العقلانية القاصدة وحصول الإنسانية الأخلاقية
-سيرورة التكليف في إنشاء الشخصية الصالحة-

أولا: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

ثانيا: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة

ثالثا: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعية

رابعا: 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 تتم 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 ضرورية 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 السبق 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 الإنخراط في الشريعة إلى تجربة العبودية حيث الاتفاق بين الغرض الخاص والغرض الشرعي وتحويل هذا الأخير للأول نحو إتمام

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج2، ص 131.

المـــصلحة أمـــا داخل الإنسانية الأخلاقية فنعثر على مستويين لهذه الإنسانية مستوى الإنـــسانية الأمـــية، ومستوى الإنسانية المعتبرة وفي إطار هذا التحديد جاء استشكال مطلب الإنسان كمكلف عند الشاطبـــي.

أولا: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

لازالت المقولة السقراطية "أعرف نفسك بنفسك" كشف رائد في تاريخ البحث الإنـــساني عن الذات، ودهشة أرخميدية لا تكف عن إمداد الفلسفة بقيمة ثراء المعرفة الإنـــسانية لذاتها، ذلك أن "إعرف نفسك" لم تحدد مطلب السبر والاستبطان للذات البـــشرية فقط بل بينت الحقول المعرفية التي يجب أن تجعل من الذات مرتكزا لاستخبار الحقـــيقة إذ دراســـة كـــل حقل من هذه الحقول بمنأى عن البعد الإنساني نقصان في مـــستوى التحقق بهذه الحقيقة، ولا ريب أن تاريخ الفلسفة لا يكف عن بيان الكيف الـــذي اتخذته مقولة "إعرف نفسك" في مسار استشكال قضايا السلوك إنها عبرت عن اتجـــاه الدهـــشة الأرخميدية التي أبانت عن حقل الأخلاق ميدانا لممارسة حق السؤال الفلسفي، هو سؤال قاده في مسار السبر 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 وقضاياه في الـــسؤال السفـــسطائي وهو سؤال مشاكس عين لا تناهي الذات الإنسانية وعدم توقف قانونها الأوحد 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.

لقـــد سار المطلب السقراطي بضرورة معرفة النفس إلى ضبط القاعدة التي يؤلف كل معيار للأخلاقية فالإنسان لا يرتقي إلى مصاف الإنسانية إلا بما أمده به العقل من قانـــون أخلاقـــي 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 بـــأن إنسانية الإنسان تستمد من ذلك الجزء الذي لا يعقل من رغباته ولا يتدبر المعاني إلا عـــبر أغراضـــه 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 تمفصلها 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 إنكفأ على مفهوم اللوغوس بحيث رفع العقل إلى أعلى المراتب جاعلا أياه الماهية الذاتية التي تقوم بالإنسان قياما كليا وجوهرا مساويا لحقيقة الإنسان، لكن حقيقة الإنسان تبدو عند النظر المتفحص أكثر شمولا من وظيفة التعقل التي يؤمنها الإنسان إذ أثناء ذلك قد يستفيد من قوى أخرى يتجاهلها الفكر العقلاني الذي يساوي بين الجوهر الإنساني والتعقل إذ يبدو أن العقل يكون فعلا موجها لهذه القوى ويبدو أن للمرجعية السياسية والأيديولوجية 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 يقررها الفيلسوف وقيم الآلهة ثم بالنظر إلى منزلة الفيلسوف كما أسسها لذاته في المجتمع اليوناني بوصفه ذات لها من الإمكانات المطلقة ما لا يضاهيها من إمكانات 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 أولا صفات أخلاقية تثبت في الوجود ولكن بسبب الضعف الإنساني الذي يعتريه الهوى مغلبا أغراضه وكذلك بسبب أوهام العقل يبقى المدد الإلهي توجيها له هو المركز الأول للخلافة ومنبعها وهو الشرع ثم أن هذا المدد يعد تعبيرا عن ميثاق بين الله والإنسان والقاضي بوجوب إتمام أوصاف الخلافة الحقا 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 انطلاقا من مفهوم الخلافة، حيث تبدو الخلافة فعلا ممارسا 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 بوجوب القيام بالتكاليف الشرعية لأنها مصالح تعود صلاحا على حال المكلف ومآله وهو ابتغاء لسعادته وهنا يتأسس مفهوم الإنسانية الأخلاقية في موافقات الشاطبي ذلك أن المصلحة لا تجد لها وجودا 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 طبقا 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 مسيبة يكون فيها كالبهيمة[6]، وحالة أخرى وهي حالة الخلافة وهي «أن يكون قائما 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**، ج2، ص 251.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص ص 251-252.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص 292.

مجاريهـــا»[1]، بهذا التخصيص لماهية الخلافة في حد النهوض بالأمر التبليغي فعلا مؤديا للأحكـــام والمقاصد تنضبط ماهية الإنسان عند الشاطبـــي إلى ماهية أخلاقية إنه فاعل الأفعال الشرعية المحصلة لمقاصد الشارع.

1-الهوى والقصدية الفاسدة

تحـــتل مقولة ذم اتباع الهوى مقدمة ضرورية لدى الفكر الإسلامي عامة مادام أن هـــذا 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 المقارنـــة بـــين غرضـــين الأول موضوعي أما الثاني فهو ذاتي بما أن الخلافة الحقا تعني الخروج من ربقة الأغراض الخاصة، والعمل بما بلغ به الشارع من أحكام ومقاصد هو أعلم بصلاحها في سياسة نفس هذا الخليفة وفي مدار أحكام الصلة بين الشرع والعقل والهـــوى يماثل الراغب الاصفهاني سياسة النفس سياسة تستوفي ماهية الخلافة بسياسة الدولـــة بمـــا تفترضـــه 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 الـــسياسة آلت هذه النفس إلى فساد بالقدر الذي يحمله الهوى من قصدية مختلة تغلب الذاتي على الموضوعي وتغلب القوى البهيمة على القوى العاقلة[2].

لا يعتبر هذا التغليب للقوى العاقلة على القوى البهيمية تحول في طبيعة العقل وفي مقامه داخل الهرم التراتبـــي للنفس ليكون جوهرا مكتفيا بذاته أو فاعل بلا مدد يمده بالـــصواب والصلاح إنما هو فعل من الأفعال لا غير «والعقل وإن كان أشرف القوى وبـــه صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب»[3]، وبهـــذا يحـــصل التراتب بين القوى الإنسانية في الأداء التوجيهي لخلفية الله في الأرض لـــيكون محرك هذا التوجيه هو الشرع فيه تتمة المكارم وتحول الإنسان عن البهيمة فهو «الـــذي 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.

والعـــبادات 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 حالـــة 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.

يـــتقاطع 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 منـــزلة السلطة ففي حالة نيله لهذه المنـــزلة تنـــزل النفس الإنسانية إلى البهيمـــية وهو أمر غير محمود غير أنه وعلى الرغم من هذا الاتفاق فإن حصول الشرع علـــى المـــدرج الأول لـــسلطة القـــيادة عند الأصفهاني يحدد اختلاف كبير بين تقسيم الأصـــفهاني وتقسيم أفلاطون كما يحول مكانة العقل وطبيعته ووظيفته فبعدما كان عند أفلاطـــون صاحب الرئاسة المطلقة صاحب الاكتفاء الذاتي ذو الهيمنة المطلقة على النفس فإنـــه يحـــتل الدرجـــة الثانية عند الأصفهاني وتَحدد وظيفته ليكون فعلا وليس جوهرا وينـــــزل منـــزلة 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 تعـــالى ذاتـــه، ومن هذا الباب يصبح الإنسان خليفة الله في اتباع هذه الأحكام فهي مآل اتصافه بأوصاف الحكمة التي هي عين مكارم الأخلاق.

يحـــدد الـــشاطبـــي غرضية أساسية في بيان دواعي الاجتهاد وفي تفسير آليات المنهج التي بموجبها يحكم المتناهي على اللامتناهي تحويلا للواقع المشتت إلى واقع منظم بحـــسب مـــا تقتضيه مقاصد الشريعة، إنها قائمة على إخراج الإنسان من ربقة الهوى وتـــرتيب أغراضه ترتيبا تستوفيه الشريعة المنصوصة ذلك أن الهوى نـــزول في درجة الإنـــسانية وصدام في الأغراض وحصول على واقع فاسد وهو خلاف ما نصه الشارع من إنـــزال 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 والشريعة إنهـــا مقابلة بين نمطين من المصلحة مصلحة آنية ذاتية تقتضي الأغراض الخاصة، وهي أغـــراض تمـــتاز بالنـــسبية بسبب وقوعها تحت هيمنة الذات التي من أخص خواصها الـــضعف والقـــصور في إدراك المصالح فيما هي عليه وما تؤول إليه ثم مصلحة شرعية تعـــتمد 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 الحالـــتين فـــإذا كانت الحالة الأولى هي حالة الممارسة المعزولة عن الشريعة تفعل فيها الأغـــراض الـــشهوانية التي تنتمي إلى القسم البهيمي من الإنسان فإن الحالة الثانية هي حالـــة 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 تهذبه وتجعله منقادا لخدمة الصلاح.

إنهـــا حالة من صراع الأضداد الهوى والشرع[1]، ينتهي فيها الأمر في حالة تغلب الهـــوى إلى الفـــساد وانحـــلال رابطة الميثاق بين الإنسان والله إنها حالة ينـــزاح فيها الإنـــسان انـــــزياحا كليا عن أداء الأمانة وهي أمانة الخلافة التي وكلت إليه باعتباره شخـــصية أخلاقية أساسها طاعة الأمر الإلهي إذ الهوى مخالف لكل ما يهدي إلى سبيل الـــصلاح لأنه «عن الخير ضاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها ويجعل شر المروءة مهتوكا ومدخل الشر مسلوكا»[2].

في هذا السياق نفسه بين الشاطبـــي ذلك الصراع الذي يقوم بين الشرع والنفس مميزا 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 حدا عن أغراضـــها، 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) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 131.

كـــان 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 هادياله إلى سبيل الفساد، أما الأنموذج الثاني فإنه يعمل تحت إمرة الأوامر الشرعية فيصبح هواه منساقا للتبعية الشرعية محققا لأغراضه في إطار المقاصـــد الشرعية[2]، في الأنموذج الأول تنقاد النفس إلى إجلال كوامنها الأنانية معلية إياهـــا علـــى الأغراض الشرعية فتصير إلى حالة من الصراع والاقصاء لكل ما يخالف أهـــواءها حـــتى وإن كـــان هذا المخالف حقا أما في الأنموذج الثاني فإن الشرع وهو إخـــراج للإنـــسان مـــن داعية هواه يكون لجاما لهذه الأغراض الخاصة ويوجهها نحو الإشباع ولكن في إطار من احترام لحقوق الله وحقوق الآخرين ولذلك يكون «العامل بمقتـــضى الامتـــثال من نتائج عمله الاستلذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهـــوم وانـــتفاخ مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات أو وضع له القبول في الأرض فانحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأموه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخـــراهم إلى غـــير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة»[3]، هكذا يكون مدخل الامتثال للأمر الشرعي قرين التقلب في مدارج السالكين إلى رب العالمين حـــيث تنفـــتح للإنسانية مغاليق يقوم دونها الهوى قد يثبتها الهوى أما العمل بما أمر به الشرع فهو كشف عظيم تترقى به الإنسانية حيث الصلاح وعليه فإن الأعمال الصالحة الـــتي تأخـــذ الأهواء في سياقاتها تعد رديفا للإنسانية الأخلاقية التي أسقطت الحظوظ وتجـــاوزت مطالـــب الهوى واللذة وتحولت نحو الإخلاص والانقياد إلى أوامر الشرع، واعتـــبارا لهـــذه 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 والتهذيب والإصلاح وهو ما يمكن من تغير في الخلق أو من حمله إلى حال دون حال.

---

(1) المصدر السابق، ص 132.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 137.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 134.
(4) مسكوية: **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص 41.

2-الشرع والقصدية الصالحة

تتركـــز وظـــيفة الاجتهاد عند الشاطبـــي في أداء مهمة مزدوجة تقنين الرأي في ســـبيل ضـــبط الفعل ويبدو مثل هذا الضبط هو قصد القصود عند الشاطبـــي 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 مفـــيد للعمـــل وللفقه 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 الـــنظام حيث ينساق الواقع بواسطة معرفة دقيقة للقوانين الشرعية وهي المقاصد، التي قـــصدها الـــشارع والتي تعود على الخلق صلاحا في دنياهم وأخراهم، ولذلك دأب الـــشاطبـــي على تكريس قرينة ترابطية بين الصلاح والقصدية الصالحة التي لن يكون مصدرها إلا الشرع ولقد تمت البرهنة على القصدية الصالحة بما أنها المضمون الجوهري للـــشرع ولا أدل علـــى ذلك اعتبار الشاطبـــي هذه القصدية المسلمة الرئيسية لعلم أصـــول الفقه التي سرت في كل تفاصيلة بعد ذلك وهو مكرس في عمله العلمي لهذه المـــسلمة ذلـــك«أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»[1]، ولهذا فمن الواجب أن يتخذ الشرع السلطة ويأخذ الكلية الإنسانية إلى الصلاح المقرر في الشرع ومن أشد المهالك التي تحصل للمكلف هو تعويض القصدية الصالحة بالقصدية الفاسدة بواســـطة الرياء هذا بالنسبة للمكلف والتحيل بالنسبة للمجتهد الذي كلف بالنظر إلى الكتاب والسنة استدلالا.

ولمـــثل هذه الموازنة بين الفساد والصلاح جذورها الملتصقة بالأمشاج الإنسانية ولقد بين الراغب الأصفهاني أصولها وأفعالها في هذا التبادل الثنائي الذي يحكم الإنسان معتـــبرا قـــدرة التمييز والنظر المتبصر الذي ينقاد إلى الاعتبار هو سبيل الفوز وتجاوز الوقـــوع 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]، مـــثل هـــذه الـــرعاية التي تتحملها النفس هي بالذات حدود التمفصل بين الإنسانية

(1) المصدر السابق، ج1، ص 99.
(2) الراغب الأصفهاني: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص 89.

