى التي راعاها للشارع في خطابه وهي غايات تؤول إلى بيان المصلحة كغاية لكل الغايات.

في سبر التقسيمات الشاطبية للمقاصد من حيث مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ثم من حيث مقاصد الشارع وذلك من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها نعثر على مقومات كل نسق أخلاقي اهتم بالقيم وعلاقتها بالإنسان ثم حلل كل أدوات النظرية الأخلاقية من غاية وإرادة وإلزام وهو ما مكن من استخراج بنية النظرية الأخلاقية للخطاب الشرعي كما مارسها بناء وتحليلا الشاطبي في الجزء الثاني من الموافقات.

في إطار التأسيس قدم الشاطبي نظرية في المصلحة وعلى الرغم من أنها تنعت بأنها شرعية لكنها تخص الإنسان وحده وترعاه في أحواله ملبية مطلب الفطرة الإنسانية منذ البدء إنها النظرية التي تحمل الإنسان من حالة يتنازع فيها الهوى إلى حالة التعقل، وعند تفحص طبيعة العقلانية التي أسست نظرية المصلحة ألفينا أنها تمتاز بخصائص تسد سبيل الإنسانية إلى صلاح جامع بين القيم الروحانية والقيم المادية إنه صلاح ممتد

عبر الزمان اللامتناهي وهنا تكمن جدارة نظرية المصلحة العربية الإسلامية لأنها تعتمد على امتداد اللامتناهي ذلك أن هذا الامتداد هو الذي يقدم جدوى الفعل الأخلاقي ثم أن هذه الجدارة تزداد أهمية لأنها وفرت الوسائل الدقيقة لتكون الأخلاق حية تتخلل الواقع.

لقد مكنت العقلانية القاصدة التي أمدت الوعي الأخلاقي العربي الإسلامي، بنظرية الصلاح من العثور على بداية أصيلة تمكن من استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر مقابل العقلانية الغربية التي حصلت العدمية أثناء سيرورتها النقدية لأنظمة القيم، وقد تبدو البداية قديمة وتقليدية لكنها آخر طاقات العقل العربي الإسلامي وبداية لها جدواها التاريخي في الحضور قد تنبلج عنه طريقة للفكر النقدي إلى طاقات أخرى، إن العقلانية القاصدة تمد الإنسان بالأخلاقية الضرورية للانخراط في العالم بما هو إنسان إنساني، ومعنى أنه إنسان أخلاقي لا يضم الضرر لذاته وللآخر وللعالم في كل زمان ومكان.

العقلانية القاصدة وحصول الإنسانية الأخلاقية
-سيرورة التكليف في إنشاء الشخصية الصالحة-

أولاً: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

ثانياً: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة

ثالثاً: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعية

رابعاً: درجات الإنسانية الصالحة

يعد تقسيم الشاطبي لمقاصد الشريعة إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تقسيم غير مسبوق عبر أدبيات العمل الأصولي، وسيكون لمثل هذا الاهتمام بالمكلف مقامه الأساسي في تزويد دعوى استشكال سؤال الأخلاق من داخل الفكر المقاصدي عند الشاطبي، بسندها النظري إذ يمثل الإنسان قطبا مركزيا في عملية الاجتهاد فبه تستم مشروعية الأفعال الشرعية ثم إليه تعود نتائجها من مصالح معتبرة أنزلها الشارع تكميلا لحياة المكلف لا غير ذلك أن «وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع»⁽¹⁾. بهذا يعد حضور الإنسان كفاعل رئيس للمصلحة دليلا يأخذ نظرية المقاصد إلى مصاف التفكير الأخلاقي.

لقد أدرك الشاطبي ككل مفكر أخلاقي أن الفاعل بالأحكام الشرعية هو الإنسان وما دام هو كذلك فواجب معرفة حدود الإمكان في سلوكه ضرورة فإليه وجهت دعوة تقويم السلوك وفق الغايات المنصوصة شرعا ومن هنا فإن كل فكر أصولي يتجاهل النفس الإنسانية ويعرض عن معرفتها هو بمنأى عن تحقيق غايات الاجتهاد، ويجب التذكير بأن هذا سبق بضرورة معرفة الإنسان في كل فلسفة للتشريع يعود إلى ما أصبح عليه التكليف في عصر الشاطبي من تصورات مقوضة لأركانه جاعلة منه في كثير من الأحيان غير ممكن الحدوث في حدود القدرة الإنسانية بما جلبه من حديث عما لا يطاق وعن جلب الحرج وتزكية خطاب العسر. وهي القضايا التي وجهت الدعوى الشاطبية في التأصيل إلى السؤال عن حدود الإمكان البشري وعلاقة هذا الإمكان بالتكليف.

في سبيل الإجابة عن سؤال إمكان الانخراط الإنساني في العمل الشرعي قدم الشاطبي تصورات حول الإنسان ومراتب الإنسانية هي مراتب تتحدد في المقاربة بين مستوى الإنسانية البهيمية وهي إنسانية بلا ضابط تتركز حول ذاتها وأغراضها الشهوانية وإنسانية أخلاقية تتحول فيها تجربة الانخراط في الشريعة إلى تجربة العبودية حيث الاتفاق بين الغرض الخاص والغرض الشرعي وتحويل هذا الأخير للأول نحو إتمام

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 131.

المصلحة أما داخل الإنسانية الأخلاقية فنعثر على مستويين لهذه الإنسانية مستوى الإنسانية الأمية، ومستوى الإنسانية المعتبرة وفي إطار هذا التحديد جاء استشكال مطلب الإنسان كمكلف عند الشاطبي.

أولاً: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

لا زالت المقولة السقراطية "أعرف نفسك بنفسك" كشف رائد في تاريخ البحث الإنساني عن الذات، ودهشة أرخميدية لا تكف عن إمداد الفلسفة بقيمة ثراء المعرفة الإنسانية لذاتها، ذلك أن "أعرف نفسك" لم تحدد مطلب السر والاستبطان للذات البشرية فقط بل بينت الحقول المعرفية التي يجب أن تجعل من الذات مرتكزا لاستخبار الحقيقة إذ دراسة كل حقل من هذه الحقول بمنأى عن البعد الإنساني نقصان في مستوى التحقق بهذه الحقيقة، ولا ريب أن تاريخ الفلسفة لا يكف عن بيان الكيف الذي اتخذته مقولة "أعرف نفسك" في مسار استشكال قضايا السلوك إنها عبرت عن اتجاه الدهشة الأرخميدية التي أبانت عن حقل الأخلاق ميدانا لممارسة حق السؤال الفلسفي، هو سؤال قاده في مسار السر العقلاني منهج التهكم والتوليد والذي يقتضي إلى جانب مطلب الاستبطان حضور الآخر عبر الحوار وهذا حول مدى الجدارة العقلية للحقائق التي وصل إليها الاستبطان، وهنا كشف سؤال الفلسفة عن تناقضاته وقضاياها في السؤال السفسطائي وهو سؤال مشاكس عين لا تنتهي الذات الإنسانية وعدم توقف قانونها الأوحده على العقل المثبت لقانون الفضيلة فهناك وراء العقل كم هائل من محركات الفعل والتي تعني أن معرفة الإنسان لذاته لا تتمظهر عبر العقل فقط إنما هناك مجالات أخرى تؤسس إنسانية الإنسان.

لقد سار المطلب السقراطي بضرورة معرفة النفس إلى ضبط القاعدة التي يؤلف كل معيار للأخلاقية فالإنسان لا يرتقي إلى مصاف الإنسانية إلا بما أمدته به العقل من قانون أخلاقي يسير أفعاله كلها بما فيها أفعال المعرفة وبالتالي أصبح الإنسان العاقل بديلا عن كل إنسانية إنسان، ولأن الفسطائية كشفت بعد آخر في الإنسان فإنها بيت بأن إنسانية الإنسان تستمد من ذلك الجزء الذي لا يعقل من رغباته ولا يتدبر المعاني إلا عبر أغراضه فكانت الحساسية عنوانا لإنسانية الإنسان وكما أن ما هو أخلاقي يستمد تقويماته من هذه الحساسية لا غير.

على الرغم من البعد المعرفي الخطير الذي اتخذته الثنائية السقراطية السفسطائية في وضع ركائز منطق التعرف على إنسانية الإنسان وحدود تم فصلها عن الكائنات الأخرى المغايرة إلا أن أرسطو قد أنهى حدود تعريف الإنسان بأن حصره في قدرة التعقل جاعلا منه حيوان ناطق ليكون العقل قائما بجوهر الإنسانية قياما شموليا مع الغفلة عن جوانب أخرى تقوم أساسا من أساسيات الكينونة الإنسانية.

حاصل القول أن الفكر اليوناني إجمالا إنكفاً على مفهوم اللوغوس بحيث رفع العقل إلى أعلى المراتب جاعلا آياه الماهية الذاتية التي تقوم بالإنسان قياما كلياً وجوهاً مساوياً لحقيقة الإنسان، لكن حقيقة الإنسان تبدو عند النظر المتفحص أكثر شمولاً من وظيفة التعقل التي يؤتمها الإنسان إذ أثناء ذلك قد يستفيد من قوى أخرى يتجاهلها الفكر العقلاني الذي يساوي بين الجوهر الإنساني والتعقل إذ يبدو أن العقل يكون فعلاً موجهاً لهذه القوى ويبدو أن للمرجعية السياسية والأيدولوجية لمجتمع المدينة اليونانية أثره البالغ في سيادة التعقل كحد للإنسانية وذلك لما تأسس في هذا المجتمع من فصل تراتبي يعلي من شأن العقل ويقدح في شأن العمل ومن تناقض ملحوظ بين قيم العقل التي يقرها الفيلسوف وقيم الآلهة ثم بالنظر إلى منزلة الفيلسوف كما أسسها لذاته في المجتمع اليوناني بوصفه ذات لها من الإمكانيات المطلقة ما لا يضاهيها من إمكانيات أخرى ولكن السؤال هنا يلح على ضرورة الكشف عما إذا يستطيع فعل التعقل حل مشاكل الإنسان باختلاف أنواعها وأجناسها؟

في الانتقال إلى الفكر العربي الإسلامي نكون أمام ماهية أخرى لإنسانية الإنسان وهي الخلافة على الأصالة فالإنسان خليفة الله في الأرض، والخلافة تعني مسؤولية النيابة في القول والفعل وهي مسؤولية ضخمة بالنظر إلى القدرة الإلهية في ترتيبها للكون وفي بيان طبيعة الأفعال التي يقوم بها هذا الخليفة فهي تعني أولاً صفات أخلاقية تثبت في الوجود ولكن بسبب الضعف الإنساني الذي يعتريه الهوى مغلباً أغراضه وكذلك بسبب أوهام العقل يبقى المدد الإلهي توجيهها له هو المركز الأول للخلافة ومنعها وهو الشرع ثم أن هذا المدد يعد تعبيراً عن ميثاق بين الله والإنسان والقاضي بوجوب إتمام أوصاف الخلافة الحقاً وبضرورة إنجاز الغايات الصالحة في هذا الكون حتى تتجلى الأوصاف الإلهية في أوصاف الخلافة، هكذا تحمل صفة الخلافة الموصوف بها الإنسان إلى وجوب اتحاد الغايات الإنسانية بالغايات الإلهية في تراتب أقره الفكر العربي الإسلامي عبر

أسبقية الشرع على العقل، بحيث تتموقع الإنسانية داخل هذه العلاقة تحت سلطة الشرع لتكون قوة التعقل كامنة في فقه الشرع والتمكين لقوة الخلافة في المعرفة وفي الأخلاق، وعلى الرغم من أن الفلاسفة المسلمين -وهم واقعون تحت سلطة المرجعية اليونانية- قد صدقوا بالقدرة المطلقة للعقل⁽¹⁾ إلا أنهم وتحت إلحاح سلطة الشرع في مجتمع مسلم يحتكم إلى الكتاب قد حولوا فلسفاتهم إلى الإجابة على مسألة مركزية تبحث عما هي حدود الاتفاق أو الاختلاف بين الشرع والعقل، وكانت إجاباتهم مختلفة حول مسألة التوفيق ولكنها إجابة لا تتوقع التناقض بين العقل والنقل⁽²⁾، وتنتهي إلى تأسيس المنهج التوفيقي في حالة تخريج عناصر عدم الوفاق⁽³⁾.

كان اهتمام الشاطبي بالإنسان وهو واقع تحت وصف المكلف انطلاقاً من مفهوم الخلافة، حيث تبدو الخلافة فعلاً ممارساً في العبودية التي يؤديها التكليف «لأن المكلف خلق لعبادة الله»⁽⁴⁾ إنه اقتضاء الخلافة الذي يعني اتفاق كامل بين قصد الشارع وقصد المكلف ذلك أن العقل المكلف قدم خلاصة نظره بوجود القيام بالتكاليف الشرعية لأنها مصالح تعود صلاحاً على حال المكلف ومآله وهو ابتغاء لسعادته وهنا يتأسس مفهوم الإنسانية الأخلاقية في موافقات الشاطبي ذلك أن المصلحة لا تجد لها وجوداً إلا في فعل المكلف «وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت به مصلحة»⁽⁵⁾، وإذ تم التحقق من أن الخلافة تتعين من زاوية أن الإنسان هو الوسيلة لإخراج مقاصد الشارع من مجرد التبليغ الكلي إلى فعل الممارسة في الواقع المتعين وذلك طبقاً للقدرة التي يملكها المكلف في تعيين الأمر التبليغي ويحوله إلى فعل فإن الخلافة تظهر في تحول الإنسان من حال لم يبلغ فيها بأمر النهوض بالصلاح، وهي حالة مسيية يكون فيها كالبهيمة⁽⁶⁾، وحالة أخرى وهي حالة الخلافة وهي «أن يكون قائماً مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده

(1) أنظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 4.

(2) أنظر: الرازي: رسائل الرازي، ص 29.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص ص 24-25.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 251.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 251-252.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

مجاريها»⁽¹⁾، بهذا التخصيص لماهية الخلافة في حد النهوض بالأمر التبليغي فعلا مؤديا للأحكام والمقاصد تنضبط ماهية الإنسان عند الشاطبي إلى ماهية أخلاقية إنه فاعل الأفعال الشرعية المحصلة لمقاصد الشارع.

1- الهوى والقصدية الفاسدة

تحتل مقولة ذم اتباع الهوى مقدمة ضرورية لدى الفكر الإسلامي عامة مادام أن هذا الفكر يجعل عين الحكمة اتخاذ الشرع سبيلا والعقل هاديا أما الهوى فمهلكة من جانب أنه يقع غالبا بالتقويض على الشرع والعقل معا وتتجلى حقيقة هذه الموازنة في المقارنة بين غرضين الأول موضوعي أما الثاني فهو ذاتي. بما أن الخلافة الحقا تعني الخروج من ربة الأغراض الخاصة، والعمل بما بلغ به الشارع من أحكام ومقاصد هو أعلم بصلاحتها في سياسة نفس هذا الخليفة وفي مدار أحكام الصلة بين الشرع والعقل والهوى يماثل الراغب الأصفهاني سياسة النفس سياسة تستوفي ماهية الخلافة بسياسة الدولة. بما تفترضه العلاقات التراتبية في كل دولة من السيطرة والخضوع والأمر والطاعة ليضع الهوى في أسفل المراتب لأن طبيعته الهلامية تستوجب أن يكون مأمورا طائعا ففي حالة اختلال موازين سياسة النفس واعتبار الهوى قمة هرم السلطة في هذه السياسة آلت هذه النفس إلى فساد بالقدر الذي يحمله الهوى من قصدية مختلة تغلب الذاتي على الموضوعي وتغلب القوى البهيمية على القوى العاقلة⁽²⁾.

لا يعتبر هذا التغليب للقوى العاقلة على القوى البهيمية تحول في طبيعة العقل وفي مقامه داخل الهرم التراتبي للنفس ليكون جوهرها مكتفيا بذاته أو فاعل بلا مدد يمدد بالصواب والصلاح إنما هو فعل من الأفعال لا غير «والعقل وإن كان أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب»⁽³⁾، وبهذا يحصل الترتاب بين القوى الإنسانية في الأداء التوجيهي لخليفة الله في الأرض ليكون محرك هذا التوجيه هو الشرع فيه تنمة المكارم وتحول الإنسان عن البهيمية فهو «الذي لا تظهر به النفس حتى تترشح لخلافة الله تعالى، وتستحق بها ثوابه هو العلم

(1) المصدر السابق، ج2، ص 252.

(2) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 101.

(3) المرجع نفسه، ص 102.

والعبادات الموظفة»⁽¹⁾، أما العقل فهو نور مبين للشرع سائرا على هديه لأنه فعل من شأنه «أن يرى ويختار أبدا الأفضل والأصلح»⁽²⁾، أما الهوى فهو عائد على صاحبه في حالة التغليب بالخسران المبين لماله من شهوة وميل⁽³⁾، فهو مفتقر لحجتين الأولى يمتاز بها الشرع تتمثل في قوة تكليف النفس للانقياد والثانية يمتاز بها العقل لأنه حجة بينة.

يستقاطع موقف الراغب الأصفهاني في ترتيب منازل القوى مع ترتيب أفلاطون لها بما أنهما يعتبران العقل حجة لها إمكان ترجيح الأغراض العامة والصائبة ثم اشتراكهما في موقف قد حي للهوى الذي هو عينه القوة الشهوانية ويتفقان على وجوب عدم نيل هذا الجزء من النفس منزلة السلطة ففي حالة نيله لهذه المنزلة تنزل النفس الإنسانية إلى البهيمية وهو أمر غير محمود غير أنه وعلى الرغم من هذا الاتفاق فإن حصول الشرع على المدرج الأول لسلطة القيادة عند الأصفهاني يحدد اختلاف كبير بين تقسيم الأصفهاني وتقسيم أفلاطون كما يحول مكانة العقل وطبيعته ووظيفته فبعدما كان عند أفلاطون صاحب الرئاسة المطلقة صاحب الاكتفاء الذاتي ذو الهيمنة المطلقة على النفس فإنه يحتل الدرجة الثانية عند الأصفهاني وتحدد وظيفته ليكون فعلا وليس جوهرًا وينزل منزلة التابع المنقاد على الرغم من ما حظي به في إثبات قدرة الخليفة في بيان ما مكنه منه الله في فقه عباداته ومعاملاته ولذلك تكون لإحكام الشريعة قدرة في توجيه الإنسان نحو الخلافة لتضمنها العبادات والمكارم التي هي أوصاف الحكمة التي وصف بها الله تعالى ذاته، ومن هذا الباب يصبح الإنسان خليفة الله في اتباع هذه الأحكام فهي مآل اتصافه بأوصاف الحكمة التي هي عين مكارم الأخلاق.

يحدد الشاطبي غرضية أساسية في بيان دواعي الاجتهاد وفي تفسير آليات المنهج التي بموجبها يحكم المتناهي على اللامتناهي تحويلا للواقع المشتت إلى واقع منظم بحسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة، إنها قائمة على إخراج الإنسان من ربة الهوى وترتيب أغراضه ترتيبا تستوفيه الشريعة المنصوصة ذلك أن الهوى نزول في درجة الإنسانية وصدام في الأغراض وحصول على واقع فاسد وهو خلاف ما نصه الشارع من إنزال أحكامه صلاحا للخلق.

(1) المصدر السابق، ص 99.

(2) المرجع نفسه، 106.

(3) المرجع نفسه، 107.

تنضبط الغاية من الاجتهاد في بيان مقابلة بين مصدرين للتشريع الهوى والشرعية إنها مقابلة بين غمطين من المصلحة مصلحة آنية ذاتية تقتضي الأغراض الخاصة، وهي أغراض تمتاز بالنسبية بسبب وقوعها تحت هيمنة الذات التي من أخص خواصها الضعف والقصور في إدراك المصالح فيما هي عليه وما تقول إليه ثم مصلحة شرعية تعتمد على إخراج ما هو عام من الأغراض المتطابق مع أغراض الشارع وهنا تكون المصلحة موضوعية ثابتة غير أنه قد يعترض معترض بأن كلتا المصلحتين تقعان في المجال الإنساني إدراكا وفعلا وأن الذات الإنسانية هي وعاء الممارسة إلا أن الأمر يختلف بين الحالتين فإذا كانت الحالة الأولى هي حالة الممارسة المعزولة عن الشرعية تفعل فيها الأغراض الشهوانية التي تنتمي إلى القسم البهيمي من الإنسان فإن الحالة الثانية هي حالة العبودية حيث تكون التجربة الإنسانية خارجة من ربقة الهوى متحدة الأغراض مع الله تكون قاعدة اتخاذها هو الإخلاص والانقياد والطاعة ومن ثم تأليف أنموذج من التحرر هو إخضاع الهوى لسلطة قوية تهدبه وتجعله منقادا لخدمة الصلاح.

إنها حالة من صراع الأضداد الهوى والشرع⁽¹⁾، ينتهي فيها الأمر في حالة تغلب الهوى إلى الفساد وانحلال رابطة الميثاق بين الإنسان والله إنها حالة ينزاح فيها الإنسان انزباحا كلياً عن أداء الأمانة وهي أمانة الخلافة التي وكلت إليه باعتباره شخصية أخلاقية أساسها طاعة الأمر الإلهي إذ الهوى يخالف لكل ما يهدي إلى سبيل الصلاح لأنه «عن الخير ضاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحتها ويجعل شر المروءة مهتوكا ومدخل الشر مسلوكا»⁽²⁾.

في هذا السياق نفسه بين الشاطبي ذلك الصراع الذي يقوم بين الشرع والنفس مميزاً رد فعل اتجاه الشرع لأنه يخرجها عن داعية هواها «ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه»⁽³⁾، ذلك أن النفس إذا لم تجد ما يحدها حداً عن أغراضها، فإنها تسترسل مع طباعها وغرائزها فتسيطر عليها الشهوات وينحاز عنها كل خلق حميد ومن ثم تقع في سوم أفعالها وهي عين الفساد ولذلك «يكون كل عمل

(1) ابن قيم الجوزية: الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 95.

(2) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 18.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 131.

كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق»⁽¹⁾.

تتموضع المقاربة الشاطبية بين أنموذجين من الإنسانية الأنموذج الأول وقد تخلص من سلطة الشرع وأصبح هواه هادياً له إلى سبيل الفساد، أما الأنموذج الثاني فإنه يعمل تحت إمرة الأوامر الشرعية فيصبح هواه منساقاً للتبعية الشرعية محققاً لأغراضه في إطار المقاصد الشرعية⁽²⁾، في الأنموذج الأول تنقاد النفس إلى إجلال كوامنها الأنانية معلية إياها على الأغراض الشرعية فتصير إلى حالة من الصراع والاقصاء لكل ما يخالف أهواءها حتى وإن كان هذا المخالف حقاً أما في الأنموذج الثاني فإن الشرع وهو إخراج للإنسان من داعية هواه يكون لجأاً لهذه الأغراض الخاصة ويوجهها نحو الإشباع ولكن في إطار من احترام لحقوق الله وحقوق الآخرين ولذلك يكون «العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الاستلزام بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم وانتفاخ مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات أو وضع له القبول في الأرض فأنحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأموره لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة»⁽³⁾، هكذا يكون مدخل الامتثال للأمر الشرعي قرين التقلب في مدارج السالكين إلى رب العالمين حيث تنفتح للإنسانية مغاليق يقوم دونها الهوى قد يشبثها الهوى أما العمل بما أمر به الشرع فهو كشف عظيم تترقى به الإنسانية حيث الصلاح وعليه فإن الأعمال الصالحة التي تأخذ الأهواء في سياقاتها تعد رديفاً للإنسانية الأخلاقية التي أسقطت الحظوظ وتجاوزت مطالب الهوى واللذة وتحولت نحو الإخلاص والانقياد إلى أوامر الشرع، واعتباراً لهذه النتيجة فإن الخلق لن يكون «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»⁽⁴⁾، بل هو هذه الأوامر والنواهي الشرعية التي تحمل الطبع الإنساني من حال الإنسياق إلى حال النقد والتهديب والإصلاح وهو ما يمكن من تغير في الخلق أو من حمله إلى حال دون حال.

(1) المصدر السابق، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 134.

(4) مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 41.

