

الباب الثالث

المقاصد والأخلاق

- من القراءة والتأويل إلى تأسيس النظام المعرفي -

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

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

obeikandi.com

لقد برهنت القراءة المتفحصة لحقل المقاصد عند الشاطبي، بوصفه حقلاً تراثياً على حضور قوي للدلالة الأخلاقية هي البرهنة التي قدمت المعطى الأساسي لإعادة استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي استشكالا تاريخياً، مادام الاجتهاد يعد ميدان أصيل للنظر العقلي في الثقافة العربية الإسلامية، كما خلص إلى ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق⁽¹⁾. ولقد مثل هذا الاستشكال سبيلاً للخروج من التقرير الرسمي للعقلانية الغربية الذي قضت منذ البدء بنضوب معين الأخلاقي داخل الفكر العربي الإسلامي، نظراً لافتقاده لسؤال العقل داخل ميدان القيم الأخلاقية، وبما أنه يصادر بالنص قبل الفكر العقلاني المستنير أيضاً، غير أنه وعلى الرغم من هذه المصادرة فإن سؤال الفعل داخل الثقافة العربية الإسلامية لا يأخذ تموضعه الصحيح إلا داخل هذا النص المؤسس، وهو نص أخلاق بامتياز - كما سبق التدليل على ذلك -، ثم أن مثل هذا التموضع يفتح آفاقاً غير متوقعة أمام سؤال الأخلاق الإنساني يزيد الحوار حول القيم الأخلاقية الإنسانية ثراء.

إن دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، قد جهزت لها القراءة الأدوات التي مكنت من الكشف عن بنية النظرية الأخلاقية، كما يحيل إليها النسق المعرفي والمنهجي للمقاصد، التي طورها درس الموافقات تأصيلاً لمنطق الاجتهاد.

لقد سار الشاطبي في تقعيد القواعد وتأصيل الأصول نهجاً مبتكراً، بالنظر إلى المادة الأصولية المألوفة في المصنفات الأصولية، وذلك باعتبار المقاصد هي المعاني الفاعلة في نظام الشريعة، والمقاصد هي دلالة قيمة بالدرجة الأولى لما تضمنه من التوجه نحو الغايات، وهو توجه لوعي دارك لما ينبغي أن يفعله، والحق أن ما يزيد دافع الكشف عن بنية النظرية الأخلاقية لخطاب المقاصد قوة هو إيلاء الشاطبي الأهمية القصوى للصلة بين مقصدين أساسيين، يؤسسان كل نظرية أخلاقية، وهما: قصد الشارع، والذي يعني جملة الغايات المستخلصة من الشريعة بوصفها قيمة معطاة من جهة، ثم

(1) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 123.

قصد المكلف وهو شامل للتوجه القصدي العقلي والوجداني للإنسان، وهو توجه قيمى تقوم فيه التجربة الوجدانية لهذا الإنسان بالمفاضلة الدائمة بين قيمتين هما الصلاح والفساد، واللّتين تتعلّق بهما مجموع القيم التي يصبو إليها هذا الإنسان وقد بينت ضوابطها الشريعة الإسلامية.

العلاقة بين قصد الشارع وقصد المكلف هي هذه الجدلية المحققة في كل نظام أخلاقي، بين القيم الأخلاقية بوصفها هذا المجموع من القواعد والغايات، الموجهة صوب الفعل⁽¹⁾، وأنا صاحب هذا الفعل وذلك توجيهها لتجربة الانخراط في العالم، التي هي تجربة لا تقوم بتغيير هذا العالم إلا ضمن سيرورة أخلاقية تنبني على المفاضلة بين القيم، وسيحدد الشاطبي مبدأ الأخلاقية في هذا النظام إنه الصلاح، فيكون قيمة لمبدء حياة أخلاقية تحملها في طريق التغير إلى تحقيق الكمال والتي هي قيمة تنطوي تحتها كل الفضائل الأخلاقية الأخرى، وبها يسعد الإنسان في الدنيا والآخرة.

René le senne: **Traité de morale générale**, P V. (1)

العقلانية القاصدة وحصول المقاصد الصالحة -صلاح مبدأ كل أخلاقية-

أولاً: الأخلاق السطحية والأخلاق العميقة
-نقد التقسيم الأصولي للمصالح-

ثانياً: من العقلانية القاصرة إلى العقلانية القاصدة
وتأسيس نظرية الصلاح

ثالثاً: المقاصد الصالحة والأخلاق التكاملية الحية

obeikandi.com

سيستفيد الوعي العربي الإسلامي المعاصر استفادة جمة إذا ما أعاد قراءة مقاصد الشريعة كما قعدها الشاطبي في كتاب الموافقات وأبان عن جذورها العميقة وهي مقاصد تنتهي إلى امتلاك دواليب الحركة الإنسانية في الواقع ذلك أن دخول الوعي العربي الإسلامي المعاصر في عملية قراءة متفحصة لمقاصد الشريعة قد يفتح سبيلا أصيلا لدراسات إنسانية عربية إسلامية. بمحاذاة دراسات الآخر وهو الذي تبدو إثباتاته الفلسفية والأيدولوجية ذات صفة قطعية بالنسبة للذات التي تحيا الشعور بالدونية وهي مازالت إلى حد الآن تكرر المعادلة الخلدونية الآسرة "المغلوب يتبع الغالب" وتحققها في أطوار مختلفة.

لقد أمدتنا مقاصد الشريعة عند الشاطبي بفائدة أولى تبدو على مستوى الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي سبيلا للخروج من ربقة تقارير المركزية الغربية التي أنهت شأن هذا الفكر على صعيد الحضارة العربية الإسلامية بأن حصرته في العلوم الدخيلة كما أنها جعلت الزمان الأخلاقي لهذه الحضارة زمانا مفقودا بالنظر إلى الزمان الأخلاقي الإنساني عموما⁽¹⁾.

