الفصل الخامس

"قاعدة العادة محكمة"

تمهيد

أولاً: معنى العادة ومقصد تحكيمها

ثانياً: العرف معيار النافع والضار

ثالثاً: أنواع العوائد

رابعاً: تعارض القيم الثابتة مع القيم المتغيرة

١- تعارض العرف "القيمة المتغيرة" مع الشرع القيمة الثابتة

٢- تعارض العرف واللغة

خامساً: الشريعة بين المعيارية والوضعية

١- الشريعة والاتجاه الحدسي في الأخلاق

٢- الشريعة والاتجاه الوضعي الاجتماعي في الأخلاق

خاتمة

تمهيد

الأعراف والعوائد حصيلة نتاج الجماعة، وخلاصة تجاربها عبر التاريخ، وتحتل حيزاً واسع النطاق في مجال التشريع والتقنين، ولها سلطان قوي على النفوس، واحترام شديد؛ ذلك أن العادة متى رسخت في النفوس اعتبرت من ضروريات الحياة التي لا يستغنى عنها، ونَزْعُ الناس عن عادتهم فيه حرج عظيم، فهي بمثابة قانون ملزم.

من هنا كان تحكيم الشرع للعوائد والأعراف الصحيحة في الوقائع والمستجدات، وجعلها مخصصة لنصوصه، ومغيرة لأحكامه، مراعاة لواقع الحياة. واستحساناً لما اعتاد الناس عليه من صحيح الأعراف، فالعادة طبع ثان، وفي نزعها عنت وحرج عظيم. وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح. ومن هنا كان حسن الفعل بحسب ما يراه العرف الصحيح علة في إيجاب الشرع، وقبح الفعل بحسب ما يراه العرف الصحيح علة لنهي الشرع عنه. فالنص يتطابق مع الواقع، مادامت الغاية واحدة، وهي تحقيق المصلحة ورفع الحرج عن الناس.

أولاً: معنى العادة ومقصد تحكيمها

العادة في اللغة: مأخوذة من العود أو المعاودة بمعنى التكرار. وسميت بذلك؛ لأن صاحبها يعاودها، أي يرجع إليها مرة بعد أخرى.[1] فمادة العادة تقتضي تكرار الشيء وعوده تكراراً كثيراً يخرج عن كونه وقع بطريق الصدفة أو الاتفاق.[2] وفي الاصطلاح تعني: ما استمر الناس عليه وعادوا إليه مرة بعد أخرى.[3] أو هي الأمر

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج٤، ص٣١١.

(٢) الزركشي، المنثور، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٧.

انظر أيضاً:

- القاضي، شرح المجلة، مرجع سابق، ص٩٥.

(٣) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص١٤٦.

انظر أيضاً:

- حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج٢، ص٦٩.

المتكرر من غير علاقة عقلية؛[1] لأن التكرار الناشئ من قبيل التلازم العقلي ليس بعادة، كالتلازم بين العلة والمعلول وجوداً وعدماً.

والعرف والعادة عند الفقهاء بمعنىً واحد وهو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول.[2] فالعمل، قولًا أو فعلًا، متىٰ مالت إليه النفس واستحسنته ووجدت فيه الراحة والطمأنينة، ووجد فيه القبول والاعتراف من ذوي العقول والطباع السليمة، صار عرفاً معتبراً مثبتاً للأحكام. وقد يظن التباين بينهما؛ لأن حقيقة العرف استقرار الأمر في النفس وسكونه، وحقيقة العادة تكرار الأمر واستمراره.

والواقع أن العرف والعادة متحدان من حيث الماصدق، أي من حيث المعنىٰ الاستعمالي في الواقع ، وإن اختلفا من حيث المفهوم. فالعادة مأخوذة من المعاودة وهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد مرة صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة.[3] والاستقرار لازم عن التكرار؛ لأن العمل إذا تكرر كثيراً رسخ في النفوس واقتنع الناس به وأصبح عرفاً بينهم، فما يصدق عليه أنه عادة يصدق عليه أنه عرف، والمستقرئ للفروع الفقهية يجد استعمال الفقهاء للعرف والعادة بمعنىً واحد.[4]

والسؤال هنا: لماذا تحكم الأخلاقية العادة وتعتبرها قاعدة أخلاقية يبنىٰ عليها كثير من الأحكام؟

---

(١) أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٢.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رسالة نشر العرف**، سوريا: مطبعة معارف سورية الجميلة، ١٣٠١هـ، ص٣.

(٤) ذكر ابن عابدين عن النسفي أن العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وقال ابن نجيم في الأشباه: "اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في مسائل كثيرة. . . . . "وذكر الهندي في شرح المغني: "العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة وهي أنواع ثلاثة: العرفية العامة كوضع القدم، والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة، والعرفية الشرعية كالصلاة والزكاة. انظر:

- ابن عابدين، **نشر العرف**، مرجع سابق، ص٣، ابن نجيم.
- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٢.

إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً، من هذا المنطلق أقرت الشريعة العادة قاعدة أخلاقية أصيلة وحكمتها في الوقائع والمستجدات؛ لأن مقصد الشريعة رفع الحرج لا إيقاعه، وفي نزع الناس عن عادتهم وقوع حرج عظيم، فالعادة طبع ثان في الإنسان، إذا استقرت وسكنت في النفس يصعب خلعها إلا بمشقة وعنت. ولو أمرت الشريعة بنزع العادة لوقعت في تناقض؛ إذ كيف تأمر برفع الحرج والمشقة عن المكلف وتأمر هي بنزع ما اعتاد عليه الناس وألفوه حتى بات جزءاً من طبيعتهم؟ فتحكيم العادة إذن منطق أخلاقي وعنصر من عناصر الواقعية في التشريع. لكن هل يعني تحكيم العادة وصف وتبرير ما هو كائن فعلاً وقبوله أخلاقياً حتى لا يقع الناس في حرج وعنت عظيم؟

تبين أن مقصد الشريعة يتمثل في جانبين، الأول: في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا يقتضي رفع الحرج وجلب التيسير بقبول ما اعتاد عليه الناس من العادات النافعة التي تحقق المصالح وتدرأ المفاسد. والجانب الثاني: يتمثل في إخراج المكلف عن داعية أهواء النفوس التي لو أطلقت لهدمت المقصد الأول بالضرورة. وهذا يقتضي عدم قبول ما يعتاده الناس من العادات الفاسدة ونزعها بمنطق التدرج والتيسير لا بمنطق القهر والتعنيت.

الشريعة إذن لا تقبل "ما هو كائن" كما هو، فليست كل عادة يقرها المجتمع مشروعة وإلا كان اعتبار الشرع للعرف تبريراً لما هو سائد في المجتمع أياً كانت طبيعته، نافعاً أو ضاراً. فالأعراف منها الصالح ومنها الفاسد، الصالح: ما يجلب منفعة أو يدفع مفسدة، ولا يحل حراماً أو يحرم حلالاً. والشرع لا يقر من العادات والأعراف إلا ما كان صالحاً، وينهى عن العادات أو الأعراف الفاسدة؛ لأن العادات النافعة وليدة الحاجات والمصالح، فاعتبارها اعتبار لأصل التشريع وهو المصلحة. ومن هنا كانت الأحكام المترتبة على العوائد تتبدل بتبدلها تبعاً لتبدل الحاجات والمصالح. وتبدل الأحكام تبعاً لتبدل المصالح والحاجات موافق لقواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير وجلب المنافع ودفع المضار. "إن جرى الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، فكل

ما يتبع العوائد في التشريع يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة الجديدة."[1] لذلك فمن شروط الاجتهاد والإفتاء العلم بعادات الناس وأحوالهم وأزمانهم، وعدم الإفتاء بما هو مسطور في الكتب؛ لأن "الجمود على المنقولات أبداً ضلالة في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين."[2]

لكن أليس تبدل الأحكام هنا بتبدل العوائد إحلال للنسبي محل المطلق، وهدم لعمومية ومعيارية وثبوت التكليف؟

إن هذا التبدل ليس إحلالاً للنسبي محل المطلق، كما هو الحال في الاتجاه الوضعي الاجتماعي؛ لأن هذا التبدل ليس نسخاً أو اختلافاً في أصل الخطاب، فالتكليف موضوع على أنه دائم أبدي ولا يمكن نسخه أو تبديله، وإنما اختلاف في نمط التكليف،[3] بمعنى أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل أخلاقي يحكم به عليها. فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي مثلاً قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف وثبوته ليس اختلافاً في أصل الخطاب، وإنما الاختلاف وقع في العادة.