الأخلاقـــية والإنـــسانية البهيمية وبها يجد الإنسان حده ومنطق تعريفه فيكون جديرا بالخلافـــة وهـــذه الخلافـــة لا تتعين إلا بممارسة مكارم الأخلاق «وذلك هو الإقتداء 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].

هكـــذا تكـــون القـــصدية الصالحة هى التي تكمل ماهية لإنسان حاملة أياه من إنـــسانية بهيمـــية إلى إنـــسانية 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 للشخصة 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 المقاصـــد عـــند الـــشاطبـــي بوصفها هي الحكم العامة والمعاني الكلية دورها الإجرائي والفاعل الذي يمكن من ضبط الشخصية الإنسانية ضبطا يؤهلها لمعنى ومبنى الخلافة التي هـــي نيابة لا تكتمل إلا بكمال الشخصية الإنسانية وهو كمال يكون بتحقق الأغراض الإلهية من إنـــزال الشريعة على مقتضى المصلحة من عدل ورحمة وحكمة.

لقد حصر الشاطبـــي الوظيفة الإجرائية للاجتهاد في تنظيم العمل الإنساني إتماما لمقاصد الشارع وهي وظيفة وفرت جملة أدوات تمكن من تحصيل المقاصد النهائية ومن ثم إخـــراج الإنسان عن داعية الهوى ويكون ذلك بتأسيس نظام موضوعي محكم ينظم مراتب العمل ترتيبا يستوفي الوصف الموضوعي والثابت للمقاصد من حيث يتم التحقق الـــصحيح للمصلحة بوصفها محدد كلي دون تجاهل المكون الإنساني الذي ستنضوي حظـــوظه داخل الإطار العام للشريعة فتحقق من ثم حقوق الإنسان وحقوق الآخرين وحقوق الله.

تنظـــيما للعلاقـــة التكاملية بين الأنا والمقصد الشرعي بوصفه القيمة التي نيط بها الـــنظام الـــشرعي يقـــسم الشاطبـــي 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 وبعدمها 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 التراتب 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 ربقة 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 اجتهاد 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.

مـــن نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وذلك أن حكمة الحكم الخـــبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحملـــه علـــى اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره»[1]، في هذا المستوى يتم الإشباع البيولوجـــي والنفسي والمجتمعي إشباعا لا يخل بالمقاصد الأصلية بل يسير في ركابها تكمـــيلا وهـــنا يـــتقلب الإنسان في العيش دون الإخلال بالإنسانية الأخلاقية بل تكمـــيلا لهـــا بمـــا أن الإنسان إنسانا وليس ملكا فهو «ركب تركيبا بين البهيمة والملـــك-فـــشبهه بالبهـــيمة بمـــا فيه من الشهوات البدنية، من المآكل والمشارب والمـــناكح، وشـــبه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود صار واسطة بين جوهرين»[2].

سيتمثل هذا البيان للمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة سبيلا إلى إحداث موازنة بـــين جانبـــي المكون الإنساني فتكون الغلبة للقوى الروحانية على كفة الشهوات البدنـــية كمـــا تنحاش كل الأغراض الذاتية المؤدية إلى المفسدة إذ تفسح المقاصد التابعة إشباع هذه الأغراض وفي حالة عدم الإشباع والتجاوز إلى الإخلال بالمقاصد الأصـــلية يـــأتي دور العقاب الذي شرعته القصدية الصالحة في سبيل الحفاظ على المقاصـــد الـــضرورية مـــن حيث الوجود حماية لها من العدم والاختلال وهو أمر ضـــروري «فـــإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخـــول في هـــذه الأشياء»[3]، وعموما فإن القصدية الصالحة التي هي الغاية من الـــشريعة تمكـــن من الحفاظ على مفهوم الخلاقة ذلك أنها تقوم بالإمداد المتواصل للوســـائل الـــتي تحمل الإنسان إلى تغليب كفة الإنسانية الأخلاقية على الإنسانية البهيمـــية بإحداث موازنة تكون فيها الجهة المرجحة لميزان الإنسانية الأخلاقية مع رعايـــة لحقـــوق الإنسان في إشباع شهواته وحاجاته الجسدية ولكن هذا الإشباع يكـــون أكثر انتظاما وتوسطا لأنه يقتضي عدم الإسراف ذلك لأن معطى العبودية يقـــوم رقيـــبا علـــى 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) الشاطبـــي: **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 الفيصل بين هذه الإنسانية والإنسانية البهيمية التي يكون فيها العبد عبد الله إضطرارا 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.

تتحقق 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 المعتبر 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

لهـــذه العلاقات دقة فائقة في علاقة الأنا الأخلاقي بالقيمة الأخلاقية محافظا على ثبات المقاصد وعلى تغيرالوسائل وعلى مرونة المقاصد التي تسعى إليها هذه الوسائل بحسب الأحـــوال البـــشرية ولقد كان بحثه هذا مميز بحيث تفوق أخلاق الصلاح كل أخلاق أخرى ذلك أن الشاطبـــي أبدى دقة في علاقة المقاصد بالوسائل أوقل الوسائل بالقيم هي علاقة تفتقد إليها كل الفلسفات الأخلاقية التي تعرض عن بيان وسائل تحقق القيم وتكتفي بالأمر المجرد والمبدأ المتصور.

العـــبودية هي أولا الدخول اختيارا في العمل بالقصدية الصالحة وهي حالة ممكنة للإنـــسان لا يـــتعلق حـــدوثها بميزة خاصة إنما أبسط ما تتطلبه هي تجربة أولية تدرك وتبـــصر وتعتمد الدخول لتنقاد ثم تخلص، وللعبودية مراتب تتحقق درجاتها صعودا في مـــدارج الأخـــلاص حـــتى تتحول العبودية إلى وحدة تنصهر عراها بين العبد بحظه والقصدية الصالحة فتنقلب كل أعمال العبد بتنوعها من معاملات وعبادات إلى أعمال عـــبادية خالـــصة وهنا يثبت كمال الدنيا والآخرة ويحيلان إلى بعضهما البعض وهي مـــرحلة تتسم برحابة زمانية لا متناهية ينعم فيها العبد بكل ثمار العبودية وعلى رأسها الطمأنينة وبها تكون سعادة الدارين.

وتتعدد مراتب العبودية فيما يلي:

أ. **مـــرتبة 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 ومتراتبا تكون فيها المقاصد الأصلية في مركز القيادة لعمل المكلف وتترتب تحتها الحظوظ الخاصـــة لأنها لا تعود على هذه المقاصد بالهدم أو الاختلال، ولا يعد الانتباه إلى الحـــظ نقـــص في درجـــة العبودية بل هي حظوظ ضرورية لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ويقول الشاطبـــي في هذا الترابط الضروري بين الحظ والمقاصد الأصلية «ولـــو شـــاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعـــي المجـــبول عليها، لكنه امتن على عباده بما يجعله وسيلة إلى ما أراده من عمـــارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، ولكن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 128.

علـــى قـــوانين شـــرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعده العبد مصلحة»[1].

اعتبارا لهذه الصلة بين الحظ والمصلحة إتماما لقيام الدنيا وعمارتها التي هي سبيل لابـــد منه للآخرة، تترتب أصناف من النيات يكون فيها عمل عبودي منتبه إلى الحظ ويبدو وأن الانتباه في هذا المقام يكون ضروري لماله من قوة تثبت المصالح الـــتي يكـــون بها صلاح الخلق في الدنيا إنها مصالح تحرك دواليب الواقع «كقيام الإنـــسان بمصالح نفسه وعياله في الأقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحـــق بها من المتممات كالبيوع والإجارات وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية»[2]. وهي مرتبة يقع فيها العمل التكليفي على الندب لأن اقتـــضاء رفع هذا المستوى رفعا تاما يؤدي إلى مفسدة بتعطيل ما جبل عليه الإنـــسان ويظهر أن لحرص الشاطبـــي على هذه المرتبة من العبودية التي تم فيها الربط بين الحظ والمقصد الاصلي ثم نيلها المشروعية في الخطاب التكليفي ما يبرره بالنـــسبة للخطـــاب الصوفي في القرن الثامن الهجري وهو الخطاب الذي فرض الخـــروج من الطبيعة الإنسانية علامة على القبول الإلهي لهذه الطبيعة كما وضع تـــصور للعـــبودية تتضمن حملا للعبد من مصاف العبودية إلى مصاف الألوهية، ولقـــد أدرك الشاطبـــي خطر مثل هذا التصور على قيام الدنيا ومصالحها وهو الذي أكد مرارا على أن إندراس الدنيا يعني فساد الآخرة.

إذا كـــان الصنف السابق قد تميز بحضور مباشرة للصلة بين النية والحظ وهي صلة تبدو ضرورية لأن الحظ في هذه الحالة يدخل كفاعل محرك لدواليب الواقع الـــذي به صلاح الدارين فإن الصنف التالي للصلة بين النية والحظ فاقد لرباط القصد المباشر بينهما لكن على الرغم من عدم تثبيت هذا الرباط «فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالقصد 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 لمجرد 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 ومتتابعين 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 كالولاة على بيوت الأموال، وهم في كل ذلك على درجات حسبما 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 إندماج كلي مع القصدية الصالحة وفي هذه المرتبة تصل الغيرية إلى أعلى درجاتها إذ تصبح معاملة الغير من معطيات الإندماج الكلي مع القصدية الصالحة إذ يصبح الغير مشروعا يخفت معه كل حظ عاجل وذلك ما يقتضيه الإحسان والرحمة وهي معاني تجد جدواها في سيرة الفضيلة التي يحياها المكلف إخلاصا لله وهنا تتحقق الإنسانية الأخلاقية تحققا كاملا فالمكلف في هذا المقام «قام له اليقين بتقسيم الله وتدبيره مقام تدبيره 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 الشاطبـــي في بيان طبيعة الإنسان بوصفه مكلف في مسار يخدم الغرض التـــشريعي لذلك فإن ما كان يعني الشاطبـــي هي تجربة الفعل الإنسانية وما يحيط بها من بواعث باطنة لها علاقة بالغايات التي تقع في مجال هذا الفعل ولذا فإن ما كان يهم الـــشاطبـــي هو كيف يتم تسيير هذه الشخصية نحو صلاحها في الحال والمآل، ولهذا فإن ما كان يميز موقف الشاطبـــي من الشخصية هو أخذه لها بجملتها دون القدح في جزء دون الآخر كما هو شأن الفلسفة التي نظرت إلى الإنسان من جانب قواه العقلية مـــع إهمـــال للأجـــزاء 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 ينخرط فيه الإنسان في الإمكان الإنساني بما يمتاز به تفـــرد لقـــوى عقلـــية 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

تعـــتمد الرؤية الشاطبية إلى الطبيعة الإنسانية بوصفها طبيعة على الفطرة السليمة وهـــو مـــا عنى به أنها أمية، إنها شخصية لها من المكونات العضوية ومن الاستعدادات الجبلية والنفسية[3]، ما يجعلها قادرة على جلب المصلحة بواسطة مسار التكليف الذي ضـــبطه الشارع وبسبب هذا التوجه فإن القدح في قدرة من القدرات الإنسانية دون أخـــرى غير وارد عند الشاطبـــي، بل الطبيعة الإنسانية تمتاز منذ البدء بالحياد بما أنها فطـــرة سليمة فهي لا خيرة ولا شريرة إنما معيار الحكم عليها هو مدى قبولها أو عدم قـــبولها الدخـــول في العمـــل التكليفي، فالتكليف هو الذي يؤلف معيار الحكم على

(1) انظر: الفارابـــي: **كتاب تحصيل السعادة**، ص 91.
(2) أنظر عبد الكريم القشيري: **الرسالة القشرية**، دار الجيل، 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 إشباعا 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 والجبن وهي طباع لا قبل للمكلف بها لأنها غير داخلة في مجمل الأعمال الكسبية المقدور عليها وهي جملة الأوصاف القلبية والتي تبدو محكومة بمتعلقين فهي صفات جبلية من جهة وقد يتعلق بها الثواب والعقاب لما لها من توابع ولواحق في الفعل، وبعدما عرض الشاطبي القضية عرضا منطقيا 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 سلوكية في مصنفاتهم الأصولية إذ ما كان يقع في مدار اهتماماتهم 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 لإجلائها وهذا لأن الاجتهاد كان عنده ذو غرض تطبيقي.

إن فقه الأوصاف الباطنة مقاربة تجمع **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 ربع المهلكات- وهو ما

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج2، ص 83.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 88.

يذكـــره 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 الشاطبـــي في تأصيله أصول الفقه إلى إبراز دور الإنسان كطرف فاعل بالأوامر الشرعية ويعتبر النية عاملا فاعلا في مـــشروعية أفعالـــه والنية محلها القلب وهو الذي تجري عليه المهلكات والمنجيات[2] ويلـــزمه رياضـــة لـــتهذيب أخلاقه وسيعتبر الشاطبـــي فضل الشريعة في تزكية هذه الرياضة وتحصيلها فقها ظاهرا مكملا بفقه باطن وهو قوام الشخصية الإنسانية الصالحة ذلك أن «معرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين»[3].