تقوم مقاصد الشريعة بتقديم فائدتين بالنسبة للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي عموما الأولى تكمن في التحرر من ربقة الفكر الغربي والذي أحكمت قبضته إحكاما شديدا على الفكر العربي المعاصر أما الثانية فتتمثل في إعادة الوصل بين سؤال الأخلاق العربي الإسلامي وتاريخه الذي هو تاريخ للإنسان استقى منه سلمه القيمي وفعل به وهو ما يفسح المجال لإعادة استشكال السؤال الأخلاقي في هذا الفكر

(1) إن المتصفح لفهارس المصنفات الغربية التي تجعل من التأريخ للفكر الأخلاقي عموما موضوعا لها يبدأ من الفكر الشرقي القديم معيرة أياه اهتماما بالغا خاصة الهندي والصيني منه وأن ذكرت بعض الحضارات الشرق أوسطية القديمة فإن ذكرها لها يكون باحتشام شديد ثم تنتقل إلى الفكر اليوناني كفكر معجزة يخرج من ربقة التاريخ وكأن الزمان والمكان غير حاضرين في إنشاء هذا الفكر ليجعل منه معيار لكل الأفكار اللاحقة ثم ينتقل إلى الفكر المسيحي الوسيط بعده الفكر الحديث... الخ وكأن العالم لم يشهد حضارة عربية إسلامية احتلت التاريخ والجغرافيا وكأن الإنسان الفاعل داخل هذه الحضارة لا وجود له في سلم الفعالية الحضارية الإنسانية.

استشكالاً أصيلاً قد يفتح سبيلاً للنظر الأخلاقي العربي المعاصر يتجاوز به ما نظر فيه الآخر وأسس به ذاته وقد عبر تاريخ آخر وبني قيماً أخرى.

لم يكن اتخاذ مقاصد الشريعة عند الشاطبي سبيلاً لتفنيديات المراكز المركزية الغربية فيما لزم عنها من حذف للسؤال القيمي في الفكر العربي الإسلامي، وكذا سبيلاً لإجابة أصلية لسؤال الأخلاق في هذا الفكر اتخاذاً عبثاً ذلك أن المقاصد كما سار إليها الفقيه الغرناطي-وكما أسلفنا الذكر-وفرت أدوات قوية ومفاهيم قاعدية للسير في هذا الاتجاه، كما وفرت أيضاً تحليلاً مفهوماً وأداتياً دقيقاً للجهاز الدلالي للخطاب الشرعي تبين أنه عينه الجهاز الدلالي لكل معرفة أخلاقية وهذا بين في إفراجه للوعي القصدي منزلة أولى في تعليل الخطاب الشرعي والذي هو تعليل يثبت أن هذا الخطاب لا يؤسس تموضعا في الواقع إلا لأنه يفترض منذ البدء المصلحة دليلاً على أحكامه وسبيلاً لخلق معادلة توازن داخل هذا الواقع المزيج ترجح كفة المصالح على كفة المفساد ذلك حسبما اقتضاه الشرع الإسلامي، لذلك يكون اعتبار المصلحة غاية لأجل تنظيم الواقع دليلاً على حضور الوعي حضوراً تاريخياً قديماً وحاضراً، لأن المصلحة تبقى مجالاً طبيعياً لحركة الإنسان وهو ما يفسح الإمكان واسعا لاستخراج نظرية أخلاقية من لدن تحليل درس المقاصد كما سار إليه الشاطبي في مصنفه **الموافقات** خاصة الجزء الثاني منه الذي بدى فيه التحليل مشحوناً بافتراضات معرفية وطروحات إشكالية هي من لدن فلسفة الأخلاق وفلسفة القيمة.

لقد اعتنى خطاب المقاصد بمسألة أخلاقية أساسية تمثلت في إثبات صلة المصلحة بالإنسان والحق أن هذه العناية فاقت في دقتها عناية فلسفة الأخلاق بهذه الصلة ذلك أن الشاطبي قام باختبارها ليس من جهة الزمان الآتي إنما من جانب زمان جامع بين قيم مادية وأخرى روحانية بحيث يكون لهذه الأخيرة السلطة على الأولى في التوجيه السلوكي، كما كشفت هذه الصلة عن ضحالة الفكر الأخلاقي الذي جعل الهوى الإنساني مصدراً للقيم الأخلاقية فضعف الطالب والمطلوب بتحول القيم الغائية إلى قيم وسيلية، ولتنتهي الأخلاقية إلى التماهي مع العدمية فالذات الإنسانية مهما ادعت العصمة فهي نهباً لأهواء الحس وميول العقل الذاتية لتخلص في النهاية إلى تحول كل عملية أخلاقية إلى تركيز حول الأنا وهنا تنتهي الأخلاق.

بالنظر إلى ما تتميز به المصلحة في فكر الشاطبي وما تقدمه من ترشيد أخلاقي للإنسان الذي هو إنسان إنساني بروحانيته الممتدة في زمانه، بدى للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي حاضرا حضورا قويا في التاريخ الذي مضى وممتدا امتدادا في التاريخ الحاضر لذلك تطمح دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى تقديم إجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر-إجابة وإن كانت محتشمة- ذلك أنه فكر فاقد للوجود يعاني من وعي لا تاريخي منصب على تقليد دعاوي الآخر وتكرارها والإشادة بها ويتصور زمانا آخر وزمانه لا يبرح مكانه، وقد يعترض معترض على أن استشكال دعوى فكر أخلاقي معاصر من المقاصد يكون مجرد إعادة للقديم وسقوط في الوعي اللاتاريخي وركون إلى التقليد الذي هو عينه الإشادة بالتراث والرجوع إليه وتحصنا بالسلف لكن على المعترض أن يعترض بما شاء فهذا حقه في الفكر الحر المستنير، لكن للمدعي أن يقدم مبررات لدعواه، لقد كان للبدء من مقاصد الشريعة استشكالا فكريا لسؤال الأخلاق حاضرا دواعيه الإجرائية والضرورية وتتمثل فيما يلي:

أ. لم ينفصل الوعي العربي إلى حد الآن عن جذوته التأسيسية وهو النص فهو حاضر فيه حضورا قويا بل إن هذا الوعي يستمر في طرح مطالبه عبر النص ويستخبره طالبا لإجاباته الحضارية وهمومه المستقبلية منه وما أشبه تجربة الحاضر بتجربة الماضي، فالنزاع ذاته والتأويلات تنزيا بأزياء مختلفة، والحال يشهد تشابكا غريبا لمصالح والمفاسد في عصر العولمة وحقوق الإنسان.

ب. على الرغم من دعاوي التحديث الطالبة بنقد النص وتوابعه تأسيا بفكر الآخر لوجود تطابق بين المسيحية والإسلام-على حد زعم هذه الدعاوي-، إلا أن الوعي العربي لم ينفصل إلى حد الآن عن تاريخه الممتد إلى حاضره ولم يتم نقد الدين وتجاوزه في إحداثيات الحياة اليومية للإنسان وهو حاضر في الوعي حضورا عميقا لا يتجاوزه وقد أثبتت مطالبه المعاصرة عودة شديدة إليه مقابل ما يشاهده هذا الوعي من سقوط في العدمية في عالم ينهار يوما بعد يوم، وقد شاهد هذا الوعي أن حقه في الوجود أصبح نهباً لهذه العدمية.