ثانياً: العرف الصحيح معيار للنافع والضار

إذا كان كل ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق بحسب العرف مصلحة[4] فهل يمكن أن ينعم الإنسان على الإطلاق في واقع الحياة؟ وبمعنى آخر: هل يمكن أن تحصل على فعل نافع لا يشوبه ضرر، أو لذة دون أن يقترن بها أو يسبقها ألم؟

---

(١) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، تحقيق: أبو بكر عبد الرازق، القاهرة: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ١٩٨٩م، ص١٠١.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٣.

(٣) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٣.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠.

إن هذا في"مواقع الوجود" لا يكون؛ لأن المصالح والمفاسد الخالصة فيها عزيزة الوجود وغير متمحضة، وإنما ممتزجة، فلا توجد مصلحة إلا ويشوبها مفسدة، ولا مفسدة إلا يشوبها مصلحة، وليس في الإمكان استخلاص مصلحة أو مفسدة متمحضة، وبرهان ذلك التجربة الإنسانية التامة، أي الاستقراء التام لماهية المصالح والمفاسد.[1] وهذا يعني أن الفعل الواحد في واقع الحياة مصلحة ومفسدة في نفس الوقت، مصلحة من جهة، ومفسدة من جهة أخرى، فكيف نصف فعلاً ما بأنه "نافع" وفعلاً آخر بأنه "ضار"؟

إن وصفنا لفعل ما بأنه "نافع" أو "ضار"، في واقع الحياة، لا يتم إلا بالنظر إلى الجهة الغالبة في الفعل، فإذا ما كان الغالب في فعل ما هو جهة المنفعة يوصف الفعل بأنه "نافع"، وإذا ما كان الغالب في فعل ما هو المفسدة وصف هذا الفعل بأنه "ضار". فتناول الأدوية مثلاً منفعة يشوبها مضرة كمرارة الدواء أو الآثار السلبية المترتبة عليها، لكن لما كانت منفعتها غالبة وهي تحقق الشفاء فيوصف الفعل بأنه "نافع". وتناول بعض المواد المخدرة والمسكرة الغالب فيه المضرة من حيث سلب العقل وضياع الأموال، ويشوبه منفعة الانتشاء وطرد الهموم فيوصف الفعل بأنه "ضار" لغلبة المضرة فيه. وبذلك يكون معيار النافع والضار في واقع الحياة هو الوصف "الغالب" في الفعل.

ومعيار الشريعة في الحكم على "النافع" هو أيضاً معيار العرف، فالوصف الغالب في الفعل من النفع أو الضرر في حكم العادة هو المقصود شرعاً، وعليه وقع الطلب أو النهي. وصار المغلوب أو المرجوح في حكم العدم شرعاً؛ مما يعطي الوصف الغالب في الفعل صفة "النقاء والتمحض"؛ إذ لو كانت الجهة المرجوحة في الفعل معتبرة شرعاً لكان الفعل الواحد مأموراً به من جهة المصلحة ومنهياً عنه من جهة المفسدة في نفس الوقت.

ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك في الشريعة، ولو كان كذلك لكان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ كيف يقال: "افعل" و"لا تفعل" لفعل واحد في نفس الوقت؟ فإذا

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢١.

ما كانت المصلحة في الفعل هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم العادة، كانت هي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. وكانت المفسدة غير مقصودة في شرعية ذلك الفعل. وإذا ما كانت المفسدة هي الغالبة فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي عن العباد، وكانت المصلحة كالعدم في شرعية ذلك الفعل.[1]

فالشريعة إذن تستنبط بعض أحكامها من الواقع العملي المعيش، أي: أن "ما ينبغي أن يكون" يتأسس على "ما هو كائن". لكن هل يعني هذا قيام الأخلاق على "المنفعة" أو "اللذة الشخصية" باعتبار أن ما يرجع إلى نيل اللذة أو إشباع الرغبة التي تقتضيها الأوصاف الشهوانية في الإنسان بحسب العرف مصلحة أو منفعة؟

إن المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر شرعاً من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.[2] والوصف الغالب في الفعل في واقع الحياة من نفع أو ضرر إنما هو معلوم بحكم العقل ومجرى العادات والظنون المعتبرة. وتجارب البشر المتراكمة عبر التاريخ تشهد بأن المصالح الإنسانية لا تتحقق بالهوى، لما يلزم عن ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي يضاد المصلحة ويخرم نظام الحياة. وقد اقتضى العقل قبل الشرع تحريم الدماء والأموال والأبضاع والأعراض لأجل إقامة الحياة.[3]

وحصول أي لذة أو رغبة ذاتية تهدم الضروريات التي بها تقام الحياة الإنسانية ليس لعجز العقل عن ما هو حقيقي من المصالح أو المفاسد، وإنما يحصل لغلبة

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣١.

(٣) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٠.
انظر أيضاً:
- حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨٧.
- الطوفي، **المصالح المرسلة**، مرجع سابق، ص٤٨.

النفس على العقل، وهو ما يضاد الأخلاق في الشريعة. فالشريعة جاءت لمخالفة الهوى لا لمخالفة العقل والواقع، وإلا لما جعل العقل مناطاً للتكليف، وشرطاً لفهم الخطاب. فالعقل والوحي متعاضدان على مخالفة الهوى.

ولو كانت اللذة الفردية في واقع الحياة مقياس النافع والضار- كما هو الحال عند أصحاب مذهب المنفعة العامة، لما استقامت الحياة؛ لأن اللذة أمر إضافي يختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، فاللذة عند شخص قد تكون ألماً عند آخر، أو قد تكون ألماً في حال ولذة في حال آخر، مما يثبت أن المنافع والمضار مشروعة أو ممنوعة على وفق مجاري العقول والعادات، لا على وفق الميول والرغبات.[1]

ثالثاً: أنواع العوائد

العوائد المحكمة إما: عوائد ورد فيها دليل بالنفي أو الإثبات، بمعنى أن الشرع قد أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهية أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً أو تركاً.[2] وهذه العادات مستقرة على نحو أبدي.[3] الحسن منها ما حسَّنه الشرع والقبيح ما قبَّحه، لا تتبدل وإن اختلفت الآراء فيها من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن؛ لأن العوائد بعد إثباتها بدليل الشرع صارت من جملة الأمور الداخلة تحت أحكامه، وتبديلها بالاستحسان أو الاستقباح يعد نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، ولا نسخ بعد انقطاع الوحي.[4]

وإما عوائد جارية بين الخلق لم يرد فيها دليل بالنفي أو الإثبات وهي نوعان: عوائد عامة، وهي الأعراف أو العوائد المنتشرة في أمر ما في سائر البلاد بين

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٤٢.

(٣) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٤.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٢.

سائر الشعوب، وحكمها عام يثبت على أهل سائر البلاد جميعاً.[1] ويدخل فيها العوائد الجبلية التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والنوم واليقظة واقتراب اللاذ واجتناب المؤلم.[2] وكذلك الأعمال التي تقتضيها حاجة البشرية على اختلاف الأزمان والبيئات والثقافات والمستويات مثل الاستصناع في كثير من لوازم الحياة.[3]

أو عوائد خاصة وهي ما تعارف عليه مجتمع دون آخر أو فئة دون أخرى، ويدخل فيها مجموع ما يتعوده الفرد من أنماط السلوك "العادات الاجتماعية". وحكمها خاص يثبت على من تعارفوها فقط؛[4] لأنها قد تتبدل في الزمان من حسن إلى قبح، ومن قبح إلى حسن، وفي التعبير عن المقاصد واختلاف المعاملات ومراحل العمر واستثناءات الطبيعة.