2-النية والقصدية المشروعة

تحتل النية باعتبارها خبرة إنسانية باطنة ومعاناة قلبية موقعا فاعلا في ضبط طبيعة المقاصـــد ذلـــك أنها عامل أساسي في تحديد مشروعية الأفعال عامة وهو ما يقدم به الـــشاطبـــي تقديما يحتل مكان المسلمة قائلا «إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التـــصرفات مـــن العبادات والعادات [...] ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عـــادة وما هو عبادة، وفي العادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الـــواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاسد [...] 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 صـــاحب هـــذه النية وصاحب هذا التوجيه ينـــزل منـــزلة هامة في تكميل أو عدم تكمـــيل الأعمال الشرعية ومن ثم الإتيان بمقاصدها، ومن الجلي أن الشاطبـــي يتفرد بـــين الأصوليين في إيلاء هذه الوظيفة الفاعلة للإنسانية داخل المنظومة التشريعية وهو الـــذي أدرك عـــدم إتمام مقاصد الشارع، إذ تم اغتراب الإنسان عن فقه هذه المقاصد وهـــي 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) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 246.

قـــول عائشة عن الرسول ﷺ «كان خلقه القرآن»[1]. إلا لأنه مثل قولا وفعلا أخلاق القـــرآن فكـــان من ثم «قرآنا يمشي على الأرض»[2]، والحق أن الدراسات في العلوم الإســـلامية المعاصرة في حاجة ماسة لمثل هذا التوجه الذي يبرز قيمة الإنسان في العمل الشرعي.

يقـــول الغـــزالي «أعلم أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل»[3]. إن هذا الرباط بين العلـــم والعمـــل يثبت قرينة لازمة لهذه النية فهي نهوض إلى العمل والاتيان بثمار المـــدركات 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 النـــية كما جاء ضبط الغزالي لطبيعة العمل كلازم ضروري للنية «وذلك لأن كل عمـــل أعني كل حركة سيكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة وقـــدرة»[4]، لـــذلك لا تتم النية إلا إذا اقترن العلم بالعمل واكتملا في قطف ثمار النية. وتتميز النية المشروعة عند الشاطبـــي أيضا 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.

يـــبرهن الشاطبـــي على تهافت كل الدعاوى الفقهية التي تقر بعدم وجوب ربط النـــية بالفعل سواء أكان عبادي أو عادي ثم تكفل لها المشروعية، وهكذا يقوم بتنفيد 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 هـــو الوعي اللازم لكل حركة قيمية يقوم بها الأنا أثناء الموازنة بين الخير والشر وهي عيـــنها التجربة الأخلاقية «هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا

---

(1) صـــحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد 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.

يـــصح أن يقـــال 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 مخـــتار إنمـــا يقصد بعمله غرضا من الأغراض حسنا كان أو قبيحا، مطلوب الفعل أو التـــرك أو غـــير مطلـــوب شرعا، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء 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 الشاطبـــي إلى التجـــربة القصدية عند الإنسان لتكون دليلا معقولا على الربط بين النية والأفعال وكـــذلك مـــشروعية القصود المبنية على مثل هذا الربط لأنها ناتج ضروري عن فعل الإرادة الإنـــسانية التي دخلت إلى الأعمال قاصدة إلى ذلك، ويبدو أن الشاطبـــي قد كشف عن الوعي القصدي القارفي تجربة الحرية الإنسانية ليكون دليله الأول على إرادة الإنـــسان اتجـــاه 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 معهـــا كـــل الحـــياة الإنسانية مرتبة ترتيبا يجعلها خادمة لقصد الشارع ابتداء وهو الـــصلاح، هكذا يكون الوعي القصدي قاعدة التوجه الإنساني إلى المصالح وهو ما يجعـــل حـــركة 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 فـــإن حياة الإنسان تصبح سمفونية من الصلاح تكون فيها الحركات الإنسانية كلها حـــركات عبادية لتتحد مقاصد المكلف مع مقاصد الشارع ويؤلفان وحدة لا تنفك عراها.

---

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص ص 248-249.
(2) المصدر نفسه، ص 250.

وبما أن النية تتعين عند الشاطبـــي في هذا الوعي القصدي الموجه عن اختيار إلى الموضـــوعات ذات طابـــع غرضي، وهو الوعي عينه الذي تتموضع فيه دوافع الأفعال وذلـــك عـــن طريق إدراك لمقاصد الشارع التي هي عينها القيم التي ينجذب إليها هذا الوعـــي، فإن هذه النية تؤدي معطيات حقيقية لتكون هي ذاتها التجربة الأخلاقية التي يعـــرفها فردريك روه بقوله«تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشا بالفعل»[1]، وهـــي التجـــربة التي يقيدها باعتبارها هي الفعل نفسه ذلك أن المثل العليا لا يمكن أن تكـــون خـــبرة نظـــرية بحثة إنما هي إدراك في إطار تجربة عملية وهي أنموذج للاقتداء بواســـطة الاتـــصال الحي بالفاعلين الأخلاقيين غير أن الأنموذج هنا عند فردريك روه إنساني محض باعتبار المنطلقات التي انطلق منها[2].

لقد حدد الشاطبـــي طبيعة الوعي القصدي المتضمن في النية والمتجه إلى المقاصد بوصفها هي القيم بطابع مميز إنه وعي أمي بمعنى أنه إدراك طبيعي بسيط وغير مصطنع وفـــيه يكمن اليقين بالمقاصد التي يدركها المكلف إنه اليقين الذي يؤلف معيار صدق القـــيم الأخلاقية داخل التجربة الأخلاقية هذا اليقين يحدده جورج جورفيكش بوجود قـــوانين حدس مباشرة وليس قوانين مصطنعة وهذه القوانين هي ذاتها المعطيات الأولية لكل تجربة أخلاقية والتي هي قدرة معرفية أولية في أبسط صورها بحيث يستطيع الأمي أن يعلم دروسا في الأخلاق لأخيه الأستاذ الجامعي[3].

وعمـــوما تؤلـــف النية تموقعا للتجربة الأخلاقية كما يجليها خطاب المقاصد عند الـــشاطبـــي ومثل هذا الإجلاء لأسرار التكليف قد غاص في النية الأخلاقية للخطاب الـــشرعي وكشف عنه نظرا للمقام الفاعل الذي تحتله النية في تحديد مشروعية الأفعال الإنسانية امتثالا للمثل العليا وهي عينها المقاصد وهكذا فإن الشاطبـــي قد وجه الفكر الأصولي إلى رعاية الإنسان في منظومة الاجتهاد ففيها تتحقق قصود الشارع والإنسان هـــو الفنان الذي ينسج خيوط الصلاح عبر سمفونية إنسانية أدركت الحق فعملت به صلاحا.

---

(1) Frederic Rauh: **l'expérience morale**, P.U.F, Paris, 1903, p 57.

(2) Ibid, pp 16-17.

(3) Georges Gurvitch: **Morale théorique et sciences des Mœurs**, 3eme édition, P.U.F, 1961, p 115.

3-القصدية المشروعة وانصهار مقاصد المكلف بمقاصد الشارع

إن الوعي القصدي 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 العقلاني إذ أن العلاقة التراتبية بين العقل المعتبر والعقل المكلف قد أدركت نجاعة المصالح المستقرأة 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 تعقلت 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 معقولية الشريعة في ذاتها وهي معقولية أمده بها الاستقراء الداعي إلى النظر والاعتبار والسياحة في الكون فاختار 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 مراء بأن هذه النيابة

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج2، ص ص 251-252.

تجعـــل أفعال المكلف كما يشير إلى ذلك الراغب الأصفهاني ضرب من السياسة بمعـــنى الـــتدبير الصالح فقد «تقدم أن الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحري مكـــارم الـــشريعة والسياسة ضربان: أحدهما: سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يخـــتص به والثاني: سياسة من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يـــصلح لسياسة نفسه ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره فأمره بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه»[1].

ب. **عامـــل طبيعي**: ويعود هذا العامل إلى أن خطاب الشارع موضوع لمصالح العباد وهي مصالح تحيط بحياة المكلف من جهة إتمام صلاحه في الحال والمآل، والمصلحة مفهـــوم طبيعي منذ البدء ومحدد رئيسي في تنظيم الحياة الإنسانية إذ لا تقوم هذه الحـــياة إلا عـــبر سلم مصلحي تتراتب فيه المصالح من جهة والمفاسد من جهة أخـــرى ولذلك فإن وقوع مقاصد الشارع على هذا السلم يضمن حلولها تغلغلا في الواقـــع الطبيعي للإنسان وهي ميزة تجعل الشريعة الإسلامية لها من الإمكان اللامتناهـــي في الإحاطـــة بالواقـــع اللامتناهي إذ أن «المشروعات إنما وضعت لتحـــصيل المـــصالح ودرء المفاســـد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»[2].

عمـــوما فـــإن 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 التوجه يخص الحياة الفردية ويحمل الحياة السياسية إلى صلاحها وهو أمـــر قـــصده الشاطبـــي بالدرجة الأولى لما أصبح عليه الملك في عصر الشاطبـــي من انحـــلال الخلافـــة عن عقودها التي ورثتها عن الخلافة الراشدة رمزا مبينا في مصطلح الخلافـــة الـــذي يحـــيل كل أمير حاكم للمسلمين خليفة للنبـــي ضف إلى هذا فإن الشاطبـــي كابن خلدون يعد شاهد عيان على بداية زوال الحضارة العربية الإسلامية، وهـــو شـــاهد وكذلك مستخبر لأسباب هذا الزوال وهو الاستخبار الذي فسر بداية عهود الضعف والتراجع في انقلاب المفاسد إلى مصالح والعكس صحيح وذلك بسبب هيمـــنة الأهـــواء والذاتـــية ومرد هذا الانقلاب هو ضعف كبير في منظومة التشريع

(1) **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص 92.
(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 253.

الإسلامية في ذلك العصر تعود إلى اختلال منطق الاجتهاد فيكون كل نهوض إسلامي يعني إحياء الاجتهاد وأخذ التشريع أخذا جديا.

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 قصدا 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 التوسل 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 اختلالا 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 شرعا هو ما اتفقت في صحته النوايا ومقاصد الشارع «وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخرى لم يقصد الشارع جعلها لها، فيدخل تحته 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 أهي 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.

ومـــشروعية الغايـــات في الأخلاق لذلك يعتبر السفسطائي كل فعل مشروع إذ حقق الـــرغبة أمـــا سقراط فإن مشروعية الأفعال عنده تعود إلى مدى تطابقها مع القانون الأخلاقي وهو قانون ينسج خيوطه العقل ولا يأبه كثيرا إلى معطياته الواقعية.

لقـــد قدم الشاطبـــي 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 صـــحة الأولى وفـــساد الثانية يكون الفعل فاسدا وفي حالة فساد الأولى وصحة الثانية يكون الفعل فاسدا أيضا «فكل باطن يخالفه ظاهر هو باطل»[1].

(1) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص 72.

ثالثا: الإنسانية الصالحة
ومقتضى الأفعال المشروعة

لعل أبرز ملاحظة تقع بين ناظري الناظر في كتاب الأحكام باعتباره تتمة للمادة الأصولية للموافقات، هي تجاوز الشاطبي لتلك الطريقة المألوفة في المصنفات الأصولية السابقة والتي تعتني 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 للصلاح 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 وللشاطبي 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 الشاطبي 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 واخلاقية خلصت إلى إفراط في تناول المباح يتجاوز حدود الضوابط ولعلى 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 وتسلط 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 والمجون تشهد عليه أشعارهم في الغزل ووصف الجمال الحسي والاستزادة في دواعي اللهو والمجون[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. الاســـتزادة في اختراق المباح ونفي مجال ممارسته بالنظر إلى التصوف الذي بدى تمكـــنه من العقول والأصول جليا في عصر الشاطبـــي ولعل مقدار سلطته على الحـــياة العقدية والعملية بعمق إصرار الفقيه الغرناطي على بيان حدود التقلب في العـــيش وإمكاناتـــه وتجاوز كل زهد لم يشهد له أصل معتبر في الشريعة من هنا كـــان إقـــباله على بيان فداحة التجربة الصوفية على الممارسة الشرعية في كتابه الاعتـــصام، إنما تجربة لم تؤسس البدع المضلة فقط إنما حولت الشريعة إلى دين عـــسر يـــزيد من اختلاط المصالح بالمفاسد «من ذلك الاقتصار من المأكول على أخـــشنه وأفظعه لمجرد التشديد لا لغرض سواه فهو من النمط المذكور فوقه لأن الـــشرع لم يقـــصد إلى تعذيب النفس في التكليف، وهو أيضا مخالف لقوله ﷺ: «"إن لنفـــسك عليك حقا" وقد كان النبـــي ﷺ يأكل الطيب إذا وجده، وكان يحب الحلواء والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب له الماء فأين التشديد من هذا»[1].

1-المباح أو حال التقلب في العيش

تبدو الصفة المتناهية لأحكام النص مدعاة للحرص والانتباه بالنظر إلى تلك الصفة المتكاثـــرة للواقع والتي تصبغ عليه ماهية اللامتناهي والانشطار المتواصل والحق أن مثل هذا التتالي الهندسي ينتج عنه تضخم لما ليس له حكم ثم أن ما ليس له حكم سينضوي مباشـــرة تحـــت مـــا هو مباح مادامت قاعدة الإباحة هي قاعدة البدء إلى حين إثبات العكـــس، 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 جهـــة أخرى، وتبدو المنهجية الشاطبية منهجية رائدة في مسألة تحويل اللامتناهي اتجاه المتناهي، بما أضفته من صفة القطع على الكليات من ضروريات وحاجيات وتحسينات وهـــي 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) الشاطبـــي: **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 وإبهام وعدم تمفصل بالنظر أيضا إلى لزوجة الواقع وافتقاده لحدود بيّنة بين ما هو صالح وما هو فاسد، وبسبب هذا الإبهام 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 البدء 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 حيازة 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 التقلب في العيش ليكون موقع المباح في مركز الحق في العيش بدون مآخذه إذ «أنه لو كان تارك المباح مطبقا بتركه – وفرضنا أن يحركه وفعله عند الشارع سواء– لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله، وهذا باطل قطعا، 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 تاركه 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 والترك 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 التزاحم 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 بالبينة 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 البواقي 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.