2-الشرع والقصدية الصالحة

تتركز وظيفة الاجتهاد عند الشاطبي في أداء مهمة مزدوجة تقنين الرأي في سبيل ضبط الفعل ويبدو مثل هذا الضبط هو قصد القصد عند الشاطبي بالنظر لإصراره على تحول الاجتهاد إلى آلية تؤدي فعل تغيير الواقع نحو الصلاح، وهو ظاهر في اعتماده تلك المقدمات التي ركزت على ضرورة تحلق كل اجتهاد منتج حول ما هو مفيد للعمل ولفقه وما ينتج عنه من آداب شرعية وهي أصناف تعود وظيفتها إلى إحداثيات الواقع وإلى قدرة تحول كل واقع من حالة التعثر الفردي والمجتمعي إلى حالة النظام حيث ينساق الواقع بواسطة معرفة دقيقة للقوانين الشرعية وهي المقاصد، التي قصدها الشارع والتي تعود على الخلق صلاحا في دنياهم وأخراهم، ولذلك دأب الشاطبي على تكريس قرينة ترابطية بين الصلاح والقصدية الصالحة التي لن يكون مصدرها إلا الشرع ولقد تمت البرهنة على القصدية الصالحة بما أنها المضمون الجوهرى للشرع ولا أدل على ذلك اعتبار الشاطبي هذه القصدية المسلمة الرئيسية لعلم أصول الفقه التي سرت في كل تفاصيله بعد ذلك وهو مكرس في عمله العلمي لهذه المسلمة ذلك «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»⁽¹⁾، ولهذا فمن الواجب أن يتخذ الشرع السلطة يأخذ الكلية الإنسانية إلى الصلاح المقرر في الشرع ومن أشد المهالك التي تحصل للمكلف هو تعويض القصدية الصالحة بالقصدية الفاسدة بواسطة الرياء هذا بالنسبة للمكلف والتحيل بالنسبة للمجتهد الذي كلف بالنظر إلى الكتاب والسنة استدلالا.

ولمثل هذه الموازنة بين الفساد والصلاح جذورها المتصلة بالأمشاج الإنسانية ولقد بين الراغب الأصفهاني أصولها وأفعالها في هذا التبادل الثنائي الذي يحكم الإنسان معتبرا قدرة التمييز والنظر المتبصر الذي ينقاد إلى الاعتبار هو سبيل الفوز وتجاوز الوقوع في الفساد وبهذا فإن «من وفقه الله للهدى، وأعطاه قوى لبلوغ المدى فراعى نفسه وزكاها، فقد أفلح ومن حرم التوفيق فأهمل نفسه ودساها فقد خاب وخسر»⁽²⁾، مثل هذه الرعاية التي تتحملها النفس هي بالذات حدود التمهيد بين الإنسانية

(1) المصدر السابق، ج1، ص 99.

(2) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 89.

الأخلاقية والإنسانية البهيمية وبها يجد الإنسان حده ومنطق تعريفه فيكون جديرا بالخلافة وهذه الخلافة لا تتعين إلا بممارسة مكارم الأخلاق «وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة»⁽¹⁾، وهذه المكارم شديدة الصلة بالشريعة بل هي ناتج عنها ذلك أن الإنسان «لن يستكمل [...] مكارم الشرع ما لم يقم بوظائف العبادة»⁽²⁾.

هكذا تكون القصدية الصالحة هي التي تكمل ماهية لإنسان حاملة أياه من إنسانية بهيمية إلى إنسانية أخلاقية ومثل هذا التحول لا يتأسس إلا داخل تموضع صحيح إنه الشرع والانقياد إليه ويكون الإنسان الأخلاقيا وهو ناتج عن كمال العبادة والإخلاص لله.

إن التحول إلى القصدية الصالحة لا يعني قمع وتجاهل للشخصية الإنسانية التي يؤلف منها الهوى والمرادف للجزء غير العاقل للإنسان قسطا أوفرا إنما يكون هذا التحول حمل لأجزاء الإنسان كلها نحو خدمة كلية للشخصية الإنسانية فردا وجماعة، وستكون لفكرة المقاصد عند الشاطبي بوصفها هي الحكم العامة والمعاني الكلية دورها الإجرائي والفاعل الذي يمكن من ضبط الشخصية الإنسانية ضبطا يؤهلها لمعنى ومبنى الخلافة التي هي نيابة لا تكتمل إلا بكمال الشخصية الإنسانية وهو كمال يكون بتحقيق الأغراض الإلهية من إنزال الشريعة على مقتضى المصلحة من عدل ورحمة وحكمة.

لقد حصر الشاطبي الوظيفة الإجرائية للاجتهاد في تنظيم العمل الإنساني إتماما لمقاصد الشارع وهي وظيفة وفرت جملة أدوات تمكن من تحصيل المقاصد النهائية ومن ثم إخراج الإنسان عن داعية الهوى ويكون ذلك بتأسيس نظام موضوعي محكم ينظم مراتب العمل ترتيبا يستوفي الوصف الموضوعي والثابت للمقاصد من حيث يتم التحقق الصحيح للمصلحة بوصفها محدد كلي دون تجاهل المكون الإنساني الذي ستتنضوي حظوظه داخل الإطار العام للشريعة فتتحقق من ثم حقوق الإنسان وحقوق الآخرين وحقوق الله.

تنظيما للعلاقة التكاملية بين الأنا والمقصد الشرعي بوصفه القيمة التي نيط بها النظام الشرعي يقسم الشاطبي المقاصد إلى نوعين يمكنان من إحداث تداخل

(1) المصدر السابق، ص 91.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

وتكامل بين الأغراض العامة والخاصة بحيث لا تخل الأولى بحقوق الثانية والعكس صحيح «فالمقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة»⁽¹⁾. أما المقاصد الأصلية فهي الأصل المعتبر يكون بها الوجود وبعدها يكون العدم، وفوت الوجود وهي الضروريات من حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ويحشد الشاطبي لهذه المقاصد أوصاف المطلقية فهي «قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»⁽²⁾، ولقد كان لتقسيم الشاطبي لهذه المقاصد إلى عينية وكفائية وظيفتها الإجرائية في تكميل نظام الشريعة وتغلغله بين الفاعلين وآدائه الوظائف الإنسانية فردية ومجتمعية أداء معرى من الحظ قائما بالإخلاص لله وهو ما يزيد في تثبيت القصدية الصالحة التي يؤديها الشرع وهنا تتحقق الخلافة على الأصالة⁽³⁾، في هذه المرتبة يحمل الإنسان حملا إلى صلاحه سواء أكان فردا أو جماعة أكان حاكما أو محكوما فلا يختل النظام والحق أن مثل هذا الترتيب يعود إلى حلول القصدية الصالحة مكان القصدية الفاسدة والتي هي تجربة التحكم الأنانية حيث يتحول الحظ الخاص مشرعا وبهذا ضمن الشاطبي التوجيه المطلق للشريعة وقيامها على ترشيد الحياة الإنسانية حيث تتحرك على مقتضى الحكمة التي ثبتها الشارع في دعوته الخلق للدخول إليها وانتزاعهم من ربة أهوائهم.

لا يعني التحكم المطلق للقصدية الصالحة انحصار كلي للأغراض الخاصة وللحظوظ الإنسانية الذاتية ذلك أن الشاطبي المؤصل لأصول الفقه على مقتضى مبدأ استخبار الواقع وكذا الداعي إلى وجوب النظر إلى عوائد الوجود في كل اجتهد ناجح قد حدد اعتبار الحظ الإنساني في كل تأصيل يحمل المكلف إلى مدارج الصلاح، إذ في حالة الاغتراب الكلي للذات عن حظوظها تحصل الشريعة لمفاسد جمة لذلك فمن الضروري اعتبار حق الحظ في الاشباع ولكن دون إخلال بنظام الشريعة، وفي هذا الإطار اعتبر الشاطبي المقاصد التابعة نوع من المقاصد تدخل في دائرة المقاصد الأصلية وتنتظم معها في تحصيل المصلحة وهي مقاصد تختص بأن «روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 134.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 135.

من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وذلك أن حكمة الحكم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره»⁽¹⁾، في هذا المستوى يتم الإشباع البيولوجي والنفسي والاجتماعي إشباعاً لا يخل بالمقاصد الأصلية بل يسير في رعاها تكميلاً وهنا يتقلب الإنسان في العيش دون الإخلال بالإنسانية الأخلاقية بل تكميلاً لها بما أن الإنسان إنساناً وليس ملكاً فهو «ركب تركيباً بين البهيمية والملك- فشبهه بالبهيمية بما فيه من الشهوات البدنية، من المأكل والمشرب والمناكح، وشبه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود صار واسطة بين جوهريين»⁽²⁾.

سيتمثل هذا البيان للمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة سبيلاً إلى إحداث موازنة بين جانبي المكون الإنساني فتكون الغلبة للقوى الروحانية على كفة الشهوات البدنية كما تنحاش كل الأغراض الذاتية المؤدية إلى المفسدة إذ تفسح المقاصد التابعة إشباع هذه الأغراض وفي حالة عدم الإشباع والتجاوز إلى الإخلال بالمقاصد الأصلية يأتي دور العقاب الذي شرعته القصدية الصالحة في سبيل الحفاظ على المقاصد الضرورية من حيث الوجود حماية لها من العدم والاختلال وهو أمر ضروري «فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء»⁽³⁾، وعموماً فإن القصدية الصالحة التي هي الغاية من الشريعة تمكن من الحفاظ على مفهوم الخلاقة ذلك أنها تقوم بالإمداد المتواصل للوسائل التي تحمل الإنسان إلى تغليب كفة الإنسانية الأخلاقية على الإنسانية البهيمية بإحداث موازنة تكون فيها الجهة المرجحة لميزان الإنسانية الأخلاقية مع رعاية لحقوق الإنسان في إشباع شهواته وحاجاته الجسدية ولكن هذا الإشباع يكون أكثر انتظاماً وتوسطاً لأنه يقتضي عدم الإسراف ذلك لأن معطى العبودية يقوم رقيباً على وجوب عدم التهور والخروج من الوسط الأعدل الذي أقرته الشريعة عامة

(1) المصدر السابق، ج2، ص 136.

(2) الراغب الاصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 89.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 139.

3- العبودية وحصول الإنسانية الصالحة

إن مقتضى العبودية بالنسبة للإنسان مقرر منذ البدء بما أنه عبدا لله اضطرار بموجب الخلق وسيكون عبد الله اختيارا إذ سلك نهج الشريعة تعبدا وإخلاصا فتكون كل حركاته في هذا الكون الفسيح عبادة لله وكان من ثم جديرا بالخلافة وحصل الإنسانية الأخلاقية ذلك لأن مقتضى العبودية هو الفیصل بین هذه الإنسانية والإنسانية البهيمية التي يكون فيها العبد عبد الله اضطارا ولكنه لا يكون عبدا له اختيارا إذ في حصول العبودية اختيارا يحصل الانقياد والطاعة ثم الإخلاص ومن ثم تتحول كل أفعال العبد من أعمال بحسب مقتضى الإخلاص إلى كمال للإنسان وللوجود ينتهي فيها النزاع بين الأغراض العامة والأخرى الخاصة لينصهران في بوتقة الصلاح.

تستحق العبودية على الاختيار بدرجة أولى وهي درجة الإخلاص وشدة هذه الدرجة متفاوتة من حال إلى حال فليس أرباب القلوب الذين طرحوا الحظ متساوون مع من حرصوا على الحظ وعملوا به وسارعوا إلى جلبه وهي درجات من العبودية تعتمد على قدرة التبصر والاعتبار لكن مهما كان اختلاف شدة الإخلاص فإنه يمثل قاعدة أولى للامتثال والدخول في الأعمال يتمكن منها المكلفون ماداموا على الفطرة ووصف الأمية إذ أن العبودية بما أنها التجلي الملموس لفعل الإخلاص والتوجه والانقياد للقصدية الصالحة لا تفترض شخصية خاصة وخصائص مميزة صعبة المنال كما هو واقع في ظن الفلاسفة وظن الصوفية بل هي حالة أخلاقية مقدور عليها من العامة ومن الخاصة لأنها تتأتى بأبسط الوسائل وذلك بقبول الدخول في العبودية باختيار مادام العقل المعبر حصل الذل والانقياد بالتبصر في آيات الكون ثم قام العقل المكلف بدور لاحق في الدخول إلى العمل المنوط بالعبودية حيث يكتمل اختيار العبودية لتصبح أمر واقع يقود إلى الصلاح.

العبودية حالة أولى ولازم للإخلاص المنوط بدخول العبد الاختيار ليكون عبدا لله ومثل هذا الاختيار يدخله مباشرة إلى الاندماج مع أغراض القصدية الصالحة لتكون بعد هذا الدخول حظوظه الخاصة تابعة وليست أصلية إذ لا ضير للداخل في منظومة الشريعة من تنسيق ما قصده كمكلف مع مقاصد الشارع إتماما وإكمالا لمعطى العبودية لديه وهنا يقوم الشاطبي ببحث علاقات الإخلاص بالحظ ولكن داخل إطار العبودية وما مسموح به إكمالا للإنسانية الأخلاقية، وهنا أثبت أبو إسحاق في بحثه

لهذه العلاقات دقة فائقة في علاقة الأنا الأخلاقي بالقيمة الأخلاقية محافظا على ثبات المقاصد وعلى تغير الوسائل وعلى مرونة المقاصد التي تسعى إليها هذه الوسائل بحسب الأحوال البشرية ولقد كان بحثه هذا مميز بحيث تفوق أخلاق الصلاح كل أخلاق أخرى ذلك أن الشاطبي أبدى دقة في علاقة المقاصد بالوسائل أو قل الوسائل بالقيم هي علاقة تفتقد إليها كل الفلسفات الأخلاقية التي تعرض عن بيان وسائل تحقق القيم وتكتفي بالأمر المجرد والمبدأ المتصور.

العبودية هي أولا الدخول اختيارا في العمل بالقصدية الصالحة وهي حالة ممكنة للإنسان لا يتعلق حدوثها بميزة خاصة إنما أبسط ما تتطلبه هي تجربة أولية تدرك وتبصر وتعتمد الدخول لتتقاد ثم تخلص، وللعبودية مراتب تتحقق درجاتها صعودا في مدارج الأخلاص حتى تتحول العبودية إلى وحدة تنصهر عراها بين العبد بحظه والقصدية الصالحة فتقلب كل أعمال العبد بتنوعها من معاملات وعبادات إلى أعمال عبادية خالصة وهنا يثبت كمال الدنيا والآخرة ويحيلان إلى بعضهما البعض وهي مرحلة تتسم برحابة زمانية لا متناهية ينعم فيها العبد بكل ثمار العبودية وعلى رأسها الطمأنينة وبها تكون سعادة الدارين.

وتتعدد مراتب العبودية فيما يلي:

- أ. **مرتبة العبودية** وهي مرتبة العبودية اختيارا بعد أن كانت اضطرارا⁽¹⁾، إنها مرتبة الإيمان والانقياد الأولى التي تعني التحول إلى الإخلاص وقبول الدخول إلى العمل بما أمر به الشارع وهي بداية العبودية المرادفة للإنسانية الصالحة.
- ب. **مرتبة العبودية المنتبهة** إلى الحظ وفي هذه المرتبة تعمل النية عملا مزدوجا ومرتباتها تكون فيها المقاصد الأصلية في مركز القيادة لعمل المكلف وتترتب تحتها الحظوظ الخاصة لأنها لا تعود على هذه المقاصد بالهدم أو الاختلال، ولا يعد الانتباه إلى الحظ نقص في درجة العبودية بل هي حظوظ ضرورية لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ويقول الشاطبي في هذا الترابط الضروري بين الحظ والمقاصد الأصلية «ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المحبولة عليها، لكنه امتن على عباده بما يجعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، ولكن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 128.

على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعده العبد مصلحة»⁽¹⁾.

اعتباراً لهذه الصلة بين الحظ والمصلحة إتماماً لقيام الدنيا وعمارتها التي هي سبيل لا بد منه للآخرة، تترتب أصناف من النيات يكون فيها عمل عبودي متبته إلى الحظ ويبدو وأن الانتباه في هذا المقام يكون ضروري لماله من قوة تثبت المصالح التي يكون بها صلاح الخلق في الدنيا إنما مصالح تحرك دواليب الواقع «كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الأقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحق بها من المتنعمات كالبيوع والإجارات وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية»⁽²⁾. وهي مرتبة يقع فيها العمل التكليفي على النذب لأن اقتضاء رفع هذا المستوى رفعا تاما يؤدي إلى مفسدة بتعطيل ما جبل عليه الإنسان ويظهر أن لحرص الشاطبي على هذه المرتبة من العبودية التي تم فيها الربط بين الحظ والمقصد الأصلي ثم نيلها المشروعية في الخطاب التكليفي ما يبرره بالنسبة للخطاب الصوفي في القرن الثامن الهجري وهو الخطاب الذي فرض الخروج من الطبيعة الإنسانية علامة على القبول الإلهي لهذه الطبيعة كما وضع تصور للعبودية تتضمن حملا للعبد من مصاف العبودية إلى مصاف الألوهية، ولقد أدرك الشاطبي خطر مثل هذا التصور على قيام الدنيا ومصالحها وهو الذي أكد مرارا على أن إندراس الدنيا يعني فساد الآخرة.

إذا كان الصنف السابق قد تميز بحضور مباشرة للصلة بين النية والحظ وهي صلة تبدو ضرورية لأن الحظ في هذه الحالة يدخل كفاعل محرك لدواليب الواقع الذي به صلاح الدارين فإن الصنف التالي للصلة بين النية والحظ فاقد لرباط المقصد المباشر بينهما لكن على الرغم من عدم تثبيت هذا الرباط «فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالمقصد الأول يحصل له فيه حظه بالمقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالمقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 140.

ج. مرتبة العبودية المنقادة إلى إسقاط الحظ، وهي مرتبة من التقرب إلى الله يكون فيها محض الإمتثال قائدا إلى التجرد عن الحظ، إذ في هذه الحالة ينقطع العبد عن كل حظ إلى التوجه إلى الله «فيكون العمل فيه لله تعالى خالصا»⁽¹⁾، ويعد تحقق هذه المرتبة من العبودية تنازل كلي للمكلف عن حظه فلا يشغله شاغل إلا مرضاة الله تعالى، وفي هذا التنازل عن الحظ تصبح أعمال العبد خالصة لوجه الله وهنا يحيا المكلف تجربة مميزة تكون بالقصد الأصلي حيث لا يكون الفعل الإنساني إلا مجرد الامتثال ويضرب الشاطبي مثال عن السلف الصالح قائلا «ومثل هذا محكي التزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات لكن لا يدخروا لأنفسهم، ولا يحتجبوا أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية، فكانوا في أموالهم كالولادة على بيوت الأموال، وهم في كل ذلك على درجات حسبا تنصه أخبارهم فهذا وجه يقتضي أنهم لما صاروا عاملين لغير حظ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لاحظ فيه البتة»⁽²⁾، هي حالة تغدو فيها الأنا في اندماج كلي مع القصدية الصالحة وفي هذه المرتبة تصل الغيرية إلى أعلى درجاتها إذ تصبح معاملة الغير من معطيات الاندماج الكلي مع القصدية الصالحة إذ يصبح الغير مشروعا يخفت معه كل حظ عاجل وذلك ما يقتضيه الإحسان والرحمة وهي معاني تجدد جدواها في سيرة الفضيلة التي يحياها المكلف إخلاصا لله وهنا تتحقق الإنسانية الأخلاقية تحققا كاملا فالمكلف في هذا المقام «قام له اليقين بتقسيم الله وتديره مقام تديره لنفسه [...] فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيرا من تدبيره لنفسه فإذا دبر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها، وهؤلاء هم أرباب القلوب»⁽³⁾.

تبدو النتيجة التي وصل إليه الشاطبي من التناقض بما كان مع إثباتاته السابقة التي وضعت التصوف موضع الخطاب المفعل للفساد ولكن الشاطبي يمتاز بموقف

(1) المصدر السابق، ج2، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 147.

متميز من التصوف فهناك نوعين من التصوف النوع الأول وهو ما كان طريقا شرعيا يعمل فيه الصوفي إحياءا لمصالح الدين والدنيا وفي هذه الحالة يسقط المتصوف حظوظه بالقصد الأول ليجعلها عائدة إلى الله ومدى التوكل عليه ومن هؤلاء الصوفية مثلا المحاسبي والجنيد أما النوع الثاني ما كان الحظ العاجل هو المحرك بالقصد الأصلي وهو التصوف الذي سار في طريق غير شرعي حركه الهوى لاقتناء مصالح خاصة ومن هؤلاء من ابتغى تعظيم العامة أو رغب في التقرب إلى السلطة فقلبه فاقد للتوكل على الله، ويضع ابن خلدون هذه الفئة ضمن فئة الفرق المضللة، وحكم على طريقتهم بذهاب آثارهم في قوله «فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمتحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة التامة في الدين بمحو العقائد المختلفة، فيعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»⁽¹⁾ هؤلاء هم الصوفية المعاصرين للشاطبي الذين أفسدوا الطريق إلى المصالح الدنيوية منها والأخروية.

(1) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، Osman yalan maat baasi، إسطنبول، تركيا، دط، 1957، ص ص 110-111.

ثانيا: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة

لقد سار الشاطبي في بيان طبيعة الإنسان بوصفه مكلف في مسار يخدم الغرض التشريعي لذلك فإن ما كان يعني الشاطبي هي تجربة الفعل الإنسانية وما يحيط بها من بواعث باطنة لها علاقة بالغايات التي تقع في مجال هذا الفعل ولذا فإن ما كان يهم الشاطبي هو كيف يتم تسيير هذه الشخصية نحو صلاحها في الحال والمآل، ولهذا فإن ما كان يميز موقف الشاطبي من الشخصية هو أخذه لها بجملتها دون القدح في جزء دون الآخر كما هو شأن الفلسفة التي نظرت إلى الإنسان من جانب قواه العقلية مع إهمال للأجزاء الأخرى القائمة بوظيفة إنسانية الإنسان⁽¹⁾، وعلى الرغم من اختلاف الخطاب الفلسفي عن الخطاب الصوفي في قوام إنسانية الإنسان إلا أن النتيجة واحدة بينهما وذلك في خطاب لا يخرط فيه الإنسان في الإمكان الإنساني بما يمتاز به تفرد لقوى عقلية أو ذوقية والمضنونة على غير أهلها⁽²⁾، وذلك اعتبارا للوظيفة الانتقائية التي تختار بها بعض قوى الإنسان الجديرة بالتعريف له لتكون عمدة لإنسانيته.

1- طبيعة الشخصية الإنسانية

تعتمد الرؤية الشاطبية إلى الطبيعة الإنسانية بوصفها طبيعة على الفطرة السليمة وهو ما عني به أنها أمية، إنها شخصية لها من المكونات العضوية ومن الاستعدادات الجبلية والنفسية⁽³⁾، ما يجعلها قادرة على جلب المصلحة بواسطة مسار التكليف الذي ضبطه الشارع وبسبب هذا التوجه فإن القدح في قدرة من القدرات الإنسانية دون أخرى غير وارد عند الشاطبي، بل الطبيعة الإنسانية تمتاز منذ البدء بالحياد بما أنها فطرة سليمة فهي لا خيرة ولا شريرة إنما معيار الحكم عليها هو مدى قبولها أو عدم قبولها الدخول في العمل التكليفي، فالتكليف هو الذي يؤلف معيار الحكم على

(1) انظر: الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص 91.

(2) أنظر عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط2، دت، ص 89.

(3) أنظر عنصر التكليف وأدوات تثبيت الفعل في الفصل الأول من الباب الثالث.

الشخصية الإنسانية بالصلاح أو الفساد، ذلك أنه هو المسؤول عن تقويم مكونات الشخصية الإنسانية وتسييرها نحو إنشاء الشخصية الصالحة.

يسير التكليف في سبيل الوسط الأعدل حيث يتم الإشباع للشهوات والطباع الإنسانية إشباعاً يستوفي شروط الصلاح. بما يؤلف أركان الإنسانية الأخلاقية وهي إنسانية تتحرك في واقع متمظهر عبر جدلية الصلاح والفساد وبالتالي فهي بحاجة لكل الأدوات التي تجعلها ترجح كفة الصلاح على الفساد، وعليه ففي مستوى الإشباع الذي «يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل»⁽¹⁾.