والعوائد الجارية بين الخلق بدورها تنقسم إلى: عادة قولية، وعادة عملية. القولية، أو ما يسمى العادة في اللفظ أو الحقيقة العرفية.[5] وهي التعارف على إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى،[6] وذلك إما بكثرة استعمال اللفظ في بعض أفراد معناه حتى يصير هو المعتاد عند الإطلاق.[7] أو

---

(١) ابن عابدين، **نشر العرف**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٤.

(٣) الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت: دار الأندلس، ط١، ١٩٦٣م. ص٤٢٠.

(٤) ابن عابدين، **نشر العرف**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٥) البصري، **المعتمد**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠١.

انظر أيضاً:

الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢.

(٦) أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٢.

انظر أيضاً:

- ابن عابدين، **نشر العرف**، مرجع سابق، ص٣.

(٧) كاستعمال الدابة في ذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب.

بكثرة استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الأصلي الذي وضع له حتى يصير الأصل مهجوراً.[1]

والعوائد العملية أو ما يسمى العادة في الفعل هي: ما جرى عليه الناس وتعارفوه في معاملاتهم وتصرفاتهم. وهي متى كان التعامل بها جارياً ومقبولاً بين الناس وغير مخالف لقواعد الشريعة حجة يجب الرجوع إليها والعمل بها سواء أكان هذا التعامل عاماً أو خاصاً؛ لأن التعامل أقرب إلى الإجماع، والإجماع معتبر، والأقرب إلى المعتبر معتبر، واتفاق الناس عليه واطراد العمل به دلالة على اعتباره.[2]

رابعاً: تعارض القيم الثابتة مع القيم المتغيرة

١ - تعارض العرف "القيمة المتغيرة" مع الشرع "القيمة الثابتة":

قد يتعارض العرف أو الواقع مع النص، فهل الأولوية للنص على الواقع أم للواقع على النص عند التعارض؟

إذا تعارض العرف مع النص، وكان النص معللاً بالعادة وقت صدوره، فإن الحكم يدور مع العرف ويتبدل بتبدله؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فحيث كانت العلة في النص هي العادة كانت هي المنظور إليها، فإذا تغيرت تغير الحكم. وليس في اعتبار العادة الحادثة المتغيرة مخالفة للنص، بل فيه اتباع للنص؛[3] لأن مراعاة علة النص مراعاة لحكمة النص، وحكمة النص هي الغاية

---

(١) كإطلاق لفظ "الغائط" على الخارج المستقذر من الإنسان مع أنه في الأصل موضوع للمكان المطمئن من الأرض، أما إذا استمر المعنى اللغوي متعارفاً دون أن ينتقل أو يخص فلا يسمى عادة قولية أو حقيقة عرفية، وإنما يسمى حقيقة لغوية مشهورة.

انظر:

- الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢.
- القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج١، ص٣١٥.
- الهندي، نهاية الوصول، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤.

(٢) القاضي، شرح المجلة، مرجع سابق، ص٩٧.

(٣) ابن عابدين، نشر العرف، مرجع سابق، ص٨.

من وجوده.[1] أما إذا تعارض العرف مع النص، ولم تكن علة النص عرفية، فالاتفاق حاصل على أن العرف القوي يخصص النص العام ويقيد المطلق؛ لأنه لغة التخاطب. فالكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما يسبق إلى الأفهام، فإذا تعارف استعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمارة الحقيقة وهي المبادرة إلى الفهم.[2]

والخلاف في: هل العادة الفعلية تخصص أم لا؟ فقيل: العادة إن كانت فعلية لا تخصص، فإذا ورد نص أو خبر وعادة الناس تخالفه يجب الأخذ بالخبر واطراح تلك العادة؛ لأن الحجة إنما هي في اللفظ أو النص الوارد، وهو مستغرق لكل أفراده ولا ارتباط له بالعوائد، بل هو حاكم عليها وجاء لنقل الناس عن عاداتهم فلا يترك بها.[3]

وقيل: إن العادة التي علم من حالها أنها كانت في عصر الرسالة، وأقرها الرسول ﷺ بعد علمه بها تخصص دون ما عداها، والمخصص في الحقيقة هو

---

(١) رأى الإمام أبي يوسف من الأحناف، أن نهي النبي ﷺ عن "بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء، عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى" جاء معللاً بالعرف السائد وقتئذ في المكيلات والموزونات، وأن العرف هو مرد النص ومرجعه، ولو كان العرف في زمن النبي ﷺ خلافاً لذلك لجاء النص على المتعارف عليه وقتئذ، فإذا تغير العرف وأصبح المكيل موزوناً والموزون مكيلاً تغير المعيار تبعاً لتغير العرف، وليس في هذا مخالفة للنص بل عين اتباع النص.

(٢) النسفي، **كشف الإسرار**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١.

انظر أيضاً:

- السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٠.
- البصري، **المعتمد**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٣.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٥١٩ - ٥٢٧.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٢.

انظر أيضاً:

- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٤.

التقرير لا العادة.[1] والواقع أن العادة الفعلية تخصص العام كالقولية لاتحاد موجب التخصيص، وهو تبادر الخاص من اللفظ عند الاستعمال.[2]

وقد ثبت بالاستقراء أن ما يوجب تبادر الذهن إلى غير الموضوع له يوجب إرادته، والذي يوجب التبادر في كل من العرف القولي والعملي هو التعامل.[3] فكما أن غلبة استعمال الاسم في بعض أفراده توجب تبادر الذهن إليه عند سماعه مجرداً عن القرائن. كذلك متى جرى التعامل في شيء تبادر إلى الذهن فهم ذلك الشيء دون غيره عند إطلاق اللفظ العام، فتجب إرادته دون غيره من أفراد العام الذي يستغرقه. فالعادة: قولية أو فعلية إذن تخصص النص العام الذي لم تكن علته عرفية، ويتبدل الحكم بتبدلها إذا ما كانت علته عرفية. ولا يقتصر التخصيص بالعادة المقارنة لوقت صدور النص فقط، وإنما بالأعراف الطارئة أيضاً، فإن لم يعتبر الشرع العادات الطارئة فما قيمة اعتباره للأعراف؟ وما قيمة تبدل الأحكام بتبدل الأعراف إذن؟

٢- تعارض العرف واللغة:

قد يتردد اللفظ بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي، فيقدم المعنى العرفي المطرد،[4] طبقاً لقاعدة "تترك الحقيقة بدلالة العادة". والترك قد يكون بالنسخ أي: هجران المعنى الأصلي، أو بالتخصيص. فالعادة تخصص عموم الألفاظ الصادرة من الناس كألفاظ الأيمان والنذور والطلاق وغير ذلك من التصرفات، فكل متكلم يحمل كلامه على لغته وعرفه، وإن خالف لغة العرب ولغة الشارع لأن المتكلم لا يقصد في

---

(١) الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١، ١٣٢.

انظر أيضاً:

- الهندي، **نهاية الوصول**، مرجع سابق ج٥، ص١٧٥٩.

- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٢٧.

(٢) أمير باد شاه، محمد أمين. **تيسير التحرير في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١، ص٢٧١.

(٣) نظام الدين، عبد العلي محمد. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بهامش المستصفى**، القاهرة، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣٢٩هـ، ج١، ص، ٣٤٥.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٦.

اللفظ المعنى اللغوي أو المعنى المستعمل في الشرع، فكيف يخاطب أو يلزم به؟[1]

والقاعدة المقررة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي، فالعرب قد تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي. وقد تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال. فالمتكلم قد يأتي بلفظ عام يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، لكنه لا يقصد أن يكون داخلاً في مقتضى هذا العموم كمن يقول: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد من ذلك العموم. وقد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح له اللفظ في أصل الوضع دون غيره. كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع، كمن يقول: فلان يملك المشرق والمغرب والمراد جميع الأرض.[2]

أما إذا تردد اللفظ في الحد بين اللغة والعرف فيرجع إلى اللغة أولاً، ثم إلى العرف، طبقاً لقاعدة: "كل ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف"، فهذا صريح في أن تأخير العرف عن اللغة إنما يكون عند التردد في الحد وليس عند التردد في المعنى.[3] ولكن لا بد للعرف المقدم على اللغة أن يكون قائماً وقت صدور اللفظ أو التصرف، فالألفاظ إنما تحمل على العرف المقارن السابق دون المتأخر، فلا عبرة بالعرف السابق غير المقارن، ولا بالعرف الطارئ بعده؛ لأن العرف الماضي أو المستقبل لا يدل على مقاصد الناس في تصرفاتهم

---

(١) لذلك قال الفقهاء: من حلف لا يجلس على الفراش أو على البساط أو لا يستضيء بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض ولا بالاستضاءة بالشمس وإن سماها الله تعالى فراشاً وبساطاً وسمى الشمس سراجاً. ولو حلف لا يأكل لحماً لا يحنث بأكل لحم السمك وإن سماها الله تعالى لحماً في القرآن. انظر:

- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٥.

- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٨٧

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٤.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٧.

وأفعالهم، وإنما الدلالة في العرف الحاضر المقارن، فالواقع المباشر هو المعيار وليس الماضي أو المستقبل.[1]

ووقع الخلاف أيضاً حول تخصيص عموم الألفاظ بالعادة الفعلية فقيل: إن تخصيص عموم اللفظ إنما يقع بالعادة القولية دون الفعلية؛ لأن العادة الفعلية عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف لبعض أنواع مسمىٰ اللفظ اللغوي دون بقية أنواعه الأخرىٰ، ووقوع الفعل في نوع دون نوع لا يخل بوضع الجنس كله، فلا يلزم مثلاً من استعمال ثياب الصوف دائماً تغيير لفظ الثوب عن موضوعه؛ إذ لا معارضة بين العرف العملي والوضع اللغوي، فلا يخل ذلك بوضع اللفظ، والذي يخل ليس ترك مباشرة المسميات، وإنما غلبة استعمال لفظ المسمىٰ دون غيره وهو المراد بالعرف القولي، فيؤثر في اللفظ تخصيصاً وتقييداً وإبطالاً لأنه ناسخ للغة وناقل للفظ، والناسخ مقدم علىٰ المنسوخ.[2] وهذا الاعتراض ليس في محله، لأن القائل بالتخصيص يسلم بأن العرف العملي لا يخل بوضع اللفظ، وإنما يبين المراد من اللفظ ويقصر حكمه علىٰ بعض أفراده.[3]

خامساً: الشريعة بين المعيارية والوضعية

هل يمكن تصنيف الاتجاه الأخلاقي في الشريعة الإسلامية كتصنيف أي مذهب أخلاقي في فلسفة الأخلاق؛ كأن نقول: شريعتنا عقلية، أو نقول: شريعتنا وضعية؟ ومعلوم أن المذاهب الأخلاقية، علىٰ كثرتها، تنصب في اتجاهين واضحي

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٩٣.

انظر أيضاً:

- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٩.

(٢) القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٣٦.

انظر أيضاً:

- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٧.

(٣) أبو سنة، أحمد فهمي. **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، القاهرة: الأزهر، ١٩٧٤م، ص١٢٢.

المعالم، هما: اتجاه العقليين أو أتباع الفطرة، الذين يرون أن الخير ضرورة عقلية يقتضيها العقل، وإدراكه بها حدسي يشبه إدراكه للأوليات الرياضية. والقواعد الأخلاقية قواعد معيارية عامة مردها إلى العقل دون الحس. والاتجاه الثاني: اتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، الذين يرون أن الأحكام الخلقية مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في مكان معين وزمان معين. ومن ثم كان الحكم الخلقي تقريراً لواقع يمكن التثبت منه من خلال التجربة، والقول بأن الأحكام الخلقية قبلية سابقة على كل تجربة أو فطرية عامة ينفيه اختلاف الناس في أمر هذه الأحكام باختلاف الزمان والمكان والظروف. فالأحكام الخلقية ما هي إلا مجرد تعميمات من الخبرة.(١)

إن منطق الأحكام التكليفة يقضي بأن قواعد الأخلاق في الشريعة قواعد معيارية، فالأحكام التكليفية من الوجوب والحظر وغيره قواعد معيارية عامة ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني. والعقل مدرك ما في الواجب وما في المحظور من نفع أو ضرر، ومن ثم فإن شريعتنا من هذه الجهة عقلية. وتحكيم العادة وجعل المصلحة أساس التشريع يعني أن القيم الأخلاقية في التشريع قيم وضعية تجريبية. فالمصالح أصل استقرائي والعادة مصدر تشريعي، ومن ثم فإن الشريعة من هذه الجهة وضعية تجريبية. إذن فشريعتنا عقلية وضعية.

فهل هي عقلية، وبأي معنى: بالمعنى المثالي الكانطي، أم بالمعنى الحدسي؟ وهل هي وضعية تجريبية وبأي معنى؟ تجريبية بالمعنى النفعي، أم بالمعنى الوضعي الاجتماعي؟ أم إنها مثالية واقعية بمعنى خاص بها، يجعلها تتميز عن أي فكر فلسفي على الإطلاق؟

ناقشنا في الفصول السابقة أبرز مذاهب الاتجاه العقلي وهو مذهب كانط الأخلاقي، وأبرز مذاهب الاتجاه التجريبي وهو مذهب المنفعة العامة، ورأينا كيف جمعت الأخلاق في الشريعة بين الواجب والمنفعة، بين العقل والتجربة،

---

(١) الطويل، العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص٤١.

بين الوحي والواقع. ويناقش هذا الفصل المذهب الحدسي، والمذهب الوضعي الاجتماعي، وعلاقة ذلك بالعرف والعادة في في الشريعة.

١- الشريعة والاتجاه الوضعي الاجتماعي في الأخلاق:

أنكرت الوضعية كل تفكير يخرج عن دائرة الحس أو الواقع المحسوس، سواء أكان تفكيراً عقلياً أو دينياً أو ميتافيزيقياً. فاستبعدت البحث في الغايات القصوىٰ والعلل الأولىٰ، وقصرته علىٰ الواقع الحسي وعالجته بمناهج البحث التجريبي.

فكانت الواقعية هي السمة التي ميزت الوضعية منذ نشأتها ضد التفكير الديني أو الميتافيزيقي. ومصطلح الوضعية نفسه الذي استعمله "كونت" يدل علي أن هدف كونت منه هو إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري فقط، ولا يسمح كوسائل لهذا الإشباع إلا بالمعارف الواقعية، أي المعارف المتصلة بالوقائع الحقيقية التي يجب أن تتلاءم مع هذه الحاجات الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمىٰ "وضعي".[١]

والأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الوضعية، كما ظهر عند ليفي بريل، هو هدم التصور التقليدي للأخلاق باعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني لإقامة تصور جديد للأخلاق باعتباره علماً وَضْعياً يدرس الواقع كما هو موجود بالفعل، إذ يرىٰ ليفي بريل أن كلمة علم لا تقال إلا عن العلوم الطبيعية وحدها؛ لأنها هي التي تدرس من خلال المنهج الإستقرائي التجريبي الذي يقوم بدوره باكتشاف القوانين التي تفسر الظواهر الجزئية المحسوسة، أي أن دراستها تقتصر علىٰ ما هو كائن ولا تتجاوز إلىٰ البحث فيما ينبغي أن يكون، ومن ثم يكون العلم وضعياً مهمته الوصف والتقرير، ولا يمكن أن يكون معيارياً مهمته دراسة ما ينبغي أن يكون.[٢] وليس الحال كذلك في علم الأخلاق التقليدي،

---

(١) أمزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والاجتماعية**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هيرندن/ فيرجينيا، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص٣٥٠.

(٢) سدحويك، هنري. **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، الإسكندرية: دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ط١، ١٩٤٩م، ج١، ص١٢.

