

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

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

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

ثالثاً: المقصد الشرعي عند الشاطبي والتكامل بين الفقه والأخلاق.

obeikandi.com

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

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

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

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

(3) و نعني به فلسفة التاريخ والتي «تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية [...] وجملة القول أن جميع فلاسفة التاريخ يبحثون عن القوانين العامة لتطور الأمم» جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري لبنان، مصر، دط، 1978م، ج 1، ص ص 229-230.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 59.

أولاً: سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي وأزمة التصور التاريخي

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

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

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

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

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

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

1- من الخطاب التاريخي إلى الخطاب الأصيل:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 116.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

خاصة:

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

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

سيكون الوعاء القادر على إمداد الحاضر والمستقبل بالعناصر الضرورية للفعل المجاوز، غير أن واقع الخطاب العربي المعاصر يعبر عن وعي عاجز عن التنهيز فهو شريد في الدروب لا يلم بموم أهله فاعل خارج زمانهم قولاً ومفهوماً. ب. إنّه خطاب فاقد للنقد فعلى الرغم من مظاهر التقويم التي يقدمها في بعض الأحيان، إلا أن مثل هذا التقويم لم يحرك الواقع العربي وتاريخه نحو تأسيس لحظة النهضة الصحيحة، إنّه خطاب حجب عنه الوله الرؤية الصحيحة ودفعته صورة المقارنة إلى الانشطار إلى زمانين، زمان السلف وزمان الغرب ليخضع إلى تصور طوباوي ينتظر التحقق أما زمان العرب الذين يحيون سيرورة تاريخية محددة المعالم فإنه يغيب عن الخطاب، ولعل أنموذج الجذب العقيم الذي صرفه الفكر العربي المعاصر في الدعاية والتبليغ مع أو ضد المادية التاريخية لا يضاهيه جذب أضاع من الجهد ما يرقع الصدع الحضاري العربي وأسال من المداد ما يصلح به ذات البين، وتعاظم الدهشة عندما نستيقظ ذات يوم على زوال الطرف المروج لهذه الإيديولوجيا ونلقى أصحاب الدعاية والتبليغ أنفسهم يبدلون الجهد نفسه في سبيل الترويج للديمقراطية والليبرالية إما إيجاباً أو سلباً⁽¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) Nietzsche: *Ecce Homo*, Tra: Alexandre Violette, Union generale d'Éditions, 1988, pourquoy je suis une fatalite IX

أ. الإنسان والإنسان الآخر في الفكر العربي المعاصر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يرتكز زكي نجيب محمود على التصور الوضعي المنطقي، ولا غرو أن الإقرار بمبدأ التحليل الذي ينهض به هذا التصور يؤدي مباشرة إلى موقف مزدوج، موقف من العلم الذي مفاده التسليم والإقرار والتبني المطلق للعلم وعقلانيته، وموقف من الفلسفة مؤسس على النقد تبعه حصر لوظيفتها الإنتاجية⁽¹⁾ وكان تحصيل مثل هذه النتيجة يعود إلى مبدأ التحقق الذي ضبط الخصائص العقلانية لكل معرفة ودمغها بوسم العلم. دمغة العلم تعني إقصاء المعرفة التي لا تمتلك الصدق الموضوعي الذي يفترضه مبدأ التحقق لتكون ذات قضايا فارغة وبلا معنى وأول ما مسه مثل هذا الاستنتاج المنطقي هي "القيم" فهي انفعالات خالية من الصدق الموضوعي، هكذا أهدمت العقلانية المرتكز عليها التحليل المنطقي مضامين الوعي الإنساني وعبأته بآلية باردة، بما أنها لا ترى من الصواب إلا ما كان متسقاً اتساقاً منطقياً داخل علاقات بين عناصر وقضايا، أو ما تحسست التجربة صدقه بعمل مخبري، وهذه النتيجة التي تنكر معرفة القيم يضبطها زكي نجيب محمود بقوله: «فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين»⁽²⁾، أمام مثل هذه النتيجة الفاصلة بين العقلانية والقيم يدخل الإنسان في حالة من العدمية فقيمه بلا معنى، فما جدوى الأخلاق إذا كانت مجرد انفعال؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3- قلق السؤال الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي

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

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

(1) المرجع السابق، ص 43.

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) أحمد أمين: كتاب الأخلاق، ص 167.

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

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص 4.

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

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

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

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

(1) عبد الحفيظ أحمد علاوي البريزات: نظرية التربية الخلقية عند الإمام الغزالي، منشورات دار الفرقان دمشق، سورية، دط، دت، ص ص 80-83.

(2) حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع والتوزيع، دمشق، سورية، دط، دت ص 118-119.

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

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص ص 22-23.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) المرجع نفسه، ص 22.

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص 261.

(3) المرجع نفسه، ص 263.

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

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

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

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

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

, Stvdia Islamica XIVG, p maisonneuve, "Etude d'islamologie" Robert Brunschvic: (1)
Larore, Paris, p 181.

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

Ibid, p. 4. (3)

Ibid, p. 241. (4)

Ibid, p. 4. (5)

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

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

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

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

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

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

(4) المرجع نفسه، ص 103.

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

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

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 599.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أ. الفراغ المضموني للنص الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية

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

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

(1) انظر: أبو حيان التوحيدي: الامتاع والموانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1 ص 112-114. انظر كذلك: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1981، ج3، ص 124.

(2) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص ص 41-43. انظر: ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مطابع الرياض، السعودية، ط1، 1371هـ، ج2، ص ص 25-26.

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

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

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

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

(2) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط1، 1994 ص ص 169-171.

(3) أفلاطون: الجمهورية، ص 192.

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

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

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

1- انفصال النفس عن الجسد - إهمال الفطرة -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2- التلازم الضروري للعقل والفضيلة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(4) المرجع نفسه، ص 99.