ج. كل دعوى تتجاوز الإجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر عبر معطيات التاريخ المتغلغل في الحاضر فهي تتجاهل الوعي العربي وامتداده القيمي في الماضي والحاضر.

د. يستطيع علم الصلاح الذي هو استشكال عن علم المقاصد أن يمد الفكر العربي المعاصر بمفاتيح معرفية تشكل سبلا للتأسيس والبناء تحمله نحو آفاق الإبداع الأخلاقي في ممارسة الحق الأصيل في التفكير.

تزداد المشكلة الأخلاقية بالنسبة للإنسان العربي المعاصر تفاقماً خاصة أنه يحيا زمانين زمان يعيش فيه قيمه الخاصة بصورة حقيقة ويكرسها تكريسا واقعيا -وليس صحيحا- وزمان قيم العدمية الغربية وهو زمان يقدح في زمانه الأصيل وينعته بنعوت مختلفة ولذلك يزداد وعي الإنسان العربي المعاصر تشرذما خاصة أن الإجابة القيمية المعطاة له قد حصلت اقتضاب المعنى ونهاية القيم وحلول العدمية ما دام الزمان العالمي المفروض عليه، هو زمان العولمة وهو زمان غربي بمقاييسه الخاصة.

أولاً: الأخلاق السطحية والأخلاق العميقة

-نقد التقسيم الأصولي للمصالح-

وقع الاتفاق بين الأصوليين بوجه عام على أن الخطاب الشرعي مصالح كله وما كان تنزيله إلا لأجل صلاح الخلق في العاجل والآجل ثم أن هذا الصلاح هو سبيل السعادة في الدارين فمادام الصلاح يعد سبيل نحو السعادة الدنيوية والأخرى الآخروية فلا بد من النظر إلى الشريعة من زاوية إنقلاب أوامرها ونواهيها إلى سبيل ناجعة نحو الصلاح، ونظراً للقيمة المركزية التي تحتلها المصلحة في بيان مقصود الخطاب الشرعي وتشكيل معقوليته ثم في زيادة تعليل هذا الخطاب وشموله لجوانب الحياة الإنسانية فقد قسم الأصوليون المصالح تقسيماً حيويًا يجعلها تتراتب من المركز إلى السطح:

أ. الضروريات وهي الأصل المعتبر في الشريعة وفي حالة اختلالها تحتل الحياة الإنسانية الواقعة تحت نظامها وقد أكد الشاطبي بأنها معتبرة في كل الملل الأخرى وقد حددت بأنها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال -وبعضهم أضاف العرض- وحكم هذه المصالح ضروري وبإغرامها تنخرم الشريعة وتقوم الحياة الإنسانية على الفساد.

ب. الحاجيات وهي دائرة لاحقة للضروريات بما أنها مكملة للضروري ولكن إذا ما تم زوالها تعود بالعنت والضيق على هذا الضروري ولكنها لا تعدمه.

ج. التحسينات ولقد وصفها الأصوليون بأنها مكارم الأخلاق ومحاسن العادات مثل الطهارة في الصلاة والتزين عند دخول المسجد وفي زوالها عدم حدوث العنت والضيق فهي مكملة للمكمل وهذه «الأمر راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقداً بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزين»⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 10.

أ. إن الناظر في هذا التقسيم الأصولي للمصالح يحصل إدراكا مفاده التالي:
الإسلام دين فصل فصلا جازما بين الممارسة الدينية الطقسية والممارسة الأخلاقية وهو بين في أن الضروري الذي يعد جذرا أساسيا في بقاء التكليف والمكلف أمر حيوي لا يُنظر إلى جانبه الأخلاقي.

ب. إن وقوع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات في الدائرة الأخيرة للتقسيم المصلحي ثم اعتبارها جزءا زائدا عن الحاجة قد يتم الاستغناء عنه متى اقتضى الأمر ذلك يعد برهان ناجز على الفصل بين الممارسة الدينية والممارسة الأخلاقية وهو أيضا دليل على أن الشريعة الإسلامية شريعة لا تأبه للأخلاق ما دامت قد جعلت منها جزءا أخيرا قد يتنازل عنه المكلف في حالات كثيرة وهي القشرة الخارجية للممارسة الشرعية.

ج. عند تفحص طبيعة الأفعال الداخلة تحت حكم المصالح التحسينية نلقاها أفعال آلية وسطحية وهي الناتج الأخير والخارجي لتجربة أعمق في الممارسة الشرعية وهي فعل فحائي لممارسة باطنية أعمق وأوسع من كونها تحسين وتزوين للفعل.
د. تبدو المصالح التحسينية بهذا الوقوع السطحي وكأنها عمل زائد وكمالي مما قد يؤدي إلى اعتبار مكارم الأخلاق في الشريعة الإسلامية ممارسة سطحية صلتها ضئيلة بالتجربة الدينية الأعمق ما دامت المصالح الضرورية وهي القطب الأساسي تحسن ذاتها بمكارم الأخلاق بحيث يتصور قارئ التقسيم أن المصالح الضرورية لا صلة لها بالأخلاق.

هكذا يخلص كل تدبر للتقسيم الأصولي للمصالح إلى أن الأخلاق غير معتبرة داخل الممارسة الشرعية الإسلامية ثم أنه في حالة تفحص طبيعة المصالح التحسينية التي هي عيبتها مكارم الأخلاق ومحاسن العادات نجد أنها مجرد أفعال آلية تقع في القشرة السطحية للمصلحة الشرعية وهي ما يحسن به المكلف سلوكه وما يزين به أفعاله الآنية وهي خلاصة أخيرة لتجربة عميقة ومؤثرة، وقد تبدو هذه الأفعال زائدة عن حاجة المكلف الضرورية.