تـــتحقق القصدية في ممارسة فعل المباح ليكون وسيلة إلى حفظ توازن سلوك المكلف، وذلـــك 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 وممارســـته حقوق الله وحقوق الآخرين إلى التعرف بدقة إلى حدود التمفصل بين أحكام المفاضلة من أمر ونهي وتخيير ولقد كانت المقاصد حاضرة لبيان حدود هذا التمفـــصل، ولكن إذا أصبح حياديا لا علاقة له مع الأحكام الأخرى فهل ينطلق لممارســـة حقـــه في نـــيل حظوظ العيش؟ إن المباح من حيث هو فعل خالص لا يملـــك العلاقـــات مـــع الأحكام الأخرى متساوي الطرفين في الفعل والترك فإنه مـــساحة لممارسة حظوظ المكلف ذلك أنه يفتقد علاقات مع ما يرتبط مع مقاصد ضـــرورية أو حاجـــية 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 «فلهـــذا يقـــال في المباح: إنه العمل المأذون فيه والمقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»[2].

اعتـــبار للمكانـــة التي حظي بها المكلف في عملية التأصيل عند الشاطبـــي وهي مكانـــة تـــبين كم قدرة الاختيار لديه وحجم المسؤولية عن أفعاله واختياراته، فإن أبا إسحاق الشاطبـــي يعود إلى مركزية القصدية الإنسانية بالنسبة للاختيارات التي عليها آداؤها إذ الأفعال الإنسانية تتعرى عن المشروعية في حالة عدم استبطانها القصدية وهي حركة واعية اتجاه الأغراض، فالأفعال التي لا تكون إلا بمجرد حركات حسية، تتطابق مـــع حركات العجماوات والجمادات ومن ثم فلا اعتبار لها في الأعمال الشرعية التي تقتضي منذ البدء القصدية فتكون بالتالي«الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتلق بها»[3].

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص 165.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 165.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 106.

2-العفو أو حال الاطمئنان البشري

تعد مرتبة العفو من المراتب المعتبرة في الشريعة ولعل في اجتماع حديث المباح مع حديث العفو ما يعيّن 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 العدوة 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 مبيّنة في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا 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 يعتريها 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 الأصيلة إذ هي راجعة إلى هذا المعنى»[5]. قد يحيا المكلف حالة من السؤال الدائم حيث يكرس أفعالا لا يجد لها إجابة قيمية 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 ربقة ما ينبغي فعله وهي أفعال الإضطرار من أفعال الغفلة والنسيان، فهي أفعال عفو لا مؤاخذة فيها «وإن تعلق بها الأمر والنهي، فمن شرط المؤاخذة 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 ويطالب 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 الجوهري 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 من شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه، أي لا مؤاخذة به»[4]. ذلك أن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 117.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 118.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 119.
(4) المصدر نفسه، ج1، 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 محاربته للبدع، ذلك أن تَكوُّن 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 التقول 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 يرجح السؤال عما كان طلبه حكما قاصدا إلى تحصيل مصلحة أو مفسدة وهو ما يجر إلى استنطاف 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 تعتريها أحداث طارئة يجعل تواصل العمل بالعزائم مخلا 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 وتبيين مدى الرحمة والتيسير الذين تقتضيهما

(1) ابن حزم: **المحلى**، ج1، ص 51.

الأوامـــر الشرعية وقدرتها في احتواء السيرورة الإنسانية أثناء جدلية الإنسان مع الواقع كمـــا أنهـــا تنـــزيل على الوسط الأعدل حيث لا إفراط ولا تفريط والرخصة مناسبة لوصـــف الـــشريعة بالاعـــتدال «على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة»[1].

يعتبر الشاطبـــي حكم الرخصة حكما يتيح نيل حظ من الحظوظ التي وهبها الله للمكلـــف وكأنهـــا هديـــة منه له لذلك فإن على المكلف القبول والطاعة وهذه حق العـــبودية «لأن الأمـــر مـــن الأمر مقصود أن يمتثل على الجملة والإذن في نيل الحظ الملحـــوظ مـــن جهـــة العبد رخصة فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيـــضا وتوســـعة 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 مواطنه لأنه حظ ممنوح من الله إلى المكلف تيسيرا له ورحمة به حتى لا يشق عليه التكليف ويؤدي إلى الانقطاع إنما التيسير محمود لأنـــه يمـــد المكلف بوسائل المواصلة في العمل الشرعي، لقد اعتبر الشاطبـــي العمل بالرخـــصة مقـــصود من الشارع وعلى المكلف أن لا يخالف ما قصده قصد الشارع مـــدللا بالأولـــياء وأصحاب الأحوال الذين دخلوا إلى الطريقة وهم منكرون للمباح وللعفـــو وللرخـــصة فتربوا على العزيمة في حال الرخصة مما يؤدي إلى حذف قاعدة التيسير وتحول الشريعة إلى منهاج من العسر لا يحصل إلا الانقطاع عنها.

تقتـــرن الرخـــصة بورود المشقة، والمشقة ليست واحدة بإطلاق بل هي أحوال بـــشرية تقتضي الاختيار ولذلك يميز الشاطبـــي 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.

يخلـــص الشاطبـــي إلى أن رفع الحرج هو أساس القيام بالرخص لكن الترخيص يخـــضع أيضا إلى معادلة الإفراط والتفريط ذلك أن الترخيص على الإطلاق قد ينقلب إلى عـــادة يفـــتقد فـــيها العزم على الفعل وهنا يأتي اختيار العبد لنفسه وقدرته على

(1) المصدر السابق، ج1، ص 228.
(2) المصدر السابق، ج1، ص ص 228-229.

الأعمال فيكون للقصد دوره في اختيارات العبد بين العزيمة والرخصة، فشرط الدخول إلى الأعمـــال هـــو 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 تنـــزل إلا للرفق بالعباد وأنها مجموعة من المقاصد القائمة بصلاح الإنسان والصلاح يعني أيضا جلـــب الوســـائل 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 يفعله 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 المكلـــف في أفعالـــه وهو بالدرجة الأول 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 وتبيين ما هي الأفعال المشروعة من غير الأفعال المشروعة.

يبدو تميز الشاطبـــي في حديثه عن الأحكام هو تناوله تلك الأحوال التي يتيه فيها الـــضمير الإنساني ولا يمتلك الإجابة وهي أحوال السؤال عما يجب أن يفعله في حالة غياب الحكم وربما أشد الأحوال حرجا هو ماذا يباح للفاعل وقد ميز الشاطبـــي 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 القـــصد ويكـــون الشاطبـــي بهذه الارتباطات بين الأحكام قد قدم تميزا في النظر إلى مشروعية الأفعال.

رابعا: درجات الإنسانية الصالحة

لقـــد انتهى مطلب التخلق في الفلسفة العربية الإسلامية إلى افتراض تعذر إمكان التخلق القويم على مجموع البشرية، فلا تتميز فطر الناس إلا بالاختلاف والتفاوت، ثم هـــو اخـــتلاف يتجذر عميقا بما أنه لا يعود إلى حال مجتمعي اقتصادي إنما هي فرقة تتأســـس 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 درجـــة علـــيا وتـــزودهم بإمكانات التعقل الخارق الذي يمكنهم من التماهي مع فعل الفـــضيلة الـــذي هو عينه فعل العقل ومن ثم تحملهم إلى هناك إلى الآفاق حيث جزر الـــسعداء، فهـــي جزر لا يعد سكنيها إلا فلاسفة توحدوا في القدرة على التعقل وفي القدرة على نيل السعادة.

الاقتـــران بين التعقل والتخلق هو مدار الاتفاق حول الطبيعة الإنسانية في النص الأخلاقـــي الفلسفي العربـــي الإسلامي، إنها طبيعة لا تبلغ السعادة إلا إذا توفر شرط أساســـي، إنه شرط وجود فطرة الاستعداد لقبول المعقولات من العقل الفعال، هكذا يكـــون حـــديث الفلـــسفة عن الفطرة الإنسانية حديث مميز بتحول الفطرة الإنسانية السليمة إلى مرادف للتعقل ومثل هذا الترادف لا يعني سوى حصر للفطرة السليمة في مـــدار التعقل ثم القدح في مقومات الفطر الأخرى التي لا تمتلك طبيعيا إمكانات التخلق ولـــذلك يـــشترط الفارابـــي هذا الإمكان الضروري للتخلق قائلا «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 الإنـــسان نحو هذه السعادة، وإنما ذلك بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولا المعقولات الأول الـــتي هي المعارف الأول وليس كل إنسان يفطر معد لقبول المعقولات الأولى لأن أشـــخاص الإنـــسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطيئات متفاوتة، فيكون مـــنهم من لا يقبل بالطبع شيئا من المعقولات الأول ومنهم من لا يقبلها»[1]. وعلى هذا

(1) الفارابـــي: **كتاب السياسة المدنية**، ص ص 81-82

المهيع تمشي دعوى التخلق داخل النص الأخلاقي الفلسفي العربي الإسلامي محصلة ثنائية يصعب التوفيق بين حديها 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]. وبهذا الاقتران بين مرتبة الألوهية التي يتم الترقي إليها بضرب خارق من التعقل تتحول الفطرة الإنسانية تحولا جذريا لتقتضي محض التعقل ستكون الفطر الأخرى دون الفطرة السليمة وهنا تجذر الفلسفة الأخلاقية داخل التراث العربي الإسلامية إزواجية غريبة بين فطرة سليمة هي عينها التعقل وفطرة غير سليمة لا تمتلك مؤهل التعقل «فالفضيلة 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 أساليبهما 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 الترقي في مدارج الكشف فيغلض أمامهم الحجاب وتختفي أنوار الحقيقة. ولأن وسيلة الترقي في مشكاة أنوار الروح حيث السعادة الحاصلة من كشوف الذوق لن يكون إلا بضرب من الأنوار الخاصة فإن الصوفي يلتزم النصيحة لمريده بضرورة قطع حبل هوى النفس والإعراض عن فطرة تكرس 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 [...] فإذ 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 يعتمده 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 تقعيده لقواعد الطريقة قسمة محققة بين الخاصة والعامة فتكون الخاصة من انجلت أمام ناظريها كشوف 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 سيحظون 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 وتزكيته من صفاته المذمومة»[2]، بهذا تكون الفطرة السليمة هي عينها حالة التذوق الصوفي والذي يعد حالة أخلاقية غير ممكنة بالنسبة للعامة التي لم تمكنهما 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.

خلافا 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 مقوض 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**، ج1، ص 25.

يـــتطلب العمـــل به سوى أدوات الإمكان البشري من فهم فحوى الخطاب وهو فهم تمكن العمل به إرادة المكلف الداخل إلى التكليف بهذا العمل إخلاصا.

علـــى الرغم من إقرار الشاطبـــي لمفهوم عموم التكليف بعموم الخطاب الشرعي وذلـــك اعتبارا لمعطى الأمية المرجحة لإمكانات التساوي في العمل الشرعي وفي العمل الأخلاقـــي فـــإن الـــشاطبـــي أسس لأنموذج من المباينة بين الخاصة والعامة فما هي ضروب الاختلاف بين هذا الأنموذج والنماذج الأخرى الخاصة بالفلسفة والتصوف؟.

1-الأمية قاعدة الإنسانية الصالحة

لقـــد أدت مفهـــوم الأمية عند الشاطبـــي وظيفة مزدوجة الأولى وظيفة نقدية غايتها ضبط المباينة بين المعرفة الأصولية بما أنها تشريع للفعل وليس للنظر ذلك أن العلم النظـــري الـــذي لا يضبط غايته في ترتيب تجربة الفعل فهو «شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة»[1]. والعمـــل الشرعي يقتضي عدم التصنع والتكلف ومقتضى الأمية أنسب دعامة لإتمام غايـــة التكلـــيف ذلـــك «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 الفطـــرية للإنـــسان وهنا تؤدي الأمية في هذا المقام وظيفيا مفهوم التجربة الأخلاقية للإنـــسان حيث تتمكن القصدية من وعي المفاضلة بين الصلاح والفساد، وبالنظر إلى هذه العلاقة الجامعة بين تجربة الأمية والتوجه القصدي نحو القيم يمكن القول بأن الأمية هـــي مجال طبيعي للتعرف على الصلاح والفساد وهنا تأتي مشروعية الخطاب الشرعي إلى الإنـــسان فهو خطاب انبنى وفق ما يدركه الإنسان ويتمكن منه ومثل هذه النتيجة تنـــزع المـــشروعية عـــن تلك الخطابات التي تدعي التميز والتفرد في إدراك مغزى الخطـــاب الـــشرعي ومنها الخطاب الشيعي الذي انبنى على إزدواجية التكليف حيث خاصـــة غير مكلفة وعامة مكلفة وكذا إمام معصوم متفرد بالفهم وهو ما ينتهي عنده الخطـــاب الصوفي والذي يخلص إلى النتيجة عينها التي خلص إليها الخطاب الشيعي أما

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص 34.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 34.

الخطـــاب الفلسفي فهو خوض في مفاهيم تشغب الأمية وتفسدها بالاصطناع والتعقيد وينتهي الشاطبـــي إلى اعتبار غاية الشريعة حمل المكلفين إلى العمل دون استثناء ذلك «أن الأحكـــام إذا كانـــت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المـــصالح مـــرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكـــنها حـــسبما تقـــدم في موضـــعه، فتثـــبت أن أحكامهـــا على العموم لا على الخصوص»[1].

مـــا هي البنى التكوينية للشخصية الإنسانية المؤسسة على مركزية معطى الأمية؟ هـــل ينسب إليها تميز بالخيرية أو الشرية أم هي على البراءة الأولى دون حكم فلا هي خـــيرة بالطـــبع ولا شريرة بالطبع؟ بل لها فطرة تفقه بها خطاب الخير والشر؟ خطاب الصلاح والفساد؟.