من مكونات الشخصية الإنسانية بوجه عام جملة الطباع المغروزة فيها مثل الشجاعة والجنون وهي طباع لا قبل للمكلف بها لأنها غير داخلية في مجمل الأعمال الكسبية المقذور عليها وهي جملة الأوصاف القلبية والتي تبدو محكمة. بمتعلقين فهي صفات جبلية من جهة وقد يتعلق بها الثواب والعقاب لما لها من توابع ولواحق في الفعل، وعندما عرض الشاطبي القضية عرضاً منطقياً اعتمد على البرهان بالخلف وخلص إلى أن هذه الأوصاف تعتمد على متعلقاتها من الأفعال التي تستوجب الجزاء بصفة عامة⁽²⁾، وبالنظر إلى تعلقها بالجزاء فإن المكلف تدخل عليه إرادة تسيير هذه الأوصاف القلبية المغروزة إلى خدمة الصلاح.

يبدو أن أثر إحياء علوم الدين بين في هذا المقام خاصة وأن الأصوليين قبل الشاطبي ومنهم الغزالي لم يتعرضوا للمسائل السلوكية في مصنفاتهم الأصولية إذ ما كان يقع في مدار اهتمامهم ترتيب أدوات الاجتهاد، أما الشاطبي فقد كانت عنايته بالتجربة السلوكية للمكلف ومدى استيفائها لمكارم الأخلاق المنصوصة في الشريعة تحتل مركز العمل الاجتهادي لديه، وتسير أدواته لإجلاتها وهذا لأن الاجتهاد كان عنده ذو غرض تطبيقي.

إن فقه الأوصاف الباطنة مقارنة بجمع إحياء علوم الدين بالموافقات وتسير الاجتهاد لخدمة الفقه والآداب الشرعية وذلك في سبيل إنماء متواصل للشخصية الإنسانية الصالحة، إذ هذه الأوصاف الباطنة يجعلها الغزالي من ربح المهلكات - وهو ما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 88.

يذكره الشاطبي - في حالة فراغها من وجه القصد لله وموقعها القلب وتبدو خطورة القلب بأنه «هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعي إلى الله وهو الكاشف بما عند الله ولديه»⁽¹⁾. فلا عجب أن يتجه الشاطبي في تأصيله أصول الفقه إلى إبراز دور الإنسان كطرف فاعل بالأوامر الشرعية ويعتبر النية عاملا فاعلا في مشروعية أفعاله والنية محلها القلب وهو الذي تجري عليه المهلكات والمنجيات⁽²⁾ ويلزمه رياضة لتهذيب أخلاقه وسيعتبر الشاطبي فضل الشريعة في تزكية هذه الرياضة وتحصيلها فقها ظاهرا مكملا بفقهاء باطن وهو قوام الشخصية الإنسانية الصالحة ذلك أن «معرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين»⁽³⁾.

2- النية والقصدية المشروعة

تحتل النية باعتبارها خيرة إنسانية باطنة ومعانة قلبية موقعا فاعلا في ضبط طبيعة المقاصد ذلك أنها عامل أساسي في تحديد مشروعية الأفعال عامة وهو ما يقدم به الشاطبي تقديمًا يحتل مكان المسلمة قائلا «إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات [...] ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاقد [...] والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك»⁽⁴⁾، وبهذا التحديد الغائي الذي تفعل به النية فعلها الجذري من توجيه طبيعة الأفعال فإن المكلف الذي هو صاحب هذه النية وصاحب هذا التوجيه ينزل منزلة هامة في تكميل أو عدم تكميل الأعمال الشرعية ومن ثم الإتيان بمقاصدها، ومن الجلي أن الشاطبي يتفرد بين الأصوليين في إيلاء هذه الوظيفة الفاعلة للإنسانية داخل المنظومة التشريعية وهو الذي أدرك عدم إتمام مقاصد الشارع، إذ تم اغتراب الإنسان عن فقه هذه المقاصد وهي تعد مسألة من أبرز المسائل التي يجب أن يتجه إليها الاجتهاد بالعناية فلم يكن

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص 3.

(2) المرجع نفسه، ج3، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 3.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 246.

قول عائشة عن الرسول ﷺ «كان خلقه القرآن»⁽¹⁾. إلا لأنه مثل قولاً وفعلاً أخلاق القرآن فكان من ثم «قرأنا يمشي على الأرض»⁽²⁾، والحق أن الدراسات في العلوم الإسلامية المعاصرة في حاجة ماسة لمثل هذا التوجه الذي يبرز قيمة الإنسان في العمل الشرعي.

يقول الغزالي «أعلم أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل»⁽³⁾. إن هذا الرباط بين العلم والعمل يثبت قرينة لازمة لهذه النية فهي نهوض إلى العمل والاتيان بثمار المدركات القلبية وثمار هذه المدركات القلبية هي أعمال القلب والجوارح ثم أن هذا الربط بين العلم والعمل يمد النية بقوة العزم على الفعل ويعتبر ثمار الفعل رهن اتفاق بين النية ومقاصد الشارع وهنا يتميز المعيار الخلقي في عدم توقفه على مجرد النية كما جاء ضبط الغزالي لطبيعة العمل كلازم ضروري للنية «وذلك لأن كل عمل أعني كل حركة سيكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة وقدرة»⁽⁴⁾، لذلك لا تتم النية إلا إذا اقترن العلم بالعمل واكتملا في قطف ثمار النية. وتتميز النية المشروعة عند الشاطبي أيضاً بأنها علم بمقتضى قصد الامتثال للشارع وعمل بهذا الامتثال لذلك تتوقف مشروعية الأفعال على دافعين قصد العلم للإمتثال وقصد العمل بهذا الامتثال فتجتمع المشروعية بين الدوافع والغايات داخل تجربة عملية.

يبرهن الشاطبي على قهافت كل الدعاوى الفقهية التي تقر بعدم وجوب ربط النية بالفعل سواء أكان عبادي أو عادي ثم تكفل لها المشروعية، وهكذا يقوم بتنفيذ الدعاوى السالفة مرتكزا على فكرة جوهرية ورائدة وهي قائمة على الذهاب مباشرة إلى قاعدة كل أفعال الحرية التي تقوم بها الأنا اتجاه الغايات وهو التوجه القصدي الذي هو الوعي اللازم لكل حركة قيمة يقوم بها الأنا أثناء الموازنة بين الخير والشر وهي عينها التجربة الأخلاقية «هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا

(1) صحيح مسلم، تحقيق محمد فواد عبد الباقي، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: جامع

صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض، ج1، ص 512.

(2) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، ج6، ص 188.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص 309.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص 310.

يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعا، قصد به امتثال أمر الشارع أولا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة، فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضا من الأغراض حسنا كان أو قبيحا، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعا، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملحأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهو لاء غير مكلفين، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقى ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية البتة»⁽¹⁾ وهكذا يتجه الشاطبي إلى التجربة القصدية عند الإنسان لتكون دليلا معقولا على الربط بين النية والأفعال وكذلك مشروعية القصد المبنية على مثل هذا الربط لأنها ناتج ضروري عن فعل الإرادة الإنسانية التي دخلت إلى الأعمال قاصدة إلى ذلك، ويبدو أن الشاطبي قد كشف عن الوعي القصدي القاري في تجربة الحرية الإنسانية ليكون دليلا الأول على إرادة الإنسان اتجاه اختياراته ثم أن الشارع في تثبيته لمشروعية الأعمال المقبولة قد حدد قصوده في كل الأعمال التي تقع في حدود الإرادة الإنسانية ذلك أن الوجوب يقتضي النية.

ما دام الوجوب يقتضي النية فإن تحويل الأعمال الإنسانية جملة اتجاه الإخلاص لله يستوجب النية إلى ذلك فتتحول كل أفعال الإنسان إلى أعمال عبادية وهنا تبدو أهمية النية ودورها في تحريك دواليك الحركة الإنسانية اتجاه القصدية الصالحة لتغدو معها كل الحياة الإنسانية مرتبة ترتيبا يجعلها خادمة لقصد الشارع ابتداء وهو الصلاح، هكذا يكون الوعي القصدي قاعدة التوجه الإنساني إلى المصالح وهو ما يجعل حركة الإنسان في هذا العالم حركة المراقبة ومقننة بهذه العلاقة القائمة بين المكلف والشارع ومن ثم فإن الأعمال الإنسانية «لا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة»⁽²⁾، ونظرا لهذا الحمل الشمولي للنية فإن حياة الإنسان تصبح سمفونية من الصلاح تكون فيها الحركات الإنسانية كلها حركات عبادية لتتحد مقاصد المكلف مع مقاصد الشارع ويولفان وحدة لا تنفك عراها.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 248-249.

(2) المصدر نفسه، ص 250.

وبما أن النية تتعين عند الشاطبي في هذا الوعي القصدي الموجه عن اختيار إلى الموضوعات ذات طابع غرضي، وهو الوعي عينه الذي تتموضع فيه دوافع الأفعال وذلك عن طريق إدراك لمقاصد الشارع التي هي عينها القيم التي ينجذب إليها هذا الوعي، فإن هذه النية تؤدي معطيات حقيقية لتكون هي ذاتها التجربة الأخلاقية التي يعرفها فردريك روه بقوله «تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشا بالفعل»⁽¹⁾، وهي التجربة التي يقيد بها باعتبارها هي الفعل نفسه ذلك أن المثل العليا لا يمكن أن تكون خيرة نظرية بحثة إنما هي إدراك في إطار تجربة عملية وهي أنموذج للاقتداء بواسطة الاتصال الحي بالفاعلين الأخلاقيين غير أن الأنموذج هنا عند فردريك روه إنساني محض باعتبار المنطلقات التي انطلق منها⁽²⁾.

لقد حدد الشاطبي طبيعة الوعي القصدي المتضمن في النية والمتجه إلى المقاصد بوصفها هي القيم بطابع مميز إنه وعي أُمِّي بمعنى أنه إدراك طبيعي بسيط وغير مصطنع وفيه يكمن اليقين بالمقاصد التي يدركها المكلف إنه اليقين الذي يؤلف معيار صدق القيم الأخلاقية داخل التجربة الأخلاقية هذا اليقين يحدده جورج جورفيكش بوجود قوانين حدس مباشرة وليس قوانين مصطنعة وهذه القوانين هي ذاتها المعطيات الأولية لكل تجربة أخلاقية والتي هي قدرة معرفية أولية في أبسط صورها بحيث يستطيع الأُمِّي أن يعلم دروسا في الأخلاق لأخيه الأستاذ الجامعي⁽³⁾.

وعموما تؤلف النية تموقعا للتجربة الأخلاقية كما يجليها خطاب المقاصد عند الشاطبي ومثل هذا الإجلاء لأسرار التكليف قد غاص في النية الأخلاقية للخطاب الشرعي وكشف عنه نظرا للمقام الفاعل الذي تحتله النية في تحديد مشروعية الأفعال الإنسانية امتثالا للمثل العليا وهي عينها المقاصد وهكذا فإن الشاطبي قد وجه الفكر الأصولي إلى رعاية الإنسان في منظومة الاجتهاد ففيها تتحقق قصود الشارع والإنسان هو الفنان الذي ينسج خيوط الصلاح عبر سمفونية إنسانية أدركت الحق فعملت به صلاحا.

Frederic Rauh: l'expérience morale, P.U.F, Paris, 1903, p 57. (1)

Ibid, pp 16-17. (2)

Georges Gurvitch: Morale théorique et sciences des Mœurs, 3^{ème} édition, P.U.F, (3)
1961, p 115.

3-القصدية المشروعة وانصهار مقاصد المكلف بمقاصد الشارع

إن الوعي القصدى الذي هو عينه فعل النية الذي يؤدي إلى تحقيق جملة أفعال هو وعي ناشئ عن انجذاب أصيل إلى ما سنه الشارع من مصالح وفرضه على عباده تكليفا ومثل هذا التوجه له أساسه العقلاى إذ أن العلاقة التراتبية بين العقل المعتر والعقل المكلف قد أدركت نجاعة المصالح المستقرة من الشريعة وأدركت وجوب العمل بها وهنا يتحقق الوفاق بين قصد المكلف وقصد الشارع ذلك أن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة-هذا محصول العبادة- فينال بذلك الجزاء الذي في الدنيا والآخرة، وأيضا فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف له العبد، فلا أن يكون مطلبا بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله، ثم على كل ما تعلقت له به مصلحة»⁽¹⁾.

هذا الانصهار بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع هو قاعدة كل صلاح منوط به الفلاح في الدارين، ويبدو أن الشاطبي الذي دأب على التعليل بالمصلحة قد استجمع عوامل هذا الانصهار في عاملين:

أ. عامل الإخلاص: وهو عامل يعود إلى معطى العبودية حيث أن المكلف عبدا لله اضطرارا وهو أيضا عبدا لله اختيارا ثم أن هذا الاختيار ينبع من معقولة الشريعة في ذاتها وهي معقولة أمده بها الاستقراء الداعي إلى النظر والاعتبار والسياسة في الكون فاختر أن يكون عبدا لله اختيارا ثم أن هذه العبودية المرتبطة بالإخلاص تتجه إلى التمثل لأفعال الشارع في نيابته له، وهو مضمون الخلافة والتي تتحدد في وحدة الأغراض بين الخليفة ومن أنابه لهذه الخلافة ولا مرأ بأن هذه النيابة

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 251-252.

تجعل أفعال المكلف كما يشير إلى ذلك الراغب الأصفهاني ضرب من السياسة بمعنى التدبير الصالح فقد «تقدم أن الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحري مكارم الشريعة والسياسة ضربان: أحدهما: سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به والثاني: سياسة من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره فأمره بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه»⁽¹⁾.

ب. عامل طبيعي: ويعود هذا العامل إلى أن خطاب الشارع موضوع لمصالح العباد وهي مصالح تحيط بحياة المكلف من جهة إتمام صلاحه في الحال والمآل، والمصلحة مفهوم طبيعي منذ البدء ومحدد رئيسي في تنظيم الحياة الإنسانية إذ لا تقوم هذه الحياة إلا عبر سلم مصلحي تتراتب فيه المصالح من جهة والمفاسد من جهة أخرى ولذلك فإن وقوع مقاصد الشارع على هذا السلم يضمن حلولها تغلغلا في الواقع الطبيعي للإنسان وهي ميزة تجعل الشريعة الإسلامية لها من الإمكان اللامتناهي في الإحاطة بالواقع اللامتناهي إذ أن «المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»⁽²⁾.

عموما فإن التوحيد في الغرض بين ما قصده المكلف وما قصده الشارع يسد منافذ الذاتية في التشريع ويجعل من الشريعة جملة مقاصد عامة صالحة لكل زمان ولكل مكان، ومثل هذا توجه يخص الحياة الفردية ويحمل الحياة السياسية إلى صلاحها وهو أمر قصده الشاطبي بالدرجة الأولى لما أصبح عليه الملك في عصر الشاطبي من انحلال الخلافة عن عقودها التي ورثتها عن الخلافة الراشدة رمزا مبينا في مصطلح الخلافة الذي يحيل كل أمير حاكم للمسلمين خليفة للنبي ضف إلى هذا فإن الشاطبي كابن خلدون يعد شاهد عيان على بداية زوال الحضارة العربية الإسلامية، وهو شاهد وكذلك مستخبر لأسباب هذا الزوال وهو الاستخبار الذي فسر بداية عهود الضعف والتراجع في انقلاب المفاسد إلى مصالح والعكس صحيح وذلك بسبب هيمنة الأهواء والذاتية ومرد هذا الانقلاب هو ضعف كبير في منظومة التشريع

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 92.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 253.

الإسلامية في ذلك العصر تعود إلى اختلال منطق الاجتهاد فيكون كل نهوض إسلامي يعني إحياء الاجتهاد وأخذ التشريع أخذاً جدياً.

في حالة اختلال قصد المكلف مع قصد الشارع تتحول المقاصد من كونها غايات إلى اعتبارها مجرد وسائل وهنا يتضخم الحق الذاتي ليكتسح حقوق الله وحقوق الآخرين وهو تعسف في استعمال الحق مفاده نقص في النوايا أو انعدام لها مع حلول الحيل التي مردها إلى فساد الإخلاص منذ البدء لأن «المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقص لإبرام الشارع، وهدم لما بناه»⁽¹⁾.

لهذا التوصل بالمقاصد أوجه متعددة أولها المخالفة في النوايا ثم استجلاب المفسدة بسبب هذا الاختلاف تبدو هذه الحالة بينة لأن المكلف أفسد النية وأفسد الغاية غير أن هناك بعض حالات المخالفة تكون فيها النوايا فاسدة إلا أن الغاية لم توقع اختلالاً في المصالح، وعلى الرغم من عدم اختلال المصالح فإن عمل المكلف ناقص الصلاح، لأن الشاطبي لا يجعل معيار صلاح الأفعال النوايا لوحدها أو النتائج لوحدها إنما الصحة تتابع بين النية والغاية والفعل الصحيح شرعاً هو ما اتفقت في صحته النوايا ومقاصد الشارع «وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، ووسائل لأمر أخرى لم يقصد الشارع جعلها لها، فدخل تحت النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل، لأن القصد مخالف لقصد الشارع فلا يصح جملة»⁽²⁾.

تقود مسألة الموافقة والمخالفة بين قصد المكلف وقصد الشارع إلى إثارة قضية من قضايا فلسفة الاخلاق وهي طبيعة معيار الحكم على الأفعال الأخلاقية، والحق أن هذه المسألة تعلقت بالبحث الاخلاقي منذ الوهلة الأولى وتبلورت بصورة جلية في ذلك الجدل السوفسطائي السقراطي حول المعيار الحاكم على الأفعال الخلقية أهى الرغبة أم العقل ويبدو السجال الذي دار بين الطرفين تعميق لقضية مشروعية الوسائل

(1) المصدر السابق، ج2، ص 245.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص ص 257-258.

ومشروعية الغايات في الأخلاق لذلك يعتبر السفسطائي كل فعل مشروع إذ حقق الرغبة أما سقراط فإن مشروعية الأفعال عنده تعود إلى مدى تطابقها مع القانون الأخلاقي وهو قانون ينسج خيوطه العقل ولا يأبه كثيرا إلى معطياته الواقعية. لقد قدم الشاطبي إجابة حول هذه المسألة فالغايات غايات والوسائل وسائل ومشروعية الوسائل من جنس مشروعية الغايات والفعل لا يحكم عليه بمجرد النية ولا بمجرد حصول الغايات إنما الحكم يعود إلى تطابق النية والغاية مخالفة أو اتفاقا وفي حالة صحة الأولى وفساد الثانية يكون الفعل فاسدا وفي حالة فساد الأولى وصحة الثانية يكون الفعل فاسدا أيضا «فكل باطن يخالفه ظاهر هو باطل»⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج 1، ص 72.

ثالثا: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعة

لعل أبرز ملاحظة تقع بين ناظري الناظر في كتاب الأحكام باعتباره تنمة للمادة الأصولية للموافقات، هي تجاوز الشاطبي لتلك الطريقة المألوفة في المصنفات الأصولية السابقة والتي تعني بتصنيف الأحكام تصنيفا علميا محضا دون الإنتباه إلى قضية مركزية ترتبط بالوظيفة التي تناط بها الأحكام الشرعية في الأصل، إذ الأحكام حاكمة ضبطا للتكليف ثم أن التكليف يجد جدواه في تنظيم تجربة المكلف العملية وهي تجربة منخرطة في الواقع تتحرك حسبما تقتضيه الجدلية الطبيعية للمصلحة والمفسدة، لذلك سيدخل عنصر ضروري موجه للأحكام الشرعية حسب اقتضاء المصلحة والمفسدة وهي اعتبار المقاصد في توجيه الأحكام ومثل هذا التوجه يصدر عن إدراك عميق أولاه الشاطبي للوظيفة التي تناط بها الأحكام بوصفها الوسائل القمينة لبث المقاصد في الواقع وتحقيقها تحقيقا للصالح بوصفه الغاية الأخيرة للفعل الإجرائي لهذه الأحكام لذلك تكون «الأحكام الخمسة»⁽¹⁾ إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد»⁽²⁾.

على ضوء ربط الشاطبي للأحكام الشرعية بالمقاصد تتحول هذه الأحكام إلى وثيقة بيان للوسيلة التي يتخذها المكلف ذريعة نحو الغايات المنوط بها الخطاب الشرعي برمته لتؤدي بوجه ما وسائل حل المشاكل البشرية حلا متموضعا في الواقع حتى يثير حياة المكلف وفق أسلوب يرجح فيه الصلاح على الفساد وبالنظر إلى هذا الاعتبار الجديد كان بيان الشاطبي للأحكام التكليفية والأحكام الوضعية بيان مختلف عما هو مألوف ذلك أن هذا البيان يستجيب لسؤال قاعدي ما الذي ينبغي للمكلف أن يفعله في الواقع البشري المزيج؟

لعل حركية الواقع عبر جدلية المصلحة والمفسدة والتباس حدود العلاقات بين الأحكام بالنظر إلى هذه الجدلية يقوم وراء استهلال الشاطبي لكتاب الأحكام بحكم

(1) وهي هنا الأحكام التكليفية الواجب والمحرم المندوب والمكروه والمباح.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 78.

المباح وهو أمر غير معهود بالنسبة للتصنيفات السابقة للأحكام وللشائبي دواعيه لمثل هذا التركيز على حدود الاندماج الواقع بين المباح والأحكام الأخرى، إذ مثل هذه البداية غير المعتادة ببيان حكم المباح لها دلالتها المجتمعية والسياسية وأبعادها الأخلاقية في مجتمع أندلسي أشرف على النهاية كما تلقي أضواء كاشفة على حجم الاختراق الذي قام به ثنائي ساعد على ترسيخ إزدواجية المعايير داخل غرناطة النصرية ومن ثم انتشار فلسفة فوضى المعيار سواء داخل السياسة التي حام حماها حول الهوى أو داخل فلسفة التشريع التي تذكت فيها البدعة وحل في ربوعها العماء وسوء استخدام العقل مما حصل خلطا في حدود المصالح والمفاسد ولعل حديث الشائبي عن مركزية المباح بالنسبة للخطاب الشرعي، وتعيينه حدود الدراية في ممارسة التقلب في العيش بحسبما تستدعيه الشرعية يتجاذبه تصوران عن مثل هذا التقلب في العيش كما صارت إليه الأندلس هما:

أ. الاستزادة في المباح إلى حد حدوث تشابك بين المباح والأحكام التكليفية الأخرى ومثل هذه الاستزادة اختصت بالأندلس منذ الفتح⁽¹⁾، إلى النهاية والخروج، وهي استزادة لممارسة سياسة وأخرى مجتمعية وأخلاقية خلصت إلى إفراط في تناول المباح يتجاوز حدود الضوابط ولعل لسان الدين بن الخطيب يقوم لدينا مقام شاهد العيان على مثل هذا الإفراط في حده السياسي وحده الأخلاقي المجتمعي، إذ عصر الدولة النصرية شهد سقوطا كبيرا بحسب مقاييسه السياسية من علاقات للغيلة والحذر بين الأمراء وتولية من لم يحتلم من الصغار والضعاف على الإمارة وكذا التخلي عن حقوق المحكومين في سبيل النزوات الخاصة وتسلب حب امتلاك السلطة على قلوب هؤلاء الحكام مما حول طائفة كبيرة منهم إلى مجرد متربصين بالحكم يتحينون فرص الانقضاض لغصب الحكم⁽²⁾. أما عن الحالة الأخلاقية فقد تأصل فيها تيار اللهو والجنون تشهد عليه أشعارهم في الغزل ووصف الجمال الحسي والاستزادة في دواعي اللهو والجنون⁽³⁾.

(1) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 139.

(2) ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، دار المكشوف، لبنان، بيروت، ط3، 1956، ص 311.

(3) بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 400.

ب. الاستزادة في اختراق المباح ونفي مجال ممارسته بالنظر إلى التصوف الذي بدى تمكنه من العقول والأصول جليا في عصر الشاطبي ولعل مقدار سلطته على الحياة العقدية والعملية بعمق إصرار الفقيه الغرناطي على بيان حدود القلب في العيش وإمكاناته وتجاوز كل زهد لم يشهد له أصل معتبر في الشريعة من هنا كان إقباله على بيان فداحة التجربة الصوفية على الممارسة الشرعية في كتابه الاعتصام، إنها تجربة لم تؤسس البدع المضلة فقط إنما حولت الشريعة إلى دين عسر يزيد من اختلاط المصالح بالمفاسد «من ذلك الاقتصار من المأكول على أحسنه وأفضعه لمجرد التشديد لا لغرض سواه فهو من النمط المذكور فوقه لأن الشرع لم يقصد إلى تعذيب النفس في التكليف، وهو أيضا مخالف لقوله ﷺ: «إن لنفسك عليك حقا» وقد كان النبي ﷺ يأكل الطيب إذا وجدته، وكان يحب الحلواء والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب له الماء فأين التشديد من هذا»⁽¹⁾.