إلا أنه عند تعميق الفهم نجد أن المصالح -بأنواعها الثلاثة- تكليف لها صلة بالمكلف ولن يكون له أثر على المكلف إلا بحصول تجربة العبودية لدى هذا المكلف بمعنى أن وعي الخطاب والعمل بهذا الخطاب يبدأ من نقطة أولى تقع فيها التجربة

العميقة للممارسة الشرعية حيث يكون الخضوع وتنجلي الطاعة ويغتنى الإخلاص بإصلاح الباطن والانقياد إلى العمل بالأوامر وهي عينها العبودية المحققة لصالح المكلف في العاجل والآجل

ويبدو أن التقسيم الأصولي للمصالح الشرعية لا يخلو من أثر لعاملين أساسيين:

أ. تقع الشريعة الإسلامية موقع المنظومة التشريعية القانونية للمجتمع العربي الإسلامي ومن صفات المنظومات القانونية إيلاء الدليل الخارجي أهمية على حساب النوايا والمقاصد الباطنية ذلك أن القانون يعتمد إلى الأفعال الظاهرة فينظمها ولا يستطيع اعتبار العمل الباطن في هذا التنظيم مما أدى بالأصوليين وهم فقهاء القانون داخل الحضارة العربية الإسلامية إلى التركيز على المسائل القانونية تنظيماً للمعاملات جاعلين منها مستوفيه الشروط الشرعية، وهذا الجانب يعد دليل على أن الشريعة الإسلامية تعني بالفقه الحي وهو فقه متغلغل في الحياة الإنسانية برمتها ودليل على قدرة هذه الشريعة على القيام بالمسائل الدنيوية لتبث فيها روحها الأخلاقية محققة بالفعل وحدة القيمة والواقع، أما العبادات فقد تم التركيز فيها على الممارسة الطقسية دون الانتباه إلى الحاصل من هذه الممارسة من ترشيد صوب الصلاح يقوم مقام التربية العقلية والجسدية والنفسية والوجدانية والاجتماعية، كما غفل هؤلاء الأصوليون عن التحقق بالصلة الجامعة بين العبادات ومكارم الأخلاق وهي آثارها السلوكية والقولية التي تنقلب على الخلق الإنساني رافعة أياه درجات ويبدو أن علماء التخلق مثل الراغب الأصفهاني⁽¹⁾، وأبي حامد الغزالي⁽²⁾، قد اعتبروا هذه المسألة وبينوا الصلات بين العبادات ومكارم الأخلاق وهو ذكر خصه القرآن الكريم بالبيان، فالصلاة ممارسة شعائرية طقسية ولكنها تعني الخضوع والطاعة ومثل هذا الشعور يؤدي إلى تقليص مساحة الأنانية والاعتداد بالنفس وصعود بالعبودية إلى درجة التخلص من شوائب الإنسانية الممزوجة بالبهيمية فيحصل مباشرة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر وخذ هذا مثالا للعبادات الأخرى التي تجلب للمكلف أرقى المكارم الأخلاقية بحيث ينزل التكليف منزلة الإلزام الخلقي.

(1) انظر: الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 94

(2) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 20.

ب. لا يخلو التقسيم الأصولي للمصالح البتة من أثر الجدلية محققة بين السياسة والشريعة فالشريعة تعني أيضا التنظيم المجتمعي والسياسي للمجتمع الإسلامي، إنها نظام سياسي شرعي ومقاصدها في السياسة بينة إذ قدم الرسول ﷺ، الأنموذج الأول للسياسة الشرعية التي يجب أن تتأسى بها الجماعة الإسلامية في نظمها السياسية، والحق أن الجدلية بين التاريخ الإسلامي - في صيرورته الحضارية - من جهة والشريعة من جهة أخرى تظهر بوضوح في التقسيم الأصولي للمصالح، فقد رعى هذا التقسيم المصالح الحيوية للجماعة الإسلامية بحيث اعتبر المحافظة على الدين أول مقاصد الشريعة إذ يبدو الدين في هذا المقام ذو وظيفة أساسية بما أنه يحافظ على هوية الجماعة الإسلامية وهي تتميز عن جماعات أخرى خاصة أن التاريخ الإسلامي كان أيضا تاريخ وجود وإثبات وجود⁽¹⁾.

ولعل المعترض على بناء الأخلاق على الدين سيقدم دليل انزواء الأخلاق في - حسب تقسيم المقاصد - المصالح التحسينية دليلا ناجعا على قهافت الدعوى المدافع عنها في هذه الأطروحة، فمادامت مكارم الأخلاق هي ما يزين به المكلف عمله الشرعي فقد يجعل منها أمرا يفوق الحاجة ففي حالة وقوع المكلف في مخمصة سيكتفي بالضروري ويفوت الحاجي والتحسيني. بمعنى أنه سيتجاوز مكارم الاخلاق وكأن من أكل المميتة في حالة قرب فقدان المهجة لم يباشر عملا أخلاقيا معناه تلبية القاعدة القائلة عليك باحترام الحياة الإنسانية والمنزلة في الآية الكريمة: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽²⁾، قام بالاسترشاد بقيمة قاعدية رعاها الشارع في خطابه للمكلفين وهي وجوب دفع الضرر وجلب النفع، ومن الواضح أن جلب النفع ودفع الضرر هي قاعدة أخلاقية متضمنة لحكم قيمي قطبه الأول المنفعة وقطبه الأخير المضرة، وهو حكم تبدأ به سيرورة التخلق الإنساني وهو قاعدة شاملة لجلب المعاني الأخلاقية الأخرى مثل السعادة والفضيلة... الخ.

(1) أنظر: عبد الواحد المراكشي: المعجب في تاريخ المغرب، ص 160.

(2) سورة المائدة: الآية 32.

عموما لقد انساق الأصوليون وراء التقسيم الثلاثي للمصالح جاعلين الأخلاق جزءا أخيرا وزائدا في الممارسة الشرعية ويبدو أن بعضهم تناقضت دعوته الأصولية مع النسق الذي سلكه للتدليل على هذه الدعوى كالعز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام عندما بين القاعدة الأخلاقية للشرعية الإسلامية برمتها مذكرا بقواعدها التي مفادها جلب الخير ودفع الشر⁽¹⁾ ثم أنه جعل مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني فتناقضت دعوته بين القول بالكلية والجزئية فالشرعية الإسلامية مكارم أخلاق كلها ثم أن المكارم يمكن التنازل عنها متى اقتضى الأمر وهي جزء أخير من هذه الشرعية.

1- قلق الدعوى الشاطبية في تقسيم المصالح الشرعية-التعارض بين النسق المعرفي للمصلحة وتقسيمها الأصولي-

لا يختلف التقسيم الشاطبي للمصالح الشرعية عنما عداه من الأصوليين، فقد إنساق إلى اعتبار المصالح ثلاثة أقسام ضروريات وحاجيات وتحسينات محددات لمجالاتها كما حددها غيره من الأصوليين مثل أبي المعالي الجوني وأبي حامد الغزالي والعز بن عبد السلام وغيرهم، ويبدو أن انسياقه هذا قد أوقع دعوته الأصولية في تعارض بين القول بجزئية الأخلاق في الخطاب الشرعي ثم العودة إلى إثبات كليتها ويظهر هذا التعارض فيما يلي:

أ. لقد حصر الشاطبي وكغيره من الأصوليين مكارم الأخلاق في المصالح التحسينية وجعلها تنزوي في الدرجة الأخيرة والسطحية من هذه المصالح متقنيا في ذلك أثر من سبقه من الأصوليين ثم أنه من الراجح تجاوز هذه الدرجة إذا اقتضى الأمر والاقتصار على ما سواها، والحق أن الشاطبي قد وقع في تعارض بين الحصر السطحي لمكارم الأخلاق من جهة والقول بالصالح أساسا لتقسيمه الأصولي والصالح عمدته الشعور بأولية المنفعة على المضرة فكان أساس التقسيم حكم قيمة.