تعـــتمد الشخصية الإنسانية على جملة مكونات نفسية وعقلية هي عينها معطى الأمـــية هـــذه المكونات تحملها حملا لفقه خطاب الشارع المعرف بالمصالح والمفاسد وتـــبدو هـــذه المكونات ذات وظيفة معرفية لأنها هي التي تدرك كنه المصالح والمفاسد الـــواردة في أوامـــر ونواهي الخطاب الشرعي، فتعمل بها «ذلك أن الله عز وجل خلق الخلـــق غير عاملين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة»[2]، لا ريب أن عدم معـــرفة الشخـــصية الإنـــسانية للمـــصلحة والمفسدة يلقي أضواء كاشفة على طبيعة الشخـــصية الإنـــسانية مـــن حـــيث أنها لا تعرف الخير ولا تعرف الشر لكنها مهيأة لمعـــرفتهما بمـــا غرز فيها من أدوات إلى ذلك، وعلى الرغم من هذا الموقف الأشعري الـــذي يثبت البراءة الأصلية ويولي للشرع الدور الرائد في التعرف على الحسن والقبح فـــإن توجه الشاطبـــي بيّن في إثبات هذا الاتجاه بوصفه وسيلة لزعزعة كل خطابات البدعة وعلى رأسها الخطاب الصوفي -في عصر الشاطبـــي خاصة- الذي ينفى البراءة الأصلية ويتجه صوب إقرار التعرف الذاتي على الصلاح والفساد.

باعتـــبار عمـــوم التكوين الإنساني النفسي والعقلي والبيولوجي فإن الشخصية الإنـــسانية لهـــا إمكـــان التعرف على الصلاح والفساد، بتلك الوسائل التي حباها بها صـــاحب التكلـــيف حـــتى 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 إعمالا 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 «بها 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 يؤديه 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 معا في سبيل تأهيل الإنسان تأهيلا أخلاقيا، إذ تفرز المعرفة الطبيعية المنوطة بما غرز في الشخصية الإنسانية شكلا 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 المبثوثة في خطاب الشارع، ومثل هذا التعرف لابد أن يدخل على مسار المصالح الأولى فيحملها إلى أداء أغراض الشارع من إنزال الشريعة إنه حمل

(1) المصدر السابق، ج1، ص السابقة.
(2) **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص 77.
(3) المرجع نفسه، ص 77.
(4) المرجع نفسه، ص 83.

للحـــياة الإنـــسانية بالكلـــية نحو الصلاح لتؤدي مفهوم الخلافة، فالخلافة تعني تعقل الخطـــاب والعمل به إنه العمل البنائي لعقل معتبر تدبر وفكر وعمل عقل مكلف رأى وجوب العمل بما أمر به الحق الذي انتهى إليه العقل المعتبر 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 وفطرهم تعمل بالتساوي في اقتناء المصالح، غير أن الشاطبـــي سيعتبر خصوصية أخرى بين عامة وخاصة بين الذين لا يستطيعون التوقـــيع عـــن رب العـــالمين وذلك بالنظر إلى قيمة العالم كمصلحة ضرورية للشريعة وللمكلـــف علـــى 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، وتخريج المصالح فيما اختلطت فيه المصالح بالمفاسد.

2-بين الخاصة والعامة وحدود الامتثال

لا تـــصدر المفارقـــة بين الخاصة والعامة عند الشاطبـــي من تميز طبيعي للخاصة علـــى العامـــة إنما التميز يؤول إلى اعتبار تكليف إضافي للخاصة يزيد من أعبائها من مـــسؤولية الـــدفاع عن القرآن وكذلك التوقيع عن الرب العالمين، ولابد أن مثل هذه الـــزيادة تعـــني أن الخاصة كالعامة فهي مطالبة بالتكليف كما أنها تشترك معها في بنية شخـــصيتها الإنـــسانية، ثم أنها تزيد عنها في مقدار التكليف وذلك بما كلفت به من اســـتنطاق المـــسكوت عنه ومن ثم في تعريف العامة بمصالحها وهي في الحق مسؤولية ضـــخمة بمـــا أنها تعني النيابة عن النبـــي وهي نيابة في التشريع والتوجيه إلى الصلاح ونظـــرا لمـــسؤولية العالم في تعيين المصالح فإن الشاطبـــي 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 لأوامـــر ونواهي مبينة في هذا الخطاب ولعل في هذا المستوى يتساوى الخاصة والعامة عـــند الشاطبـــي إذ«الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكـــم مـــن أحكامهمـــا الطلبـــية 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 شفاءه 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 سيلتزم 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: **الموافقات**، ج2، ص 186.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 189.
(3) ابن رشد: **فصل المقال**، ص 63.

الـــواحدة تجمعهما إدراك صحيح لمقاصد الشارع ومحاربة البدعة والمحافظة على وحدة الأمـــة. هكذا فإن الشاطبـــي لا يضيق على العامة ولا يطالبها بما لا تطيق إنما ينحصر دورهـــا في الامتثال ولابد أن العالم عند الشاطبـــي يتخذ من السلف الصالح أسوته في الإرشـــاد، إذ هذا السلف كان عاملا بالتكليفات كغيره من العامة ولكنه كان حريصا علـــى تثبيـــته للتكليف وذلك إحساسا منه بوجوب المحافظة على التكليف فكان من الخاصة.

ب. الخاصة وإسقاط الحظ

تـــشترك الخاصـــة 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 الـــشارع في تبلـــيغ الأحكـــام الشرعية[1]، وهي الخلافة التي تقضي وراثة النبـــي في مواصـــلة تعـــريف العامـــة بالأحكـــام الشرعية إذ «على الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبـــــي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبـــي، نافذ أمره في الأمـــة بمنشور الخلافة كالنبـــي، ولذلك سموا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورســـوله»[2]. إنها مسؤولية عظيمة ونيابة تستدعي امتثالا تراعي فيه شخصية النبـــي قـــولا وفعـــلا ولأن هذه الشخصية قاعدتها المطلقة هي الإخلاص النافذ لله تعالى فمن الـــواجب أن يكون العالم النائب عن هذا النبـــي قد تأسى به في العلم والعمل ومارس الإخـــلاص عينه ذلك أن العالم وارث «وقد كان الموروث قدوة بقوله وفعله مطلقا، فكـــذلك الوارث وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة، فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بهـــا كمـــا انتصب أقواله»[3]. بالنظر إلى اجتماع قصدية العالم بالقصدية النبوية تأسيا بالقـــدوة فـــإن العالم سيحمل ذاته إلى التأسي أيضا بتجربة الإخلاص التي هي تجربة تستدعي طرح الحظوظ العاجلة والنظر إلى المقاصد البعيدة من القرب بواسطة الاعتبار والسعادة بالوعد في الصلاح الآجل.

---

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج4، ص 178.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص 179.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص 181.

الـــسعي للتوحد مع قصدية النبـــي هو المسلك الذي يسلكه العالم وارث العلم النبوي لكي يكون جديرا باحتلال مقام النبـــي 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 احـــتلال مقام المشرع، فهذا المقام يقتضي حال من الإخلاص وهو الذي يتعين بـــضرورة إزالة كل حب لشوائب الحظوظ العاجلة ذلك أن العالم «قائم مقام النبـــي [...] أنـــه نائب في تبليغ الأحكام»[1]. ومثل هذه القيومية تعني أنه أسوة والأسوة لا تكتفـــي بالأقـــوال النظرية بل عملها بيان عن قولها الذي هو عين قصديتها وسيصر الـــشاطبـــي علـــى تمـــام العلم بالعمل بالنسبة للعالم الذي توحدت قصديته بقصدية النبـــي.

تستمد الخاصة هيئتها الأخلاقية عند الشاطبـــي من تلك المنـــزلة التي خصها بها القـــرآن الكـــريم في القـــدرة على الوعي الزائد بالنظر إلى عامة الناس وفي الإحساس بمـــسؤولية الدفاع عن القرآن عقيدة وشريعة وفي القدرة على تأويل ما تشابه منه درءا للفتـــنة وبالتالي البدعة ولقد تعاظم إحساس العالم بثقل هذه المسؤولية مع مرور الزمن الإســـلامي بعدما أصبح الخليفة القائم على حماية الدين والذود عن حياضه لا علاقة له بمفهـــوم الخلافـــة العلمية التي وكلت للعلماء في حماية الدين ذلك أن العلماء وبموجب المنـــزلة التي وضعهم فيها القرآن الكريم يمثلون السلطة العلمية التي تقع عليها مسؤولية حمايـــة الـــدين من الإندراس، من هنا كانت الخاصة عند الشاطبـــي فاقدة لكل مقوم طبقي لتعتمد على مقوم أخلاقي هو ضرورة حماية الدين من البدعة ومثل هذه الحماية تعني الإخلاص والتوحد مع قصد النبـــي في هذه الحماية.

3-الإنسانية الصالحة والعلاقات مع الآخر

لا ريـــب أن فكرة الإصلاح عند الشاطبـــي تعد فكرة محورية وذلك بالنظر إلى دعوته إلى القطيعة مع الأساليب التي تعطل النظر السليم ومن ثم تفسد العمل، والعمل هـــو 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 تعتني بحال الإنسان في فرديته وفي علاقاته بالآخرين وهو حال المجتمع الذي يعتبر منتهى الإصلاح وغايته، ويبدو أن الهم المجتمعي كان مسيطرا إلى حد بعيد على الفقيه الغرناطي وهو ما توحي به النوازل التي أجاب عنها في فتاويه[1] وهي فتاوي تغيت وضع عجلة المجتمع على سبيل الصلاح 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 تضمر 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 متراتبة إصلاح المجتمع بإصلاح الاجتهاد ونيل فلسفة للتشريع لها القدرة على تحريك دواليب الواقع نحو الصلاح، إذ المجتمع في حالة فساد تكاثرت فيه المفاسد وتراجعت المصالح وبدا فيه الاختلاط بين حد الصلاح وحد الفساد ظاهرا ولأن الشاطبي فقيه وعالم فإن الإصلاح بالنسبة له يبدأ بتنظيم نسب العلاقات بين المصالح والمفاسد 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 المفاسد 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.

يمـــيط تأسيس المقاصد على الثبات والاطراد والحاكمية اللثام عن مقدار حرص الشاطبـــي 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 التعـــسف لامحالة 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 اقتـــصاره علـــى الزجـــر الخارجي المنوط بالأحكام إلا أن ورود معطى الإخلاص المـــسترسل مـــع الأحكام والملازم للنية وكذا اعتبار التماهي بين قصد المكلف وقصد الـــشارع يعني بالضرورة حضور الأخلاقي في ضبط طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، في جميع مستويات الفعل الإنساني سواء الأخلاقي أو السياسي.

الحـــق 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 وتزمع على تنظيم العلاقات مع الآخر باعتباره بعدا أساسيا وتـــؤكد حـــضور 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

نظـــام العلاقات المجتمعة من حقوق وواجبات يؤول في مجمله إلى تقسيم المقاصد إلى ضـــروريات وحاجيات وتحسينات فالضروريات تكفل البقاء المجتمعي وتحافظ عليه «العـــادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمـــشروبات والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات والجـــنايات، ويجمعهـــا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [...] والعبادات، كانتقال الأمـــلاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع والأبضاع والجنايات ما كـــان عائـــدا على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المـــصالح، كالقصاص والديات- للنفس، والحد-للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطـــع والتـــضمين-للمال، وما أشبه ذلك»[1] هكذا تقوم الضروريات بمهمة تنظيم

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 7-8.

العلاقـــات مع الآخر تنظيما قانونيا يفترض المحافظة على الحق الفردي والحقوق الغيرية وفي مـــستوى الحاجـــيات يكـــون تكمـــيل هذا المستوى وتعميق القدرة فيه[1]، أما التحـــسينات فهي توسعة للتوسعة والمقاصد بمجموعها الضرورية والحاجية والتحسينية تعتني بالضبط القانوني لعلاقة الأنا بالآخر وحفظ حقها وحقه، وهنا لا تتزاحم الحقوق بـــل تتراتب وتتكامل وهي درجة أولى لعلاقة الأنا بالآخر، وهي علاقة قانونية تكفلها الشريعة بما أنها أداء الحق اتجاه الله واتجاه الآخر.

والحـــق أن المقاصد الضرورية التي تتعين في وحدات الدين والنفس والعقل والمال والنـــسل تـــبين عـــن 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 الـــصلاح ومـــا 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 تـــتحول العلاقة مع الآخر من علاقة قانونية إلى علاقة أخلاقية إذ لن تكتمل طاعة الله إذا كـــان الاتجـــاه صـــوب الآخر اتجاها فاسدا ومنتهى هذا الأمر هو وجوب وحدة القـــصدية الإنسانية بالقصدية الإلهية لتحديد المشروعية فيكون «كل تكليف حقا لله، فـــإن الله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله»[2]، وعندئذ تعتني نية المكلف في حالة إخلاصـــها لله بعدم إضمار الشر للآخر لأن فعله اتجاه الله الذي هو عينه التكليف لن يكتمل وتؤتى ثماره أكلها صلاحا في العاجل والآجل وقد كان اتجاه إلى الآخر محصلا لفـــساد النـــية وذلك بموجب أن«قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل مـــوافقا لقـــصده في التشريع [...] إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعمـــوم»[3] إنهـــا مصالح مشتركة بين الذوات وهو ما يعني شرط أساسي في قبول الأعمال بمعنى عدم إخلالها بالنيل من حق الآخر.

بالنظـــر إلى علاقـــة الأنـــا بالآخر في إطار التكليف وهو تجربة قصدية تقتضي مشروعيتها توحد بين القصدية الخاصة والقصدية الإلهية فإن ضابطا أساسي يحكم على المـــصالح 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 يكـــون مـــسبوقا بمرحلة أولى وهامة ومعتبرة عند الشارع وهي الإخلاص المتضمن في صـــلاح النية واعتبار غايتها الأولى هي الإخلاص لله لأن «الشارع لم يقصد الإضرار، عن الإضرار نهى»[1].