1-المباح أو حال القلب في العيش

تبدو الصفة المتناهية لأحكام النص مدعاة للحرص والانتباه بالنظر إلى تلك الصفة المتكاثرة للواقع والتي تصبغ عليه ماهية اللامتناهي والانشطار المتواصل والحق أن مثل هذا التالي الهندسي ينتج عنه تضخم لما ليس له حكم ثم أن ما ليس له حكم سينضوي مباشرة تحت ما هو مباح مادامت قاعدة الإباحة هي قاعدة البدء إلى حين إثبات العكس، مثل هذا التقابل بين المتناهي واللامتناهي تعني تضخم أحوال الدنيا وسرعة انفصالها عن الدين، ومثل هذا الانفصال له مخاطره في انقلابه على الدين إندراسا وهنا تأتي مشروعية الاجتهاد في فك الغموض المعرفي بين الأمر والنهي من جهة والمباح من جهة أخرى، وتبدو المنهجية الشاطبية منهجية رائدة في مسألة تحويل اللامتناهي اتجاه المتناهي، بما أضفته من صفة القطع على الكليات من ضروريات وحاجيات وتحسينات وهي مقاصد عامة غير متبدلة تخترق حدود الزمان والمكان تتحول إلى إمكانات غير ناضبة في الحكم على الحوادث التي لم يعرف لها حكم في إطار النص.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 251.

«المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب»⁽¹⁾، ولأن المباح لا ينتظم داخل إطار من التوجيه المبين فإنه يشكو من غموض وإهمام وعدم تفصيل بالنظر أيضا إلى لزوجة الواقع وافتقاده لحدود بيّنة بين ما هو صالح وما هو فاسد، وبسبب هذا الإهمام يتردد المباح بين الواجب والمندوب وكذا المحرم والمكروه، هنا يجعل الشاطبي من حكم المباح في مركز الاستقطاب يجذب إليه بعلاقات تداخل تتراوح بين الكلية الجزئية والأحكام الأخرى.

في السبء وقبل اعتبار أي تداخل علائقي بين المباح والأحكام الأخرى من الضروري بيان طبيعة الحكم داخل المباح حيث يتم تبيينه عن غيره في ذلك يجب القول «أن المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك ومن غير مدح ولا دم، لا على الفعل ولا على الترك، فإذا تحقق الاستقراء شرعا والتخيير لم يتصور أن يكون التارك به مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ولا طلب فلا طاعة»⁽²⁾.

ينضبط مدار الصلة بين المباح وغيره من الأحكام في مدى حيابة الطاعة على الأفعال المباحة فإذا تقرر بأن الطاعة متعلقة بمطلب الفعل والترك والمباح لا يقع ضمن هذا المطلب فإن هذا الفرق بين الطاعة وعدم الطاعة يفض النزاع منذ البدء حول مقدار التفريط والإفراط في ممارسة مكتسبات القلب في العيش ليكون موقع المباح في مركز الحق في العيش بدون مأخذه إذ «أنه لو كان تارك المباح مطبقا بتركه - وفرضنا أن يحركه وفعله عند الشارع سواء- لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله، وهذا باطل قطعاً، فإن القاعدة المتفق عليها أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا فإن تحقق الاستواء في الدرجات، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك، وإذ فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض أن التارك مطيع دون الفاعل، فيلزم أن يكون أرفع درجة منه، هذا خلف ومخالفة لما جاءت به الشريعة»⁽³⁾. هكذا يسد الشاطبي وبوسيلة العقل والنقل كل منفذ أمام دعاة التشدد ودعاة التحلل بالبرهنة على استواء نسبة الطاعة في حالة الفعل

(1) المصدر السابق، ج1، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص ص 77-78.

أو حالة الترك للمباح، ومن ثم يبقى المباح من حيث نفس الفعل لا طاعة موجبة عليه سواء تاركة الذي ادعى انقلابه سبيلا نحو ما لا يجوز ومن ثم فهو داخل تحت كل ما لا يجوز أو فاعله الذي يرى فيه سبيلا نحو تقوية الطاعات وبالتالي دخوله تحت ما يجب فعله فانقلب إلى أحكام تتراوح بين الوجوب والندب وعند إذن خرج عن كونه مباح وهذا تناقض لأن الفاعل والتارك للمباح متساويان من حيث الحكم على فعليهما للمباح إذ لا طاعة من الفعل وتركه ومن ثم لا جزاء ذلك «أن الشرع لا قصد له من فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع»⁽¹⁾، ولا ريب أن فكرة المقاصد قد أسعفت الشاطبي في فك خيوط التراحم في ممارسة فعل المباح من حيث التداخل مع الأحكام الأخرى ليجعل قصد الشارع هي المصلحة في تساوي طرفي المباح طاعة.

يتصف حكم المباح بطابع متغير وهلامي لذلك تحصل من ممارسته علاقات تداخل مع الأحكام الأخرى بالنسبة للمكلف لينقلب حكمه من حكمها، لكن ما السبيل إلى تحديد المباح وإجلاء وظيفته بالنسبة لهذا للمكلف؟ وفي سبيل مثل هذا البيان يعود صاحب المقاصد إلى المقاصد لتمده بالبيئة فإن حدود تمفصل المباح عن غيره من الأحكام والتورع عن فعله أو عدم فعله تحكمه قوانين موضوعية وهي علاقات تحددها المقاصد من حيث هي ضروريات أو حاجيات أو تحسينات فالمباح قد يكون خادما لإحدى هذه الدرجة من درجات المقاصد ومن هذه الجهة ينظر إليه من حيث أدائه لوظيفة مقصدية محددة فاللعب مباح في ذاته لكنه إذ انقلب إلى هدم لكل ضروري كإصلاح المعاش وإصلاح المعاد فمن الواجب تركه أما إذا كان خاد ماله مثل المعاشرة الزوجية التي تفيد في إصلاح المعاش وتحقيق المحافظة على النفس والنسل فهو مطلوب الفعل⁽²⁾ «فيقال: إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتحاذ بها الأحكام البواقية فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكل من جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع»⁽³⁾، وباعتبار هذا التداخل

(1) المصدر السابق، ج1، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص ص 90-91.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 92.

تتحقق القصدية في ممارسة فعل المباح ليكون وسيلة إلى حفظ توازن سلوك المكلف، وذلك على الوسط الأعدل وهذا في علاقته بالمقاصد جملة والأمر يعود في أصله إلى اتفاق بين ما قصده الشارع وما قصده المكلف وهنا يمكن التحقق من مشروعية المباح في جلبه للمصلحة ودفعه للمفسدة.

لقد قاد البحث عن مشروعية الأفعال الإنسانية أثناء تقلب المكلف في العيش وممارسته حقوق الله وحقوق الآخرين إلى التعرف بدقة إلى حدود التمفصل بين أحكام المفاضلة من أمر ونهي وتخيير ولقد كانت المقاصد حاضرة لبيان حدود هذا التمفصل، ولكن إذا أصبح حياديا لا علاقة له مع الأحكام الأخرى فهل ينطلق لممارسة حقه في نيل حظوظ العيش؟ إن المباح من حيث هو فعل خالص لا يملك العلاقات مع الأحكام الأخرى متساوي الطرفين في الفعل والترك فإنه مساحة لممارسة حظوظ المكلف ذلك أنه يفتقد علاقات مع ما يرتبط مع مقاصد ضرورية أو حاجية أو تحسينية وأن يفتقد العلاقات مع هذه المقاصد لا يعد إلا «مجرد نيل حظ، وقضاء وطر»⁽¹⁾، ومن ثم يكون المباح فسحة من العمل الإنساني ينال فيها ما يرغب فيه دون إحداث اختلال بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع «فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه والمقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»⁽²⁾.

اعتبار للمكانة التي حظي بها المكلف في عملية التأصيل عند الشاطبي وهي مكانة تبين كم قدرة الاختيار لديه وحجم المسؤولية عن أفعاله واختياراته، فإن أبا إسحاق الشاطبي يعود إلى مركزية القصدية الإنسانية بالنسبة للاختيارات التي عليها أداؤها إذ الأفعال الإنسانية تتعري عن المشروعية في حالة عدم استبطانها القصدية وهي حركة واعية اتجاه الأغراض، فالأفعال التي لا تكون إلا بمجرد حركات حسية، تتطابق مع حركات العجماوات والجماادات ومن ثم فلا اعتبار لها في الأعمال الشرعية التي تقتضي منذ البدء القصدية فتكون بالتالي «الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والترك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تلتق بها»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 165.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 165.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

2- العفو أو حال الاطمئنان البشري

تعد مرتبة العفو من المراتب المعتمدة في الشريعة ولعل في اجتماع حديث المباح مع حديث العفو ما يعين حال الحرج الذي أصبحت عليه ألفتيا في عصر الشاطبي من التشديد والتضييق وتجاوز الإمكان البشري وهو جلي في ذلك السؤال الذي تلقاه الفقيه الغرناطي من العدو الحفصية والذي عين الشاطبي إمكاناته المستحيلة ومقدار إحداثه المفسدة في حياة السائل المكلف⁽¹⁾، ولعل مرتبة العفو مرتبة يستحسن الحديث عنها لما تبثه من أمل في الغفران والتوبة وهي عناية الشارع بالمكلف ورحمته به هي الرحمة التي تعني مزايا هذه الشريعة السمحة التي تدعو إلى عدم الإيغال في التكليف والتضييق على النفس بكثرة السؤال وهي مبينة في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾⁽²⁾ وهي دعوة الرجاء والأمل الإنسانيين تمكن من نيل رحابة الصدر والرجاء في الزمان اللامتناهي.

تبين فيما سبق أن الشاطبي ينتمي إلى أولئك الذين يحبون الكلام فيما تحته عمل أولئك الذين لا يستحسنون الحديث فيما يشغب العقيدة وكذلك الشريعة⁽³⁾، ومن هذا الباب جاء حرصه على حال العفو فهناك ما يخرج عن الأحكام الخمسة وهي منطقة السماح والعفو الإلهيين حيث يكون هناك اعتبار كبير للطاقة الإنسانية التي يعثرها النسيان والخطأ وهي مقدار الرحمة التي يمكن المكلف من الإحساس بقيمة المنهاج الشرعي الذي ينهجه أنه منهاج يقع حسب الطاقة الإنسانية⁽⁴⁾، كما أنه يمد هذا المكلف بالإذن والتصرف في تلك الحال التي لا يوجد فيها إذن.

يقول الشاطبي «كان النبي يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى»⁽⁵⁾. قد يحيا المكلف حالة من السؤال الدائم حيث يكرس أفعالا لا يجد لها إجابة قيمة داخل الشريعة بين أحكام

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 72-73.

(2) سورة البقرة: الآية 286.

(3) أنظر الفصل الأول من الباب الثاني العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 249.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 116.

تكليفية وأخرى وضعية وربما طرح بصددها أسئلة وأراد لها إجابة قد تجمعها بالأحكام وحمل همها فيما ينبغي عليه فعله، غير أن مثل هذه الأسئلة يجب أن تتوقف لأن قاعدة الفعل في الشريعة وهي قاعدة أصلية إنها البراءة والعفو وفيها مصلحتين مصلحة للمكلف تتجلى في العمل بلا حرج حينما لا تكون أفعاله منضوية تحت حكم ما ومصلحة تعود على الشريعة وهي عدم التشغيب والزيادة ثم البدعة لأن كثرة السؤال لا محالة كانت من دواعي الابتداع ذلك «أن من الأفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه ويلزم من ذلك أن يكون معفوا عنه، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة»⁽¹⁾.

يجعل الشاطبي أواصر متينة بين المقاصد والأفعال ولعل من الأفعال التي يغيب عنها كل حكم وتخرج من رتبة ما ينبغي فعله وهي أفعال الإضرار من أفعال الغفلة والنسيان، فهي أفعال عفو لا مواخذة فيها «وإن تعلق بها الأمر والنهي، فمن شرط المواخذة به ذكر الأمر، والنهي والقدرة على الامتثال، وذلك في المخطئ والناسي والغافل محال، ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك»⁽²⁾.

يبدو الحديث عن درجة العفو مثيرا لمعضلة لها علاقة بالاجتهاد في ذاته ومشروعية وجوده إذ القول بأن «ما سكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنة فهو دليل على العفو»⁽³⁾. يعني الكف عن إلحاق الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر حيث يكون الإقرار بأن كل نازلة إلا ولها في الشريعة حال تخرج عليه ومن ثم فإنه لا مسكوت عنه في الشريعة وكل ما فيها منطوق ويطلب التخريج حسبما اقتضاه الشرع، لذلك يؤكد الشاطبي بأن مرتبة العفو لا تعد حكما شرعيا إنما هي مرتبة لا تتطلب حكم من بين الأحكام الشرعية سواء منها الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية ذلك أن الفرق الجوهرى بين هذه الأحكام ومرتبة العفو هو «أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا وإذا لم يتعلق بها الحكم منها مع وحدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه، أي لا مواخذة به»⁽⁴⁾. ذلك أن

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 118.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 119.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 115.

الأحكام الشرعية تتعلق فيها الأفعال والتروك بالمقاصد أما مرتبة العفو فلا تتعلق بمثل هذه المقاصد ولا تستوجبها لأنه لا تحصل مصلحة أو مفسدة لهما تأثير مباشر على المكلفين، ولذلك يكون السكوت عندما لا ينجر عنه مصلحة ولا مفسدة هو مرتبة العفو.

يتخذ حديث الشاطبي عن مرتبة العفو مشروعيته في محاربتة للبدع، ذلك أن تكون البدعة لم يكن إلا بسبب كثرة السؤال في المواقع العقدية والتشريعية حيث لا يجب أن يكون سؤال مما أحدث زيادة في الدين، باعتماد التأويل غير المشروع ومثل ذلك السؤال وهذا التأويل قد أحدث انتشطارا في العقيدة بسؤال التشغيب في الذات الإلهية وما جره من فساد في العقيدة وافتراق الأمة إلى فرق عادت تتصارع فيما بينها صراعا لم يحدث إلا زيادة في الدين، وهو التأويل الذي جر القول على الشريعة والزيادة فيها، والحق أن مثل هذا الاتجاه يظهر فيه الموقف الحزمي الذي أرجع الزيادة في الدين إلى السؤال عنما ينبغي أن لا يسأل فيه⁽¹⁾، إلا أن الشاطبي يرجع السؤال عما كان طلبه حكما قاصدا إلى تحصيل مصلحة أو مفسدة وهو ما يجر إلى استنطاق المسكوت وهنا يكون بواسطة الاجتهاد الذي يمتلك ضوابطه المنهجية.

3- الرحمة والتيسير أو حال الأمل البشري

لقد أنزلت الشريعة من أجل صلاح المكلف ابتداء ومن هذا المنظور يكون التكليف عام شامل لجميع المكلفين في كل زمان وكل مكان ويكون من ثم أداء الكليات الشرعية هو عز الطلب وهو أصل العزيمة المطلوبة كقاعدة أولى لأداء الأفعال الشرعية، غير أن الأحوال البشرية في تغير مستمر إذ تعثرها أحداث طارئة يجعل تواصل العمل بالعزائم بخلا بالمسلمة القاضية بأن الله أنزل الشريعة قاصدا مصلحة العباد ابتداء إذ أن هذا التواصل يحدث مفسدة للمكلف هنا يأتي الوصف الذي توصف به الشريعة الإسلامية كونها شريعة رحمة وتيسير.

تعد الرخصة وسيلة شرعية تمكن من تحقيق مقاصد الشارع في صلاح خلقه ذلك أنها آلية هامة جدا في الوصل بين ثبات المقاصد وتغيير الأحداث البشرية أنها تمكن من تكريس الصلاح في كل الأحوال البشرية وتبين مدى الرحمة والتيسير الذين تقتضيهما

(1) ابن حزم: المحلى، ج1، ص 51.

الأوامر الشرعية وقدرتها في احتواء السيورة الإنسانية أثناء جدلية الإنسان مع الواقع كما أنها تنزيل على الوسط الأعدل حيث لا إفراط ولا تفريط والرخصة مناسبة لوصف الشريعة بالاعتدال «على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة»⁽¹⁾.

يعتبر الشاطبي حكم الرخصة حكما يتيح نيل حظ من الحظوظ التي وهبها الله للمكلف وكأنها هدية منه له لذلك فإن على المكلف القبول والطاعة وهذه حق العبودية «لأن الأمر من الأمر مقصود أن يمثل على الجملة والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيضا وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد والرخص حظ العباد من لطف الله، فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب، من حيث كانا معا توسعة على العبد، ورفع حرج عنه وإثباتا لحظه»⁽²⁾.

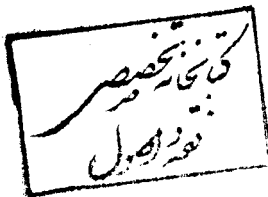
هكذا فإن العمل بالرخصة محبوب في موطنه لأنه حظ ممنوح من الله إلى المكلف تيسيرا له ورحمة به حتى لا يشق عليه التكليف ويؤدي إلى الانقطاع إنما التيسير محمود لأنه يمدد المكلف بوسائل المواصلة في العمل الشرعي، لقد اعتبر الشاطبي العمل بالرخصة مقصودا من الشارع وعلى المكلف أن لا يخالف ما قصده قصد الشارع مددلا بالأولياء وأصحاب الأحوال الذين دخلوا إلى الطريقة وهم منكرون للمباح وللغفو وللرخصة فتربوا على العزيمة في حال الرخصة مما يؤدي إلى حذف قاعدة التيسير وتحول الشريعة إلى منهاج من العسر لا يحصل إلا الانقطاع عنها.

تقترن الرخصة بورود المشقة، والمشقة ليست واحدة بإطلاق بل هي أحوال بشرية تقتضي الاختيار ولذلك يميز الشاطبي بين نوعين من المشقة، المشقة التي لا تحتمل والمشقة المقدورة، أما في الأمر الأول فإن الرخصة مطلوبة الأداء وهي تعود إلى حق الله أما في الثانية فإنها تابعة لحظوظ المكلف.

يخلص الشاطبي إلى أن رفع الحرج هو أساس القيام بالرخص لكن الترخيص يخضع أيضا إلى معادلة الإفراط والتفريط ذلك أن الترخيص على الإطلاق قد ينقلب إلى عادة يفترق فيها العزم على الفعل وهنا يأتي اختيار العبد لنفسه وقدرته على

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 228.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص ص 228-229.



الأعمال فيكون للقصد دوره في اختيارات العبد بين العزيمة والرخصة، فشرط الدخول إلى الأعمال هو عدم مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع فإذا كان الهوى هو مظنة العزم أو الترخيص فإن أعمال العبد باطلة.

عموما ففي حديث المباح والعفو والرحمة والتيسير ما يعني أن الشريعة لم تنزل إلا للرفق بالعباد وأنها مجموعة من المقاصد القائمة بصلاح الإنسان والصلاح يعني أيضا جلب الوسائل التي تثبت هذه المقاصد في السلوك الإنساني وتعد الأحكام هي هذه الوسائل وهي التي تمنح أسلوبا دقيقا لأفعال الإنسان لأنها تعد بيانا صريحا لما ينبغي أن يفعل هذا الإنسان وما يختاره ويبدو أن هذا الاختيار مرتبط بضابطين الأول هو علاقة الإنسان بالله فما هو مشروع يعود إلى تكليفه للعبد وهو الحق الأول الذي يسعى إليه المكلف في أفعاله وهو بالدرجة الأولى أما الثاني هو الإمكان البشري ويبدو أن هذا الإمكان قد رعي في الشريعة الإسلامية بما بثه الشارع من أحكام تقوم قياما على ضبط هذه الأحوال البشرية وتبين ما هي الأفعال المشروعة من غير الأفعال المشروعة.

يبدو تميز الشاطبي في حديثه عن الأحكام هو تناوله تلك الأحوال التي يتبها الضمير الإنساني ولا يمتلك الإجابة وهي أحوال السؤال عما يجب أن يفعل في حالة غياب الحكم وربما أشد الأحوال حرجا هو ماذا يباح للفاعل وقد ميز الشاطبي هذه المنطقة باعتبار لا إفراط ولا تفريط في عمل المباح ذلك أنه في حالة الإفراط أو التفريط يدخل المباح مع أحكام الوجوب، أما العفو فهو مساحة خلو من الحكم لأنها خلو من القصد ويكون الشاطبي بهذه الارتباطات بين الأحكام قد قدم تميزا في النظر إلى مشروعية الأفعال.

رابعاً: درجات الإنسانية الصالحة

لقد انتهى مطلب التخلق في الفلسفة العربية الإسلامية إلى افتراض تعذر إمكان التخلق القويم على مجموع البشرية، فلا تتميز فطر الناس إلا بالاختلاف والتفاوت، ثم هو اختلاف يتجذر عميقاً بما أنه لا يعود إلى حال مجتمعي اقتصادي إنما هي فرقة تتأسس على سلطان طبيعي عميق قاهر فكل له طبيعته الخاصة ولكل إمكان التحلي بالفضيلة ونيل السعادة بما تقتضيه الطبيعة ذاتها، هي طبيعة تضع أولي العقل والنهي في درجة عليا وتزودهم بإمكانات التعقل الخارق الذي يمكنهم من التماهي مع فعل الفضيلة الذي هو عينه فعل العقل ومن ثم تحملهم إلى هناك إلى الآفاق حيث جزر السعداء، فهي جزر لا يعد سكنيها إلا فلاسفة توحدا في القدرة على التعقل وفي القدرة على نيل السعادة.

الاقتران بين التعقل والتخلق هو مدار الاتفاق حول الطبيعة الإنسانية في النص الأخلاقي الفلسفي العربي الإسلامي، إنها طبيعة لا تبلغ السعادة إلا إذا توفر شرط أساسي، إنه شرط وجود فطرة الاستعداد لقبول المعقولات من العقل الفعال، هكذا يكون حديث الفلسفة عن الفطرة الإنسانية حديث مميز بتحول الفطرة الإنسانية السليمة إلى مرادف للتعقل ومثل هذا الترادف لا يعني سوى حصر للفطرة السليمة في مدار التعقل ثم القدح في مقومات الفطر الأخرى التي لا تمتلك طبيعياً إمكانات التخلق ولذلك يشترط الفارابي هذا الإمكان الضروري للتخلق قائلاً «وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الأقصى الذي يبقى أن يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغي أن يقال في الوجه الذي به يمكن أن يصير الإنسان نحو هذه السعادة، وإنما ذلك بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولاً المعقولات الأولى التي هي المعارف الأولى وليس كل إنسان يفطر معد لقبول المعقولات الأولى لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطينات متفاوتة، فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأولى ومنهم من لا يقبلها»⁽¹⁾. وعلى هذا

(1) الفارابي: كتاب السياسة المدنية، ص ص 81-82

المهيح تمشي دعوى التخلق داخل النص الأخلاقي الفلسفي العربي الإسلامي محصلة ثنائية يصعب التوفيق بين حديدها بين من لهم إمكان التخلق الكامل والسعادة القصوى ثم الذين تحملهم فطرهم المخالفة إلى درجات دون السعادة القصوى التي هي المعيار الأوحد للأخلاق، إذ «السعيد تكون لذاته ذاتية لا عرضية، وعقلية لا حسية، وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بهيمة»⁽¹⁾. وهذا الاقتران بين مرتبة الألوهية التي يتم الترتقي إليها بضرب خارق من التعقل تتحول الفطرة الإنسانية تحولا جذريا لتقتضي محض التعقل ستكون الفطر الأخرى دون الفطرة السليمة وهنا تحذر الفلسفة الأخلاقية داخل التراث العربي الإسلامية إزواجية غريبة بين فطرة سليمة هي عينها التعقل وفطرة غير سليمة لا تمتلك مؤهل التعقل «الففضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا»⁽²⁾.