ب. التعارض بين القول بجزئية مكارم الأخلاق حصرا لها في التحسينات والإقرار بشمولية الشرعية لمكارم الأخلاق، فقد جعل الشاطبي مكارم الأخلاق

(1) ج 1، ص ص 3-8.

تنزوي في القسم التحسيني للمصالح الشرعية كما أنه حصرها في أفعال إنسانية لا تتعدى أفعال السطح قائلًا «وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليات، ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملية الطهارات كلها، وستر العورة [...] وفي العادات كآداب الأكل والشرب [...] وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات»⁽¹⁾، فالأخلاق هي هذه الأفعال الشرعية التي لا تعبر إلا عن أفعال آلية سطحية، يتم بها المكلف ما بداه من نهج الصلاح، الذي أكد عليه الشاطبي بأنه مسلمة من الضروري البدء بها في كل عمل شرعي، إذ «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»⁽²⁾، فالمصلحة تعد مسلمة العلم والغاية التي يتحرك صوب تحقيقها الخطاب الشرعي، مما يعني أن المكلف الداخل للعمل بمقتضى هذا الخطاب يؤدي في عمله جملة أحكام من أمر ونهي وتخيير، قصد منها الشارع جلب النفع له ودفع الضرر عنه، ويبدو أن الشاطبي قد وقع بين القول بجزئية الأخلاق عندما حصرها في المصالح التحسينية، ثم الإقرار بكليتها عندما صرح قائلًا «الشريعة ما جاءت إلا لمكارم الأخلاق»⁽³⁾، وهذا ظاهر عندما سلم بدعامتين، هما في الأصل ينتميان إلى الحقل الدلالي للأخلاق ويرهنان أن المقاصد هي القيم الأخلاقية، وهما:

أ. الصلاح قصد الشارع ابتداء

إن الدعوى الشاطبية التي حصرت - كغيرها من الدعاوي الأصولية - مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني من المصالح، ثم عدت وحدات هذا الجزء، فإذا هي أفعال سطحية وآداء آلي لتجربة أعمق، عبر عنها الشاطبي في أول كتاب المقاصد وهي أن الشارع قد قصد من إنزال شرعه على عباده صلاحهم في الحال والمآل، فكانت من ثم المصلحة علة الخطاب الشرعي برمته وقطبه الغائي الذي يسير إليه، وتكون المصلحة حينئذ نهج عملي يسير عليه المكلف في حياته، ملبيا نداء الشارع متأسيا بأقوال وأعمال

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 9-10.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 59.

القدوة، والتي مثلت النموذج الحي للنداء لأجل الصلاح، فكانت غاية المكلف هي نفسها غاية الشارع، الصلاح في الحال والمآل⁽¹⁾.

ثم إن الشاطبي لما جعل أول مسلماته وضع الشريعة لمصالح العباد ابتداءً وأول مقاصد الشارع⁽²⁾، كما جعلها بالقصد الأول وفي الدرجة الأولى على الإطلاق، وكل ما عداها تفصيل لها فقد أقر بأن الشريعة هي نظام يحمل المكلف صوب صلاحه حملاً، وذلك في كلياتها وجزئياتها وأن ما اصطلاح عليه الشاطبي من المصالح الضرورية تركز على قاعدة الدعوى إلى الصلاح فكانت بالتالي مصالح مشمولة بالأخلاق، فالصلاح قبل أن يتجسد في هذه المقاصد الذي عددها الأصوليون في حفظ الدين والنفس، والعقل، والمال، والنسل، هي إدراك باطني بالانقياد والطاعة وضرورة الالتزام بالأمر واعتبار لفحوى الشريعة التي نيط بها الصلاح، ضف إلى هذا فإن هذه المقاصد المعدودة هي تجلي لأفعال يقوم بها المكلف، وهو داخل في تجربة أعمق وهي تجربة أخلاقية لأنه يفعل فيها بواسطة وعي المعايير، التي تنبني عليها منظومة الصلاح التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وهو أمر واضح في قول أبي إسحاق «أن معنى الشريعة أنها تجدد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنه»⁽³⁾، فمن أين إذن حصر مكارم الأخلاق في القشرة السطحية للحياة الأخلاقية للمكلف، الذي جعلت له الشريعة هدياً هادياً إلى فلاحه؟

لا ريب أن المستقرئ لموارد الشريعة الإسلامية يدرك أن الدخول في العمل الشرعي لا يُستَهْلُ إلا من دعوة صلاح النفس والابتدار بالنية الصالحة مما يعني أن مثل هذا العمل ينسل من مصدر عزم على الخضوع للأوامر والنواهي طاعة وانقياداً، وهو عينه طبيعة التجربة الأخلاقية التي تجعل الإنسان منصاعاً للقاعدة التي تأمر بالوجوب الأخلاقي، ثم أن كل من القاعدة الأخلاقية والقاعدة الدينية لهما وحدة النسق، إنهما أمريتان ومعياريستان، بمعنى أن الفاعل في كليهما، يشعر بضرورة الطاعة والخضوع والعمل بالمعيار المتضمن في القاعدة، وبهذا التصور الموحد يرتفع الفرق بينهما ويؤديان المهمة عينها، وهكذا فبتدليل الشاطبي على أن الصلاح موضوع كقيمة مركزية هو

(1) المصدر السابق، ج2، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 3.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 61.

القصد الأول الذي لأجله خاطب الشارع المكلفين، تكون دعوى تضمن الحكم الشرعي للحكم الأخلاقي ثابتة، وتكون الشريعة وضعت لأجل مكارم الأخلاق، وهي قاعدتها، وعندئذ يكون الحكم الشرعي المنسلخ عن الحكم الأخلاقي حكما أجوفاً وطقساً فارغاً، فاقدا للقيم الأساسية التي وضعت لأجلها الشريعة ابتداءً.