ينتهي الشاطبـــي بعد ما حدد الضوابط القانونية في الشريعة الإسلامية مع الآخر إلى مـــرحلة 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 شـــوائب الحظـــوظ يبدو مطلب مرافق لدعوة الشريعة إلى الإحسان الذي يمثل أعلى درجـــات الإيمان وهذه الدرجة لا تحصل إلا في حالة تحول الأثرة إلى الإيثار«وذلك أن مـــسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه[...] وأنه قائم في خلق الله بالصلاح والنظر السديد، فهو على ذلك واحد منهم، فإذا صار كـــذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره مما هو مثله»[2]، وهي مرحلة الإيثار الـــتي تصلها الأنا عندما تتخلص كليا من الأنانية فلا تنظر عندئذ إلى مصالحها الخاصة إلا عـــبر مـــصالح الغير كما أنها لا تعتبر حقها حقا إلا إذا شاركه فيها الغير كما تنظر بعـــين الـــرحمة والشفقة للآخر فتحصل حال من الغيرية الأخلاقية ويبدو أن مثل هذا الإيـــثار قد تحقق بين المسلمين في المدينة عندما اعتبرت العلاقات علاقات أخلاقية لأنها إسلامية وهنا يعتبر الشاطبـــي الأحكام الشرعية قائمة على أصل مكارم الأخلاق لأن «الإيـــثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حقه لحظ غيره، اعتمادا على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وتحملا للمشقة في عيون الأخ في الله علـــى المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ وخلقه المرضي»[3].

لا تتحقق حالة الإحسان إلى الغير بواسطة إكراه خارجي على الأنا إنما هي حالة تـــنمو في الباطن إعمالا للإخلاص والصدق ومثل هذا الإعمال مرده إلى اليقين الذي حـــصله العقـــل 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.

حظـــوظ النفس فأصبحت الأعمال كلها خالصة، لوجه الله هنا تتحقق الغيرية ويعمل المكلف بواسطة الإيثار فيكون محسنا.

ب. القصدية الصالحة والسياسة الراشدة

لا يـــضمر أصول الفقه الذي اعتنى بمنطق الاجتهاد تأسيسا للرأي الفقهي مقابل آراء لا تعـــتمد المنطق في تأسيس الرأي إلا بذلك القدر الذي تبين فيه عن نقد لاتجاه الـــتقول على الدين بالخرص المبعوث من أغراض النفس العاجلة، إن لمنطق البحث عن أدوات عقلية استثمارا للنص اتجاه تحويل الواقع الإنساني المتكاثر إلى حيز الشرعية دلالة بمـــا 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 يقتـــصر 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 لمـــا يـــؤدي الأغراض التي يتنازعها الهوى وهو هم يبديه صاحب **الموافقات** في مقدمة **الموافقات** قائلا«فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتـــناص 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 الأهـــواء تضمينا لهوى الفرق المضلة وتضمينا لهوى فقيه عمل بالفتيا دون حدّ النفس بحـــدود ضـــوابط الاجتهاد، إنما الهوى سيكون مبعوثا أيضا من رجل السياسة وعماله وأذنابـــه فـــتاريخ الأندلس يشهد على فساده 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 الشاطبـــي قد جعلوا

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص 13.

(2) انظـــر: ابـــن الخطـــيب: **كـــتاب أعمـــال الأيام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، ص 295.

الهـــوى نبراســـا 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 التـــشريع وتحولها مرجعا في توجيه الأحكام خاصة أن الإسلام دين مصلحة فردية ومـــصلحة جماعـــية 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 أطـــر موضـــوعية 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.

بالنظـــر إلى هـــذه الجدلـــية المحققة بين المعرفة الأصولية وأطرها السياسية تصبح المقاصـــد عند الشاطبـــي باعتبارها تلك الكليات التي تتحلق حولها أسوار من المنطق الموضـــوعي الموصـــوف بالثبات والاطراد والحاكمية كليات حاكمة وقوانين لها من الـــسلطة الفوقـــية الـــرادعة مـــا 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].

هكـــذا يشترك كل من العالم والخليفة في وراثة النبـــي وراثة تعني وظيفة حراسة الـــدين بالنسبة للعالم وحراسة السياسة بالنسبة للخليفة، لكن حالة السياسة في التاريخ الإســـلامي بينت بما لا شك فيه أن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض تخلى عن حراسة الـــسياسة بمـــا تقتـــضيه مقاصد الشريعة ولعل الفقيه الحنبلي ابن تيمية قد حدد هذا التمفـــصل بـــين 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، ج1، ص 60.

يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب ويكنـــز الولاة من مال الله ما لا يحل كنـــزه، وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنـــه 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 وعـــيه وأغراضـــه هو تعبير عام وشامل لإنسان أدرك الخطاب الشرعي وامتثل لأوامر الخطاب ولكنه في مقتضى الحياة المجتمعية والسياسة قد يكون له أعباء سياسية تقتضي الـــبث في حقـــوق العباد بموجب ما أقره الله من حق لنفسه، لذلك تكون المقاصد من ضـــروريات وحاجـــيات وتحسينات كناية عن منظومة سياسية أيضا ذلك أن المكلف الـــسياسي الـــذي امتثل للأمر الشرعي إخلاصا مطالب أيضا للعمل بها ومحققا لقصد الـــشارع مـــن إنـــزال الشريعة ابتداء أي هو خليفة الله في بث الصلاح لذلك يكون المكلـــف بالأمور السياسية الإسلامية خليفة من قبيل وحده مقصدية تحمل قصده إلى القصدية الصالحة فيحكم بالعدل.

المكلـــف السياسي مفهوم نعثر عليه إذا ما فككنا أصول التكليف وقلنا أنه يعود أيـــضا إلى حمـــل الأمانـــة وتخويل الخلافة، والخلافة الحقا هي حراسة الدين وحراسة الـــسياسة والحـــق أنـــه مع موت النبـــي ذهبت الوظيفة الواحدة للخلافة وانشطرت الـــسلطة في الإســـلام إلى سلطة علمية وأخرى سياسية، لكن ما هي السبل التي تعين الـــوحدة مـــرة أخـــرى بين الدين والسياسة؟ إنها سلطة المقاصد ومن ثم تعيين حدود للمكلـــف السياسي وتأسيس الضوابط الكلية والمصالح الشرعية التي لا تمكن للمكلف الـــسياسي اســـتغلال الحق والتعسف فيه خاصة أن مشروعية أفعاله تعتمد على شرط ضـــروري وهـــو وحـــدة المقاصد وذلك بذوبان مقاصده في مقاصد الشارع واعتبار المـــصالح الـــتي 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 الولاة بتلك المنـــزلة إنما يطلب بها شرعا

(1) ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994، ص 79.
(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 189.

باتفـــاق من كان أهلا للقيام بها الغناء فيها»[1]، لكن هل يتم العقد لإمامة دون اعتبار لخـــصوصية الإمـــام وأوصافه؟ تعود خصوصية الراعي لشؤون المسلمين وصفاته عند الـــشاطبـــي إلى الوظيفة التي يتولاها فهي من الخطط الشرعية والتي تقتضي علو الهمة من نجدة وشجاعة فلا يصح أن تخول إلى ما لا يمتلك صفات قويمة تؤهله لرعاية الرعية ولـــذلك يجعـــل الشاطبـــي تكليف الضعاف بمسؤولية النجدة والشجاعة تكليفا لما لا يطاق «ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة»[2].

لابـــد أن يكون أول شرط لتولية الإمارة عند من كان أصحاب السلطة في عهده ملوك لم يحتلموا، ولكنهم بويعوا بالقوة، والقوة هنا تعني قوة العقل وقوة العلم والعمل مـــن أمانة هي المعول في قوة التكليف لدا هذا الذي يتولى الإمارة وسيجد الشاطبـــي نجدته في أقوال الإمام مالك «فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقـــال: أما على كل الناس فلا، يعني به الزائد على الفرض العيني. وقال أيضا: أما من كـــان فـــيه موضع للإمامة فالاجتهاد فيه طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بـــالعلم على قدر النية فيه فقسم كما ترى فجعل من فيه قبولية للإمامة ما يتعين فيه»[3]. والأمـــير في عصر الشاطبـــي أصبح أميرا وإماما بموجب الغلبة. فالأصلح لولاية أمور المـــسلمين من كان له من قوة العلم والعمل ومن له هذه القدرة فإن الخلافة على أمور المـــسلمين بالنسبة له فرض كفاية، ولعل وحدة التجربة السياسة بين الشاطبـــي وابن تيمـــية تعلـــل اتفاقهمـــا على وجوب البحث عن الأصلح لتولية أمور المسلمين وهما يـــشهدان عـــن كثب 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 ولاة أمور المسلمين «إذ عرف هذا فليس عليه أن يستحمل إلا أصلح الموجود»[4].

لكن ما هي وسيلة اختيار الأصلح بالنسبة لولاة أمور المسلمين؟ سيضع الماوردي وهو أمام مشهد سياسي سني وشيعي موقفين لاختيار بين موقف المواضعة وموقف الحق باعتـــبار أهل البيت «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم هي [...] العدالة [...]

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص 127.
(2) المصدر نفسه، ج1، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ج1، 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 المعتبرة 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 قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»[2]. واعتبارا لأهمية الخلافة بالنسبة لحماية البيضة والذود عن حياض الإسلام ونجدة أهله فإن كل من الاتجاه السني والشيعي سيتفقان على شروط مشتركة يجب توفرها في من تولى أمر المسلمين وهي العدالة والعلم والشجاعة.

لأن الشاطبي يحضر في مشهد سني ينتفي فيه تماما 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 معلما مؤديا 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 والمدركات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة التربية»[3]، وهكذا يكون للتربية على ما كلف به المسلم من تكليفات دور في اكتشاف وتعهد الصفات التي تؤهل صاحبها للقيادة وهو المؤهل الوحيد الذي يتم به اختيار ولاة 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 المَسُوسْ.

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 بيضتها «وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة بجميع الخلق، فالمأمور 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 عباده، 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 الأصلة 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 والهدايا المقصود بها نفس الولاية، لاستجلاب 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 «الشريعة 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 إخلاصا لله لا يعني زوال الحظوظ نهائيا ذلك أن مثل هذه الحظوظ تكون تحصيل حاصل لعمل السياسة في ميدان السياسي بموجب احترام حقوق الله وحقوق الآدميين.

عموما 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 نظرا لخصائصها التي تحملها إلى مصاف القوانين المطلقة تتحلق هذه المقاصد بأسوار منطقية تجعلها ذات أوصاف مهيمنة وهي الإطراد والثبات والحاكمية 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 انفصالا كليا 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 مفاسد 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.

الحفـــظ الأول فتـــستقيم القصدية الصالحة للسياسي بهذه الوحدة بين مقاصد المكلف السياسي ومقاصد الشارع لأنه خليفة له مؤديا للأمانات بالنيابة عنه، وهذا المكلف من الـــذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فساد «وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد»[1].

هكـــذا تكـــون الـــسياسة العادلة بإعلاء للصلاح في علاقة الحاكم بالمحكومين وتكـــريس للقيم التي لأجلها تكون السياسة من إشاعة للعدل بين الناس ومحافظة على حقـــوقهم ورعاية المصلحة العامة التي تعود على الخلق بالمنفعة العاجلة والآجلة، ويبدو أن الـــشاطبـــي أراد أن ينـــصب المقاصـــد لتكون قوانين سياسية أيضا لها من الطاقة والقـــدرة على تنظيم العلاقات السياسية بين الحاكم والمحكومين في أندلس كان تاريخ العلاقـــات السياسية فيها تاريخ انهيار لهذه العلاقات حيت 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 هـــو العامـــل الأول في سوس الناس وحملهم كرها على الطاعة، وهنا تأتي مشروعية الـــسياسة عـــند الشاطبـــي كبديل عن حال سياسي في أندلس كان قانونها السياسي الأوحد هو قانون الشهوة والرغبة، وقانون الغلبة والاغتصاب.

تركـــزت عـــناية الاجـــتهاد عند أبـــي إسحاق الشاطبـــي على إنشاء منظومة تـــشريعية غايتها الأخيرة هي إصلاح الحال الإنساني، هو إصلاح لا يتناول هذا الحال تـــناولا جزئيا بل يحمله في سياق شمولي لأنه ينظر إليه عبر زمانين زمان حاضر وزمان قـــادم، ولـــذلك يظهـــر أول تميز للإصلاح الإنساني عند الشاطبـــي في إبراز الطابع الـــصحيح للإنسانية، هذه الإنسانية التي إذا حذف جانبها الروحاني سقطت في شقاء العدمية وهو شقاء يؤول بالإنسان إلى مفاسد جمة على صعيد تدبر حالة الكون وعلى صعيد الفعل الأخلاقي.

إن الإنـــسانية الـــصالحة هي الغرض الأخير لتأصيل أصول الفقه عند الشاطبـــي وهـــي إنسانية تقتلع من ربقة الهوى ليكون الشرع هاديا 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 أبـــي الربيع: **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ص 93.

بـــين الأغـــراض الإنـــسانية والأغراض الإلهية، هذه الوحدة هي أساس استقامة الفعل الإنـــساني ونيله ثمار الصلاح في الدنيا والآخرة، لذلك تكون الإنسانية عند الشاطبـــي إنسانية أخلاقية ولقد اهتم الشاطبـــي بهذه الإنسانية من خلال المستويات الآتية:

أ. المستوى الروحاني ويكون به البدء فهو امتداد للإنسان وترجيح لمعقوليته الباحثة عـــن جـــدوى وجوده في الكون وعن مشروعية أفعاله التي يجعلها هذا المستوى ذات معنى ولها مغزى لأنها لا تذهب سدا.