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

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

3- الإرادة والخلق - اختيار أم اتساق -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

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

4- انفصال العلم عن العمل واقتضاء التوفيق بين الحكمة والشرعية

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

أ. تأسيس شرعية ومشروعية للخطاب الفلسفي، لأنه خطاب غريب في مجتمع مسلم يحتكم إلى الكتاب.

ب. أدرك فيلسوف الأخلاق صعوبة الإقناع السلوكي بواسطة التجريد الفلسفي في مجتمع يحتكم إلى سلطة النص، الأمر الذي يعدم الأخذ بالبدائل الفلسفية في ميدان العمل والسلوك، فالنص يقدم جملة من الأوامر والنواهي القطعية التي لها صلة بالعقيدة وتحيل إلى مكرمة من مكارم الشريعة.

ج. انتبه الفيلسوف الإسلامي إلى خلو الفلسفة من أدوات تنهيز إلى فعل الأخلاق، إذ على الرغم من إصرار الفلسفة على المقولة السقراطية العلم فضيلة والجهل رذيلة، فهي تطور جملة من المفاهيم المجردة التي تحوم حول أنموذج فريد للتخلق، وهو أنموذج الشخصية الفلسفية، وعندما حدد الفيلسوف الإسلامي قضية الصلة بين النظر الفلسفي والسلوك العملي رأى أن الكيفية التي يرتبط بواسطتها العلم بالعمل تبقى طريقة مجردة على الرغم من الوسائل التي تحشدها الفلسفة لهذه العملية، إذ نجد مسكويه -الموصوف بمؤسس علم الأخلاق الإسلامي- يلجأ إلى الشريعة الإسلامية مدركا بأنها تقدم أولية الوصل بين المبادئ الأخلاقية والسلوك، إذ أنها وبواسطة أدواتها البيانية المؤثرة على النفس والسلوك، وكذلك بأوامرها ونواهيها تقدم حلا جذريا للنهوض بالتخلق، فهي أقدر على تحسين السلوك، وهذا بالعبادات والمعاملات التي تخلص إلى أداء مكارم جاعلة إياها عادة ثانية «فالشرعية: هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح

(1) المرجع السابق، ص 132.

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

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

5- أخلاق الخاصة وتدبير المتوحد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) الفارابي: السياسة المدنية، ص 80.

(2) بن عدي: تهذيب الأخلاق، ص 77.

(3) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 82.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

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

ب. نسبية المفهوم الأخلاقي اليوناني

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص 59.

السلطة المخول لها وضع القانون هو المنشئ للجدلية السفسطائية السقراطية هي جدلية طرحت سؤال المعرفة وسؤال الأخلاق أهو الحس أو العقل؟ أهى المصلحة أم الفضيلة؟ وانطلاقا من هذه المرجعية يمكن إعادة تبسيط المفاهيم الأخلاقية اليونانية فتدمج بالتالى فى سياقها التاريخى وتلتزم به فتكون مضامينها ناجعة فى عمل عقلى تكون المقاربة أدواته الأساس.

1- جدلية المصلحة والفضيلة -مسألة المعيار الأخلاقى-

ينبى الحوار الخلاقى بين الفضيلة السقراطية والمصلحة السفسطائية إلى حضور التاريخى فى قلب المفهوم الأخلاقى فيعدو دالا عليه، فالحوار بين براتاغوراس وسقراط حول مصدر المعرفة وضابطها⁽¹⁾ مشحون بمحوم فردية ومجتمعية ثم أن التنقير عن الأغراض التى لأجلها صيغ هذا الحوار يتوجه صوب التنظير القانونى الذى بإمكانه بناء البعد المدنى للمجتمع اليونانى، إذ تؤكد المقارنة بين مصطلحي المصلحة والفضيلة مدى سعى العقل اليونانى إلى استخراج الضابط الذى ينبغى أن يحتكم إليه القانون المدنى لمدينة أثينا والسؤال عن طبيعته ومصدره. فكان محصورا فى العقل عند سقراط وبمحاذاته "كان الإنسان مقاسيا للأشياء جميعا" عند براتوغوراس. ومهما كان التباين فى المواقف الفلسفية بين الاتجاهين فهما يجتمعان حول ضبط صفة العلاقات الإنسانية المؤسسة للمدينة باختلاف أنماط هذه العلاقات، وكذا تأسيس شكلا من المعقولة الضابطة لهذه العلاقات وهو ما يعرّى الصيغة التاريخية لسؤال الأخلاق فى النص الأخلاقى اليونانى.

لقد بنى مفهوم الفضائل الخلقية فى فلسفة أفلاطون وفق الجدلية السياسية التى كانت خلافا تاريخيا بين الأرستقراطية والديموقراطية فى أثينا، فكان مطلب تحديد الأساس الذى يحتكم إليه الحاكم فى علاقته بالمحكوم محرك للاختيار الأفلاطونى لرباعية الفضائل الضابطة للقوانين الأخلاقية، ثم هيمنة فضيلة العدالة⁽²⁾ على الحكمة والشجاعة والعفة والحق أن العدالة هى حاجة سياسية قبل كونها ممارسة أخلاقية، إنها

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

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص 80.

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 23.

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

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

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

هكذا كان الاختلاف حول مشروعية النظام وطبيعته محركًا أولًا لنمو المفاهيم الأخلاقية في الفلسفة اليونانية وكذا نموها المطرد نحو التشكل النهائي للنظرية الأخلاقية المهيمنة على التصور الفلسفي عموماً هنا يجب السؤال إذا ما كان الثنائي سقراط/السفسطائي هي تجربة تاريخية أم معيار للمعقولة الشمولية قدم المعيار المطلق لكل التقييمات المعرفية لمفاهيم وأطر أخلاقية تشكلت في تاريخية مخالفة؟ بهذا لن يكون أمام الناظر في الأخلاق اليونانية إلا أن يحملها على عواهنها الوقتية والتي شكلت حاجة إنسانية لضبط قواعد السلوك ميزت المدينة اليونانية دون غيرها، ولكنها عدت في إطار التأريخ الغربي للفلسفة المعيار المطلق للمعقولة والعلمية، في حين هي المرجعية السياسية والعقدية للمجتمع اليوناني، وهي أطر تحضر إذا ما تم فك خيوط المعجزة اليونانية.