لا يختص مقياس التفرد والخصوصية بالخطاب الفلسفي فقط إنما هناك خطاب آخر يؤسس معطيات التخلق على اعتبار تصور مميز للفطرة الإنسانية، إنه الخطاب الصوفي فهو خطاب يقدم ذاته بمنأى عن الخطاب الفلسفي باعتبار تمايز أساليبيهما بين التعقل والتذوق لكنهما يتوحدان حول الناتج عن هذه الأساليب باعتبار تمايز الفطر الإنسانية وتفرد فطر بالخصوصية التي لا تعني إلا وجود أنموذجين من الناس الذين يخترقون آفاق الروح بضرب من الذوق الذي يهتك الحجب والذين يعجزون عن هذا الاختراق لأنهم لا يمتلكون الوسيلة لأجل الترتقي في مدارج الكشف فيغلب أمامهم الحجاب وتخفي أنوار الحقيقة. ولأن وسيلة الترتقي في مشكاة أنوار الروح حيث السعادة الحاصلة من كشوف الذوق لن يكون إلا بضرب من الأنوار الخاصة فإن الصوفي يلتزم النصيحة لمريده بضرورة قطع جبل هوى النفس والإعراض عن فطرة تكرر الهوى والشهوة ووجوب قطع الصلة مع مثل هذه الفطرة التي هي علامة الشقاوة والنهوض لأجل فطرة أخرى باعتبارها طريق التصوف والنجاة في الدنيا والآخرة هو «سلوك [...] فإذا لم تختل النفس بصدق المجاهدة فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة»⁽³⁾ وهكذا يتأسس سبيل

(1) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 111.

(2) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص 70.

(3) الغزالي: أيها الولد، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط3، 1969، ص 23.

التصوف على أنموذج من السعي يتخذ طريقا مقابلا لطريق الفطرة الإنسانية بما يعتمد منه من صرامة مع معطى الفطرة الإنسانية لذلك يكون «العوام في غطاء الستر والخواص في دوام التجلي»⁽¹⁾.

اعتبارا لهذا التفرد الذي تختص به المعرفة الصوفية يؤلف الخطاب الصوفي أثناء تقييده لقواعد الطريقة قسمة محققة بين الخاصة والعامة فتكون الخاصة من انجملت أمام ناظرها كشف الباطن أما العامة فهي ما حجب دونها هذا الباطن وبالنظر إلى هذا الحجب قد تخاف على نفسها سوء العاقبة وفساد الخاتمة، أما أهل الباطن فإنهم سيحفظون بحسن الخاتمة لأنه ترقوا في معارج الأنوار وحملهم الذوق إلى علم المكاشفة فكانوا أهل الذوق وهي الفطرة السليمة التي تواكب علم المكاشفة وهو «نور يظهر عند تطهيره وتركيبه من صفاته المذمومة»⁽²⁾، بهذا تكون الفطرة السليمة هي عينها حالة التذوق الصوفي والذي يعد حالة أخلاقية غير ممكنة بالنسبة للعامة التي لم تمكنها فطرتها من تحصيل مثل هذه الحالة.

عموما يتعين كل من الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي في تحصيل نتيجة واحدة، تتمثل في النظر إلى الفطرة الإنسانية بمعزل عن طبيعتها الأصلية وحملها نحو طبائع أخرى تقتضي وسائل مميزة في كثير من الأحيان تتصف بأنها عسيرة المنال كما تقوم بتحويل الفطرة الإنسانية إلى فطر أخرى مغايرة.

خلافًا لنتائج الخطابين الفلسفي والصوفي تتأسس فكرة المقاصد على مفهوم الفطرة الإنسانية السليمة وهي فطرة على الأصالة حيث لا اصطناع ولا تعقد وهي مفهوم يرادف الأمية ولقد مثلت الأمية معطى ضروري في إقرار شمولية التكليف بما أنه دعوة الناس كافة سواء كان منهم عيا أو فهيما ومثل هذه الشمولية تعني تقويض كل الدعاوي التي اعتنت بإنتاج فكر يدعي الخصوصية ويمنح التميز لفئة على أخرى وعلى رأس هذه الخطابات الخطاب الصوفي الذي تميز بخطاب مزدوج خطاب للعامة وخطاب للخاصة ولقد أدرك الشاطبي مقدار التكلف الحاصل من مضمون هذا الخطاب ولذلك تكون الأمية مفهوم مقبوض لكل اعتبار للتفرد في العمل الشرعي ثم التأسيس مفهوم عموم التكليف وهو خطاب لا يتجاوز إمكان الفطرة الإنسانية ولا

(1) القيشري: الرسالة القيشرية، ص 74.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 25.

يتطلب العمل به سوى أدوات الإمكان البشري من فهم فحوى الخطاب وهو فهم تمكن العمل به إرادة المكلف الداخل إلى التكليف بهذا العمل إخلاصاً. على الرغم من إقرار الشاطبي لمفهوم عموم التكليف بعموم الخطاب الشرعي وذلك اعتباراً لمعطى الأمية المرجحة لإمكانات التساوي في العمل الشرعي وفي العمل الأخلاقي فإن الشاطبي أسس لأنموذج من المباشرة بين الخاصة والعامة فما هي ضروب الاختلاف بين هذا الأنموذج والنماذج الأخرى الخاصة بالفلسفة والتصوف؟.

1- الأمية قاعدة الإنسانية الصالحة

لقد أدت مفهوم الأمية عند الشاطبي وظيفه مزدوجة الأولى وظيفه نقدية غايتها ضبط المباشرة بين المعرفة الأصولية بما أنها تشريع للفعل وليس للنظر ذلك أن العلم النظري الذي لا يضبط غايته في ترتيب تجربة الفعل فهو «شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا ينبغي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة»⁽¹⁾ والعمل الشرعي يقتضي عدم التصنع والتكلف ومقتضى الأمية أنسب دعامة لإتمام غاية التكليف ذلك «أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها»⁽²⁾، أما عن الوظيفة الثانية فإن الأمية تعد تجربة هي عينها تجربة إدراك المصالح والمفاسد ذلك أن المصلحة معطى طبيعي يتموضع في التجربة الفطرية للإنسان وهنا تؤدي الأمية في هذا المقام وظيفياً مفهوم التجربة الأخلاقية للإنسان حيث تتمكن القصص من وعي المفاضلة بين الصلاح والفساد، وبالنظر إلى هذه العلاقة الجامعة بين تجربة الأمية والتوجه القصدي نحو القيم يمكن القول بأن الأمية هي مجال طبيعي للتعرف على الصلاح والفساد وهنا تأتي مشروعية الخطاب الشرعي إلى الإنسان فهو خطاب انبني وفق ما يدركه الإنسان ويتمكن منه ومثل هذه النتيجة تنزع المشروعية عن تلك الخطابات التي تدعي التميز والتفرد في إدراك مغزى الخطاب الشرعي ومنها الخطاب الشيعي الذي انبني على إزدواجية التكليف حيث خاصة غير مكلفة وعامة مكلفة وكذا إمام معصوم متفرد بالفهم وهو ما ينتهي عنده الخطاب الصوفي والذي يخلص إلى النتيجة عينها التي خلص إليها الخطاب الشيعي أما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 34.

الخطاب الفلسفي فهو خوض في مفاهيم تشغب الأمية وتفسدها بالاصطناع والتعقيد وينتهي الشاطبي إلى اعتبار غاية الشريعة حمل المكلفين إلى العمل دون استثناء ذلك «أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها حسبما تقدم في موضعه، فتثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص»⁽¹⁾.

ما هي البنى التكوينية للشخصية الإنسانية المؤسسة على مركزية معطى الأمية؟ هل ينسب إليها تميز بالخيرية أو الشرية أم هي على البراءة الأولى دون حكم فلا هي خيرة بالطبع ولا شريرة بالطبع؟ بل لها فطرة تفقه بها خطاب الخير والشر؟ خطاب الصلاح والفساد؟.

تعتمد الشخصية الإنسانية على جملة مكونات نفسية وعقلية هي عينها معطى الأمية هذه المكونات تحملها حملاً لفقه خطاب الشارع المعرف بالمصالح والمفاسد وتبدو هذه المكونات ذات وظيفة معرفية لأنها هي التي تدرك كنه المصالح والمفاسد الواردة في أوامر ونواهي الخطاب الشرعي، فتعمل بها «ذلك أن الله عز وجل خلق الخلق غير عاملين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة»⁽²⁾، لا ريب أن عدم معرفة الشخصية الإنسانية للمصلحة والمفسدة يلقي أضواء كاشفة على طبيعة الشخصية الإنسانية من حيث أنها لا تعرف الخير ولا تعرف الشر لكنها مهياة لمعرفة كليهما. مما غرز فيها من أدوات إلى ذلك، وعلى الرغم من هذا الموقف الأشعري الذي يثبت البراءة الأصلية ويولي للشرع الدور الرائد في التعرف على الحسن والقبح فإن توجه الشاطبي يبين في إثبات هذا الاتجاه بوصفه وسيلة لزعة كل خطابات البدعة وعلى رأسها الخطاب الصوفي - في عصر الشاطبي خاصة - الذي ينفي البراءة الأصلية ويتجه صوب إقرار التعرف الذاتي على الصلاح والفساد.

باعتبار عموم التكوين الإنساني النفسي والعقلي والبيولوجي فإن الشخصية الإنسانية لها إمكان التعرف على الصلاح والفساد، بتلك الوسائل التي جباها بها صاحب التكليف حتى يكون للتكليف بهذه المصلحة جدوى ومشروعية، وهذه

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 186-187.

(2) المصدر السابق، ج2، ص ص 186-187.

الوسائل تعتمد على إمكانيتين يمثلان المعرفة المغروزة في الذات الإنسانية ثم المعرفة المكتسبة والتي تحيل إلى قدرة التعلم والتعليم وهما نموذجين من المعرفة يقومان خدمة لأجل أداء مهمة الدخول إلى التكليف والتمكن منه⁽¹⁾.

لقد كان بيان التكوين الإنساني خطوة ضرورية في مجال تحديد الذريعة إلى مكارم الشريعة عند الراغب الأصفهاني وقد كان مثل هذا البيان إعمالاً لذلك الكيف الذي تنقلب فيه الشخصية الإنسانية إلى شخصية أخلاقية وذلك باعتبار التواصل الضروري بين العقل والشرع بما أن قوى الإنسان تتراوح بين قوى الإحساس وقوى الإدراك وقوى التعقل⁽²⁾، أما عن وسيلة ترجيح الصلاح الإنساني فإنها لن تكون إلا بواسطة قوة التفكير إذ «ها يكون النطق والعقل والحكمة والروية والتدبير والمهنة والرأي والمشورة»⁽³⁾. وبالنظر إلى هذا الفصل الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات التي تجاوره في سكن الأرض فإن تحوله إلى شخصية أخلاقية يكون عمدته هو التمييز الذي يوديه التعقل والفهم⁽⁴⁾، باعتبار أن التعقل يمكن من التكليف والقصد إلى الصلاح.

على الرغم من أن الشاطبي لا يبين عن هذا المنحى التكويني للشخصية الإنسانية صراحة كما ركز عليها الأصفهاني في مدار فلسفته الأخلاقية إلا أن الشخصية الإنسانية عنده تبدو عبر التركيب بين مستويين مستوى الغرائز والحاجيات الأولية التي تؤلف معطى ضروري لإمكان العيش وإقتناء المصالح ومستوى التمييز حيث يكون للعقل قدرة التعرف على الصلاح المعرف به في الخطاب الشرعي، والحق أن المستويين يعملان معاً في سبيل تأهيل الإنسان تأهيلاً أخلاقياً، إذ تفرز المعرفة الطبيعية المنوطة بما غرز في الشخصية الإنسانية شكلاً من التوجه نحو اقتناء نمط من المصالح التي تضمن استمرار الخلق وعمارة الأرض مثل الأكل والشرب والتناسل... الخ، وهي مصالح تجرّ وراءها أنماط من المعاملات أما درجة التعقل هي التي تعني التعرف على المصالح المثبوتة في خطاب الشارع، ومثل هذا التعرف لا بد أن يدخل على مسار المصالح الأولى فيحملها إلى أداء أغراض الشارع من إنزال الشريعة إنه حمل

(1) المصدر السابق، ج 1، ص السابقة.

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 77.

(3) المرجع نفسه، ص 77.

(4) المرجع نفسه، ص 83.

للحياة الإنسانية بالكلية نحو الصلاح. لتؤدي مفهوم الخلافة، فالخلافة تعني تعقل الخطاب والعمل به إنه العمل البنائي لعقل معتبر تدبر وفكر وعمل عقل مكلف رأى وجوب العمل بما أمر به الحق الذي انتهى إليه العقل المعتر وخلاصة القول فإن خطاب المقاصد خطاب ينأى عن اعتبار الخصوصية التي تميز تجارب إنسانية بعينها عن تجارب أخرى إذ الناس سواسية في مثل هذه البنية وفطرتهم تعمل بالتساوي في اقتناء المصالح، غير أن الشاطبي سيعتبر خصوصية أخرى بين عامة وخاصة بين الذين لا يستطيعون التوقيع عن رب العالمين وذلك بالنظر إلى قيمة العالم كمصلحة ضرورية للشرعية وللمكلف على حد سواء في الخطاب الشرعي فإنه يعود إليه التعرف على المصالح والمفاسد سواء بحضور النص أو غيابه لما له من قوة في استنطاق المسكوت عنه، وتخرج المصالح فيما احتلظت فيه المصالح بالمفاسد.

2- بين الخاصة والعامة وحدود الامتثال

لا تصدر المفارقة بين الخاصة والعامة عند الشاطبي من تميز طبيعي للخاصة على العامة إنما التميز يؤول إلى اعتبار تكليف إضافي للخاصة يزيد من أعبائها من مسؤولية الدفاع عن القرآن وكذلك التوقيع عن الرب العالمين، ولابد أن مثل هذه الزيادة تعني أن الخاصة كالعامة فهي مطالبة بالتكليف كما أنها تشترك معها في بنية شخصيتها الإنسانية، ثم أنها تزيد عنها في مقدار التكليف وذلك بما كلفت به من استنطاق المسكوت عنه ومن ثم في تعريف العامة بمصالحها وهي في الحق مسؤولية ضخمة بما أنها تعني النيابة عن النبي وهي نيابة في التشريع والتوجيه إلى الصلاح ونظرا لمسؤولية العالم في تعيين المصالح فإن الشاطبي يحدد أدوار العامة والخاصة داخل التكليف كما يحدد طبيعة علاقتهما بالتكليف كما يلي:

أ. العامة وضرورة الامتثال

لقد وجه الخطاب الشرعي للناس بضرورة العمل بالتكليف ثم النهوض بالامتثال لأوامر ونواهي مبينة في هذا الخطاب ولعل في هذا المستوى يتساوى الخاصة والعامة عند الشاطبي إذ «الشرعية بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامهما الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت

أحكامها مكلف البتة»⁽¹⁾، وسيستثني الشاطبي من هؤلاء الناس الصبي حتى يحتلم والمريض حتى تعود إليه صحته والمجنون إذا تم شفاؤه أما غير ذلك من الذين يعتقدون خروج التكليف عن بعض الناس فباطل وهنا يسوي أبو إسحاق بين الناس جميعا في التكليف ووجوب الامتثال فالناس بهذا الاعتبار كلهم عوام حتى العلماء وهنا تسقط مزاعم الصوفية وكذا الفلاسفة ويتساوون مع جميع الخلق إذ «أن كثيرا يتوهمون أن الصوفية لهم أشياء لم تبح لغيرهم، لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي وهذا باب فتحه الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص»⁽²⁾.

إن تردد الدعوى الرشدية جلية في موقف الشاطبي من العامة بوجوب مجرد الامتثال على ظاهر الشرع «فإن الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس إذا تم تأملها يشبه أن يلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها»⁽³⁾، لكن الدعوى الشاطبية وإن حافظت على الغاية الرشدية لها مبرراتها المختلفة عن تلك التي حملت ابن رشد إلى تأسيس نظام التأويل لإعادة الوحدة والتعقل إلى فقه مقاصد الشارع، فإذا كان ابن رشد قد نزع إلى موقفه نقدا للخطاب الكلامي فإن الشاطبي فقد نزع إلى تجاوز الخطاب الصوفي كما أن حال الفقه إلى عهده قد استوجب العودة إلى التوافق وإصلاح أدوات العودة إلى النص وإن كان الشاطبي س يلتزم بالغاية الرشدية نفسها وهي وحدة المقاصد مقابل تشغيب في الرأي، وإذا كانت الرشدية تعيد للبرهان دوره في تقويض كل توظيف لعلم الكلام في السياسة فإن الشاطبية تعيد تأسيس الشرع على قوانين مضبوطة لها دورها في تجاوز الخطاب الصوفي وإدعاءاته وعلى الرغم من المبررات المتفاوتة بين ابن رشد والشاطبي فإن الغاية

(1) الشاطبي: المواقفات، ج2، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 189.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 63.

السواحدة تجمعهما إدراك صحيح لمقاصد الشارع ومحاربة البدعة والمحافظة على وحدة الأمة. هكذا فإن الشاطبي لا يضيق على العامة ولا يطالبها بما لا تطيق إنما ينحصر دورها في الامتثال ولا بد أن العالم عند الشاطبي يتخذ من السلف الصالح أسوته في الإرشاد، إذ هذا السلف كان عاملا بالتكليفات كغيره من العامة ولكنه كان حريصا على تثبيته للتكليف وذلك إحساسا منه بوجوب المحافظة على التكليف فكان من الخاصة.

ب. الخاصة وإسقاط الحظ

تشارك الخاصة مع العامة في وجوب التكليف الكلي العام ومن ثم في وحدة الخطاب بالأمر والنهي، لكن مثل هذا الاشتراك يعد درجة أولى في التكليف الموجه إلى الخاصة ذلك أنهم مخاطبون بتكليف آخر يذكي فيهم مسؤولية ضخمة لأنهم نواب عن الشارع في تبليغ الأحكام الشرعية⁽¹⁾، وهي الخلافة التي تقضي وراثته النبي في مواصلة تعريف العامة بالأحكام الشرعية إذ «على الجملة فاللفي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشرعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، نافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سموا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله»⁽²⁾. إنها مسؤولية عظيمة ونيابة تستدعي امتثالا تراعي فيه شخصية النبي قولاً وفعلًا ولأن هذه الشخصية قاعدتها المطلقة هي الإخلاص النافذ لله تعالى فمن الواجب أن يكون العالم النائب عن هذا النبي قد تأسى به في العلم والعمل ومارس الإخلاص عينه ذلك أن العالم وارث «وقد كان الموروث قدوة بقوله وفعله مطلقا، فكذلك الوارث وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة، فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصب أقواله»⁽³⁾. بالنظر إلى اجتماع قصدية العالم بالقصدية النبوية تأسيسا بالقدوة فإن العالم سيحمل ذاته إلى التأسى أيضا بتجربة الإخلاص التي هي تجربة تستدعي طرح الحظوظ العاجلة والنظر إلى المقاصد البعيدة من القرب بواسطة الاعتبار والسعادة بالوعد في الصلاح الآجل.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 179.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 181.

السعي للتوحد مع قصدية النبي هو المسلك الذي يسلكه العالم وارث العلم النبوي لكي يكون جديرا باحتلال مقام النبي وهي حالة أخلاقية مفادها أن العالم لا يلقي في حظوظ الدنيا ما يلهيه عن القيام بوظيفة التوقيع عن رب العالمين ذلك أن قلبه إذا تعلق بالهوى وحظوظ الدنيا كقصدية أولى فإن مثل هذا العالم لن يكون أهلا للفتيا ولا إلى احتلال مقام المشرع، فهذا المقام يقتضي حال من الإخلاص وهو الذي يتعين بضرورة إزالة كل حب لشوائب الحظوظ العاجلة ذلك أن العالم «قائم مقام النبي [...] أنه نائب في تبليغ الأحكام»⁽¹⁾. ومثل هذه القيومية تعني أنه أسوة والأسوة لا تكتفي بالأقوال النظرية بل عملها بيان عن قولها الذي هو عين قصديتها وسيصر الشاطبي على تمام العلم بالعمل بالنسبة للعالم الذي توحدت قصديته بقصدية النبي.

تستمد الخاصة هيئتها الأخلاقية عند الشاطبي من تلك المنزلة التي خصها بها القرآن الكريم في القدرة على الوعي الزائد بالنظر إلى عامة الناس وفي الإحساس بمسؤولية الدفاع عن القرآن عقيدة وشرعية وفي القدرة على تأويل ما تشابه منه درعا للفتنة وبالتالي البدعة ولقد تعاضم إحساس العالم بثقل هذه المسؤولية مع مرور الزمن الإسلامي بعدما أصبح الخليفة القائم على حماية الدين والدود عن حياضه لا علاقة له بمفهوم الخلافة العلمية التي وكلت للعلماء في حماية الدين ذلك أن العلماء وبموجب المنزلة التي وضعهم فيها القرآن الكريم يمثلون السلطة العلمية التي تقع عليها مسؤولية حماية الدين من الإندراس، من هنا كانت الخاصة عند الشاطبي فاقدة لكل مقوم طبقي لتعتمد على مقوم أخلاقي هو ضرورة حماية الدين من البدعة ومثل هذه الحماية تعني الإخلاص والتوحد مع قصد النبي في هذه الحماية.

3- الإنسانية الصالحة والعلاقات مع الآخر

لا ريب أن فكرة الإصلاح عند الشاطبي تعد فكرة محورية وذلك بالنظر إلى دعوته إلى القطيعة مع الأساليب التي تعطل النظر السليم ومن ثم تفسد العمل، والعمل هو مدار حركة دواليب الواقع فيكون إصلاحه امتلاك لهذه الدواليب وتوجيه الواقع

(1) المصدر السابق، ج4، ص 178.

وفق الغرضية المنصوصة في الخطاب الشرعي وهي غرضية تعني بحال الإنسان في فرديته وفي علاقاته بالآخرين وهو حال المجتمع الذي يعتبر منتهى الإصلاح وغايته، ويبدو أن أهم المجتمعي كان مسيطرا إلى حد بعيد على الفقيه الغرناطي وهو ما توحى به النوازل التي أجاب عنها في فتاويه⁽¹⁾ وهي فتاوي تغيت وضع عجلة المجتمع على سبيل الإصلاح ويبدو إصلاح الفعل السياسي منتهى الغايات في الإصلاح المجتمعي عند الإمام الشاطبي ذلك أنه وكغيره من العلماء المسلمين أدرك خطر السيف على بقاء الإسلام أو إندراسه وعليه فإن المقاصد تضرر إلى حد بعيد بعدا تقويميا للفعل السياسي بل تحب أن تكون سلطة فوق سلطة السيف خاصة وأنه تبين أن رجل السياسة قد أصبح لا يأبه لسلطة النص بل هو في أفعاله السياسية يتجاسر محولا النص إلى غرضيته الأنانية⁽²⁾.

هكذا يتبين أن للإصلاح وظيفة مزدوجة ولكنها مترتبة إصلاح المجتمع بإصلاح الاجتهاد ونيل فلسفة للتشريع لها القدرة على تحريك دواليب الواقع نحو الإصلاح، إذ المجتمع في حالة فساد تكاثرت فيه المفاصد وتراجعت المصالح وبدا فيه الاختلاط بين حد الإصلاح وحد الفساد ظاهرا ولأن الشاطبي فقيه وعالم فإن الإصلاح بالنسبة له يبدأ بتنظيم نسب العلاقات بين المصالح والمفاصد وفق ما يقتضيه الدليل الشرعي وهنا يستنهض الشاطبي إصلاح الاجتهاد كذريعة أساسية نحو إصلاح الحال المجتمعي من الفوضى الحاكمة على العلاقات سواء منها المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية فلقد لاحظ الشاطبي عجز المنظومة التشريعية السائدة على القيام بفك علاقات التشابك بين المفاصد والمصالح ومن ثم ترجيح الثانية على الأولى فرأى وجوب إعادة إصلاح معطى الاجتهاد ولا ريب أن مقدمة الموافقات تبرز إلى حد بعيد هم العالم وخوفه وغربته وطلبه وجوب وضع القطعية مع أساليب الفتوى السائدة والعمل الشرعي المعمول به ومن ثم تخليص العلم من الأهواء العاجلة⁽³⁾ ولعل هذه الأهواء العاجلة لا تعني هوى العالم بقدر ما تعني هوى السياسي أيضا وتقدم تفسير راجح لطبيعة المقاصد بوصفها ضوابط قانونية تقع فوق الأهواء لتمتلك قدرة عجيبة على تحويل هذه الأهواء نحو خدمة البعد المصلحي الذي تقتضيه الممارسة الشرعية.