ب. العمل الإنساني موضوع الصلاح

يعد إصرار الشاطبي على اعتبار العمل هو منتهى النظر في علم أصول الفقه، دليلاً ناجز على ثافت دعوى انحصار مكارم الأخلاق في الجزء الأخير من المصالح الشرعية، إذ وكما سلف الذكر اعتبر الفقيه الغرناطي العمل هو الموضوع المميز للتأصيل⁽¹⁾، لأنه هو محل التكليف، وله يعود تخريج الضوابط وقد اعتبر الاستقراء دليلاً شرعياً لأنه يمتلك القدرة على تحقيق المناط كما أن العمل الإنساني، يمكن من أداء خطوة تحقيق المناط، لأنه معطى واقعي وخبرة لها إحداثياتها الزمنية والمكانية، ولن يستقيم تطبيق الحكم الشرعي على هذه الخبرة إلا بإدراك لمرامي التواصل بين الحكم والعمل الإنساني، لينقلب إلى عمل قاصد إلى الصلاح.

العمل الذي جعله الشاطبي موضوع علم أصول الفقه وغاية النظر هو عمل مميز، إنه عمل القلب والجوارح، وهو العمل المشمول بالتوجيه نحو الصلاح، وهو الموضوع الذي يتبغي الشارع استقامته عبر الدعوة المبلغة للمكلف بضرورة المضي في طريق الصلاح سبيلاً، وبهذا التميز يكون العمل المشار إليه هنا هو عينه موضوع التجربة الأخلاقية، إذ الأخلاق تخاطب الإرادة وتحمل السلوك نحو الخضوع إلى المعيار المنصوص، وهكذا يكون العمل الذي حده الشاطبي بأنه العمل المطلوب شرعاً هو نفسه العمل الذي يتجه إليه النظر الأخلاقي لأنه مطلوب من حيث خضوع الإرادة الإنسانية لقواعده.

يقوم إصلاح علم أصول الفقه عند الشاطبي على التمييز في موضوع هذا العلم بين ما هو عاري من قضاياها وهي كل تلك القضايا التي لا تخدم العمل أما القضايا غير العارية فهي القضايا التي تدخل في هذا العلم التي ينبنى عليها العمل الموجه بالصلاح ويتميز هذا العمل بخاصيتين هما:

(1) أنظر: الفصل الأول، عنصر مركزية الفعل في علم أول الفقه عند الشاطبي.

أ. إنه عمل إنساني شامل لمناحي الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية وبما أنه عمل إنساني موجه بالصالح فإنه يشمل الأخلاق لأنها تتماز بكونها تجربة عمل إنساني ذات منطق غائي.

ب. إنه عمل إنساني مراقب بجملة معايير نصها الشارع إذ العمل الذي هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه عند الشاطبي، هو عمل ينتج عنه فقه وآداب شرعية، بمعنى أنه سلوك حد بضوابط هي جملة المعايير التي ينبغي على سالك النهج الشرعي الالتزام بها.

خلاصة القول فإن الشاطبي وقع كغيره من الأصوليين، في تعارض بين قوله بانحصار مكارم الأخلاق في الدائرة الأخيرة للمصالح، وفي بيانه للأفعال الناهضة بهذه المكارم، بدت أنها جملة أفعال سطحية تحسينية يزين بها الفاعل جملة سلوكاته الشرعية، ذاكرة إمكان الاستغناء عنها في حالات المخمصة والضرورة هذا من جهة، ثم تأسيسه الخطاب الشرعي برمته على مفهوم المقصد الذي هو مفهوم أخلاقي واضح، فهو قصد السبيل إلى الصلاح، ولا يتم إدراك مرام المقصد إلا عند اعتبار الحكم القيمي القائم على الموازنة بين المصلحة والمفسدة، كما أن تقسيم الشاطبي للخطاب الشرعي إلى خطاب الشارع وخطاب المكلف، يزيد في قوة الدعوى القائلة بأن الأخلاق لا تنحصر في الجزء الأخير من المصالح الشرعية، بل هي مواكبة لها في كل المستويات، مادام الخطاب الشرعي مؤسس على المقاصد أو قل القيم، وأن المكلف هو الإنسان في حالة الالتزام الداخلي للعمل بهذه القيم، وأن جملة الوسائل التي اعتنى بتوضيحها الشاطبي هي أنجع الوسائل لأنفع المقاصد التي لا تعني إلا صلاح المكلف في الحال والمآل.

2- القاعدة اللازمة لكل صلاح -تماهي الدين والأخلاق-

يصادر الدرس الأخلاقي الحديث والمعاصر نسقه المعرفي بمصادرة عدها قطعية وضرورية، تجلت في قطع الصلة بين الدين والأخلاق في كل تشريع معياري، فعلى الرغم من تماهيهما وإحداثهما الأثر ذاته بما أنهما يعودان على الفعل الإنساني، بالتنظيم والترشيد نحو القيم التي تجعل حياته سيلا نحو الكمال، فإن منظومة الفكر الحديث والمعاصر تصر على إحداث الهوة بينهما، مفرقة بينهما في المصدر، إذ الدين فوقي لا زميني لا إنساني، وأمره علوية غريبة عن الإنسان، بينما الأخلاق لا تصدر إلا عن

الذات الإنسانية وهي عائدة إليها، ومن ثم فإنها حققت التماهي معها، واعتبارا لخصائص الفكر الحديث والمعاصر أصبح قطع الصلة بين الدين والأخلاق مسلمة علمية يبدأ منها كل درس أخلاقي، وفي حالة تجاوز هذه المسلمة يكون المجاوز فاقدا للعقلانية ولفكر المستنير، ويبدو أن الغفلة عن أركيولوجيا الصلة بين الدين والأخلاق هي المسؤولة عن إحداث مثل هذه القطيعة، ومن ثم جعلها متجذرة في الفكر الحديث والمعاصر، إنها أركيولوجيا من الواجب أن تضع في اعتبارها قضيتين أساسيتين هما:

أ. إن إنشاء الانفصال بين الدين والأخلاق يعود بجذوره العميقة إلى تعارض قيم العقل مع قيم الآلهة في المجتمع اليوناني القديم، وهذا الانفصال جعل مدلوله بعيد الغور في تأسيس المعايير الأخلاقية بكونها تابعة للإنسان في الفلسفة اليونانية، فعلى الرغم من إصرار سقراط وبعده أفلاطون على اعتبار الصلة الضرورية بين الدين والأخلاق⁽¹⁾، إلا أن خلو ساحة المجتمع اليوناني القديم من دين يوفق بين كمال الذات الإلهية وأفعالها الكاملة جعل سقراط وأفلاطون يعليان من شأن العقلانية في خلق القيم الأخلاقية مقابل الاتجاه السوفسطائي الذي جعل الخلق رديفا للغريزة، بحيث تصبح الأخلاق هي ممارسة للرغبات.