2- المسألة الإنسانية والتعارض بين قيم العقل وقيم الآلهة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(4) أفلاطون: أوطيفرون، ص ص 20-32.

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

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

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ص 199.

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

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

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

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

ثانيا: الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة

-نحو تاريخية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي-

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

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

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

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

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

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

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

1- الجذوة الأخلاقية روح الشريعة الإسلامية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) سورة القلم، الآية: 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2- علم أصول الفقه وتأسيس كليات السلوك المكلف.

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

أ. التقاطع بين وظيفتي علم أصول الفقه والأخلاق

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) المرجع نفسه، ص 22.

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

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

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

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

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

(4) المرجع نفسه، ص 183.

ب. البيان وتبيين ضوابط التكليف

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

ج. أسس تأليف الكليات الشرعية التكليفية

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

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

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

(3) الشافعي: الرسالة، ص 46.

(4) المرجع نفسه، ص ص 241-245.

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

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

د. الفعل والفاعل في حقل الاستدلال الأصولي

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

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

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

(1) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 8.

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

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

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

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

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

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

(2) الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 86.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 212.

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

(5) الجرجاني: التعريفات، ص 90.

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

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

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

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

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 251.

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

(3) الغزالي: المستصفى، ص 3.

(4) المرجع نفسه، ص ص 07-08.

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

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

(1) المرجع السابق، ص 39.

ثالثاً: المقصد الشرعي عند الشاطبي

والتكامل بين الأخلاق والفقه

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

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

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

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 178.

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

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

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

(1) المرجع السابق، ج2، ص 223.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 187.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 149.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 145.

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

1- مركزية الفعل في أصول الفقه عند الشاطبي

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

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

(1) المرجع السابق، ج2، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 17.

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

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

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

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

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

(2) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 53.

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

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

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

(1) المصدر السابق، ج1، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

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

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

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

(1) المصدر السابق، ج1، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 35.

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

2- تلازم الفقه والأخلاق في علم أصول الفقه عند الشاطبي

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

أ. واقع على الوصف الفطري إذ هو لازم عن أمر عملي ويأخذ بالصفة الأمية وهي من الأم وتعني البراءة الأولى وهو أيضا مستلزما لامتنال ترعى فيه عوائد الوجود للمأمور وهو المكلف هذه الصلة التوافقية بين طبيعة الأمر وطبيعة المأمور ترجح الفهم الغائي لمثل هذه الصلة وترجح بالتالي البعد الأخلاقي، وعلى الرغم من أن الشاطبي قد انساق خلف التقسيم الأصولي للمقاصد حاصرا مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية التي لا ضرر للمكلف إذ استغنى عنها إلا أنه يثبت المنشأ الأخلاقي لكل المقاصد في تحليله لمسألة إسقاط الحظ والتي تعني حلول الغاية الأخلاقية مكان الغاية الخاصة إنه اعتراف بأن كل الأعمال الشرعية التي يقوم بها المكلف جارية على مكارم الأخلاق في قوله «ومشروعية الزكاة والأقراض والعارية والمنحة وغير ذلك مؤكدا لهذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق»⁽¹⁾.

ب. يستنهض المهمة إلى الفعل «فكل مسألة موسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية وآداب شرعية، أولا تكون عوننا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»⁽²⁾، هذا الفعل المحلوب عن طريق الحكم الشرعي لا يؤدي مفهوم ممارسة سلوكية ظاهرة إنه شامل للفعل الأخلاقي الذي تدخل فيه الآداب الشرعية.

ج. إرفاق الفقه بالآداب الشرعية في مضمون الحكم الشرعي هو تحصيل ضروري للممارسة الشرعية التي يتركها الحكم الشرعي على سلوك المكلف، مما يعني أن

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 268-269.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

أصول الفقه عند الشاطبي هو بنية مزدوجة بين الأخلاق والفقه، إذ تترادف الآداب الشرعية والفضائل الخلقية ويتساويان في المفهومية فالأدب قبل أن يحمل الدلالة الاصطلاحية التي تعني النظم هو مرادف لمحاسن الأخلاق «فالأدب [...] يتأدب الناس إلى محامد وينهاهم عن المقابح [...] وهو تعلم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق [...] الأدب يقع على رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل ومثله التهذيب [...] الأدب في اللغة حسن الخلق وفعل المكارم»⁽¹⁾، بهذا الترادف بين المضمون الدلالي للأدب والأخلاق تكون دعوى الشاطبي التي نصها بالتنصيص السالف تعني أن المسألة الأصولية يجب أن تجلب أخلاقاً حسنة وهو ما يبرهن على التكامل بين الأخلاق والفقه في أصول عند الشاطبي وهو يدل عليه النص التالي «الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الخطوط، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره اعتماداً على صحة اليقين أو إصابة لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق وزكيات الأعمال»⁽²⁾

ثم أن البنية الدلالية للمقصد الشرعي بوصفه موضوع أصول الفقه عند الشاطبي هو مدار القول بالتلازم بين الفقه والأخلاق، إذ المقصد في التعليل الشرعي لا يستفاد من المبنى اللفظي الظاهر فقط، إنما هو تغلغل في المعاني لتكون الأمور بمقاصدها «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»⁽³⁾، هنا يؤلف مفهوم المقصد دلالة سلوكية يتسع أفقها لكي لا يؤدي إلى جمود السلوك حول اللفظ إنما تتعداه إلى الغاية المنوطة بالقاعدة الشرعية وهي تحقيق المصلحة، ولذلك تكون هذه القاعدة مشحونة بالدلالة الأخلاقية ليكون الخطاب الشرعي عموماً دعاء إلى العمل ليس بواسطة الأمر الشرعي الصريح فقط، بل المعنى المستخلص منه أيضاً، وهنا يتسع مجال الممارسة الشرعية لكي لا ينحصر في إصلاح السلوك العيني بل ليتعداه إلى إصلاح النية⁽⁴⁾.