فموضوعه يختلف اختلافاً جوهرياً فهو علم تشريعي في جوهره، وليست وظيفته هي المعرفة بل إصدار الأحكام؛ إذ يرى، على الأقل، أن المعرفة وتحديد قواعد السلوك ليس إلا شيئاً واحداً بعينه فهو يهدف إلى إرجاع القواعد التي توجه الناس في سلوكهم إلى مبدأ واحد.[1] ولا يمكن لمثل هذا البحث "علم الأخلاق التقليدي" أن يكون علماً نظرياً، إلا إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه. فمصطلح "التطبيق العملي" يدل في الحقيقة على معنيين؛ يراد بأولهما العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو في القوانين التي تنظم سلوك الفرد والجماعة، ويراد بالثاني ما يقابل النظر بوجه عام كالتقابل القائم بين الطبيعة المحضة والطبيعة التطبيقية. ومن الممكن، بل من الواجب أن يمتد المعنى الثاني، حتى يشمل الظواهر الخلقية.[2]

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق علماً معيارياً من حيث هو نظري، وتشريعياً من حيث هو علم، فإذا كان موضوع كل من الأخلاق النظرية والأخلاق العملية هو تحديد السلوك، فإن الأخلاق النظرية تحاول الصعود نحو أسمى صيغة تعبر عن الإلزام أو الخير أو العدل في حين أن الأخلاق العملية تهبط إلى التفاصيل الجزئية، فالأُولى تعبر عن درجة أسمى من التجريد والعموم والتنظيم.[3]

ويقوم التصور الجديد الذي نادى به الاجتماعيون لعلم الأخلاق على دراسة الأخلاق دراسة موضوعية وليست ذاتية بالمنهج التجريبي الإستقرائي؛ إذ إنّ أهم خصائص هذا المنهج أنه نزيه، وموضوعي يسعى إلى معرفة الأشياء كما هي في ذاتها بصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية. فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً يجب أن نجعل الحيادية أساس البحث الخلقي، بمعنى التخلص من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، وجعل أبحاثنا الأخلاقية موضوعية لا ذاتية. وهذا يعني أن نهمل النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، فننصرف عن التشريع

---

(١) بريل، ليفي. **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: السيد محمد بدوي، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ص٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص٦٤.

المثالي إلىٰ دراسة الحقائق دراسة تقريرية وصفية كما هو الحال في كل علم تجريبي.

من هذا المنطلق وجه ليفي بريل النقد للمذاهب الأخلاقية النظرية السابقة، كمذهب اللذة، ومذهب المنفعة، والمذهب الحدسي، والواجب، التي تعتقد أنها مذاهب نظرية ومعيارية في آن واحد، فخولت لنفسها وضع القيم والمثل العليا التي ألزمت بها الأفراد.[1]

إن المذاهب النظرية هي التي تقوم بدراسة الواقع والحقائق الموجودة بالفعل. وعلم الأخلاق النظري، الذي يدعي أنه نظري معياري في آن واحد، ينصرف بهذا الادعاء نفسه عن دراسة الحقيقة الخلقية دراسة موضوعية؛ إذ لما كان يهتم بتقرير الأسس العقلية "لما ينبغي أن يكون،" لم يسلك تجاه تلك الحقيقة المسلك الذي تتخذه علوم الطبيعة حيال الظواهر الطبيعية. أي: أنه لا يوجه عنايته كلها إلىٰ الدراسة الدقيقة الوئيدة "لما يوجد فعلاً"، ومع ذلك فهو يهدف باعتبار أنه علم معياري إلىٰ تحقيق هذه الغاية وهي توجيه سلوك الناس في الاتجاه الذي يحدده. أي أنه يهدف إلىٰ التأثير الإيجابي في الحقيقة الخلقية.[2]

هذا هو ملخص الاتجاه الوضعي الاجتماعي في الأخلاق. والواقع أن الموضوعية التي نادىٰ بها ليفي بريل في دراسة علم الأخلاق قد وضعت أساساً لتأكيد القيم السائدة والبرهنة علىٰ مشروعية العادات كما هي في المجتمع بغض النظر عما تحمله هذه العادات من معان خلقية مستحسنة أو مستهجنة. فالعرف عنده هو مصدر الأخلاق ومنبع المثل، وكل عادة تم التعارف عليها وأقرها المجتمع فهي مشروعة وصحية وسليمة. ظاهرة الزنا مثلاً وفق هذا المعيار ظاهرة سليمة، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزي هي تحول الانتباه عن الزنا والتركيز علىٰ منع الحمل.[3] فالزنىٰ في حد ذاته لا

---

(١) المرجع السابق، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٧.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع٢٠، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م، ص٣٤.

يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقي وهو ليس مشكلة اجتماعية، ما دام يعبر عن رغبات المجتمع؛ لأن الرذيلة، في عرف علماء الاجتماع، تطلق على السلوك المنافي لعرف جماعة معينة في زمن معين ومكان محدد.[1] ومن ثم فليس للأخلاقي رفض ما يقره المجتمع، وما عليه إلا استقراء العادات والأعراف والتقاليد لأجل الدراسة والتفسير.

وهذا يعني: أن المبادئ الأولى والمثل العليا والقيم الثابتة التي لا تتغير بحسب المكان والزمان، لا قيمة لها في مجال الأخلاق؛ لأن الأخلاق معطاة كظاهرة، ومهمة الأخلاقي ليست تكوين قواعد السلوك بشكل مجرد أو التطلع إلى قيم مثلى يحتذيها الإنسان، وإنما مهمته ملاحظة السلوك الخلقي كما يمارس في مختلف المجتمعات، فلم تعد الأخلاق علماً معيارياً للخير، ولكن علماً وضعياً للعادات الأخلاقية.

والنتيجة المنطقية لهذا الاتجاه الوضعي في الأخلاق هي نسبية الحقيقة الأخلاقية، فلم يعد هناك مثال أو مبدأ ثابت يجمع الإنسانية، بل إن الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة الأخلاق ـ حسب وجهة نظر الوضعية ـ اعتقادهم بأن الطبيعة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان، فأمكن بذلك وضع مبادئ عامة للسلوك الإنساني بما هو كذلك، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم في كل زمان ومكان، بالإضافة إلى اعتقادهم أن الضمير فطري مطلق، مع أن الضمير وليد التجربة من ناحية، ونسبي متغير من ناحية أخرى.

إن القيم في واقع الحياة "مصالح الدنيا وأسبابها" في الشرع أصل استقرائي، معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة، والعادة محكّمة أي أنّها أصل أخلاقي كسائر الأصول الأخلاقية القطعية في التشريع.

ولا يعني هذا وصف ما هو قائم في المجتمع وتسويغه كما هو. ولا يعني كذلك أن كل ظاهرة يقرها المجتمع ظاهرة صحية سليمة ومشروعة مادامت تعبر

---

(١) آمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والاجتماعية**، مرجع سابق، ص٣٥٠.

عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي. كما ولا يعني هذا أن القيم الأخلاقية لم تعد تعبر عن حقائق في حد ذاتها لها استقلالها الذاتي بعيداً عن عادات وأعراف وثقافات المجتمعات، كما تذهب الوضعية في أن لكل ثقافة وكل عصر وكل بيئة قيمها ومعاييرها الخاصة بها والمنبثقة عنها، ولم يعد من الممكن الحديث عن وجود قيم مقبولة أو مرفوضة في حد ذاتها.[1]

إن الأعراف والعوائد وليدة المصالح. والمصالح في الشريعة على ثلاثة أنواع: نوع شهد له الشرع بالاعتبار، ونوع شهد له الشرع بالبطلان، ونوع لم يشهد له الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار. والعوائد المعبرة عن النوع الأول والثاني هي التي ورد فيها دليل بالنفي أو الإثبات، بمعنى أن الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهية أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً أو تركاً. وهذه العادات ثابتة أبداً كسائر الأمور الشرعية، الحسن منها ما حسنه الشرع والقبيح ما قبَّحه، وإن اختلفت آراء الناس فيها.

أما العوائد المعبرة عن النوع الثاني فهي العوائد المتبدلة التي ليس في نفيها أو إثباتها دليل شرعي، وحكمها متبدل بتبدلها. منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن، أي في السلوك العام لكل مجتمع. ككشف الرأس قديماً، فإنه قبيح لدى المروءات في بلاد المشرق غير قبيح في بلاد المغرب. ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد فينصرف اللفظ أو المعنى إلى معنى آخر، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم لاختلاف اللغات أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم عن الاصطلاح العام الشائع بين الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعنى حتى صار المعنى الأصلي للفظ مهجوراً. ومن العادات المتبدلة ما يختلف في الأفعال في المعاملات، وما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف.[2]

وهذا النوع من العادات لا يقبل على إطلاقه. فالشريعة لا تقبل من الأعراف والعادات إلا ما هو نافع أو صالح. والمعيار الأخلاقي للنافع والضار هو "الوصف

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٥.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٢.