(1) تشهد عليها فتاويه المنشورة في المعيار للونشريسي والتي حددت دائما علاقة الفقه بالواقع.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص ص 316، 318.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 14.

يميط تأسيس المقاصد على الثبات والاطراد والحاكمة اللثام عن مقدار حرص الشاطبي على تخريج الفعل الإنساني الذي هو موضوع هذه المقاصد من حيز الأنانية إلى حيز الغيرية بحيث يتم رعاية الحقوق وعدم التعسف في استخدام الحق الخاص فهذا التعسف لا محالة يضر بالحق العام، وعلى الرغم من أن المقاصد تفترض ضوابط قانونية لمثل هذا التحول من الأنا إلى الآخر يؤكد خلو مثل هذا التحول من الوصف الأخلاقي في اقتصره على الزجر الخارجي المنوط بالأحكام إلا أن ورود معطى الإخلاص المسترسل مع الأحكام والملازم للنية وكذا اعتبار التماهي بين قصد المكلف وقصد الشارع يعني بالضرورة حضور الأخلاقي في ضبط طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، في جميع مستويات الفعل الإنساني سواء الأخلاقي أو السياسي.

الحق أن المقاصد الضرورية التي تتعين في وحدات ذات وصف اجتماعي لترجح المقولة اليونانية الإنسان اجتماعي بطبعه وهي الدين والنفس والعقل والمال والنسل وتثبت حضورها المجتمعي والسياسي وترجع على تنظيم العلاقات مع الآخر باعتباره بعدا أساسيا وتؤكد حضور الآخر حضورا مركزيا بالنسبة للأنا كما أنها تثبت انعدام صلاح الأنا بفساد حال الآخر ما دام الإنسان حيوان اجتماعي وهو أيضا حيوان سياسي.

أ. الإحسان إلى الآخر

نظام العلاقات المجتمعة من حقوق وواجبات يؤول في مجمله إلى تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات فالضروريات تكفل البقاء المجتمعي وتحافظ عليه «العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [...] والعادات، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع والأبضاع والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والديات - للنفس، والحد - للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمن - للمال، وما أشبه ذلك»⁽¹⁾ هكذا تقوم الضروريات بمهمة تنظيم

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 7-8.

العلاقات مع الآخر تنظيمًا قانونيًا يفترض المحافظة على الحق الفردي والحقوق الغيرية وفي مستوى الحاجيات يكون تكميل هذا المستوى وتعميق القدرة فيه⁽¹⁾، أما التحسينات فهي توسعة للتوسعة والمقاصد بمجموعها الضرورية والحاجية والتحسينية تعني بالضبط القانوني لعلاقة الأنا بالآخر وحفظ حقها وحقه، وهنا لا تتزاحم الحقوق بل تتراتب وتتكامل وهي درجة أولى لعلاقة الأنا بالآخر، وهي علاقة قانونية تكفلها الشريعة بما أداها الحق اتجاه الله واتجاه الآخر.

والحق أن المقاصد الضرورية التي تتعين في وحدات الدين والنفس والعقل والمال والنسل تبين عن حضور الآخر ومركزيته بالنسبة للأنا كما أنها تبرهن على عدم صلاح الأنا بفساد حال الآخر وذلك يعود إلى طبيعة التكليف الذي هو قاعدة الدعوة إلى الصلاح وما دام التكليف يعد مدار حفظ حق الله وحق الآخر فإن هذا الحق ينصهر في الحق الأول ويمثل قصدية أولى مادام التكليف هو إخلاص لله وطاعة له وهنا تتحول العلاقة مع الآخر من علاقة قانونية إلى علاقة أخلاقية إذ لن تكتمل طاعة الله إذا كان الاتجاه صوب الآخر اتجاهًا فاسدًا ومنتهى هذا الأمر هو وجوب وحدة القصدية الإنسانية بالقصدية الإلهية لتحديد المشروعية فيكون «كل تكليف حقًا لله، فإن الله فهو الله، وما كان للعبد فراجع إلى الله»⁽²⁾، وعندئذ تعني نية المكلف في حالة إخلاصها لله بعدم إضمار الشر للآخر لأن فعله اتجاه الله الذي هو عينه التكليف لن يكتمل وتؤتي ثماره أكلها صلاحًا في العاجل والآجل وقد كان اتجاه إلى الآخر محصلًا لفساد النية وذلك بموجب أن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع [...] إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم»⁽³⁾ إنها مصالح مشتركة بين الذوات وهو ما يعني شرط أساسي في قبول الأعمال بمعنى عدم إخلالها بالنيل من حق الآخر.

بالنظر إلى علاقة الأنا بالآخر في إطار التكليف وهو تجربة قصدية تقتضي مشروعيتها توحد بين القصدية الخاصة والقصدية الإلهية فإن ضابطًا أساسيًا يحكم على المصالح من حيث المشروعية وهي عدم الإضرار بالآخر فالمصالح التي تعود على الأنا

(1) المصدر السابق، ج2، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 240.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 251.

خير أو على الآخر شرا فهي فاقدة لأصل المشروعية، ولا مراء بأن عدم الإضرار بالغير يكون مسبقا. بمرحلة أولى وهامة ومعتبرة عند الشارع وهي الإخلاص المتضمن في صلاح النية واعتبار غايتها الأولى هي الإخلاص لله لأن «الشارع لم يقصد الإضرار، عن الإضرار غي»⁽¹⁾.

ينتهي الشاطبي بعد ما حدد الضوابط القانونية في الشريعة الإسلامية مع الآخر إلى مرحلة أخيرة ولكنها في الحق تعد قاعدة أولى في علاقة الأنا بالآخر وهي قاعدة الإيثار والإحسان بما أن سلامة القلب أول طلب في العمل الشرعي وتخليص النفس من شوائب الحظوظ يبدو مطلب مرافق لدعوة الشريعة إلى الإحسان الذي يمثل أعلى درجات الإيمان وهذه الدرجة لا تحصل إلا في حالة تحول الأثرة إلى الإيثار «وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمة [...] وأنه قائم في خلق الله بالصلاح والنظر السديد، فهو على ذلك واحد منهم، فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره مما هو مثله»⁽²⁾، وهي مرحلة الإيثار التي تصلها الأنا عندما تتخلص كلياً من الأنانية فلا تنظر عندئذ إلى مصالحها الخاصة إلا عبر مصالح الغير كما أنها لا تعتبر حقها حقاً إلا إذا شاركه فيها الغير كما تنظر بعين الرحمة والشفقة للآخر فتحصل حال من الغيرية الأخلاقية ويبدو أن مثل هذا الإيثار قد تحقق بين المسلمين في المدينة عندما اعتبرت العلاقات علاقات أخلاقية لأنها إسلامية وهنا يعتبر الشاطبي الأحكام الشرعية قائمة على أصل مكارم الأخلاق لأن «الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حقه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عيون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ وخلق المرضي»⁽³⁾.

لا تتحقق حالة الإحسان إلى الغير بواسطة إكراه خارجي على الأنا إنما هي حالة تنمو في الباطن إعمالاً للإخلاص والصدق ومثل هذا الإعمال مرده إلى اليقين الذي حصله العقل المعتبر بحق التوكل فقام العقل المكلف بوجوب الإيثار على ما خالف

(1) المصدر السابق، ج2، ص 268.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 268.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 269.

حظوظ النفس فأصبحت الأعمال كلها خالصة، لوجه الله هنا تتحقق الغيرية ويعمل المكلف بواسطة الإيثار فيكون محسنا.

ب. القصدية الصالحة والسياسة الراشدة

لا يضمّر أصول الفقه الذي اعتنى بمنطق الاجتهاد تأسيسا للرأي الفقهي مقابل آراء لا تعتمد المنطق في تأسيس الرأي إلا بذلك القدر الذي تبين فيه عن نقد لاتجاه السقول على الدين بالحرص المبعوث من أغراض النفس العاجلة، إن لمنطق البحث عن أدوات عقلية استثمارا للنص اتجاه تحويل الواقع الإنساني المتكاثر إلى حيز الشرعية دلالة بما يؤديه هذا المنطق إلى تأسيس كليات شرعية مستعصية على الهوى وعلى كل تلك الأغراض التي توجه الدين نحو التأويل المحصل للغايات الخاصة ويبدو أن هذا الاتجاه لا يقتصر على أهل البدع المضلة ولكن لهوى رجل السياسة وأدبياته في السلطة والقيادة دوره في تعيين حدود الدراية بالتشريع والاجتهاد سدا لمنافذ الزيادة في الدين وتطويعه لما يؤدي الأغراض التي يتنازعها الهوى وهو هم يديه صاحب الموافقات في مقدمة الموافقات قائلا «فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخطب خطب العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلين مدار الأسواء»⁽¹⁾. لا تؤدي عاجلات الأهواء تضمينا لهوى الفرق المضلة وتضمينا لهوى فقيه عمل بالفتيا دون حدّ النفس بحدود ضوابط الاجتهاد، إنما الهوى سيكون مبعوثا أيضا من رجل السياسة وعماله وأذنا به فتاريخ الأندلس يشهد على فساد وانحلاله وانقلاب الخلافة سبيلا لإعمال الهوى وتكريسه في إطار ملك عضوض لا تعنيه السياسة الشرعية إلا بذلك القدر الذي تخدم فيه ملكه⁽²⁾.

لا ريب أن العلماء المجتهدين قد أدركوا العلاقة بين رجل السياسة ورجل البدعة الضالة وامتلاكهما المقوم ذاته، إذ عينوا معا الهوى مرجعا وهو داعي كاف لتحالفهما وعملهما المشترك في سبيل تطويع الدين لما يخدم الحظوظ الخاصة، ولقد أضمر مصنف الاعتصام مثل هذا التخوف عندما اعتبر جمهرة المتصوفة في عصر الشاطبي قد جعلوا

(1) المصدر السابق، ج1، ص 13.

(2) انظر: ابن الخطيب: كتاب أعمال الأيام في من بوع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، ص 295.

الهوى نبراسا وطمحوا إلى نيل حظوظ الدنيا العاجلة وأرادوا سلطة على العامة وما أيسر تحالف أصحاب السلط إذ كان الأمر يخص مصلحة دنيوية عاجلة ومن الجلي أن علم أصول الفقه قد أسس منطق الدفاع عن القرآن خوفا من تدخل عاجلات الأهواء في التشريع وتحولها مرجعا في توجيه الأحكام خاصة أن الإسلام دين مصلحة فردية ومصلحة جماعية ومن ثم سياسة، لذلك لن يجد منطق الاجتهاد في تأصيله الأصول وتقعيده القواعد على الموضوعية إلا عندما يولي له وظيفة ملازمة لمنطق التشريع وكذا القدرة على التقويم والتوجيه ليس لمنطق فردي فقط، إنما لمنطق سياسي، وهو ما يغري بتفكيك مفهوم الرسالة للشافعي، فإنها تعني حدود الشرعية بعيدا عن الهوى بردها إلى أطر موضوعية لا يرى عبرها رجل السياسة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس فتكون حاكمة عليه باعتبار منطق الشرعية في الإسلام⁽¹⁾ والذي هو منطق موضوعي لا يخول لأي جهة التدخل في مسار براهينه.

بالنظر إلى هذه الجدلية المحققة بين المعرفة الأصولية وأطرها السياسية تصبح المقاصد عند الشاطبي باعتبارها تلك الكليات التي تتحلل حولها أسوار من المنطق الموضوعي الموصوف بالثبات والاطراد والحاكمة كليات حاكمة وقوانين لها من السلطة الفوقية الرادعة ما يرد تدخل الهوى في مناحي الحياة الإسلامية والحياة الإسلامية تتمفصل أيضا عبر السياسة بجملة المفاهيم المميزة لها وعلى رأسها الإمامة التي هي «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسته الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع [...] ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين»⁽²⁾.

هكذا يشترك كل من العالم والخليفة في وراثته النبي وراثته تعني وظيفة حراسة الدين بالنسبة للعالم وحراسة السياسة بالنسبة للخليفة، لكن حالة السياسة في التاريخ الإسلامي بينت بما لا شك فيه أن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض تخلى عن حراسة السياسة بما تقتضيه مقاصد الشريعة ولعل الفقيه الحنبلي ابن تيمية قد حدد هذا التتمفصل بين الحكم في دولة الإسلام لزمانه والمقاصد الحكمية التي تخول للسياسة الشرعية الحكم بما أهدى الله مقاصد صالحة فقد أصبح ولاة أمور الرعية المسلمة ظلمة «وكثيرا ما يقع الظلم من الولاة والرعية، وهؤلاء يأخذون ما لا يحل وهؤلاء يمنعون ما

(1) الشافعي، الرسالة. ص 368.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دط، دت، ج 1، ص 60.

يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب ويكنز الولاية من مال الله ما لا يحل كنزه، وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنه قد يترك منها ما يباح ويجب وقد يفعل ما لا يحل»⁽¹⁾. وهو خلل يؤول إلى خلل القوانين المعتمدة في السياسة.

إن المكلف الذي تعود إليه المقاصد بالإضافة فتكون له من ثم مقاصد حددت أثر وعيه وأغراضه هو تعبير عام وشامل لإنسان أدرك الخطاب الشرعي وامثل لأوامر الخطاب ولكنه في مقتضى الحياة المجتمعية والسياسة قد يكون له أعباء سياسية تقتضي السبث في حقوق العباد بموجب ما أقره الله من حق لنفسه، لذلك تكون المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينات كناية عن منظومة سياسية أيضا ذلك أن المكلف السياسي الذي امثل للأمر الشرعي إخلاصا مطالب أيضا للعمل بها ومحققا لقصده الشارع من إنزال الشريعة ابتداء أي هو خليفة الله في بث الصلاح لذلك يكون المكلف بالأمور السياسية الإسلامية خليفة من قبيل وحده مقصدية تحمل قصده إلى القصدية الصالحة فيحكم بالعدل.

المكلف السياسي مفهوم نعر عليه إذا ما فككنا أصول التكليف وقلنا أنه يعود أيضا إلى حمل الأمانة وتخويل الخلافة، والخلافة الحقا هي حراسة الدين وحراسة السياسة والحق أنه مع موت النبي ذهبت الوظيفة الواحدة للخلافة وانشطرت السلطة في الإسلام إلى سلطة علمية وأخرى سياسية، لكن ما هي السبل التي تعين الوحدة مرة أخرى بين الدين والسياسة؟ إنها سلطة المقاصد ومن ثم تعيين حدود للمكلف السياسي وتأسيس الضوابط الكلية والمصالح الشرعية التي لا تمكن للمكلف السياسي استغلال الحق والتعسف فيه خاصة أن مشروعية أفعاله تعتمد على شرط ضروري وهو وحدة المقاصد وذلك بذويان مقاصده في مقاصد الشارع واعتبار المصالح التي أقرها الشارع هي منتهى مقاصد المكلفين ومن بينهم المكلف السياسي أيضا ذلك «أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين»⁽²⁾.

تعتبر الخلافة فرض كفاية «كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنها إنما تتعين على ما فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولاية بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994، ص 79.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 189.

باتفاق من كان أهلا للقيام بها الغناء فيها»⁽¹⁾، لكن هل يتم العقد لإمامة دون اعتبار لخصوصية الإمام وأوصافه؟ تعود خصوصية الراعي لشؤون المسلمين وصفاته عند الشاطبي إلى الوظيفة التي يتولاها فهي من الخطط الشرعية والتي تقتضي علو المهمة من نجدة وشجاعة فلا يصح أن تخول إلى ما لا يمتلك صفات قوية تؤهله لرعاية الرعية ولذلك يجعل الشاطبي تكليف الضعاف بمسؤولية النجدة والشجاعة تكليفا لما لا يطاق «ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المختلطة أو المفسدة المستدعة»⁽²⁾.

لا بد أن يكون أول شرط لتولية الإمارة عند من كان أصحاب السلطة في عهده ملوك لم يحتلموا، ولكنهم بوعوا بالقوة، والقوة هنا تعني قوة العقل وقوة العلم والعمل من أمانة هي المعول في قوة التكليف لذا هذا الذي يتولى الإمارة وسيجد الشاطبي بنجده في أقوال الإمام مالك «فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقال: أما على كل الناس فلا، يعني به الزائد على الفرض العيني. وقال أيضا: أما من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد فيه طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه فقسم كما ترى فجعل من فيه قبولية للإمامة ما يتعين فيه»⁽³⁾. والأمير في عصر الشاطبي أصبح أميراً وإماماً بموجب الغلبة. فالأصلح لولاية أمور المسلمين من كان له من قوة العلم والعمل ومن له هذه القدرة فإن الخلافة على أمور المسلمين بالنسبة له فرض كفاية، ولعل وحدة التجربة السياسية بين الشاطبي وابن تيمية تعلل اتفاقهما على وجوب البحث عن الأصلح لتولية أمور المسلمين وهما يشهدان عن كثر فساد السلطة السياسية فهو فساد مثل العلة الرئيسة لبداية زوال قدرة العالم الإسلامي على الريادة الحضارية لذلك يصر ابن تيمية على مخالفة الهوى في اختيار ولاية أمور المسلمين «إذ عرف هذا فليس عليه أن يستحمل إلا أصلح الموجود»⁽⁴⁾.

لكن ما هي وسيلة اختيار الأصلح بالنسبة لولاية أمور المسلمين؟ سيضع الماوردي وهو إمام مشهود سياسي سني وشيعي موقفين لاختيار بين موقف المواضعة وموقف الحق باعتبار أهل البيت «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم هي [...] العدالة [...]

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ج 1، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 128.

(4) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 54.

العلم [...] الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح بتدبير المصالح أقوم وأعرف⁽¹⁾، أما عن «أهل الإمامة فالشروط المعترة فيهم [...] العدالة [...] العلم [...] سلامة الحواس [...] سلامة الأعضاء [...] الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح [...] الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو [...] النسب وهو أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»⁽²⁾. واعتباراً لأهمية الخلافة بالنسبة لحماية البيضة والذود عن حياض الإسلام ونجدة أهله فإن كل من الاتجاه السني والشييعي سيتفقان على شروط مشتركة يجب توفرها في من تولى أمر المسلمين وهي العدالة والعلم والشجاعة.

لأن الشاطبي يحضر في مشهد سني ينتفي فيه تماماً القول بالإمام المعصوم فإن اختيار الأمير أو الوالي يتعين في شق واحد وهو ما عقد على اختياره أهل العقد والحل، فالناس يولدون على وصف الأمية مشتركين في الأوصاف الجبلية إلا أن ضروب التعليم وتقويم الجبلية تعين صفات لبعضهم دون بعض «هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه فيرد التكليف عليه معلماً مؤدياً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهض الطلب على مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات، فيراعونهم، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط، ثم يخلى بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذ صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدرجات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة التربية»⁽³⁾، وهكذا يكون للتربية على ما كلف به المسلم من تكاليف دور في اكتشاف وتعهد الصفات التي تؤهل صاحبها للقيادة وهو المؤهل الوحيد الذي يتم به اختيار ولاية أمور المسلمين وهي عين الوسيلة السنية التي سارت عليها الخلافة الراشدة من أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ج1، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 62.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 129.

تكمن أهمية المقاصد بما أنها المصالح الكلية في اعتبار المصلحة الشرعية مسلمة أنزلها الشارع ابتداء ثم أن العقل يؤيدها وهي سائرة حسبما تقتضيه قوانينه الكلية «إذ سلم لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»⁽¹⁾. وتعد هذه المسلمة سدا لذريعة استرسال الأغراض والأهواء وقد تجد جدواها عند المكلف السياسي لأنها تعني له حدود لأغراضه السياسية وهي حدود تعني القيام بمسؤولية رعاية المصالح من ضروريات وحاجيات وتحسينات، ذلك أن حظوظه الخاصة تذوب في هذه المصالح ولن تكون إلا مقاصد تابعة لمقاصد أصلية شاملة للمكلف السياسي وللمكلف المُسَوِّس.

يحدد الشاطبي وظيفة المكلف السياسي باعتبار عمله في الخلافة والإمارة والولاية هو عين ممارسة التكليف بمقتضى المقاصد الأصلية الكفائية وهي مقاصد لا تعتمد على إصلاح شأن الذات الفردية، إنما هي عين إصلاح شأن الجماعة وحماية مصالحها والذود عن بيبضتها «وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة بجميع الخلق، فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينا، بل بإقامة الوجود وحقيقته إنه خليفة الله في عبادته، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلة فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض. فجعل الله الخلق خلائق في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض»⁽²⁾. ولا ريب أن المقاصد الأصلية الكفائية تنزل منزلة القوانين السياسية الكلية التي تحيل بين المكلف السياسي وأغراضه الذاتية في تحصيل السلطة ومقتضياتها وهي قاعدة القصدية الصالحة التي تنبثق عنها سياسة راشدة نتيجة إلى اعتبار المصالح العامة مع إسقاط الحظ في المصالح الخاصة «لذلك امتنعت الرشا والمهادايا المقصود بها نفس الولاية، لاستحلاب المصلحة هنا مؤدي إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل على جميع الأنام، ويصلح النظام وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 136.

أول الشروط في التكليف السياسي القائم بمصالح العباد هو وحدة القصد بين ما قصده الشارع وما قصده هذا المكلف السياسي، بهذا المستوى يعزل الحظ عن تحريك قصدية هذا المكلف ويصبح غير وارد في تنظيم المصالح لأن «الشرعية كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات»⁽¹⁾، ويبدو أنه في هذا المستوى تكون القصدية الإنسانية خالصة لله بلا منازع فلا تكون المسؤولية هنا تشريف بل تكليف، لكن التشريف وهو ذو رباط بالحظ يحضر بموجب التكليف وتابع له من التعظيم والخدمة من طرف العامة و«ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله، سبب لإنجاز ما عند الله من الرزق»⁽²⁾ يكون اتباع الحظ تحصيل حاصل للقصدية الصالحة، وهنا يطمئن الشاطبي المكلف السياسي بأن ممارسة السياسة وفق القصدية الصالحة إخلاصاً لله لا يعني زوال الحظوظ نهائياً ذلك أن مثل هذه الحظوظ تكون تحصيل حاصل لعمل السياسة في ميدان سياسي. بموجب احترام حقوق الله وحقوق الآدميين.

عموماً تصبح السياسة بموجب المقاصد الشرعية سياسة راشدة تتخلص من التعسف وحب السلطان وذلك وفق عاملين أساسيين الأول يعود إلى المقاصد في ذاتها وما تتميز به من خصائص موضوعية تجعل منها ذات وصف كلي شمولي ذات سلطة على كل المكلفين. بما فيهم المكلف السياسي نظراً لخصائصها التي تحملها إلى مصاف القوانين المطلقة تتخلق هذه المقاصد بأسوار منطقية تجعلها ذات أوصاف مهيمنة وهي الإطار والثبات والحاكمة والمقاصد باعتبار هذه الخصائص تؤدي وظيفة القوانين العامة في حالة التنظيم السياسي الوضعي، ولكنها تتجاوز هذه القوانين لأن لها علاقة إلهية وهو ما يجعلها تفوق الأولى من حيث الأحكام لأنها ستقدم معطى أخلاقي للسياسة التي تكون في الحالة الوضعية منفصلة انفصالاً كلياً عن الأغراض الأخلاقية والإنسانية. أما العامل الثاني ويعود إلى المكلف السياسي في ذاته إذا التكليف لديه في هذه الحالة حمل للأمانة وخلافة الله في سوس الناس سياسة صالحة تدرأ عنهم مفساد الاجتماع الإنساني المبني على المصالح الخاصة والذي تتحول فيه الأمانة إلى خدمة للحظوظ الخاصة فتتصادم المصالح وينهار الاجتماع الإنساني لذلك فإن المكلف السياسي موكول له الحفاظ على حقوق المحكومين لكن حفظ هؤلاء يأتي في إطار

(1) المصدر السابق، ج2، ص 139.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 140.