(1) مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، دط، 1971، ج1، ص 12.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 292.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 163.

يشير المقصد أيضا إلى أن الحكم الشرعي استحضار للنية ليكون شاملا للأعمال القلبية والأعمال الجسدية هنا تتخذ النية أصلا في العملية الشرعية فيكون لها مدلول مراقبة ثنائية، مراقبة أخلاقية، وذلك بإسقاط الحظ وجلب الإخلاص ومراقبة فقهية عن طريق الجزاء التابع لكل حكم شرعي تكليفي، وهي مراقبة واحدة تستحضر دائما معيار صلاح المكلف في الحال والمآل.

إن في إقتران المقصد بالصلاح والفساد شمول للمبدأ الغائي الذي لأجله يتحرك العمل الشرعي وهنا ينزل المقصد منزلة الحكمة فيكون التعليل الشرعي تعليلا بالغايات، ولذلك يحرص الشاطبي في قسم الأحكام على تحليل حكم المباح بوصفه مساحة من الفعل الإنساني لا مطلوبة الترك ولا مطلوبة الفعل وموازنا إياها بالأحكام الأخرى وفق ما تحصله من مصالح ومفاسد، وكذا في بيانه للحكم الوضعي في توضيحه للصلة بين الرخصة والعزيمة ليكون التعليل الغائي مؤسسا على مبدأ اعتبار الحكم في الحكم الشرعي والحكم هنا هي القيم المطلوبة بواسطة الحكم الشرعي.

3- التأويل بحسب المقاصد ونيل سر التكليف

يزداد مشروع الشاطبي وضوحا إذا ما تم التدقيق في طريقة المتكلمين في تأصيل أصول الفقه وكذا في نمو تيار التصوف في عصره وهو ما يعني نمو نماذج من تأويل الشريعة في مجتمع اختلطت فيه المصالح بالمفاسد في واقع مزيج هو تركيبة لوضع استثنائي داخل الأندلس وهي مشرفة على النهاية. إنه نمو مجتمع يفترض قلب فلسفة التشريع وفق آلية ترعى الاتفاق وتعديل الموقف الشرعي تعديلا يحيل الغائية المهيمنة على الخطاب الشرعي إلى معادلة ترجيح المصالح على المفاسد «ولا يفهم للشارع قصدا عينا دون ضده وخلافه، فإذا كان كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح، فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه [...] وما وجدنا فيه مفسدة تركناه إعمالا للمصالح أيضا»⁽¹⁾. وإجلاء للصلة بين المصلحة والمفسدة، يوجه الشاطبي الاهتمام للفعل ليكون الموضوع المحوري لعلم أصول الفقه فلا سؤال داخل هذا العلم إلا ما يستصوب به الفقه⁽²⁾ ويحصل الغايات المنصوصة في خطاب الشارع من حفظ للضروريات

(1) المصدر السابق، ج2، ص 312.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 29.

والحاجيات التحسينات إقراراً لمصلحة المكلف⁽¹⁾، مثل هذا التصور أدى بالشاطبي إلى تقسيم المعرفة الأصولية إلى أنموذجين هما:

1. معرفة نظرية تجريدية لا تستنهض المجهود إلى العمل بمبناه الظاهر والباطن، وتعد الفلسفة القائمة على الأقيسة المعطلة للعمل من جنسها. هذا الأنموذج من المعرفة هي معرفة لا تدخل فيما يؤول ويجب أن لا يخوض فيها الخاصة فما بالك بالعامّة. وهنا يحضر إجماع العوام عن علم الكلام للغزالي بضرورة حجب العوام عنهما يفسد العقيدة⁽²⁾، سيكرس الشاطبي الموقف القائل بأن: «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»⁽³⁾.
2. معرفة تستنهض العمل وتنظم الفعلين الفردي والاجتماعي، وهي مضمون الاجتهاد وغايته ولأجلها يجب أن يعمل العلماء الراسخون في العلم والعمل⁽⁴⁾، وتحدد هذه المعرفة وفق نمطية خاصة إنها معرفة تلقائية جامعة قواعدها لأجل ضبط الفعل يكون لبها هو الفهم المشترك للإنسانية المؤسس على مفهوم الأمية، والتي هي من الأم التي تزول معها الكلفة وكل فكر مصطنع وهو ما يبين سبيله الشاطبي في قوله: «وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف ومن النظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، على أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقرها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظر مؤلف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع ترتيبه إذ كان قريب المأخذ سهل المتبهم. هذا وإن كان راجعاً إلى نظم الأقدمين في التحصيل، فمن حيث كانوا يتحرون أيضاً المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم»⁽⁵⁾، إن مثل هذه المعرفة البسيطة هي لب التشريع وإليها تسير خدمة العلم لأنها سبيل العمل وليست سبيل الجدل والمناظرة المستفرغة من النهوض إلى العمل، ولأجل بيان مثل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 7.

(2) انظر: الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، منشور ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، دط، دت، ص 251.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص ص 198-306.

(5) المرجع نفسه، ج1، ص 40.

هذه المعرفة قسم الشاطبي المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأولى الأولى بتقسيم مميزا «مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها»⁽¹⁾، وهي مقاصد تؤول في مجملها إلى جعل العمل الشرعي عملا مضبوطا معقولا، كما أنها تقول أن علم أصول الفقه ليس خوصا في علم مجرد بل هو تسخير العلم لأجل العمل. سيفرق الشاطبي في العقل المؤول بين الخاصة والعامة، إذ العامة يجب أن يوقفوا عن أسرار الشريعة لا يطالبون إلا بالامتثال لها وييسر لها العلم بالقدر الذي يمكنهم من أداء ضروراتهم الدينية في حدودها المطلوبة، أما الخاصة فهم العلماء العالمون والعاملون وعندهم تتوقف إمكانية الكشف عن تلك الأسرار ولهم تقريبها للفهم الجمهوري بالقدر الذي يعزز امتثالهم لأوامر الشرع⁽²⁾، هذا الموقف يتردد عند ابن رشد قبل الشاطبي، فالعامة ينبغي أن يمكنوا عند ظاهر الشرع وأن لا يخوضوا في مسائل قد تصعب حتى على الخاصة⁽³⁾.