ب. أما الفكر الغربي الحديث فقد استمد إصراره على قطع الصلة بين الدين والأخلاق، وقد حافظ في مخياله التاريخي المجتمعي على ذلك الوجه القلق لأفعال الكنيسة التاريخية، وهي أفعال تناقضت إلى حد بعيد مع الدستور الأخلاقي، إنه تعارض آخر بين قيم العقل وقيم التثليث، جلب ضرورة الثورة على التعاليم الدينية المسيحية⁽²⁾. ضف إلى هذا ذلك الإحياء الذي شهده عصر النهضة للتراث الأخلاقي اليوناني، مما أدى إلى إحداث أثر له في الفكر الحديث، لكن هل تم فعلا

(1) أفلاطون: الجمهورية، ص ص 67-68.

(2) جاء عصر الأنوار بتباشير الزوال التدريجي لتحكم الدين في حياة البشر في أوروبا العقل المستنير، وكان نقد فولتير للكنيسة من أعظم الانتقادات التي سخرت من أفعال الكنيسة جاعلا من حالة الإيمان حال من الأدرية التي تخلصت من كل يقين، وقد عمل معاصروه من الموسوعيين على تبيان ضحالة الإيمان وأساسه المتعلق بالخوف والاستيلا، لأن مصدره هو الحكم المطلق، وقاموا بتفسير الكون تفسيراً مادياً، يعيد القوة إلى العقل، الذي لا تقنعه تصورات الإله، وهو نقد للكنيسة انتهى بصيحة نتشه بموت الإله، وسخافة اعتبار وجود علاقة بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت وقدح في شخصية المسيح.

مسح الطاولة في علاقة الأخلاق بالدين؟ هل ذهب الدين وبقيت الأخلاق في الفكر الحديث والمعاصر؟ هل أصبحت النظرية الأخلاقية مكتفية بذاتها؟ ألا تسمح القراءة المتأنية للحقل الدلالي للنظريات الأخلاقية الحديثة والمعاصرة من إجلاء الرموز وتبيين التناس بين الأمر الديني والأمر الأخلاقي، وانزياح المفاهيم من النص الديني إلى النص الأخلاقي لتنجلي الصلة بين الدين والأخلاق في الفلسفة الحديثة، لتكون هذه الفلسفة قد جعلت من الرمزية الدينية أساسا لها في بناء المفاهيم، مع ورود تغليفة خارجية تدعي أنها انفصلت عن هذه الرموز فكانت المضامين العميقة دينية والصيغة الظاهرة علمانية؟

أ. ضمير طبيعي بلا خطيئة عند جون جاك روسو

يعد جون جاك روسو مرجعية قاعدية للفكر الأوروبي في العصر الحديث، ولبنة منشئة لفلسفة الأنوار، إذ الأنوار تعني فك الارتباط في الفكر مع كل المصادر والإبقاء على العقل عنوانا للتحرر من الموروث وإجلاء للتقاليد المكرسة لهذا الموروث، فلقد كان اعتناء روسو بالطبيعة الخيرة مقابل طبيعة طمرت تحت ركام الأوامر المجتمعية ذات التاريخ الطويل، هو محك للفصل بين عقلانيتين، عقلانية طبيعية فاعلة بقانونها الأوحده، وهو قانون الخير، وعقلانية مناقضة هي عقلانية زائفة وهي تكلس لأحوال من خارج الطبيعة الخيرة، فكانت هي مصدر الشر، السؤال هنا يكون حول المرحلة الطبيعية، وهي مرحلة كان الإنسان فيها يهنأ بالدعة لأنه لم يكن يعرف إلا الفضيلة، ولا يفعل إلا بموجب قانونها الطبيعي⁽¹⁾. إنه إنسان بلا موروث بلا قانون، وتبدو الإشارة هنا إلى إنسان طبيعي بلا دين، إلا أنه إنسان طيب وخير، إنسان بدون خطايا ولعل هذا الإنسان الذي هو بلا خطايا يعكس فعل الخلاص الذي هو لحظة العودة إلى البدء إلى المرحلة الأولى التي كان يحيا فيها الإنسان، في جنة الخلد دون خطيئة، إن حال الفضيلة الخالصة التي يكون عليها الإنسان في المرحلة الطبيعية يعكس لحظة التخلص من الخطيئة والتي مثلها المسيح على الصليب أفضل تمثيل.

jean-Jacque.Rousseau: **De l'inégalité parmi les hommes**, union générale d'édition (1) paris, 1963, p 265.

ب. كانط والوصول إلى الدين

لا شك أن الفلسفة النقدية قد جذرت القطيعة بين الدين والعلم، بين الأخلاق والعلم، ولكنها أثبتت الوصال بين الأخلاق والدين بعد ذلك، غير أنه وصال معكوس ليكون الدين تابعا للأخلاق ويكون الإله تجليا لإنسان اخترق حواجز الإنسانية ليصبو إلى الكمال المطلق، الذي يخترق كل مزايا البشر. إذ ينزل عالم الفينومان عن عالم النومان، هو انعزال عبر عنه عجز العقل النظري عن أداء كل الإثباتات الضرورية التي تسمح بها سياحة العقل في الكون من دلالة على وجود الإله ورعايته للقانون الأخلاقي المركوز على هذا الوجود⁽¹⁾، لكن العقل العملي سيمكن من هذا، ولكن هذا التمكن لا يكون عبر البرهنة ولكن عبر التسليم في عالم قبلي صامت⁽²⁾.

كيف يكون بالإمكان التسليم بوجود العقل العملي دون البحث عن مصادره المعقولة؟ من أين جلب كانط مفهوم العقل العملي؟ ذلك سؤال ضروري لأنه سيحيل مباشرة إلى نزعة داخل التيار البروتستانتي وهي النزعة التاقوية، التي تربي عليها إيمانويل كانط، وترسخت في عقيدته العملية وهي نزعة انبنت على طهارة القلب ونقاء السريرة، مما يجعل العامل بأوامر هذه النزعة مغضا الطرف عن ما يرغب فيه وجدانه، قائما بالخدمة إلى ما انتدب إليه من طاعة الواجب، لذلك لن يكون اللقاء بين كانط والفيلسوف المدرسي أيبيلارد«وقوله: أن النية هي أصل العمل وبها وحدها يجب أن يقوم العمل»⁽³⁾ غريبا، فكلاهما نهل من منهل واحد وهو وجوب الخلاص من الخطيئة الإنسانية، والالتحاق برحاب الألوهية، وهو الجذب الذي مثله المسيح على الصليب.