الحفظ الأول فتستقيم القصدية الصالحة للسياسي بهذه الوحدة بين مقاصد المكلف السياسي ومقاصد الشارع لأنه خليفة له مؤدياً للأمانات بالنيابة عنه، وهذا المكلف من الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً «وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد»⁽¹⁾.

هكذا تكون السياسة العادلة بإعلاء للصالح في علاقة الحاكم بالمحكومين وتكريس للقيم التي لأجلها تكون السياسة من إشاعة للعدل بين الناس ومحافظة على حقوقهم ورعاية المصلحة العامة التي تعود على الخلق بالمنفعة العاجلة والآجلة، ويبدو أن الشاطبي أراد أن ينصب المقاصد لتكون قوانين سياسية أيضاً لها من الطاقة والقدرة على تنظيم العلاقات السياسية بين الحاكم والمحكومين في أندلس كان تاريخ العلاقات السياسية فيها تاريخ انقياد لهذه العلاقات حيث لم تعد السياسة هي «تدبير العالم وتسوس أهله بالدين القيم والسنة العادلة، وتخلصهم من أيدي المتسلطين عليهم»⁽²⁾. بل أصبحت هذه السياسة تعسف في نيل الحق بل حقوق الآخرين حيث يكون الهوى هو العامل الأول في سوس الناس وحملهم كرهاً على الطاعة، وهنا تأتي مشروعية السياسة عند الشاطبي كبديل عن حال سياسي في أندلس كان قانونها السياسي الأوحده هو قانون الشهوة والرغبة، وقانون الغلبة والاعتصاب.

تركزت عناية الاجتهاد عند أبي إسحاق الشاطبي على إنشاء منظومة تشريعية غايتها الأخيرة هي إصلاح الحال الإنساني، هو إصلاح لا يتناول هذا الحال تناولاً جزئياً بل يحمله في سياق شمولي لأنه ينظر إليه عبر زمانين زمان حاضر وزمان قادم، ولذلك يظهر أول تميز للإصلاح الإنساني عند الشاطبي في إبراز الطابع الصحيح للإنسانية، هذه الإنسانية التي إذا حذف جانبها الروحاني سقطت في شقاء العدمية وهو شقاء يؤول بالإنسان إلى مفسد حمة على صعيد تدبير حالة الكون وعلى صعيد الفعل الأخلاقي.

إن الإنسانية الصالحة هي الغرض الأخير لتأصيل أصول الفقه عند الشاطبي وهي إنسانية تقتلع من ربة الهوى ليكون الشرع هادياً لها في سبيل إصلاح الوجود والعيش فيه، ولمفهوم الإنسانية الصالحة علاقة كلية مع مفهوم الخلافة التي تعني الوحدة

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 189.

(2) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، ص 93.

بين الأغراض الإنسانية والأغراض الإلهية، هذه الوحدة هي أساس استقامة الفعل الإنساني ونيله ثمار الصلاح في الدنيا والآخرة، لذلك تكون الإنسانية عند الشاطبي إنسانية أخلاقية ولقد اهتم الشاطبي بهذه الإنسانية من خلال المستويات الآتية:

أ. المستوى الروحاني ويكون به البدء فهو امتداد للإنسان وترجيح لمعقوليته الباحثة عن جدوى وجوده في الكون وعن مشروعية أفعاله التي يجعلها هذا المستوى ذات معنى ولها مغزى لأنها لا تذهب سدا.

ب. المستوى الأخلاقي وهو مؤسس على المستوى الأول يعود إليه وبه كماله وهنا تؤلف التجربة القصدية قاعدة كل الأفعال الأخلاقية للإنسان، باعتبار لنواياه وبواعث أفعاله، وبالغائية المهيمنة على الأفعال التي ينسجها في مدار تردده في الكون.

ج. المستوى الاجتماعي ويبدو أن الحال المجتمعية هي خلاصة للتجربة القصدية المؤسسة على صلاح النية، إذ أن هذه التجربة ونظرا لوحدتها مع مقاصد الشارع فإنها تعمل على المحافظة على حقوق الآخر في إطار هذه الوحدة لكنها وبسبب نمو معطى الإخلاص إلى أعلى درجاته وتعملا بعين اليقين يحدث التوكل الذي هو منبت الإيثار فتصبح العلاقة مع الآخر علاقة تفضيل وهي حالة من الإيثار الذي يجعل من المكلف محسنا مفضلا للآخر غايته في ذلك تحصيل وحدة كلية بين مقاصده ومقاصد الشارع.

د. المستوى السياسي، ويعتني الشاطبي هنا بالقوانين السياسية المنظمة للعلاقات السياسية بين المكلف السياسي والمكلفين المسوسين، واعتمادا على الوحدة القصدية بين المكلف السياسي ومقاصد الشارع يصبح هذا المكلف خليفة لله على الأصالة حيث ينزاح الهوى عن أداء الحركة السياسية لتكون السياسة هي عين المقاصد الصالحة، هذه هي الإنسانية الصالحة التي هي إنسانية أخلاقية تعمل بالمقاصد الصالحة.

خاتمة

تعد دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي مشروع أراد تحقيق إجابة عن سؤال هو سؤال طالب حائر يعتمد دائما إلى تكراره وقد أربكه أمره، ما هي الصلة التي تجمع الدين بالأخلاق؟ يبدو أنه سؤال طالب تاه بين الاختيارات المختلفة فهو ينقاد قصرا وبفعل عمل أكاديمي مقرر، نحو مرجعية قضت بالفصل المتعسف بين الأخلاق والدين، وقد سار إليها مرجعية بما أنها تمثل موقفا رسميا في مدرج جامعتهم، وفي الحين نفسه يحيا ويختبر ويعيش اختيارا مناقضا إنه التطابق الكامل بين دينه والأخلاق فأية حيرة هذه بين التصور والواقع فهل من مخرج يفك هذا الالتباس؟ ثم أن الطالب نفسه قد لاحظ عبر المقرر نفسه بأن مجاله الثقافي وكذا مرجعيته الفكرية الحضارية والتي تؤلف مخزونه التاريخي لم تعمل على تقديم إجابة عن سؤال الأخلاق في تاريخه المعرفي القديم وأن ما وجد من إجابة تمتاز بالمعقولية هي من لدن الفكر اليوناني الدخيل وعندئذ ينقلب بصر هذا الطالب حسيرا وقد خاب أمله في إبداع الذات التاريخية لمشروعها الأخلاقي وهنا يرتب ذاته ومن خلفها مخزونه الثقافي وكذا مرجعيته الفكرية في الدرجة الأخيرة من سلم الحضارة الإنسانية وفي هذه الحالة يعجز المخيال عن فعل الإبداع وتركن هذه الذات إلى الاتجاه السالب.

هكذا كانت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي تدفق لأزمة الذات أمام سؤال معرفة الذات ثم كان فعل التأصيل معينا انفرجت به الغمة عن الذات إذ يؤشر في هذا المقام إلى رفع الردم المتراكم فوق تاريخ الذات إنه ردم تاريخ آخر أثبتته سلطة مهيمنة جاعلة منه تاريخ لكل تاريخ وفي إزاحة مثل هذا الردم يتعين السبيل الصحيح للفكر الأصيل ومن ثم يصبح من الممكن موضوعة سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي في مقامه الصحيح وفي إطاره التاريخي ليغدو سؤال حول الفعل العربي الإسلامي التاريخي والذي هو فعل تعين داخل أطر ثقافية متميزة بوجود نص يخص هويتها ويحكم حكما جذريا على ما هو كائن وعلى ما يجب أن

يكون هو فعل يتعين أيضا داخل مرجعية حضارية مر بها الإنسان وفعل في إطارها مكرسا لمعاييرته التي تعود في جوهرها إلى النص المؤسس وهو في جدلية مع زمانه ومكانه.

لقد عينت أساليب فهم وتأويل النص، الاجتهاد سبيلا لتعقل النص، ليمد العقل بآليات تمكن من استخراج كوامن هذا النص وإمداده بالطاقة التي تمكنه دائما من مواكبة الواقع على الرغم من تكاثره ليكون الاجتهاد ضربا من التعقل الذي ينزع إلى استخبار وسائل الوصال بين النص والواقع، وما النص إلا جملة الأحكام التبليغية التكليفية والتي هي في الحق أحكام أخلاقية تنزع إلى تنظيم الواقع تنظيما شرعيا يستوفي إتمام مكارم الأخلاق ما دام الذي بلغ هذه الأحكام وهو الرسول ﷺ صرح تصریحا قطعيا بأنه ما جاء إلا لإتمام مكارم الأخلاق ويعد هذا الإتمام هو حوصلة الرسالة الخاتمة فتكون عندئذ رسالة أخلاق للإنسانية.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي على لبنتها الأساس لتنتقل نحو فك إلتباس الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي وتنزله منازل التاريخية وهي منازل تعمل بحسب منطق علمي تعني فيه بالوصال بين الفعل وأطره الثقافية المجتمعية التاريخية المتميزة وبالتالي ستكشف عن الوعي الصحيح والذي يعد معينا أولا يمكن من تقديم الاتجاه القويم القادر على تخريج تاريخية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي.

كان الوقوف على الموافقات في علم الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي الأندلسي دليل قطعي لما تم الطموح إليه، لقد مثل هذا السفر خلاصة ثراء العقل العربي الإسلامي وهو يعيد تأسيس ذاته تجديدا، آخذا في الاعتبار أطروحاته التاريخية قادرا -وباعتبار فائق- على الاستفادة التركيبية من التاريخ المعرفي للعقل العربي الإسلامي كما بنى ذاته وهو بناء يضع دائما في اعتباره إتمام مكارم الأخلاق بوصفها غاية أخيرة للرسالة الخاتمة ولذلك صرح الشاطبي تصریحا بكلية الأخلاق بالنسبة للشريعة الإسلامية إذ هذه الشريعة ما جاءت إلا إتماما لمكارم الأخلاق، ويبدو أن الفقيه الغرناطي الذي تملذ على المستصفي وعلى إحياء علوم الدين قد أدرك بعمق أن الفقه وهو مدار الفتيا ومدار إصلاح حال العباد قد تجاوز في عهوده المتأخرة لحظة مهمة ذكرها الغزالي ذكرها أولا في ربع المهلكات وربع المنجيات وهو الإرشاد إلى

حسن الخلق، فقام قياما للعمل في ميدان أصول الفقه إصلاحا للفقه وإحياء لغاياته وهي غايات لا تخرج عن تقويم السلوك وإصلاحه فجعل قاعدة العمل الشرعي هي جلب الصلاح ليكون كل حكم شرعي مستنبط لا بد أن يطلب صلاح المكلف في الحال والمآل.

لقد قدم مصنف الموافقات وكذا المادة الثرية للاعتصام المعين الموضوعي الذي تم من خلاله استشكال دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إذ سار الشاطبي نحو تحديد عمل العقل ربطا للصلة المكنية بين النص والواقع بجهاز أدوات هذا الربط وتعد المقاصد المعنى والمبنى هي وسيلة هذا الربط فهي التي ستمكن من الاجتهاد المطلق وستعين حدود غير ناضة لكي يواكب النص الواقع بحسب الغاية التي نصها المبلغ بهذا الصدد وهي إتمام مكارم الأخلاق وهو مبلغ كان أيضا على خلق عظيم وهو القدوة وإليه يجب أن ينتهي مبتغى التكليف وإليه تؤول كل إنسانية صالحة، مثل هذه الغاية تكفلها المقاصد بما أنها هي الحكم والمعاني الكلية القادرة على الإحاطة بالمجموع الإنساني فردا وجماعة ولقد خصصها الفقيه الغرناطي بميزات الشمولية والمطلقية معينا لها أسوار منطقية محكمة إتماما للاجتهاد المطلق الذي هو عمل العقل في حالة غياب النص.

قام الشاطبي وفي إطار تأسيس مادة مجاوزة لمادة أصول الفقه كما وصلت إليه برفع ركام المادة الأصولية التي غمت على الموضوع الأساس للتشريع الإسلامي وهو العمل والعمل بحسب هذا الحال سيرورة سلوكية تحدد غايتها في الصلاح وهنا يحضر النسق الفقهي المالكي الذي ثبت حججه الفقهية على عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة ثم أن تحديد الاجتهاد بالكشف عن موضوع الاجتهاد الأصلي انبنى على آلية قاعدية وهي المقصد فهو يحتل مقام العلة في مدار التأصيل لأصول الاجتهاد، لكنه يحمل قارئ فكر الموافقات إلى استخبار مفهوم المقصد ودلالته فإذا هو معين ضخم يطرح أسئلة حول تطور الاجتهاد ولكنه يعين الأطر القويمة لاستشكال هذا الفكر استشكالا أخلاقيا ويقدم الدواعي التي تجعل علم أصول الفقه متداخلا مع علم الأخلاق فيكتملان إرشادا للعلم الأول وتأصيلا للعلم الثاني، إن مفهوم المقصد يتجلى واضحا إذا ما تمت مقابله بمفاهيم العبث واللغو واللهو فيكون مفهوم ذو دلالة تعني ضبط الغاية وجلاءها وفي اجتماع، موضوع الاجتهاد وهو العمل بالدلالة المفهومية للمقصد تنفتح في أفق فكر الموافقات معطيات الفكر الأخلاقي ليكون العمل الشرعي

هو كل عمل سار انطلاقاً من وعي قصدي تمثله أنا قاصدة إلى قصود سنهها النص المؤسس الذي ما جاء إلا إتماماً لمكارم الأخلاق فتكون غاية كل اجتهاد هو الصلاح والصلاح مبدأ أخلاقي.

لا ريب أن الفقيه الغرناطي حينما صادر بمسئمة قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً هي إصلاح العباد في العاجل والآجل قد زاد تمكيناً للتوجه الأخلاقي لفكر الموافقات ولا بد أن مثل هذا التوجه زاد في تمتين عراه عندما أنزل الفقيه الغرناطي الفعالية الشرعية داخل النظام الأخلاقي في ذاته وهو نظام يقوم على علاقة ضرورية بين نظام القيم وهو ما اصطلاح عليه مقاصد الشارع والأنا الأخلاقي وهو الفاعل ولن يجد نظام القيم مشروعية في الوجود وفي الفعل إلا بالتوجه إليه إصلاحاً وهو ما اصطلاح عليه مقاصد المكلف.

هكذا مثلت المادة الجديدة لأصول الفقه كما قام بتنسيقها الشاطبي نسقاً ذكياً مطلب قراءة هذا النسق قراءة أخلاقية، ومن ثم الكشف عن جانب آخر للاجتهاد في التاريخ المعرفي للعقل العربي الإسلامي يمكن من فتح آفاق تطور الفكر الأخلاقي العربي المعاصر وهو فكر فاقد للحياة إلى حد الآن ولا ريب أن مثل هذه القراءة وجهت معطيات التأويل ومكنت لأدواته لتحمل نص الشاطبي من دلالة ظاهرة إلى دلالة متوقعة وهي دلالة كفلها هذا النص بما أنه نص مشحون بالدلالات الأخلاقية، واعتباراً لهذه السيرة التي اتخذها مطلب القراءة والتأويل تحضر دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتجد لها مقاما بين مشاريع اعتنت بوجود الفكر العربي المعاصر وهي مشاريع توحدت حول طموح واحد وهو تفسير معطى الاجتهاد في التاريخ المعرفي للحضارة العربية الإسلامية وهي وحدة ركزت حول سؤال جامع دار حول البحث عن معطيات تحديد العقل العربي الإسلامي ولقد كانت موافقات الشاطبي نموذجاً للقراءة والتأويل يقدم إجابة عن مثل هذا السؤال.

لقد اتجهت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي استشكالا لمقاصد الشريعة عند الشاطبي استشكالا أخلاقيا بعد ما برهنت بواسطة القراءة والتأويل باستخراج الحقل الدلالي الجامع بين المقاصد والأخلاق لإتمام التدليل والبرهنة على المعطى الأخلاقي للموافقات والسير في ركاب إنجاز نظامها المعرفي الذي يطمح إلى تقديم نظرية في الأخلاق، ويبدو أن مثل هذا المعطى لن يتم إنجازَه إنجازاً يستوفي

القاعدة المعرفية لحقل الأخلاق إلا بالإجابة عن أسئلة هامة وهي إجابة ضرورية بالنسبة لهذا الحقل تمثلت في أسئلة تتناول المرجعية الميتافيزيقية للمقاصد وكذا النظر في العناصر المنهجية التي تجعل منهج الاستقراء المعنوي قائما بالخدمة المنهجية التي تجعل منهجا في الأخلاق، ولا ريب أن مادة الموافقات قد مكنت للإجابة عن هذه الأسئلة وأمدت الباحث بالوسائل إلى ذلك.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي على المرجعية الميتافيزيقية لأخلاقية المقاصد في سؤال العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه خاصة أنها صلة مشروعة وضرورية إذ الأصولي لن ينطلق للنظر في وسائل استنباط الأحكام الشرعية إلا بعدما عين علم الكلام واللغة العربية إطارين لازمين في عمله التأصيلي إتماما لذلك الوصال بين العقيدة والشريعة ويبدو أن كل استخبار لتاريخ المناظرة الكلامية وكل تعمق لأطرها المعرفية يدل على أن علم الكلام يؤدي في السياق المعرفي العربي الإسلامي وظيفة متماهية مع فلسفة الألوهية ويؤشر إلى مرجعية ميتافيزيقية لها علائق متينة مع فلسفة الأخلاق وفلسفة القيمة. بما أن أول مطلب يريد أن يتحقق منه المتكلم هو الإجابة عن مصدر قيمة الأفعال حتى يتعين في سلم التفاضل الإلهي وما المناظرة المعتزلية الأشعرية إلا دليل على هذا الحوار الفكري الذي قدمه الفكر العربي الإسلامي حقلا لاستشكال الصلة بين فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا في هذا الفكر.

كان مجال الإجابة عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي واسعا لأنه طالب بحضور الدعاوي الكلامية المعتزلية والأشعرية كما انساق إلى الدعاوي الأندلسية الفلسفية والكلامية والفقهية فكانت دعوى المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة دعوى تستدعي فكر التركيب والتحليل والاستنتاج لأجل تحديد هذه المرجعية والحق أن مثل هذه المرجعية قد خضعت للظاهرة الأندلسية وهي ظاهرة تأصلت منذ ابن حزم وسارت إلى ابن رشد وهو جامع يؤكد ضرورة البعد عن المهاترة الكلامية ونقد علم الكلام وتفكيك سلطته على العقيدة وتجاوز دعاويه وهي دعاوي لم تصلح شأن الأمة بقدر ما أدت إلى تمزقها ولذلك يرمى مجموع الفكر المغربي الأندلسي إلى العقيدة الصافية التي حملها الفاتحون الأوائل إلى ديار المغرب والأندلس وقد تجلت هذه العقيدة عند الإمام مالك في كراهته للكلام وحبه للكلام فيما تحته عمل.

تحصيلا للغاية المالكية المثبتة لعقيدة التوحيد الحاملة مباشرة إلى التكليف تتلون مواقف الشاطبي الكلامية فهو تارة معتزلي عندما أثبت المصلحة دليلا شرعيا وهو إثبات لمعقولية الشريعة ذلك أن الشاطبي عندما رد زعم الرازي القائل بعدم التعليل فإنه قدم مشروعية تشريعية تتأسس على مشروعية عقدية فالمعتزلة هم الذين أثبتوا الصلاح في مستوى العقيدة ثم انتقلوا به إلى مستوى الشريعة غير أن الشاطبي سينتهي إلى الأشعرية معينا أخذ منه مواقف الأئمة من علاقة العقل بالنقل ومن تعليل الكسب والإرادة القديمة غير أنه بعدما يستخدم أدوات الجهازين الكلاميين المعتزلي والأشعري يخلص إلى وجوب عدم التكفير وضرورة التهوين من الخلاف المعتزلي الأشعري والعثور على مصداقية مقدمات المعتزلة والأشاعرة في المستوى التشريعي. ليخلص بعد ذلك إلى إقرار حب الكلام فيما تحته عمل وتجاوز كل مضان البدعة - التي راجت رواجها كبيرا في عصر الشاطبي - ولا ريب أن مثل هذا الأخذ هو دعوة إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه كما نمذنا به المادة الأصولية في القرن الثامن الهجري.

يؤشر الشاطبي إلى وجوب العودة إلى عقيدة السلف الصالح وهي عقيدة مفادها عقل اعتبر ونظر وحصل التسليم بالوحدانية دون السؤال عن الكيف ثم انتقل إلى مخاطبة العقل المكلف أمرا بوجوب النهوض للعمل فكان العمل له قيمة للبرهنة على صدق الاعتبار هي المرجعية العقدية لمقاصد الشريعة كما حصلت لها مادة الموافقات والاعتصام وهي مرجعية يتردد فيها الفقه المالكي بالدعوة إلى الكلام فيما تحته عمل ويتردد فيها كذلك النقد الحزمي والرشدي لعلم الكلام ليكون دليل العناية والاختراع الذي أقامه ابن رشد بديلا للمهاترة الكلامية معينا لفكرة المقاصد التي عينت ذاتها بالاستقراء والاعتبار وتحصيل الغاية، ويجب التذكير بأن للفكر الصوفي الذي ذكى البدعة في عصر الشاطبي أثره في ذهاب الفقيه الغرناطي إلى هذا الأخذ الأداتي لعلم الكلام بوجه عام وفي دعوته إلى العقل إثباتا لقوة العقل أمام بدعة الصوفي والإمام المعصوم وهي قوة لها فائدتها العقدية وفائدتها الشرعية لتكون المقاصد هي خلاصة لعقلانية قاصدة قوامها عقل نظر واعتبر وذهب إلى عقل مكلف بوجوب الفعل والعمل.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي على اللجنة المنهجية في استشكال الصلة بين منهج الاستقراء

المعنوي الذي أقره الشاطبي إقراراً في مدار التأصيل ومنهج البحث في علم الأخلاق من حيث اشتراكهما في وحدة الغاية ووحدة الموضوع إذ تستجمع الغاية المشتركة بينهما ذاتها في وجوب الإرشاد إلى المعيار ويبدو هذا راجحاً بالنسبة لمنهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ما دام أنه عين تأسيس الشخصية الإنسانية الصالحة غاية له ومن ثم فإنه حشد وسائل لبيان الصلاح وترجيحه على الفساد وهو عمل يقوم به الأخلاقي في استخراج معايير الفعل والنظر فيها كاللذة والمنفعة والفضيلة والسعادة... إلخ، أما الموضوع فإنه وحدة جامعة بين المنهجية التأصيلية الشاطبية والمنهجية الأخلاقية هو العمل وهذا العمل موضوعه الأساس هو السلوك الإنساني وهكذا يكون الاستقراء المعنوي فاعل في الميدان الإنساني قائم على استخراج معايير السلوك التي تحمل الإنسان إلى الصلاح معياراً أولاً تصبو إلى تثبيته الأحكام الشرعية.

كان استخبار طبيعة الاستقراء المعنوي أساساً عين قدرته في الإحاطة بالسلوك وذلك باتخاذ العمد في عمله المنهجي للحظة من أهمية بما كان وهي تحقيق المناط ومثل هذه اللحظة تتخذ وظيفتها الأساس في قوة إنزال الأحكام الشرعية على الفعل ومن ثم التمكن منه وتأخذه أخذاً نحو الصلاح وهنا تتميز المنهجية الشاطبية على المنهجية الفلسفية التي تدرس بها علم الأخلاق وذلك في تجاوز مشكلة هامة في تاريخ فلسفة الأخلاق وهي العلاقة التي تربط الوسائل بالغايات حيث تميز منهج الاستقراء بالتمكن التطبيقي لأن الوسائل إلى المقاصد كانت تسير في ركاب الغاية التي نيطت بها الشريعة وهي خاصة تتميز بها الشريعة الإسلامية منذ البدء وهي التمكن الكبير من تحويل الأحكام إلى أفعال وأخذ الطبيعة البشرية أخذاً سلساً يمكن من وقوع الحكم وقوعاً يحمله من حال إلى آخر.