كشفا لأسرار التكليف تؤلف الخاصة عند الشاطبي أنموذجا من الفهم يتجاوز حدود الظاهر من النصوص لتؤول بما تقدمه من حكمة مفيدة للعمل، فالعلماء هم الراسخون في العلم الداركون لمقاصده العارفون لمراميها وهنا يحضر ابن رشد وتتجذر، قضية تميز العقل القائم بعملية التأويل إلا أن العقل عند الشاطبي لن يكون برهانيا والعلماء ليس برهانيون إنما العقل هو عقل يقوم بالتدبير والاعتبار ملازما لحكمة الخلق. والعلماء سيكونون متدبرون ومعتبرون إذ أصبح العلم لديهم وصفا خلقيا راسخا في النفس جمعوا فيه بين العلم والعمل⁽⁴⁾، وإذن يكون المؤولون عند ابن رشد من تمكنوا من الأقيسة البرهانية⁽⁵⁾، وامتلكوا أساليبها ويكون هؤلاء عند الشاطبي من تدبروا مقاصد الخالق في الخلق، ولذلك تكون المقاصد أدوات الاجتهاد لإحكام لبيان القول والفعل.

(1) المرجع السابق، ج2، ص 3-4.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 66.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 152.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 67.

(5) ابن رشد: فصل المقال، ص 40.

إن مفهوم المقصد هو مدار التأويل الشرعي الذي مفاده حصول فائدة من الفعل الإنساني فردا ومجتمعاً إنما الغائية التي تعني الخلو من العبث واللهو وكذلك تفيد استبعاد الحظوظ الجالبة لتبعثر الفائدة⁽¹⁾.

والمقصد منحدر من الفعل "قصد" الجامع بين معاني التوجه واستقامة الطريق والعدل⁽²⁾، والقصدية دلالة تتوجه في إبراز بنية عقلية ووجدانية هي توجه الفاعل إلى أداء فعل⁽³⁾ مما يعني أن هناك غرض ذو معنى بالنسبة لهذا الفاعل، يمثل له قيمة ما وهنا يكون المقصد ذو مضمون إرادي يدخل في كل عملية أخلاقية، كما أن المقصد هو العمل لأجل مقصود، وهو هنا الغرض المطلوب من الفعل وهو قيمة محددة⁽⁴⁾، هكذا تؤلف مادة "قصد" بنية كل عملية أخلاقية والمؤلفة من مراحل ثلاث ما قبل الفعل وهي النية الجامعة في قصد. ثم الفعل وما يؤديه الفاعل القاصد فعلاً عملياً من عزم توخاه في النية وما بعد الفعل وهو المقصود وهي الغايات المحققة من الفعل هذه الدلالة الأخلاقية للمقصد هي التي تحرك فيها أبو إسحاق الشاطبي عندما قسم مقاصد الشريعة إلى قسمين هما:

أ. مقاصد الشارع: وهي البنية القيمة لكل نظام أخلاقي يدخل فيه الفاعل الأخلاقي وهي الحكمة من الفعل وعند الشاطبي هي الصلاح في الحال والمآل، وهي نظام نقلي يعاضده النظام العقلي⁽⁵⁾.

ب. مقاصد المكلف: وهي التي تحمل البنية الأخلاقية لكل فاعل أخلاقي، وهي دلالة وجدانية وعقلية ذات صبغة طبيعية مبدؤها تجربة أمية تتوجه صوب فعل ذو فائدة تتمثل في جلب المصلحة ودرء المفسدة.

4-جدلية الصلاح والفساد -مسألة المعيار الأخلاقي-

لا ينضبط مفهوم قصد الشارع في الخطاب الشرعي كما قسمه الشاطبي إلى جملة مقاصد راعية لتأويل الفعل وفق ما يؤديه من مصالح. أقول لا ينضبط مثل هذا

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 29.

(2) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر، دط، دت، ج5، ص 36.

(3) André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 559.

(4) Ibid, p 559.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

المفهوم إلا بتموضع التعليل بالمصلحة بوصفها طرفا غائيا يفسر الفعل ويبرره ويقدم جدواه جاعلا منه منساقا إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة والترحيح بينهما في الواقع المزيج. إن مثل هذا الانسياق يعرب عن تحقيق الموضوعية في القانون الشرعي بما أن المصلحة تتعلق بالخطاب دون غيره، كما أنه يفسح المجال لقراءة الواقع قراءة شرعية ما دام الواقع يتركب وفق جدلية المصلحة والمفسدة، كما يقدم آفاقا لنظرية القياس لتبتغي الحكمة إلى جانب العلة⁽¹⁾، ولا ريب أن دفاع الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي عن حجية المصلحة أمام تفنيده قوة الإجماع كدليل قطعي يقدم تبريرا تاريخيا لمثل هذا الدفاع عند أصوليي وفقهاء القرنين السابع والثامن الهجريين، إذ الاختلاف في فروع المذاهب الفقهية حصل حدا من الفرقة والصراع اختلط فيه الهوى بالشرع، لم يستفد منه إلا المرجفون الذين يبررون أفعالهم وهم مسنودين على تعددية المذاهب والاختلاف في الفروع⁽²⁾.