الغالب في الفعل من جهة العقل لا من جهة الهوىٰ والميل؛"[1] لأن غاية اعتبار العرف تحقيق المصلحة، والعقل يدرك حسن وقبح الأفعال، وهذا الإدراك إن لم تغلب عليه النفس أجدر بأن يحقق المصلحة، فلا يمكن أن تتحقق المصلحة كقيمة خُلقية عليا تهدف إلىٰ الحفاظ علىٰ الحياة بكل مستوياتها؛ الضرورية، والحاجية، والتحسينية، من خلال الأعراف والعوائد التي منشؤها الأهواء والشهوات وغلبة النفس. لأنها تُفسد الحياة وتهدمها، وتجعل النافع والضار نسبياً تبعاً للأغراض والأهواء. وهذا ما حاربه الشرع وجاء لمخالفته، كتعارف الناس شرب الخمر ولعب الميسر وغير ذلك مما يفسد ضرورات الحياة أو ما يكملها.

وقد يقال: إن العقل لا يقبِّح ولا يحسِّن. وإنما التقبيح والتحسين للشرع. بدليل أحوال أهل الفترة وانحرافهم عن الاستقامة، لم يهتدوا إلىٰ الصلاح والخير بعقولهم، فاحتاجوا إلىٰ الشرع لإصلاح أحوالهم.

إن انحراف أحوال أهل الفترة عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضىٰ العدل في الأحكام إنما لغلبة نفوسهم علىٰ عقولهم، وليس لعجز العقل عن إدراك المصالح والمفاسد، فالعادة التي منشؤها الأهواء والشهوات تحيل العقول في الدنيا عن إدراك مصالحها ومفاسدها، ومن هنا كان مقصد الشريعة إخراج المكلف عن داعية الأهواء والنفوس ليدرك بالعقل ما في الواقع من المصالح والمفاسد.

---

(١) يقول عز الدين بن عبد السلام تحت عنوان فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل ودلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفىٰ علىٰ عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد أفسدها فأفسدها محمود حسن، أن تقديم المصالح الراجحة علىٰ المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة علىٰ المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء علىٰ ذلك. وكذلك الشرائع علىٰ تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض وعلىٰ تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال"، انظر:

- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص٦. ويقول في موضع آخر: "أما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك علىٰ عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنىٰ عليه الأحكام فلا يكاد حكم يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم علىٰ مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها" . ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج١، ص١٠.

العرف لا يمكن قبوله أخلاقياً إذن إلا إذا استقر في النفوس، من جهة العقل لا من جهة الأهواء والميول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول لأن العقول والطباع السليمة لا يمكن أن تتواطأ على ما هو فاسد. من هنا يشترط لكي يكون العرف قانوناً أخلاقياً يحكم في الحوادث أن يكون مطرداً أو غالباً؛ لأن الاطراد يعني استمرار العرف بدون تخلف في جميع الحوادث، والغلبة الاستمرار كثيراً والتخلف قليلاً، وهذا يجعل العرف مقطوعاً بوجوده، مشتهراً مستفيضاً بين أهله فيحكم في الحوادث. فإن لم يكن العرف مشتهراً شائعاً بين أهله لا يحكم في الحوادث. أي: أن العرف المشترك يخرج من كونه معتبراً، وهو ما تساوى فيه الجري على العادة والتخلف عنها؛ لأنه لما كان مشتركاً صار متعارضاً؛[1] لأن الاشتراك يقتضي التردد في أن العادة دلالة على المقصود أولاً دون ترجيح لأحد المعنيين فلا يعتبر.[2] أما اطراد العرف أو غلبته فدلالة على قبول الناس له واستقراره في نفوسهم، فإن إطباق الناس واطراد سلوكهم دون نكير منهم يعني جريان العادة دون إنكار. فالبداهة فردية وجماعية. وحكم الناس هو حكم الواقع والطبيعة.[3] فالعمل بمقتضى العرف دلالة على أن الوصف الغالب في الفعل من جهة العقل جلب منفعة أو دفع مفسدة.

ولا فرق في تحكيم العرف أو العادة أن يكون عاماً منتشراً بين جميع البلدان، أو خاصاً ببلد أو فئة مخصوصة؛ لأن مناط اعتبار العرف أن يكون مطرداً وليس عاماً أو خاصاً. فقد يكون العرف عاماً غير مطرد فلا يحكم في الحوادث، وقد يكون خاصاً مطرداً فلا يحكم طبقاً لقاعدة "العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت، فإن اضطربت فلا.[4]

---

(١) ابن عابدين، **نشر العرف**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٨.

(٤) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٨٥.

انظر أيضاً:

- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٢.
- الزركشي، **المنثور**، ج٢، ص٣٦١.

٢-الشريعة والاتجاه الحدسي في الأخلاق:

الحدس في معناه الأخلاقي هو: إدراك التصورات والمعاني الأخلاقية إدراكاً مباشراً بدون توسط من عمليات استدلالية[١]. فإن لدى الإنسان قوة أصلية تمكنه من إدراك تصورات الواجب والخير والصواب، وتمكنه أيضاً من إدراك أن فعلاً ما واجب أو أن شيئاً ما خير؛ إذ إنّ كل إنسان، كما يقول توماس ريد، قاض مقتدر في معاينة الوضوح الذاتي بالإضافة إلى أن الفضيلة أمر يخص كل إنسان، ومن ثم فإن مبادئها الأولى قد حفرت في قلوب الناس جميعاً.[٢]

إن خيرية الفعل أو قيمته الأخلاقية عند الحدسيين تكمن في طبيعته، والفروق التي تفصل بين الخير والشر موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو حتى إلهية وإدراك العقل لهذه الحقيقة لا يقل عن إدراكه لعلاقات المكان والعدد، فالخير خير؛ لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً، وفعل الشر شر، لأن في طبيعته ما يجعله كذلك.[٣]

وهذا يعني أن المذهب الحدسي لا يعترف برد الأحكام الخلقية إلى نتائج الأفعال كما هو الحال عند الطبيعيين أو النفعيين، أو ردها إلى العرف كما هو الحال عند الوضعيين الاجتماعيين. وإذا كان النفعيون والاجتماعيون يتفقون في المنهج وهو المنهج التجريبي، إلا أن موضوع تقييمهم للفعل الخلقي يختلف، فعند النفعيين يرجع إلى ما يحققه من نتائج لاذة أو مؤلمة، بينما هي عند الوضعيين الاجتماعيين يرجع إلى المجتمع، أي إلى مجموع العادات والأعراف وقواعد السلوك التي تتعارف عليها جماعة معينة من الناس ويجعلوها قواعد ملزمة، فالمجتمع مصدر الإلزام الخلقي.

---

(١) مدين، محمد محمد. الحدس الخلقي، مقال في مناهج البحث الأخلاقي، القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م، ص٩.

(2) Reid (Thomas) "Essays on the Active powers of man "in philosophical Works ed sir William Hamilton, II 588-589 نقلاً عن مدين، الحدس الخلقي، مرجع سابق، ص٩

(٣) الطويل، العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص٤٦.

والحدسيون يختلفون مع التجريبيين منهجاً وموضوعاً: فالمنهج الحدسي يقوم على الإدراك المباشر للتصورات الأخلاقية من غير استدلال قياسي أو تجربة حسية، وموضوعه هو المعاني الفطرية العامة التي لا تخضع للزمان أو المكان.

والشرع يتوافق مع المذهب الحدسي في الإدراك الفطري لقيمة الفعل، فإن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حسنٌ، وأن تقديم أرجح المصالح، فأرجحها محمودٌ حسنٌ، وأن درء أفسد المفاسد، فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمودٌ حسنٌ، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمودٌ حسنٌ. واتفق الحكماء على ذلك. . . وأن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظراً لهم من رب العباد. فلو خيَّرت الصبيَّ الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خُيِّر بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خُيِّر بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خُيِّر بين درهم ودينار لاختار الدينار. ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من تفاوت."[1]

ويتفق متكلمو المعتزلة مع الشريعة في هذا الإدراك الحدسي للمصالح والمفاسد في الأفعال الإنسانية، فالمعتزلة يقرون بقيم موضوعية كامنة في ذات الفعل، كحسن العدل، ورد الوديعة، وكقبح القتل والسرقة والكذب. ولا تتعلق هذه القيم الموضوعية بأي أمر خارجي، فليس أمر الله هو الذي جعل الخير خيراً، ولا نهيه هو الذي جعل الشر شراً، بل إن الله يأمر بالشيء لأنه في ذاته حسن، وينهى عن الشيء لأنه في ذاته قبيح، فإن الفعل يكمن في طبيعته من الصفات الذاتية ما يجعله خيراً أو شراً.