قدم نسق المقاصد كما سار إليه مصنف الموافقات الإرساء المنهجي والموضوعي والمنطقي الذي خول تأسيس علم الصلاح وهو علم توطأ عليه الأستاذ طه عبد الرحمن توطأً مقتضياً ولكنها تعد إشارة شديدة الأهمية ترمي إلى ضرورة استشكال علم أخلاق إسلامي عربي من مضمون علم الصلاح الذي يجد لبنته الأساس في نسق المقاصد عند الشاطبي، وفي تعميق دلالة علم الصلاح وإنزال عناصره البنائية على الممارسة المنهجية للموافقات انكشف حقل علم الصلاح بتأسيس المسلمة والتي تقوم على معقولية تؤكد أن الشارع أنزل الشريعة ابتداءً لصلاح العباد وهي مسلمة

استهل بها الشاطبي حديثه عن المقاصد باعتبارها لبنة البدء ثم أن منهج الاستقراء يقوي الحديث عن إنشاء العلم وتأتي المقاصد في ذاتها بوصفها قوانين العلم وقد خصها الشاطبي بميزات القوانين القطعية جاعلا منها مطردة، غير زائلة وحاكمة ثم أن غايتها هي تأسيس شخصية إنسانية صالحة سواء في المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي السياسي والحق ان مسألة مآلات الأفعال الإنسانية التي اعتنى بها الشاطبي عناية دقيقة تمكن لمنطق الفعل وتجعل الشريعة نظاما للتطبيق.

يبدو أن الشاطبي اعتنى بالعلم ولكنه خص العلماء بنظر متميز أيضا وذلك للوظيفة الخطيرة التي كلف بها العلماء في رعاية العلم ذلك أنهم موقعون عن رب العالمين وهم نواب المبلغ بعد غياب راهنية التبليغ ولن يميز الشاطبي هذه الفئة القائمة على النيابة الشرعية بميزة إلا الميزة الخلقية حيث لن يكون للعلم جدوى إلا إذا انقلب إلى وصف خلقي يتنازل فيه العالم عن الحظوظ العاجلة وتحمل عين التوكل إلى الإخلاص فلا يخرج العلم من عقله إلا لأنه انقلب إلى وصف قلبي.

مع تطور البرهنة على دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي كونت المرجعية المعرفية للمقاصد دافعا نحو تجاوز مجرد القراءة والتأويل في إطار معطى الأخلاقية إلى الطموح نحو تأسيس النظام المعرفي للاستشكال الموحد للأخلاق والمقاصد وهو الطموح الذي مكن من استخراج نظرية أخلاقية من هذا النظام تركز على معيار جديد لم تعتمد التاريخية الفلسفية للإشكال الأخلاقي منذ الفلسفة اليونانية وهو معيار الصلاح، وهذه الجدة تتعين في استخبار مسار الصلاح فإذا هو سيرة عملية تسلكها الشخصية الإنسانية سلوكا فعليا نحو تكميل ذاتها كاملا يستوفي خواص الإنسانية بما أنها أنطولوجيا مجاوزة نحو الماوراء.

في تعمق دلالة النظام المعرفي للمقاصد التي وفرت لبنة تأسيس نظرية الصلاح بدى أنه نظام عقلائي متميز عن عقلانية الحداثة فهذه تفصل في نظامها المعرفي بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب وتلك تجمع الوصال بينهما وتؤكد أنه لا معرفة بدون أخلاق ولا حق بدون خير وأن مقاصد المعرفة هي مقاصد أخلاقية فتكون هذه عقلانية قاصدة إلى الصلاح والأخرى تنفك عن الأخلاقية فكانت قاصرة ونظرا لهذه الخاصية التي تتميز بها العقلانية القاصدة أمام العقلانية القاصرة يحضر الشاطبي في عصر الحداثة ويقدم للفكر العربي المعاصر مقوم معرفي يسمح له بممارسة قوتين قوة

تقوم المسار الأخلاقي لميتافيزيقا الحداثة الجامعة بين العلم والفلسفة جمعا يحدث اختزالية مشوهة للإنسان ثم قوة تأسيس نظرية الصلاح بوصفها معين قد يقدم الحياة لفكر أخلاقي عربي معاصر.

تستجمع المقاصد غائيتها في إنشاء أخير لمسارها وهو تأسيس الشخصية الإنسانية الصالحة فهي الغاية ومنها تتخذ المقاصد الحضور والتأثير، فما حديث مقاصد الشارع وتقسيماته إلا إحاطة منهجية بعوامل تخريج معايير الصلاح وهي معايير لم تتخذ جدواها وتأثيرها إلا في إنشاء الشخصية الإنسانية الصالحة، والحق أن هذه اللحظة تزيد في تمتين الصلة بين المقاصد والأخلاق وترجح النظام المعرفي المؤسس لهذه الصلة وتجعله يؤسس فلسفة إنسانية تفوق فلسفة الإنسان الذي أنتجته العقلانية القاصرة ذلك أن العقلانية القاصرة نظرت بمعقولة إلى الإنسان وإلى طبيعته لتحمله من إنسانية بهيمية وهي الإنسانية التي عملت بها العقلانية القاصرة إلى عقلانية قاصرة حيث يعثر الإنسان على جدوى أفعاله وغاياته في امتداده عبر الزمان اللامتناهي وفي إحاطة زمانه الأخير بزمانه الأول.

كانت الإنسانية الأخلاقية العاملة بقيمة الصلاح هي ثمرة تأسيس المقاصد وهي إنسانية لها حضور في العالم بوصف الخلافة لذلك اعتنى الشاطبي عناية قصوى بطبيعة الإنسانية وحالاتها ولكن مفهوم الخلافة يجد جدواه في المكلف السياسي حيث يهتم الشاطبي بالحالة السياسية ويوطد بوجه عام فلسفة سياسية تتأسس أولا على قصدية سياسية مفادها مجتمع مؤسس على العدل قوامه المشورة التي تقيد مشاركة الذوات في تأسيس مجتمع الصلاح، وتبدو مثل هذه الفلسفة ذات فائدة قصوى بالنسبة لمجتمع كانت عينة منه الأندلس تذكى فيه الظلم والاستبداد والسير في مفاصل الهوى.

سلكت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي سبيلها إلى التأصيل بعدما أثبتت أن مكارم الأخلاق لا تنزوي في التحسينات كما سارت إلى ذلك بمجموع الاتجاهات الأصولية حتى يظن الظان أن الإسلام فصل بين الممارسة الدينية والممارسة الأخلاقية بل أن المقاصد هي القيم وهي الغايات السلوكية وتبدو للمقاصد الضرورية الأهمية بما كان لأنها هي مقام دمج الأخلاق في الواقع والنهوض الصالح به وهنا تمت الإجابة بشكل متميز عن مسألة خاض فيها الفكر الأخلاقي إثباتا للتوازن بين الوسائل والغايات.

لقد استخدمت بنية هذا البحث منهجية متكاملة تعمدت التحليل كفعل منهجي أول مكن من تفكيك المفاهيم من حيث الدلالات وتتبع تطورها وكذا الإرشاد إلى منابقتها الحقيقية ثم أن التحليل عمد إلى المقارنة إتماما لجلاء هذه المنابت الحقيقية فكان المنهج المقارن إحدى أهم الأدوات التي مكنت من تأسيس إشكالات البحث وتخرج الإشكالية الأساسية وتنظيمها نظاما يستوفي الغايات من إشكالية تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي حيث بدت الصلة متينة بين الأخلاق والمقاصد في نسق الموافقات. ومن الجلي أن كل استيعاب لسيرورة الفكر الأصولي عند الشاطبي لن يعين ذاته تعيينا واضحا إلا بواسطة المقاربة التاريخية فعمد منطق البحث إلى المنهج التاريخي ليستوفي دعاوى البحث ويتمه.

تؤشر دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى ممارسة فعل يرفض التقليد ولذلك فهو يطلب النقد الدائم لكل فكر لا تاريخي ثم أنه يوجه الدراسات الإسلامية بفك التقليد عن مسارها المعرفي من جهة وتناول أصول الفقه تناولا متفتحا على العقل وإدماج الدرس الإنساني في الدرس الشرعي ويعمد إلى الفكر العربي المعاصر ليوجهه نحو فتح باب الأخلاق درسا معرفيا ليس من باب الفكر الغربي ولكن من باب الفكر الأصيل الذي يفتح آفاق حول الذات ومسارها التاريخي.

المصادر والمراجع

-القرآن الكريم.

-الحديث النبوي.

أولاً: المصادر

- 1- الشاطبي أبو إسحاق: الإفادات والإنشاءات، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1986.
- 2- الشاطبي أبو إسحاق: الاعتصام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، الطبعة في جزئين.
- 3- الشاطبي أبو إسحاق: الموفقات في علوم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2002 أربعة أجزاء.

ثانياً: المراجع باللغة العربية

- 1- أبو الأحناف: فتاوي الإمام الشاطبي، مكتبة الكواكب، تونس، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 2- أبو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1996.
- 3- أبو زيد نصر حامد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 4- أبو زيد نصر حامد: فلسفة التأويل -دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1998.
- 5- أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المطبعة الرابعة 1998.
- 6- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

- 7- إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة التاسعة، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1992، الجزء الأول.
- 8- أرسطو: دعوة للفلسفة -بروتر بتيقوس-، قدمه إلى العربية: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1987.
- 9- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، مصر، دون طبعة، 1924، في جزئين.
- 10- أركون محمد: الأصول واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- 11- أركون محمد: الأنسة في السياقات العربية الإسلامية، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 12- أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1996.
- 13- الأشعري أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، 2003.
- 14- الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1969.
- 15- الأشقر سليمان: مقاصد المكلفين، دار النفائس، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الثانية، 1991.
- 16- الإصفهاني الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الفوائد للطباعة والنشر، مصر، ط 2، 1987.
- 17- الأصفهاني الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية، 1987.
- 18- أفلاطون: أوطيفرون، عربها: زكي نجيب محمود، ملتزم التوزيع، مكتبة النهضة المصرية دون طبعة، دون تاريخ.
- 19- أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى العربية: حنا خفار، دار القلم، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

- 20- أفلاطون: النواميس، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1986.
- 21- أفلاطون: تيتاتيتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1986.
- 22- أفلاطون: فيدون - في خلود النفس -، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.
- 23- أفلاطون: محاوراة الدفاع، عربها: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1966.
- 24- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996 في جزئين.
- 25- أمين أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 26- أمين أحمد: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
- 27- أمين أحمد: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1999 ، الجزء الثالث.
- 28- أمين أحمد: كتاب الأخلاق، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1925.
- 29- الأنصاري: فواتح الرحموت، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 30- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981.
- 31- ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الأندلس، الطبعة الثانية 1970.
- 32- ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1983.
- 33- ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام دار المكشوف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1956.

- 34- ابن العربي أبو بكر: العواصم من القواصم، تقديم و تحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزء الثاني.
- 35- ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 36- ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دون طبعة، 1994.
- 37- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.
- 38- ابن تيمية: مجموع فتاوي ابن تيمية، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، 1371هـ، الجزء الثاني.
- 39- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1983، الجزء الأول.
- 40- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1959.
- 41- ابن حزم: المحلى، مطبعة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1347هـ، الجزء الأول.
- 42- ابن حزم: فصل في الملل و الأهواء والنحل، مكتبة دار عكاظ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1982، في جزئين.
- 43- ابن حزم: كتاب الأخلاق والسير، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، دون طبعة 1961.
- 44- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993
- 45- ابن خلدون عبد الرحمن: شفاء السائل لتهذيب المسائل، Osman Yalan Maat Baasi، اسطنبول، تركيا، دون طبعة، 1957.
- 46- ابن رشد أبو الوليد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- 47- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال ما بين الشريعة والحكم من اتصال الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1982.
- 48- ابن طفيل: حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.

- 49- ابن طملوس: كتاب المدخل لصناعة المنطق، طبع في المطبعة الأيبيرية دون طبعة، 1916
- 50- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 51- الباجي أبو الوليد: كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1996.
- 52- بارودي: المشكلة الخلقية والفكر المعاصر، نقله إلى العربية: محمد غلاب، مكتبة الأجلو مصرية، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 53- الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة، والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 54- بالنشأ أنخيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، نقلها عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة دار الثقافة الدينية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 55- بدوي عبد الرحمن: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 56- بدوي عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973.
- 57- بدوي عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979.
- 58- بدوي عبد الرحمن: منطق أرسطو، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980 في ثلاثة أجزاء.
- 59- برويل ليفي لوسيان: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة: محمود قاسم، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 60- الريزات عبد الحفيظ أحمد علاوي: نظرية التربية الخلية عند الإمام الغزالي، منشورات دار الفرقان، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ.
- 61- البغدادي: أصول الدين، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى، 1928.
- 62- البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الحيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، دون طبعة، 1987.

- 63- بل ألفرد: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987.
- 64- بلوخ أرنت: فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980.
- 65- بن عاشور محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دون طبعة، دون تاريخ.
- 66- بن عاشور محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب، توزيع ونشر الشركة التونسية، دون طبعة دون تاريخ.
- 67- بن عاشور محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثالثة، 1988.
- 68- بن عبد السلام العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 69- بن عدي يحيى: تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1985.
- 70- بن علي المهدي محمد عقيل: مدخل إلى الدراسات الأخلاقية، دار الحديث، دمشق، سوريا الطبعة الأولى، 1997.
- 71- البوطي: ضوابط المصلحة، مكتبة رحاب، مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 72- تركي عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة بن حزم و الباجي، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1994.
- 73- التنبكي أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوى الإسلامية طرابلس، ليبيا، دون طبعة، 1989، الجزء الأول.
- 74- التوحسدي أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 75- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 76- الجابري محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

- 77- الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 78- الجابري محمد عابد: بينة العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 79- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991.
- 80- الجابري محمد عابد: نقد العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001.
- 81- جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 82- جب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1979.
- 83- الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1992.
- 84- الجوزية بن قيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجليل، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، جزئين الأول والثاني.
- 85- الجوزية بن قيم: الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.
- 86- جولد تسهير أجناس: العقيدة و الشريعة، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1946.
- 87- حسب الله علي: أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر، لبنان، بيروت، الطبعة السادسة 1982.
- 88- حمادي إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- 89- خلاف عبد الوهاب: مصادر تشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، دون طبعة، دون تاريخ.
- 90- الدباس حامد أحمد: فلسفة الحب عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع والتوزيع، دون طبعة، دون تاريخ.

- 91- دراز محمد عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن، دار البحوث العلمية، مؤسسة الرسالة الكويت، الطبعة الأولى، 1973.
- 92- ديكارت روني: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1970.
- 93- ديوي جون: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، دون طبعة، 1960.
- 94- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- 95- الرازي: المحصول في علم الأصول، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى، 1980، الجزء الثاني، القسم الثاني.
- 96- الرازي: رسائل الرازي الفلسفية، المكتبة المرتضوية طهران، إيران، دون طبعة، دون تاريخ.
- 97- راسل برتراند: المجتمع الإنساني في الأخلاق والدين والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1960.
- 98- روس جاكين: الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 99- زادة طاش كبري: مفتاح السيادة ومصباح السعادة، دار الكتب الحديثة، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
- 100- الزحيلي وهبة: أصول فقه الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1986.
- 101- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، الطبعة الأولى، 1994، في ثمانية أجزاء.
- 102- سبيلا محمد: الحادثة وما بعد الحادثة، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 103- ستيس ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى، 1998.
- 104- سرنان تيران سان: العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة دمشق، دون طبعة، 2000.

- 105-السيوطي: صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، يطلب من عباس أحمد الباز مكة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 106-الشافعي: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- 107-الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1996، الجزء الأول.
- 108-الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 109-صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.
- 110-الصباغ رمضان: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1998.
- 111-الصغير عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام -قراءة في علم أصول الفقه و مقاصد الشريعة- دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.
- 112-الصغير عبد المجيد: تجليات الفكر المغربي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 113-طالب عمار: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 114-الطهطاوي رفعت رفاعه: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دون طبعة، 1991.
- 115-الطويل توفيق: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1985.
- 116-عارف نصر محمد: في مصادر التراث الإسلامي -دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية الطبعة الأولى 1994.
- 117-العامري أبو الحسن: كتاب الإعلام بمناب الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، دون طبعة، 1967.

- 118- عبد الرزاق مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 119- عبد الرحمن طه: تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991.
- 120- عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2000.
- 121- عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة -القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
- 122- عبد الواحد المراكشي: العجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع دون طبعة، 1994.
- 123- العراقي عاطف: تحديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1983.
- 124- العروي عبد الله و آخرون: المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1986.
- 125- العروي عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1997.
- 126- العلوي سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
- 127- العلوي سعيد بنسعيد: الأيديولوجيا و الحداثة -قراءات في الفكر العربي المعاصر- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1987.
- 128- عنان عبد الله: نهاية الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1987.
- 129- العوا عادل: الأخلاق، المطبعة الجديدة، دمشق، دون طبعة، 1975.
- 130- العوا عادل: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق، وسوريا، دون طبعة، 1965.

- 131-العوا عادل: دراسات أخلاقية، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، دون طبعة، 1975.
- 132-الغزالي: تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 133-الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، الجزء الأول.
- 134-الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، منشور ضمن القصور العوالي من رسائل الغزالي، مكتبة الجندى، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 135-الغزالي: أيها الولد، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1969.
- 136-الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزئين الأول والثاني.
- 137-الغزالي: تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 138-الغزالي: فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
- 139-الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1990.
- 140-الفارابي: تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.
- 141-الفارابي: كتاب السياسة المدنية، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
- 142-الفارابي: إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
- 143-الفاسي علال: دفاع عن الشريعة، طبع بمطابع الرسالة، الرباط، المغرب، دون طبعة، 1966.
- 144-الفاسي علال: مقاصد الشريعة و مكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، دون طبعة، دون تاريخ.
- 145-فضل الله مهدي: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.
- 146-فودة سعيد: تدعيم المنطق، دار الرازي، الأردن، الطبعة الأولى، 2002.
- 147-فوكو ميشيل: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي، دون طبعة، 1989.

- 148- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الرابع عشر.
- 149- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، دون دار، الطبعة
الثانية، 1988.
- 150- القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب الممالك في أعيان مذهب الإمام مالك،
مطبعة فوضالة، المحمدية، المغرب، دون طبعة، 1965، الجزء الثاني.
- 151- القشيري عبد الكريم: الرسالة القشيرية، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،
دون تاريخ.
- 152- قصوة صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع،
القاهرة، مصر، دون طبعة، 1987.
- 153- القونجي خان حسن صديق: أبعاد العلوم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دون
تاريخ، القسم الثاني، 1988، الجزء الثاني.
- 154- كانط عمانويل: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي
وآخرون، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1991.
- 155- كانط عمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي،
بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 156- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة
الثانية، دون تاريخ.
- 157- لالند أندري: العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية، للكتاب، دون
طبعة، 1979.
- 158- لبمان ولتر: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا
بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 159- ليلي وليام: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية، مصر، دون طبعة، 1985.
- 160- الماوردي: أدب الدنيا والدين، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 2004.
- 161- الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء
الأول.

- 162- المجاري محمد: برنامج المجاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1982.
- 163- محمود زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشرق، القاهرة، مصر دون طبعة، دون تاريخ.
- 164- محمود زكي نجيب: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1963.
- 165- محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة، 1958.
- 166- مخلوف محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 167- مراد علي عباس: دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، دار الخليفة بيروت، لبنان، دون طبعة، 1999.
- 168- المراكشي عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1998.
- 169- مسكويه: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، الرياض، السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 170- مفتاح محمد: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- 171- مفتاح محمد: مجهول البيان، دار تو يقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1990.
- 172- المقدسي ابن قدامة: مختصر منهاج القاصدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
- 173- المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، لبنان، دون طبعة دون تاريخ، 1968.
- 174- ممفرد لويس: المدينة عبر العصور، أصلها وتطورها ومستقبلها، ترجمة: إبراهيم نصحي مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 175- مور أي جي: كيف يرى الوضعيون الفلسفية؟، ترجمة نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1994.

- 176-نتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان،
دون طبعة، دون تاريخ.
- 177-النجار عبد المجيد: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي،
بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
- 178-نجم الدين الطوفي: شرح الأربعين نوية من كتاب مصطفى زيد: المصلحة الشرعية
ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1954.
- 179-النشار علي سامي: مقدمة كتاب الشامل في أصول الدين للجويني، دار المعارف،
مصر، دون طبعة، 1969.
- 180-النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر،
دون طبعة 1968.
- 181-يافوت سالم: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان،
الطبعة الأولى، 1990.

ثالثاً: المراجع باللغة الأجنبية

- 1- Blanché Robert: La science actuelle et le rationalisme, P.U.F, 2ème édition, 1973.
- 2- Dordier Jean François et autres: Philosophie de notre temps, Edition sciences humaines, 2000
- 3- Fustel de Coulanges: La cité antique, Librairie Hachette, Paris.
- 4- G. Clotz: La cité Grecque, édition Albin Michel, 1928.
- 5- Georges Gurvitch: Morale théorique et sciences des mœurs, P.U.F, 3ème édition, 1961.
- 6- Hanafi Hassan: Les Méthodes d'exegese - Essai sur la science des fondements de la compréhension, "Ilm ussul, AL. Figuh" Le caire, Egypte, 1965.
- 7- Hume David: Essai sur l'entendement humain, Aubier, Edition Montaigne, Paris.
- 8- Le senne-René: Traité de morale générale, P.U.F, 3ème édition, 1949.
- 9- Nietzsche: Ecce Homo, Tra: Alexandre Violette, union générale d'édition, 1998.
- 10- Nietzsche: Le gai savoir Tra: P. Klossowshi Gallimard, 1989, Fragments, 343 et 125.
- 11- Rauh Frederic: L'expérience morale, P.U.F, Paris, 1903.

- 12- Rousseau-Jean- Jacques: De l'inégalité parmi les hommes, union générale d'édition, Paris, 1963.
- 13- Sartre Jean-Paul: L'être et le néant, Librairie Gallimard, 28ème édition, 1950.
- 14- Schaller Max: Le formalisme en éthique, traduit de l'Allemand par Maurice de Condillac, P.U.F, 7ème édition, 1955.
- 15- Videt Jean Claude: Les idées morales dans l'islam P.U.F, 1ère édition, 1995.

رابعاً: الدوريات باللغة العربية

- 1- حسن حنفي: "مقاصد الشريعة وأهداف الأمة -قراءة في الموافقات للشاطبي-"، مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103.
- 2- طه عبد الرحمن: "مشروع تحديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103.
- 3- مطاع الصفدي: "أين سؤال الواقع"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، العدد 100.
- 4- الدوألأي محمد: "في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية"، مجلة عالم الفكر دمشق 1997، مارس، العدد الثالث.

خامساً: دوريات باللغة الأجنبية

- 1- Alain Ray: "De la vie à la morale de la vie", Revue science et avenir, université, Paris, Denis Didrot, Mars/Avril, 2002.
- 2- Bousquet. G.H: "Judaïsme, christianisme, islam religion apparentées", STVDIA Islamica, XIVCP, Maisonneuve, Larore, Paris, 4ème édition, 1961.
- 3- Goodman. L.E: "The Epucurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya AR-RAZI", STVDIA Islamica, XXXIV, G.P Maisonneuve, Larore, Paris, MCMLXXI.
- 4- Robert Brunchvic: "Etude D'islamologie", STVDIA Islamica, XIVG, P Maisonneuve, Larore, Paris.

سادساً: الندوات باللغة العربية

- 1- أومليل علي: "السلطة السياسية والسلطة العلمية ابن تومرت، ابن رشد"، ندوة الغزالي منشورات مطبعة المحمدية منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 188، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 09.

سابعا: الندوات باللغة الأجنبية

- 1- Regis Jolivet: "Problématique de la valeur", in congrès des sociétés Françaises de la philosophie, thème valeurs 6-7, Septembre 1947, Louvain Nouwlaets, éditeur.

ثامنا: المعاجم باللغة العربية

- 1- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، لبنان، مصر، دون طبعة، 1978، الجزء الأول.
- 2- الزبيدي مرتضى: تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، دون طبعة، 1971، الجزء الأول.
- 3- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الخامس.
- 4- الفيروز أبادي: القاموس المحيط، توزيع مكتبة النووي، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 5- الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الثاني.

تاسعا: المعاجم باللغة الأجنبية

- 1- André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, 17em édition, 1991.

عاشرا: الموسوعات.

- 1- بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1974، الجزء الأول.