لا مرأى بأن البنية الاستدلالية في علم أصول الفقه كما قعد قواعدها الفقيه الغرناطي لن تكون معقولة ومؤدية لمعنى إلا إذا كانت مسنودة إلى أولية ضرورية «وهي أن وضع الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والآجل»⁽³⁾، بمعنى أنه في الاستدلال الشرعي فإنه لا بد من الاحتكام إلى معيار وهو تحقيق المصلحة من الفعل لكنها مصلحة لا يقتضيها إلا الشرع فدلائله هي التي تؤسس بنيتها الموضوعية وتبعد عنها الدلالة الذاتية التي تربط مفهوم أي مصلحة بالرغبة الذاتية الآنية التي تؤدي دائما إلى مطابقة بينها وبين كل ما هو مادي صرف أو ذاتي يستمد قوته التقويمية من الأهواء ولذلك يؤكد الشاطبي على إسقاط الحظ في الفعل الشرعي، إذ يكون التوجه إلى الفعل الصالح محددًا بمعيار الموضوعية المنوط بقيمة الصلاح بوصفها القيمة الأساس للخطاب الشرعي.

عبر أسلوب نقدي يحدد طه عبد الرحمن مدلول المصلحة عند الأصوليين بكونها تحصل دلالة الغرض مما يؤدي إلى حدوثها في العمل الشرعي حدوث الغرض المتحيز

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص 125.

(2) نجم الدين الطوفي: شرح الأربعين نووية من كتاب مصطفى زيد: المصلحة الشرعية ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1954، ص 35.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

ولكنه يعترض قائلاً: «والحقيقة أن المصلحة ليست اسم ذات متحيزة، وإنما هو اسم معنى مجرد تكون مرادفة لمفهوم الصلاح»⁽¹⁾. ويستمر موضحاً بأن المصلحة لن تكون منحازة في مكان واحد في التعليل المصلحي إنما هي مسلك يصلح به الإنسان ذاته وفق سيرورة تمتد من الحياة إلى الموت وهنا يرادف طه عبد الرحمن بين علم المقاصد وعلم صلاح الإنسان⁽²⁾، بما أن المصلحة مسلك حي يرافق كل دقائق الحياة البشرية.

سواء أكانت المصلحة غرضاً أو مسلكاً، فالقول بوجود فاعل في العمل الشرعي يسعى في عمله سعياً معقولاً وفق محدد معقول هو المصلحة تأكيد بأن العمل الشرعي مؤسس وفق حركة قطبها الإيجابي هو قيمة الصلاح، وهنا تتضح العملية الأخلاقية في علم أصول الفقه عند الشاطبي فهي مؤلفة من نية وفعل وقيمة، ولذلك يضمن هذا العلم بنية أخلاقية تبرهن على أن الشاطبي قد حدد الصلة بين الفقه والأخلاق في الاستدلال الأصولي وأعاد الوصل بينهما في الممارسة الشرعية، بإحداثه الصلة بين المقصد والمصلحة، حيث تبدو المصلحة حركة قصدية هي عينها الحركة داخل كل عملية أخلاقية.

المصلحة لغة «من الصلاح وهو ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد وأصلح الشيء بعد فساده أقامه»⁽³⁾. و«أصلحه [...] إليه أحسن»⁽⁴⁾. تكون الدلالة اللغوية لمفهوم المصلحة هو التوجه نحو فعل الخير ومثل هذا الفعل لا يحصل إلا سعادة الفاعل، هذا التوجه هو سيرورة متفاعلة ترتقي بصفة متواصلة نحو القيمة التي تجعل من موضوع هذه السيرورة في مقام أحسن وهي عينها الجدلية التي تقوم بين الصلاح والفساد مقرة بأولية المصلحة على المفسدة، هكذا فالمصلحة لغة ذات دلالة أخلاقية أساسها الترقى المتواصل إلى القيمة التي تصلح أود الذات.

أما المصلحة في الاصطلاح الأصولي فيعرفها نجم الدين الطوفي قائلاً: «المصلحة [...] من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له»⁽⁵⁾. ويرادف العز بن عبد السلام بين المصلحة والخير والنفع من جهة وبين المفسدة

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 79.

(4) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، توزيع مكتبة النروي، دمشق، دط، ج 1، ص 335.

(5) الطوفي: شرح الأربعين نووية، ص 18.

والشر والضرر من جهة أخرى⁽¹⁾، من الواضح بما برهن عليه العز أن المصلحة قيمة أخلاقية بما أنها ترادف الخير، وتعني اختيار أفضل السبل للترقي بالإنسانية نحو السعادة. لا يؤدي الصلاح مفهومًا نظريًا مجردًا أو قيمة محضة في مدلول الاصطلاح الأصولي، بل هو قيمة مقترنة بالسلوك والفعل، وكما ضبط أصوله الشاطبي فهو لا يعني تحصيل غاية في حد ذاتها إنما هو جهد مبذول بصفة متواصلة بما أنه سيرة التكاليف في حد ذاته، إنه يتخلل الحياة الإنسانية تخللاً يجعل من هذه الحياة حركة من السيرة الصالحة. إن مثل هذه الخاصية العملية للمصلحة يحدثها الحكم الشرعي الذي يتحرك وفقه السلوك الإنساني، إذ إحاطة هذا الحكم بمصالح جزئية يؤلف ائتلاف من الخيرات التي ترافق الآلية الإنسانية معيرة أيها ليس بواسطة الميول الخاصة، بل بمقاصد موضوعة تعود إلى خطاب الشرع لأن «مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع»⁽²⁾.

لقد أحاط الشاطبي بالمصالح من جهات ثلاث هي:

أ. المرتبة الوجودية الطبيعية التي تعود إلى طبيعة الحساسية الإنسانية وهنا يحدد الشاطبي الصلة بين إدراك المصلحة والمفسدة وجدلية اللذة والألم بوصفها قوانين طبيعية لتكيف الذات مع الواقع، ويلاحظ الشاطبي الطبيعة النسبية لقيمة الصلاح في هذا المستوى فالمصالح والمفاسد مزيج يحيل كل واحد منهما إلى الآخر، وهنا يحدد الشاطبي طبيعة المصلحة، إذ ينزل فيها الحظ منزلاً أولاً وتختلط فيها المعايير. لا يتكلم الشاطبي في هذا المستوى عن قطيعة بين الحساسية الإنسانية ومقصود الشارع، فالمصالح الشرعية ما جاءت إلا لتتق على حد إدراك المكلف للمصالح والمفاسد وأن هناك اتساق بين مقاصد الشارع والقوانين الطبيعية التي جبل عليها الإنسان إنه اتساق يعني إصلاح الأولى للثانية «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعاً [...] ليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا»⁽³⁾.