لكن الشرع لا يرفض الاتجاه التجريبي في الأخلاق، كما تبين، فليس هذا

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص٨.

الإدراك للمصالح والمفاسد إدراكاً حدسياً قبلياً صرفاً سابقاً على أي تجربة؛ لأن "مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به ولم يقفهم على مصلحته ومفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها."[1]

إذن، فإن هذا الإدراك المباشر للصالح والفاسد في الشريعة يأتي نتيجة استقراء مجموع التجارب والعادات فيستخلص العقل منها معيار النافع والضار وهو كما أسلفنا "الوصف الغالب في الفعل من جهة العقل لا من جهة الميل" فالعقل أو الذوق الفطري لا يخالف الواقع، بل معيار الواقع وشاهد عليه، والعرف هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول. ومن ثم اعتبرت الأخلاقية هذا المعيار مقياساً لها، وعلى أساسه جاء الطلب والنهي شرعاً.

ولا يعني هذا أن المبادئ العامة للتشريع مجرد تعميمات من الخبرة. فالشارع لم يستقرئ الواقع ثم صاغ هذه القوانين نتيجة استقرائه. وإنما يعلم علماً مسبقاً بما يكون عليه الواقع في الحال والاستقبال فتنزلت الشريعة متفقة مع ما هو كائن وما سوف يكون. فقواعد التشريع قواعد عامة منزلة من أجل الواقع وهي بالضرورة متفقة معه، والعقل كاشف ومدرك لحقائق الواقع نتيجة استقراء الواقع وكثرة التجارب والعادات، وهو عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم والتصور. يعقل العقل الوحي، ويعقل العقل الواقع، فيحدث التطابق المعرفي بين الوحي والواقع من خلال العقل.[2]

* * *

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٢.

(٢) حنفي، حسن. **هموم الفكر والوطن**، القاهرة: دار قباء، ط١، ١٩٩٨م. ج١، ص٢٨، ٢٩.

خاتمة

تحكيم العادة واعتبارها في بناء الأحكام يعني أن القوانين الأخلاقية في الشريعة ليست مجرد قوانين معيارية ، تضع ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ولا ترتبط بما هو كائن فعلاً، سواء كان ما ينبغي أن يكون يتوافق وعادات الإنسان واحتياجاته ومصالحه أم لا، وإنما هي قوانين وضعية، تقر ما اعتبره الواقع صالحاً نافعاً على أساس موضوعي، بعيداً عن الأهواء والنزوات، وتأسيساً على العقل، وهذا يعني توحد الشريعة مع الواقع، وتوحد الواقع معها، فواقع كل عصر تعبير عن مصالحه.

وتحكيم العادة لا يعني أن القوانين الأخلاقية في الشريعة نسبية متغيرة ما دامت الأعراف والعادات متغيرة؛ لأن أصل الخطاب ثابت أبدي، وإنما الاختلاف في نمط التكليف طبقاً لاختلاف العادات، وهذا تأكيد على تطابق النص مع الواقع. ما ينبغي أن يكون مع ما هو كائن. فالنص والعقل والواقع وحدة واحدة، وهذه الوحدة تضاد الهوى دائماً.

كما أن تنزيل القانون المعياري المطلق العام على الواقع يرتبط بالموانع والشروط والأسباب والقدرة، وهذا ما يجعل الشريعة تتفق والواقع . فأحكام الوضع تمثل الواقع، وأحكام التكليف تمثل المعيار، ولا يمكن أن يتحقق المعيار إلا بتهيئة الواقع بتوافر القدرة وزوال الموانع، ووجود الأسباب والشروط.

ولا يعني تحكيم العادة أن الشريعة وضعية، بالمعنى السائد في الفلسفة الغربية، تأكيد القيم السائدة، وتبرير الواقع الاجتماعي على ما هو عليه من قيم مستحسنة أو مستهجنة قد يرفضها الشرع والعقل، وإنما يعني أن الشريعة وضعت في الواقع والتاريخ.[1] تتفاعل معه، وتقبل ما هو نافع قائم على أسس موضوعية تحافظ على قيم الإنسان الضرورية: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، وترفض ما هو ضار يهدم هذه القيم أو يخل بها.

---

(١) حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦.

الخاتمة

ينتهي بنا البحث في علم القواعد إلى بيان حقيقة هامة، هي: أن مبادئ التشريع في جوهرها مبادئ إنسانية. هذه المبادئ، في مجموعها، تشكل نظرية متكاملة في علم الأخلاق، تقوم على ثلاثة أركان: النية (مقصد المكلف من الفعل)، والمصلحة (مقصد الشارع من التكليف وهو الغاية أو الهدف المشروع من الفعل)، والامتثال (الخضوع للأمر الأخلاقي).

النية: وهي الركن الأول في علم الأخلاق الإسلامي، هي: مضمون العمل الخلقي يصح بصحتها ويفسد بفسادها. وصحة وفساد النية مرتبط بتحقيق مقصد الشريعة من خلال الامتثال للأمر، فالنية الخيرة هي التي تقصد تحقيق مقصد الشريعة أو الامتثال والتقرب؛ لأن الامتثال والتقرب يعني تحقيق مقصد الشريعة. والنية السيئة هي التي تقصد الرياء والتحايل والعصيان، وهذا فارق جوهري بين فلسفة الواجب في التشريع وفلسفة الواجب عند كانط؛ فقد أبان البحث أن فلسفة الأخلاق في التشريع ليست كفلسفة الواجب عند كانط تقوم على مبادئ عقلية صورية دون ارتباط بواقع الإنسان، فإن المبدأ الخلقي عند كانط هو أن تقصد الفعل لذاته دون تحقيق هدف أو مصلحة، أو إشباع رغبة مشروعة. أما قواعد الأخلاق في الشريعة فليست مقصودة لذاتها، وإنما قصد بها الحفاظ على القيم الخمس الضرورية التي هي مقاصد التشريع الأساسية. وقد جعل لها مقاصد خادمة تابعة مكملة، قصدها لا ينقص من مضمون الفعل الخلقي، وبذلك أصبح الأمر التكليفي في الشريعة أمراً ذا مضمون خلقي، هدفه صلاح حال الإنسان ونفعه، ولم يكن أداة ضغط أو قهر على الإنسان من الخارج، فإن لم يحقق الأمر التكليفي مقصد الشريعة لم يكن أمراً ذا فائدة، وأصبح أمراً صورياً فارغاً دون مضمون، لا يمت بصلة لواقع الإنسان، ومن هنا لم تشرع الأخلاقية من الأوامر إلا ما كان جالباً لنفع أو دافعاً لضرر.

وتبين أن العمل بدون نية في الشريعة عمل "لا أخلاقي" على الإطلاق وهو دون قيد، عمل لغو بمثابة حركات العجماوات والجمادات، لذلك خرج من دائرة الأخلاق كل عمل بغير قصد، كعمل المجنون والنائم والساهي والسكران؛ لأن عمله

مجرد حركة محسوسة توجهه المثيرات الخارجية الحسية دون قصد وغاية وإرادة واعية، وليس فعلاً أخلاقياً.