ب. المـــستوى الأخلاقي وهو مؤسس على المستوى الأول يعود إليه وبه كماله وهنا تؤلـــف التجـــربة القصدية قاعدة كل الأفعال الأخلاقية للإنسان، باعتبار لنواياه وبـــواعث أفعاله، وبالغائية المهيمنة على الأفعال التي ينسجها في مدار تردده في الكون.

ج. المـــستوى الاجتماعـــي ويبدو أن الحال المجتمعية هي خلاصة للتجربة القصدية المؤسسة على صلاح النية، إذ أن هذه التجربة ونظرا لوحدتها مع مقاصد الشارع فإنهـــا تعمل على المحافظة على حقوق الآخر في إطار هذه الوحدة لكنها وبسبب نمـــو معطى الإخلاص إلى أعلى درجاته وتعملا بعين اليقين يحدث التوكل الذي هـــو منبت الإيثار فتصبح العلاقة مع الآخر علاقة تفضيل وهي حالة من الإيثار الـــذي يجعل من المكلف محسنا مفضلا للآخر غايته في ذلك تحصيل وحدة كلية بين مقاصده ومقاصد الشارع.

د. المـــستوى السياسي، ويعتني الشاطبـــي هنا بالقوانين السياسية المنظمة للعلاقات الـــسياسية بـــين المكلف السياسي والمكلفين المسوسين، واعتمادا على الوحدة القـــصدية بين المكلف السياسي ومقاصد الشارع يصبح هذا المكلف خليفة لله على الأصالة حيث ينـــزاح الهوى عن أداء الحركة السياسية لتكون السياسة هي عين المقاصد الصالحة، هذه هي الإنسانية الصالحة التي هي إنسانية أخلاقية تعمل بالمقاصد الصالحة.

خـاتـمة

تعـد دعـوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـي الإسلامي مشروع أراد تحقيق إجابة عن سؤال هو سؤال طالب حائر يعمد دائما إلى تكراره وقد أربكه أمره، ما هي الـصلة التي تجمع الدين بالأخلاق؟ يبدو أنه سؤال طالب تاه بين الاختيارات المختلفة فهـو ينقاد قصرا وبفعل عمل أكاديمي مقرر، نحو مرجعية قضت بالفصل المتعسف بين الأخـلاق والدين، وقد سار إليها مرجعية بما أنها تمثل مقررا رسميا في مدرج جامعته، وفي الحـين نفـسه يحـيا ويختبر ويعيش اختيارا مناقضا إنه التطابق الكامل بين دينه والأخلاق فأية حيرة هذه بين التصور والواقع فهل من مخرج يفك هذا الالتباس؟ ثم أن الطالـب نفـسه قـد لاحظ عبر المقرر نفسه بأن مجاله الثقافي وكذا مرجعيته الفكرية الحضارية والتي تؤلف مخزونه التاريخي لم تعمل على تقديم إجابة عن سؤال الأخلاق في تاريخـه المعرفي القديم وأن ما وجد من إجابة تمتاز بالمعقولية هي من لدن الفكر اليوناني الدخـيل وعـندئذ ينقلب بصر هذا الطالب حسيرا وقد خاب أمله في إبداع الذات التاريخية لمشروعها الأخلاقي وهنا يرتب ذاته ومن خلفها مخزونه الثقافي وكذا مرجعيته الفكـرية في الدرجة الأخيرة من سلم الحضارة الإنسانية وفي هذه الحالة يعجز المخيال عن فعل الإبداع وتركن هذه الذات إلى الاتجاه السالب.

هكـذا كانت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـي الإسلامي تدفق لأزمة الذات أمام سؤال معرفة الذات ثم كان فعل التأصيل معينا انفرجت به الغمة عن الذات إذ يؤشـر في هـذا المقام إلى رفع الردم المتراكم فوق تاريخ الذات إنه ردم تاريخ آخر أثبتـته سـلطة مهيمـنة جاعلة منه تاريخ لكل تاريخ وفي إزاحة مثل هذا الردم يتعين الـسبيل الصحيح للفكر الأصيل ومن ثم يصبح من الممكن موضعة سؤال الأخلاق في الفكـر العربـي الإسلامي في مقامه الصحيح وفي إطاره التاريخي ليغدو سؤال حول الفعـل العربـي الإسـلامي التاريخي والذي هو فعل تعين داخل أطر ثقافية متميزة بوجـود نص يخص هويتها ويحكم حكما جذريا على ما هو كائن وعلى ما يجب أن

يكـــون هـــو فعل يتعين أيضا داخل مرجعية حضارية مر بها الإنسان وفعل في إطارها مكرســـا لمعـــاييره الـــتي تعود في جوهرها إلى النص المؤسس وهو في جدلية مع زمانه ومكانه.

لقد عينت أساليب فهم وتأويل النص، الاجتهاد سبيلا لتعقل النص، ليمد العقل بآلـــيات تمكـــن من استخراج كوامن هذا النص وإمداده بالطاقة التي تمكنه دائما من مواكـــبة الواقع على الرغم من تكاثره ليكون الاجتهاد ضربا من التعقل الذي ينـــزع إلى اســـتخبار وسائل الوصال بين النص والواقع، وما النص إلا جملة الأحكام التبليغية التكليفـــية والـــتي هي في الحق أحكام أخلاقية تنـــزع إلى تنظيم الواقع تنظيما شرعيا يـــستوفي إتمام مكارم الأخلاق ما دام الذي بُلغ بهذه الأحكام وهو الرسول ﷺ صرح تـــصريحا قطعـــيا بأنه ما جاء إلا لإتمام مكارم الأخلاق ويعد هذا الإتمام هو حوصلة الرسالة الخاتمة فتكون عندئذ رسالة أخلاق للإنسانية.

لقـــد عثـــرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي على لبنتها الأســـاس لتنطلق نحو فك إلتباس الفكر الأخلاقي العربـــي الإسلامي وتنـــزله منازل التاريخـــية وهي منازل تعمل بحسب منطق علمي تعتني فيه بالوصال بين الفعل وأطره الثقافـــية المجتمعـــية التاريخية المتميزة وبالتالي ستكشف عن الوعي الصحيح والذي يعد معيـــنا أولا يمكـــن من تقديم الاتجاه القويم القادر على تخريج تاريخية الفكر الأخلاقي العربـــي الإسلامي.

كـــان الوقـــوف علـــى **الموافقات في علم الشريعة** لأبـــي إسحاق الشاطبـــي الأندلـــسي دلـــيل قطعـــي لما تم الطموح إليه، لقد مثل هذا السفر خلاصة ثراء العقل العربـــي الإسلامي وهو يعيد تأسيس ذاته تجديدا، آخذا في الاعتبار أطروحاته التاريخية قـــادرا –وباعتـــبار فائق– على الاستفادة التركيبية من التاريخ المعرفي للعقل العربـــي الإســـلامي كما بنى ذاته وهو بناء يضع دائما في اعتباره إتمام مكارم الأخلاق بوصفها غايـــة أخيرة للرسالة الخاتمة ولذلك صرح الشاطبـــي تصريحا بكلية الأخلاق بالنسبة للـــشريعة الإســـلامية إذ هذه الشريعة ما جاءت إلا إتماما لمكارم الأخلاق، ويبدو أن الفقيه الغرناطي الذي تتملذ على **المستصفى** وعلى **إحياء علوم الدين** قد أدرك بعمق أن الفقـــه وهـــو مدار الفتيا ومدار إصلاح حال العباد قد تجاوز في عهوده المتأخرة لحظة مهمـــة ذكـــرها الغزالي ذكرا 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 تجديد عمل العقل ربطا للصلة المكينة بين النص والواقع مجهزا 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 خصها 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 تجديد 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 مقابلته 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

هـــو كـــل عمل سار انطلاقا من وعي قصدي تمثله أنا قاصدة إلى قصود سنها النص المؤســـس الذي ما جاء إلا إتماما لمكارم الأخلاق فتكون غاية كل اجتهاد هو الصلاح والصلاح مبدأ أخلاقي.

لا ريب أن الفقيه الغرناطي حينما صادر بمسلمة قصد الشارع من وضع الشريعة ابـــتداء هـــي إصلاح العباد في العاجل والآجل قد زاد تمكينا للتوجه الأخلاقي لفكر **المـــوافقات** ولا بد أن مثل هذا التوجه زاد في تمتين عراه عندما أنـــزل الفقيه الغرناطي الفعالية الشرعية داخل النظام الأخلاقي في ذاته وهو نظام يقوم على علاقة ضرورية بين نظام القيم وهو ما اصطلح عليه مقاصد الشارع والأنا الأخلاقي وهو الفاعل ولن يجد نظـــام القيم مشروعية في الوجود وفي الفعل إلا بالتوجه إليه إصلاحا وهو ما اصطلح عليه مقاصد المكلف.

هكذا مثلت المادة الجديدة لأصول الفقه كما قام بتنسيقها الشاطبـــي نسقا ذكى مطلـــب قراءة هذا النسق قراءة أخلاقية، ومن ثم الكشف عن جانب آخر للاجتهاد في الـــتاريخ المعرفي للعقل العربـــي الإسلامي يمكن من فتح آفاق تطور الفكر الأخلاقي العربـــــي المعاصـــر وهو فكر فاقد للحياة إلى حد الآن ولا ريب أن مثل هذه القراءة وجهت معطيات التأويل ومكنت لأدواته لتحمل نص الشاطبـــي من دلالة ظاهرة إلى دلالـــة متوقعة وهي دلالة كفلها هذا النص بما أنه نص مشحون بالدلالات الأخلاقية، واعتـــبارا لهـــذه الـــسيرورة التي اتخذها مطلب القراءة والتأويل تحضر دعوى مقاصد الـــشريعة عـــند الشاطبـــي وتجد لها مقاما بين مشاريع اعتنت بوجود الفكر العربـــي المعاصـــر وهـــي مشاريع توحدت حول طموح واحد وهو تفسير معطى الاجتهاد في الـــتاريخ المعرفي للحضارة العربية الإسلامية وهي وحدة ركزت حول سؤال جامع دار حـــول الـــبحث عن معطيات تجديد العقل العربـــي الإسلامي ولقد كانت موافقات الشاطبـــي أنموذج للقراءة والتأويل يقدم إجابة عن مثل هذا السؤال.

لقـــد اتجهـــت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي استشكالا لمقاصـــد الـــشريعة عند الشاطبـــي استشكالا أخلاقيا بعد ما برهنت بواسطة القراءة والتأويل باستخراج الحقل الدلالي الجامع بين المقاصد والأخلاق لإتمام التدليل والبرهنة علـــى المعطى الأخلاقي **للموافقات** والسير في ركاب إنجاز نظامها المعرفي الذي يطمح إلى تقـــديم نظرية في الأخلاق، ويبدو أن مثل هذا المعطى لن يتم إنجازه إنجازا 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 تجعله 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 يدلل 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 يرمق 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.

تحـــصيلا للغايـــة المالكية المثبتة لعقيدة التوحيد الحاملة مباشرة إلى التكليف تتلون مواقـــف الشاطبـــي الكلامية فهو تارة معتزلي عندما أثبت المصلحة دليلا شرعيا وهو إثبات لمعقولية الشريعة ذلك أن الشاطبـــي عندما رد زعم الرازي القائل بعدم التعليل فإنـــه قـــدم مشروعية تشريعية تتأسس على مشروعية عقدية فالمعتزلة هم الذين أثبتوا الـــصلاح في مـــستوى العقـــيدة ثم انتقلوا به إلى مستوى الشريعة غير أن الشاطبـــي ســـينتهي إلى الأشعرية معينا أخذ منه مواقفه الأثيرة من علاقة العقل بالنقل ومن تعليل الكـــسب والإرادة القديمـــة غير أنه بعدما يستخدم أدوات الجهازين الكلاميين المعتزلي والأشعري يخلص إلى وجوب عدم التكفير وضرورة التهوين من الخلاف المتعزلي الأشعري والعـــثور علـــى مصداقية مقدمات المعتزلة والأشاعرة في المستوى التشريعي. ليخلص بعد ذلـــك إلى إقرار حب الكلام فيما تحته عمل وتجاوز كل مضان البدعة –التي راجت رواجا كـــبيرا في عـــصر الشاطبـــي – ولا ريب أن مثل هذا الأخذ هو دعوة إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه كما تمدنا به المادة الأصولية في القرن الثامن الهجري.

يؤشـــر الـــشاطبـــي إلى وجـــوب العودة إلى عقيدة السلف الصالح وهي عقيدة مفادهـــا 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 صـــدق الاعتـــبار هي المرجعية العقدية لمقاصد الشريعة كما حصلتها مادة **الموافقات والاعتـــصام** وهي مرجعية يتردد فيها الفقه المالكي بالدعوة إلى الكلام فيما تحته عمل ويتردد فيها كذلك النقد الحزمي والرشدي لعلم الكلام ليكون دليل العناية والاختراع الـــذي أقامـــه ابن رشد بديلا للمهاترة الكلامية معينا لفكرة المقاصد التي عينت ذاتها بالاســـتقراء والاعتـــبار وتحصيل الغاية، ويجب التذكير بأن للفكر الصوفي الذي ذكى البدعة في عصر الشاطبـــي أثره في ذهاب الفقيه الغرناطي إلى هذا الأخذ الأداتي لعلم الكـــلام بـــوجه عام وفي دعوته إلى العقل إثباتا لقوة العقل أمام بدعة الصوفي والإمام المعـــصوم وهـــي قوة لها فائدتها العقدية وفائدتها الشرعية لتكون المقاصد هي خلاصة لعقلانـــية قاصـــدة قـــوامها عقل نظر واعتبر وذهب إلى عقل مكلف بوجوب الفعل والعمل.

لقـــد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي بقراءة لمقاصد الـــشريعة عند الشاطبـــي على اللبنة المنهجية في استشكال الصلة بين منهج الاستقراء

المعنوي الذي أقره الشاطبي إقرارا 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 راجحا 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 معيارا أولا تصبو إلى تثبيته الأحكام الشرعية.