(1) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج1، ص ص 3-4.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 8.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 26-27.

ب. مرتبة الخطاب الشرعي الخالص، وفيه تكون المصالح خالصة والمفاسد كذلك إنها تعد هنا غايات محضة يتوجه إليها الفعل بما أنها تقدم سبيلا للامتثال، ويرر الشاطبي الطبيعة المحضة للمصالح والمفاسد في خطاب التبليغ في كون هذه المصالح والمفاسد واقعة تحت سؤال تكليفي هو سؤال يسوق الفاعل المكلف إلى المفاضلة بين مفهومين صلاح أو فساد، وإذا تأملنا طبيعة المصالح والمفاسد في هذا المستوى نلقاها هي عينها طبيعة القيم التي تعد غايات تضبط السلوك الإنساني ضبط معياريا يستلزم أن تتصف القيمة من هذه القيم بوحدة المعيار الداخلية. ويلاحظ الشاطبي أن ورود الدلالة المختلطة في المصلحة والمفسدة وهذا في مستوى خطاب التبليغ تعد تكليف بما لا يطاق، فمثل هذا الاختلاط يحصل الدوران المزدوج للقيمة وهو أمر يؤدي مباشرة إلى عبثية الخطاب الشرعي بينما هذا الخطاب محدد بأنه وضع لمصالح الخلق ابتداء فوحدة مفهوم المصلحة وكذلك إمكانية التكليف تحصيلًا لهذه المصلحة هما علتنا ورود المصالح الخالصة والمفاسدة الخالصة في خطاب الشارع.

ج. مرتبة الممارسة وهنا تكون المصلحة أمر تكليفي يدخل فيها المكلف في عملية التكليف وهي عينها الممارسة الشرعية التي يقوم فيها المكلف بالامتثال للأمر الشرعي الذي يعني جلب المصلحة ودرء المفسدة، وفي هذا المقام يعني الشاطبي بالمصلحة بوصفها مسلوكا في الأحكام الشرعية، تكون فيه المصالح والمفاسد مزيجا لا ينفك طرف منها عن الآخر والسبيل إلى بيان المصلحة من المفسدة هو الترجيح بينهما، مستبعدا ورود تساوي بين المصلحة والمفسدة في الخطاب الشرعي، بحيث يؤديان نسبة متساوية في الاختيار، فمثل هذا التساوي هو مجرد افتراض نظري لا مكان له في حد الممارسة والفعل لأن مثل هذا التساوي هو عين التكليف بما لا يطاق⁽¹⁾.

هكذا تعد المصلحة التي هي الصلاح غاية الاجتهاد كما وقع تأويله عند الشاطبي، فإلى الصلاح يعود ترجيح الأفعال ولم يترك أبو إسحاق هذا الأمر دون ضبط في مستوى التصور وفي مستوى النهج، إذا انحصر هذا التحديد في ضبط طبيعتها وفي بيان لكيفية ضبطها فتكون المصلحة كالتالي:

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 24-25.

أ. تلائم الخطاب الشرعي ولا تقع بالتناقض مع أصل من أصوله.
ب. ذات وصف معقول، هي معقولة انحدرت من التعاضد القائم بين العقل والنقل.
ج. أن تكون حافظة للضروري رافعة للحرج⁽¹⁾.
وإذا تم تصفح المراتب التي ينظر من خلالها الشاطبي إلى المصلحة نجد أنه نظر إليها من جهتين:

أ. من جهة الغاية، فالخطاب الشرعي يؤدي مصالح العباد أنزل أوامره ونواهيه مرتبطة بجلب مصالح محضة ودرء مفساد محضة وهي بنية كل منظومة أخلاقية تتألف بنيتها التصورية من موازنة بين القيم أطرافها وحدات محضة وهو أمر لازم لجذب السلوك صوب القيم والامثال لهذه القيم.

ب. من جهة المسلك وهو واضح في علاقة هذه المصالح المحضة والمفاسد المحضة بسلوك المكلف الذي ينهج السبيل إلى الصلاح عبر تجربة عملية يطبق فيها الأوامر والنواهي الشرعية في سلوكه، كما أن هذا المسلك بين في تخريج الأحكام الشرعية التي هي مدار الاجتهاد، فهي أحكام هدفها الفعل، وهو مسلك جاء على الحقيقة من حيث تدخل المصلحة والمفسدة.

إن الجهتين السابقتين يدلان على قدرة الحكم الشرعي على ضبط السلوك الإنساني ضبطاً أخلاقياً، لأن التبليغ الذي هو وظيفة الخطاب الشرعي قد سلك وسائل للتأثير على الفعل الإنساني وحمله على النهوض لتحقيق بقيمة الصلاح بوصفها فعل يطبق وليس فعل يتصور.

لا ريب أن تجاوز الخطاب الفلسفي وهو خطاب السؤال النقدي، ثم الولوج إلى خطاب آخر يبدو فاقدا لميزة التفلسف سيكون مدعاة للنقد والخصومة، كيف لا وقد كانت النقلة من فلسفة الأخلاق بما أنها تأسيس للعقل المحض إلى مقاصد الشريعة وهي خطاب للنقل، والحق أن مثل هذه النقلة ستكون في عرف المتفلسفة نزول في الدرجة وتكرر للمعايير العقلانية والموضوعية والشمولية وهي أخص خواص العقل المجرد. لا يخفى على المخاطب أن مثل هذا العقل المجرد بينيته الأدواتية ورؤيته الواحدية التي لا تتعدى التحويل الإجرائي للإنسان والطبيعة كان دافعا أولا في دعوى الانتقال من فلسفة الأخلاق بمميزاتها العقلانية المجردة إلى مقاصد الشريعة التي تعتمد على

(1) مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، ص 22.