والمصلحة هي الركن الثاني في علم الأخلاق الإسلامي، فقد أبان البحث أنها أساس التشريع ومعيار الأخلاقية ومصدر القيم. إنها الخيط الرابط للأفعال والمصب النهائي للسلوك، وهي موضوعية مستقلة عن ميولنا وأهوائنا ورغباتنا الذاتية، لا تختص بموضوع دون موضوع، مطلقة وعامة وضرورية ضرورة موضوعية. منها استمد القانون الأخلاقي في التشريع عموميته وثبوته، فهو قانون مطلق عام لدى كل المكلفين؛ لأنه قيام بمصالح عامة مطلقة، ولو لم يكن كذلك لما صلح لكل مكان وزمان. فإن هدف الشريعة وضع مبدأ أساسي ينطلق منه التشريع ويتحدد به سلوك الفرد وعلاقته مع الغير، فكانت المصلحة هي القيمة العليا والغاية القصوى التي يجب أن نحافظ عليها ونسعى إلى تحقيقها. وقد أبان البحث أن تحقيق المصلحة أو الحفاظ عليها لا يتم إلا من خلال المحافظة على القيم الخمس الضرورية: النفس، والدين، والعقل، والمال، والنسل. وما يتبع هذه القيم من قيم حاجية وقيم تحسينية.

والحفاظ على النفس مقدم على الحفاظ على القيم الأخرى؛ لأن النفس هي الحياة والقيم الأخرى مقومات لها، كما أن حفظ نفس الفرد مقدم على حفظ نفس غيره إلا إذا كان في الحفاظ على نفس فرد واحد إتلاف نفوس كثيرة، فيتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام. والمحافظة على النفس لا يعني فقط الحفاظ على الجسد من التلف أو الروح من الإزهاق بغير حق، أو توفير الملبس والمسكن. وإنما يعني الحفاظ على كرامة الإنسان وإعلاء قيمته، والحفاظ على حقوقه كحق الابتكار، والاكتشاف، والتعبير عن الرأي، وحرية الفكر.

والمحافظة على الدين لا يعني فقط الحفاظ على العقيدة والشريعة، وإنما يعني الحفاظ على النظام العام؛ فالدين هو مجموعة عناصر النظام الذي ينظم علاقة الفرد بربه وبنفسه وبغيره وبالمجتمع الذي يعيش فيه، الدين يعني تحقق النظام، لذلك فهو مقدم على النفس والمال في الحالات التي يهدد الخطر فيها كيان المجتمع ووحدة اعتقاده.

والحفاظ على العقل حفاظ على قيمة الحياة؛ فالحياة هي الحياة العاقلة، والإنسان بدون عقل لا فرق بينه وبين النبات والحيوان، فالإنسان حيوان عاقل كما قال الحكماء. وبدون العقل لا يصح التكليف وتنتفي المسؤولية؛ لأنه بدون العقل لا يتم فهم الخطاب.

والحفاظ على النسل حفاظ على النوع الإنساني وحفظ كرامته، بمنع اختلاط الأنساب وهتك الأعراض، وصيانة للمجتمع من التقاتل والتهارج بسبب إلحاق العار.

والحفاظ على المال ضرورة لصيانة المجتمع ونمو اقتصاده والإبقاء على ثرواته؛ فالمال هو قوام العيش، وهو كل ما يقيم أود الإنسان ويحافظ على حياة الشعوب، والأمة بلا اقتصاد أمة بلا إرادة وبلا قرار.

تحقيق المصلحة المنشودة في التشريع إذن لا يتحقق إلا بالمحافظة على القيم الخمس الضرورية، وهذه الضروريات الخمسة تجمع حقوق الإنسان الفردية وحقوق الشعوب الجماعية، وهذا يعني أن التشريع، في جوهره، ما هو إلا أخلاق اجتماعية حضارية تهتم بالقيم المادية والروحية التي تعلي من شأن قيمة الحياة الإنسانية. وهنا تختلف المصلحة عن السعادة عند الفلاسفة، فإن السعادة عندهم تصور عقلي لا يكاد يمت إلى الواقع التجريبي بصلة، فالسعادة عند أفلاطون هي لحظة اتصال الإنسان بالحقيقة القصوى، حقيقة الوجود، تلك الحقيقة المفارقة لوجوده المحسوس والكائنة في عالم المثل الذي يعلوه واهبة الوجود والصلاحية مثال الخير.[1] والسعادة عند الفارابي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال.[2] والسعادة عند ابن سينا هي اتصال بين

(١) النشار، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٣.

(٢) مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٦.

العبد وربه، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق والنور يصدران عن الله بواسطة العقل الفعال.[1]

أما المصلحة، وهي غاية خلقية في الشريعة، فلا تقوم على مثل هذه التصورات العقلية المجردة. فالمصلحة مبدأ مستخلص من واقع التجربة البشرية، وهو مبدأ، كما تبين، ليس كلياً وضرورياً فحسب، وإنما أصيل أصالة مطلقة، وثابت أبداً لا يزول ولا يتبدل؛ لأنه أساس الأخلاق، بل أساس الوجود. فالمصالح ليست فقط في أحكام التكليف، بل هي أيضاً في مواقع الوجود، مبثوثة في العالم، بها حياة الإنسان ومعاشه، لذلك كانت المصلحة هي الدعامة الأساسية التي ترتكز عليها النظرية الأخلاقية في الإسلام.

والامتثال، وهو الركن الثالث من النظرية الأخلاقية في الإسلام، هو: الخضوع للأمر الأخلاقي، وهو ضرورة أملتها المصلحة كغاية خلقية قصوى؛ إذ لا يمكن تحقق المصلحة إلا من خلال الامتثال للقانون الأخلاقي؛ لأن الخروج عن حد الامتثال للقانون يعني اتباع الهوى والاسترسال مع الأغراض والرغبات مطلقاً وهو مضاد للمصلحة. وغاية وضع القانون للامتثال إخراج المكلف عن داعية أهواء النفوس؛ ليكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً، ومن ثم، فإن شرط تحقق المصلحة هو الامتثال للأمر. والخضوع للمبدأ لا يعني نفي الإرادة الإنسانية بل دليل على حريتها، كما أن الخضوع أو الامتثال ليس امتثالاً لمبدأ صوري، وإنما هو خضوع لمبدأ ليس فقط من شأنه أن يحقق المصلحة، بل مبدأ مرن يتفاعل مع الواقع ويسمح بالاستثناء طبقاً لمقتضيات الظروف والأحوال؛ مما يجعله مبدأ عملياً واقعياً بخلاف مبدأ كانط المفارق للواقع.

هذه هي الأركان الأساسية لنسق أخلاقي متكامل استخلصه البحث من خلال الدراسة في علم القواعد الفقهية، وهذا النسق أو هذه النظرية الأخلاقية تقوم أساساً على منهج علمي تجريبي دقيق هو منهج الاستقراء المعنوي. وهذا المنهج كما تبين

---

(١) المرجع السابق، ص٤٨.

يفيد القطع من جهة استقراء مجموع الأدلة. فهو يختلف عن الاستقراء المنطقي والعلمي في أنه يصل إلىٰ قضايا وأصول يقينية، بينما الاستقراء المنطقي احتمالي لا يصل إلىٰ نتائج يقينية. كما أنه منهج بحث في الدراسات الإنسانية، استقراء لمعان وليس إحصاء لأنواع أو أشياء.

ولقد عجز الاستقراء المنطقي والعلمي عن بحث الظواهر الإنسانية لأنه يتعامل مع الإنسان وكأنه مادة، فإن الظواهر الاجتماعية ظواهر معقدة لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية؛ لأن أغلب هذه الظواهر لا تأتي إلينا إلا عن طريق الأخبار أو النصوص، فكان لا بد من منهج لاستقراء المعاني واستخراج دلالات النصوص وصياغتها في مبدأ عام كلي، فكان منهج الاستقراء المعنوي الذي أمكن تطبيقه علىٰ الإنسان، كما تم تطبيق منهج الجرح والتعديل علىٰ الإنسان؛ لأن كليهما يعتمد علىٰ استقراء المعاني والنصوص واقتفاء الآثار، كما لا يعتمد علىٰ دليل واحد، وإنما يعتمد علىٰ تواتر المعاني أو الأدلة.

ومنهج الاستقراء المعنوي ليس استقراء للنصوص أو لفروع المذاهب الفقهية فقط، وإنما هو استقراء للواقع التجريبي، استقراء للتجربة البشرية لأجل استخلاص المبادئ الكلية العامة التي يقوم عليها النص والواقع. واستقراء الواقع والنصوص دل علىٰ أن الكليات الضرورية الخمس هي مقصد الوحي والواقع معاً، وهذا يدلل علىٰ التطابق المعرفي بين الوحي والواقع.

* * *