كان استخبار طبيعة الاستقراء المعنوي أساسا عين قدرته في الإحاطة بالسلوك وذلك باتخاذه العمدة 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 أخذا نحو الصلاح وهنا تتميز المنهجية الشاطبية على المنهجية الفلسفية التي تمرس 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 أخذا سلسا يمكن من وقوع الحكم وقوعا يحمله من حال إلى آخر.

قدم نسق المقاصد كما سار إليه مصنف **الموافقات** الإرساء المنهجي والموضوعي والمنطقي الذي خول تأسيس علم الصلاح وهو علم تواطأ عليه الأستاذ طه عبد الرحمن تواطأ مقتضبا 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 ابتداء 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 تتركز على معيار جديد لم تعتمده التاريخية الفلسفية للإشكال الأخلاقي منذ الفلسفة اليونانية وهو معيار الصلاح، وهذه الجدة تتعين في استخبار مسار الصلاح فإذا هو سيرورة عملية تسلكها الشخصية الإنسانية سلوكا فعليا نحو تكميل ذاتها كمالا يستوفي خواص الإنسانية بما أنها أنطولوجيا مجاوزة نحو الماوراء.

في تعمق دلالة النظام المعرفي للمقاصد التي وفرت لبنة تأسيس نظرية الصلاح بدى أنه نظام عقلاني 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

تقـــويم المـــسار الأخلاقـــي لميتافيزيقا الحداثة الجامعة بين العلم والفلسفة جمعا يحدث اختـــزالية مشوهة للإنسان ثم قوة تأسيس نظرية الصلاح بوصفها معين قد يقدم الحياة لفكر أخلاقي عربـــي معاصر.

تستجمع المقاصد غائيتها في إنشاء أخير لمسارها وهو تأسيس الشخصية الإنسانية الصالحة فهي الغاية ومنها تتخذ المقاصد الحضور والتأثير، فما حديث مقاصد الشارع وتقـــسيماته إلا إحاطـــة منهجـــية 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 يؤســـس فلسفة إنسانية تفوق فلسفة الإنسان الذي أنتجته العقلانية القاصرة ذلك أن العقلانـــية القاصدة نظرت بمعقولية إلى الإنسان وإلى طبيعته لتحمله من إنسانية بهيمية وهي الإنسانية التي تعملت بها العقلانية القاصرة إلى عقلانية قاصدة حيث يعثر الإنسان علـــى جدوى أفعاله وغاياته في امتداده عبر الزمان اللامتناهي وفي إحاطة زمانه الأخير بزمانه الأول.

كانـــت الإنسانية الأخلاقية العاملة بقيمة الصلاح هي ثمرة تأسيس المقاصد وهي إنـــسانية لهـــا حضور في العالم بوصف الخلافة لذلك اعتنى الشاطبـــي عناية قصوى بطبيعة الإنسانية وحالاتها ولكن مفهوم الخلافة يجد جدواه في المكلف السياسي حيث يهـــتم الشاطبـــي بالحالة السياسية ويوطد بوجه عام فلسفة سياسية تتأسس أولا على قـــصدية سياســـية 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 مفاسد الهوى.

سلكت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي سبيلها إلى التأصيل بعـــدما أثبـــتت أن مكارم الأخلاق لا تنـــزوي في التحسينات كما سارت إلى ذلك مجمـــوع الاتجاهـــات الأصولية حتى يظن الظان أن الإسلام فصل بين الممارسة الدينية والممارسة الأخلاقية بل أن المقاصد هي القيم وهي الغايات السلوكية وتبدو للمقاصد الـــضرورية الأهمية بما كان لأنها هي مقام دمج الأخلاق في الواقع والنهوض الصالح به وهـــنا 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 مكـــن من تفكيك المفاهيم من حيث الدلالات وتتبع تطورها وكذا الإرشاد إلى منابـــتها الحقيقية ثم أن التحليل عمد إلى المقارنة إتماما لجلاء هذه المنابت الحقيقية فكان المـــنهج المقارن إحدى أهم الأدوات التي مكنت من تأسيس إشكالات البحث وتخريج الإشـــكالية الأساسية وتنظيمها نظاما يستوفي الغايات من إشكالية تأصيل الأخلاق في الفكـــر العربـــــي الإسلامي حيث بدت الصلة متينة بين الأخلاق والمقاصد في نسق **المـــوافقات**. ومن الجلي أن كل استيعاب لسيرورة الفكر الأصولي عند الشاطبـــي لن يعـــين ذاتـــه تعيينا واضحا إلا بواسطة المقاربة التاريخية فعمد منطق البحث إلى المنهج التاريخي ليستوفي دعاوى البحث ويتمه.

تؤشـــر دعـــوى مقاصـــد الشريعة عند الشاطبـــي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي إلى ممارسة فعل يرفض التقليد ولذلك فهو يطلب النقد الدائم لكل فكـــر 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 الـــشرعي ويعمـــد إلى الفكر العربـــي المعاصر ليوجهه نحو فتح باب الأخلاق درسا معـــرفيا ليس من باب الفكر الغربـــي ولكن من باب الفكر الأصيل الذي يفتح آفاق حول الذات ومسارها التاريخي.

المصادر والمراجع

-القرآن الكريم.
-الحديث النبوي.

أولا: المصادر

1- الشاطبـــي أبو إسحاق: الإفادات والإنشاءات، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1986.
2- الـــشاطبـــي أبو إسحاق: الاعتصام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، الطبعة في جزئين.
3- الشاطبـــي أبو إسحاق: الموفقات في علوم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2002 أربعة أجزاء.

ثانيا: المراجع باللغة العربية

1- أبو الأجفان: فتاوي الإمام الشاطبـــي، مكتبة الكواكب، تونس، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
2- أبـــو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1996.
3- أبو زيد نصر حامد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
4- أبـــو زيـــد نصر حامد: فلسفة التأويل -دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عـــربي- المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1998.
5- أبـــو زيـــد نـــصر حامد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربـــي، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المطبعة الرابعة 1998.
6- أبـــيقور: الرســـائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الكتاب العربـــي، 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 الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
11- أركون محمد: الأنسة في السياقات العربية الإسلامية، دار الساقي، 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، ط2 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- أفلاطـــون: النوامـــيس، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1986.
21- أفلاطـــون: تيتاتيـــتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1986.
22- أفلاطـــون: فـــيدون -في خلود النفس-، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.
23- أفلاطـــون: محـــاورة الـــدفاع، 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 العربـــي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
26- أمـــين أحمـــد: ضـــحى الإسلام، دار الكتاب العربـــي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
27- أمين أحمد: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1999 ، الجزء الثالث.
28- أمـــين 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- ابـــن أبـــي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981.
31- ابـــن أبـــــي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الأندلس، الطبعة الثانية 1970.
32- ابـــن الخطـــيب: الإحاطـــة في أخـــبار غرناطة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1983.
33- ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام دار المكشوف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1956.

34- ابـــن العربـــي أبو بكر: العواصم من القواصم، تقديم و تحقيق عمار طالبـــي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزء الثاني.
35- ابـــن الـــنديم: الفهرســـت، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
36- ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دون طبعة، 1994.
37- ابـــن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.
38- ابـــن تيمية: مجموع فتاوي ابن تيمية، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، 1371هـــ، الجزء الثاني.
39- ابـــن حـــزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1983، الجزء الأول.
40- ابـــن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1959.
41- ابن حزم: المحلى، مطبعة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1347هـــ، الجزء الأول.
42- ابـــن حـــزم: فـــصل في الملـــل 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- ابـــن خلـــدون 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- ابـــن رشد أبو الوليد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
47- ابـــن رشـــد 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- ابـــن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
51- الباجـــي أبو الوليد: كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1996.
52- بـــارودي: 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 العربـــي، مصر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
54- بالنثيا 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 العربـــي، 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- بـــدوي عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979.
58- بـــدوي عـــبد الرحمن: منطق أرسطو، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980 في ثلاثة أجزاء.
59- بـــرويل ليفـــي لوسيان: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة: محمود قاسم، شركة ومطبعة مصطفى البابـــي الحلبـــي، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
60- البريـــزات عـــبد الحفيظ أحمد علاوي: نظرية التربية الخلية عند الإمام الغزالي، منشورات دار الفرقان، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ.
61- الـــبغدادي: أصول الدين، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى، 1928.
62- البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، دون طبعة، 1987.

63- بـــل ألفـــرد: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربـــي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987.
64- بلـــوخ أرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980.
65- بـــن عاشور محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دون طبعة، دون تاريخ.
66- بـــن عاشور محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب، توزيع ونشر الشركة التونسية، دون طبعة دون تاريخ.
67- بـــن 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- بـــن علـــي المهدي محمد عقيل: مدخل إلى الدراسات الأخلاقية، دار الحديث، دمشق، سوريا الطبعة الأولى، 1997.
71- البوطـــي:ضـــوابط المصلحة، مكتبة رحاب، مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ.
72- تركـــي عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة بن حزم و الباجي، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1994.
73- التنـــبكتي أحمـــد بابـــا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوى الإسلامية طرابلس، ليبيا، دون طبعة، 1989، الجزء الأول.
74- التوحـــيدي أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
75- الجابـــري محمد عابد: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
76- الجابـــري محمـــد 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- جاكلين 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 الجيل، 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 محمـــد 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- ديـــوي 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- الـــرازي: المحـــصول في علم الأصول، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى، 1980، الجزء الثاني، القسم الثاني.
96- الـــرازي: 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 جـــاكلين: الفكـــر الأخلاقي المعاصر، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
99- زادة طـــاش كبري: مفتاح السيادة ومصباح السعادة، دار الكتب الحديثة، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
100-الزحيلـــي وهـــبة: أصول فقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1986.
101-الزركـــشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، الطبعة الأولى، 1994، في ثمانية أجزاء.
102-سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، 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-ســـرنان تـــبران 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-طالبي عمار: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.
114-الطهطاوي رفعت رفاعة: تخليص 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 بمناقب الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، دون طبعة، 1967.

118-عـــبد الـــرازق مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
119-عبد الرحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991.
120-عـــبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2000.
121-عـــبد الـــرحمن طـــه: فقه الفلسفة -القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل-، المركـــز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
122-عـــبد الواحد المراكشي: العجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع دون طبعة، 1994.
123-العراقـــي عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1983.
124-العـــروي 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 العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1997.
126-العلوي سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربـــي، بيروت، لبنان، الطبقة الأولى، 1992.
127-العلـــوي ســـعيد بنسعيد: الأيديولوجيا و الحداثة -قراءات في الفكر العربـــي المعاصر- المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1987.
128-عـــنان عـــبد 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-العـــوا عـــادل: دراسات أخلاقية، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، دون طبعة، 1975.
132-الغزالي: تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
133-الغـــزالي: إحـــياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، الجزء الأول.
134-الغـــزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، منشور ضمن القصور العوالي من رسائل الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
135-الغزالي: أيها الولد، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1969.
136-الغـــزالي: 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 العصري، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
139-الفارابـــي: أهل المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1990.
140-الفارابـــــي: تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.
141-الفارابـــــي: كـــتاب السياسة المدنية، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
142-الفارابـــي:إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
143-الفاســـي 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-فـــضل 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-فوكـــو ميـــشيل: الكلمات و الأشياء، 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 الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
152-قنصوة صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون طبعة، 1987.
153-القونجي خان حسن صديق: أبجد 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-المجـــاري محمـــد: 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-محمـــود زكـــي نجيب: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دون طبعة، 1963.
165-محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو مصرية، دون طبعة، 1958.
166-مخلـــوف محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ.
167-مـــراد علي عباس: دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، دار الخليفة بيروت، لبنان، دون طبعة، 1999.
168-المراكـــشي عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1998.
169-مـــسكويه: تهـــذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، الرياض، السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
170-مفـــتاح محمـــد: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
171-مفتاح محمد: مجهول البيان، دار تو بقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1990.
172-المقدســـي 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-ممفـــرد لويس: المدينة عبر العصور، أصلها وتطورها ومستقبلها، ترجمة: إبراهيم نصحي مكتبة الأنجلو مصرية، دون طبعة، دون تاريخ.
175-مـــور أي جـــي: كيف يرى الوضعيون الفلسفية؟، ترجمة نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1994.

176-نتـــشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
177-الـــنجار عبد المجيد: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
178-نجـــم الدين الطوفي: شرح الأربعين نووية من كتاب مصطفى زيد: المصلحة الشرعية ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربـــي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1954.
179-النشار علي سامي: مقدمة كتاب الشامل في أصول الدين للجويني، دار المعارف، مصر، دون طبعة، 1969.
180-النـــشار علـــي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر، دون طبعة 1968.
181-يافـــوت ســـالم: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1990.

ثالثا: 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- Nietzche: Ecce Homo, Tra: Alexandre Vielette, union générale d'édition, 1998.
10- Nietzche: 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 ethique, 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.

رابعا: الدوريات باللغة العربية

1- حسن حنفي: "مقاصد الشريعة وأهداف الأمة -قراءة في الموافقات للشاطبي- "، مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103.
2- طـــه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103.
3- مطاع الصفدي: "أين سؤال الواقع"، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، العدد 100.
4- الـــدوالأي محمـــد: "في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية"، مجلة عالم الفكر دمشق 1997، مارس، العدد الثالث.

خامسا: 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.

سادسا: الندوات باللغة العربية

1- أوملـــيل علي: "السلطة السياسيةوالسلطة العلمية ابن تومرت، ابن رشد"، ندوة الغـــزالي منـــشورات مطبعة المحمدية منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 188، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 09.

سابعا: الندوات باللغة الأجنبية

1- Regis Jolivet: "Problèmatique 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- الـــزبيدي 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- الفـــيروز أبـــادي: 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- بـــدوي عـــبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1974، الجزء الأول.