عقلانية مخالفة. ويجب الاعتراف بأن الدعوى التي تحملنا من عقلانية مجردة إلى عقلانية قاصدة تضرر الكثير من الخوف والحيلة والحذر، فالعقل المحرد سقط في العدمية والعماء الأخلاقي وهو الآن يبحث عن الأخلاقية فاستبدل ذاته -في إحدى مسالكه- بالعقل التواصلية عليه يظفر بالهدي الأخلاقي.

لا بد أن نؤكد بأن أطروحة الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى مقاصد الشريعة لم تقام عليها البرهنة إلا والوعي مثقل بهمين رئيسين:

أ. نضوب الفكر العربي المعاصر من تعليل لسؤاله الأخلاقي، فالواقف لأجل الإجابة عن مثل هذا السؤال واقف على رمال متحركة، والأمر بين فيما يخص الدرس الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر فسؤاله القيمي ماضيا وحاضرا واقع تحت وطأة التصور اللاتاريخي.

ب. سقوط الفكر الغربي الحديث والمعاصر في أزمة العدمية وذلك لأنه سلم بالعقل المحرد سبيلا ففكك معايير وفصل بين الوجود والقيمة وهو يشهد الآن ردة يبحث فيها عن قيم جديدة، لأنه لا معنى للحياة بلا أخلاق فتجده استثمر الأمر الأخلاقي الكانطي في سبيل الخروج من ربقة العدمية.

الحق أن وقوع الفكر العربي المعاصر تحت وطأة التقليد والاتباع قد جعله داعيا نجيبا للعقلانية المحردة ولدعاويها العدمية وهو سالك لسبيل لم يتفحص مرجعياته ولم يسأل عن حفرياته بل عده سبيل الخلاص والنجاة لذلك تجده فرحا بما ذاكره عن نتشه⁽¹⁾ من الدعوى إلى إنسان مستكبر أخذ القوة المقصية للآخر هديا ونبراسا وهي قوة قادرة على هلك الحدث والنسل، إذا حملها استكبار الهوى صوب تقويم يجعل الآخر عدوا للدودا.

لم يكن الانتقال إلى مقاصد الشريعة لاستشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي نضوبا لمعين العقلانية بخصائصها الغربية، بل هو اعتراف بعقلانية أخرى لا تجدد كماليها إلا بالأخلاقية لتعني بالإنسان والقيم اعتناء كاملا جاعلة

(1) لقد اعترف المفكر هشام شرابي بأن أول لقاء له مع نتشه أحدث لديه شك في السلطة الأبوية وضرورة خلخلتها ولذلك يدعو المجتمع العربي إلى تفكيك هذه السلطة حتى يتم الولوج إلى الحداثة. انظر: عاطف عطية: "من النظام الأبوي إلى النهضة الشاملة"، مجلة اتجاه، ع 17، س4، نوفمبر 2000، ص 46.

الصالح مسلکا للإنسان فكانت الإنسانية الصالحة بغيتها في تععيد القواعد وتأسيس الأحكام.

يعد علم أصول الفقه فلسفة التشريع الإسلامية، وهو تشريع ضبط مسلكه على تحقيق غاية مركزية وهي صلاح الخلق في العاجل والآجل، ليحصر سعادتهم في العمل بالتكليف الذي خاطبهم به الشرع والذي تولى هذا العلم بيان أحكامه، فكان من ثم هاديا إلى سعادتهم. وبإضافة فكرة المقاصد إلى بيان هذه العلمية ظهر أن هذا العلم قد مثل بحق مجالا أخلاقيا جديرا بالدرس فيظهر أن المقاصد إعادة انصهار بين الأخلاق والفقه وبعث للحكمة المتأصلة في الخطاب الشرعي والذي تؤلف الأخلاق روحه التي لا ينفك عنها ولعل تحليل دقيق لبنية الموافقات يدرك حضور المستصفي وإحياء علوم الدين للغزالي في إعادة الوصل بين الفقه والأخلاق بعدما خي هذا الوصل في عهده الأخيرة فعلم الفقه كما يحدد وظيفته الغزالي علم «مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر في أعمال الجوارح، ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب، فالحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في الآخرة، والمذموم يصدر من المذموم وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب»⁽¹⁾ وكأن الغزالي يريد أن يقول أن علم الفقه يجب أن يكون ذريعة إلى مكارم الشريعة على الفقيه والأصولي مراعاة ذلك، ولن يكن الأمر غريبا بالنسبة للغزالي وقد كان يرى حاملا لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني⁽²⁾.

لقد أدرك الشاطبي أن الدين والأخلاق لا ينفكان وأن فقه التشريع الإسلامي مثقل بالغايات الأخلاقية ولقد أدى المقصد الشرعي تحقيق الصلة بين الدين والأخلاق في التشريع الإسلامي وعندما حدد الشاطبي المصلحة علة رئيسة لهذا التشريع فقد ميز علاقة ثلاثية ضرورية وقاعدية وهي الدين والأخلاق والواقع وتمثل هذه الثلاثية القاعدية ماهية الإسلام الصحيح الذي يستفرغ من التأويلات الفاسدة وكذلك عندما يتخلص من النظرة التي تعتمد على العبادات الطقسية وتزيل كل معاني المكارم التي هي كمال هذه العبادات وكأن الشاطبي أدرك أن مثل هذا الفصل بين الدين والأخلاق قد يجعل الإنسان المسلم يحيا ثنائية الدنيا والآخرة في حين أن الإسلام تواصل وانصهار بينهما.

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص 25.

(2) أبو اليزيد العجمي: مقدمة تحقيق كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني، ص 40.