يكون العقل العملي هو المصدر الأول لكل الإثباتات الخلقية، بحيث لن يكون هناك قانون آخر إلا قانون الإرادة الخيرة، التي لا تعمل إلا لأن الواجب يلزمها بالعمل، الإرادة الخيرة هي الخير المطلق، إذ لا يوجد في هذا العالم أو خارجه إلا الإرادة الخيرة، بوصفها الخير المحض، إن الإرادة الخيرة إرادة خيرة لأنها إرادة إنسانية⁽⁴⁾، لا تفعل إلا

(1) أنظر: كانط: نقد العقل الخاضع، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 25

(2) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 311.

(3) عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 84.

(4) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 313.

بموجب قانون الواجب، دون تصور لأي شكل من أشكال الغاية السؤال في هذا المقام يتوجه إلى طلب مصدر هذا الاعتقاد، فمن أين كان جلب كانط لمثل هذا التصور، إن الوعي التاريخي يبرهن بأنه يعود إلى مخيال مثل بصورة إنسان قدوة، إنها ذات جامعة بين الناسوت واللاهوت، إذ أن إنسان الإرادة الخيرة إنسان ولكنه تطهر من الإنسانية، فأصبح إلها إنسانا، بما أنه تجرد من تصورات الحالة الإنسانية الوجدانية، وأصبح يفعل باكتفاء ذاتي في كون صامت لا يسمح فيه إلا لأمر العقل العملي، وهو أمر قبلي يفقد الرباط مع الزمان ومع المكان، صحيح أن برهان كانط على وجود الإله انطلاقا من المبادئ الأخلاقية لم يكن «إلا دفاعا عن وجوب وجود الإله»⁽¹⁾، وليس على وجود الإله غير أن إنسان الإرادة الخيرة هو ذاته المسيح، الذي ضحى بنفسه على الصليب، وهو إله ابن إله، ورث الألوهية من أبيه، وهو المنبت الأساسي للشعور بواجب التضحية من أجل خلاص البشر من الخطيئة الأولى، فقد قبلت شخصية المسيح التضحية بالذات، وهو قبول الموت لأجل وصال جديد بين البشر والإله الأب، في حالة غفران لخطايا البشر، إذ المسيح على الصليب كان إلها يفعل الواجب عن إرادة طيبة، تغيت سعادة البشر، أفلا ترى أن إنسانية الإرادة الخيرة هي عينها الذات اليسوعية؟ لذلك كانت قواعد الواجب الثلاث صدى للمحبة المسيحية وميثاق العهد بين الإله والبشر، بعدما ضحى الابن الإله بذاته من أجلهم.

لقد جعل كانط الدين مصادرة تقوم على البرهنة الأخلاقية، و«أصر بعد ذلك على أنه لا وجود للأخلاق السليمة الصادقة بغير إيمان بالله وبالحرية وبالخلود، وهكذا أصر أيضا على وجوب وجود الله، من أجل تبرير المبادئ الأخلاقية»⁽²⁾، وإصراره هذا يدل على أنه بدأ من الدين، إذ أن بناءه لنسق فلسفته الخلقية يدل على مثل هذا البدء، فالإرادة الخيرة والواجب مفهومين يرجعان إلى الشخصية الطيبة العاملة لأجل الغير، ولم يشهد التاريخ الأخلاقي الغربي شخصية قدوة توصف بهذه الأوصاف إلا شخصية المسيح الإنسان الإله، ولذلك يقع النسق الأخلاقي الكانطي في الدور، ليبدأ من الدين وينتهي إليه.

(1) ولتر لبمان: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

ج. وصايا المسيح وتحول المنفعة إلى فضيلة عند جون ستيوارت مل

تعد المنفعة المبدأ الأخلاقي الأكثر رواجاً في عصر استتباب الليبرالية، نظاماً مجتمعياً في التاريخ الغربي الحديث، وهي المبدأ الأكثر ملاءمة للنزعة التجريبية التي ترد كل الأفكار إلى تصديق الواقع، لذلك أخضع التجريبيون من أمثال جيرمي بنتام، وجون ستيوارت مل المبدأ الأخلاقي لحساب اللذات، لأن اللذة حالة وجدانية ولكنها بيان عن الرغبة، وهي أكثر الأحوال النفسية التي يشعر بها الإنسان شعوراً واقعياً بالجذب نحو تحقيق الغاية، وهو أمر يخضع إلى معيار تصديق الواقع، لذلك كان الشعور بالرغبة هو المعيار التجريبي لتكون المنفعة قيمة ترد إليها كل الأفعال الخلقية للإنسان⁽¹⁾.

لقد أثبت نقاد المذهب النفعي قهافت مبدأ المنفعة برمته، لأن المنفعة تتعارض في كثير من الأحيان مع الفضيلة، إذ يبين هؤلاء الطابع الأناني للمنفعة، وبالتالي صعوبة المرور من الأثرة إلى الإيثار في كل عمل تكون المنفعة قيمته الأخلاقية، لذلك تكون معادلة تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذات لأكثر عدد من الناس معادلة فارغة لأن التجاوز من الأنا إلى الآخر في العمل الأخلاقي يحتاج إلى قوانين التضحية بالأنا⁽²⁾ منذ البدء، ويبدو أن جون ستيوارت مل قد انتدب نفسه لإعادة الوصل بين المنفعة والفضيلة وذلك بعد أزمة روحانية عصفت بالمعتقد العملي لديه، وحملته إلى العودة مرة أخرى للمصدر الروحاني، ليكون مبدأ الترجيح الأخلاقي، فهو الذي بإمكانه إطفاء الكيف على المنفعة، وكذلك من جلب الإيثار إلى الأثرة لتصبح المنفعة ذات وصف أخلاقي، وتتفق مع الفضيلة في أداء الغاية من الأخلاق.

من الجلي أن جون ستيوارت مل في قيامه بمزج مبدأ المنفعة بمبدأ الفضيلة، عمل على زحزحة الدلالة الأخلاقية لأوامر الإنجيل، لتكون وصاياه هي أرقى الوصايا، فمبدأ "عامل جارك كما تحب أن يعامل بك به"، هو مسار حياة أخلاقية مثالية تنجلي فيها أواصر اللحمة بين المنفعة والفضيلة، لذلك يغدو مبدأ التضحية عند مل المبدأ الأكثر رفعة لأنه يعبر عن المدى الذي يصل إليه مبدأ الإيثار وحب الغير، وهي صورة منقولة من إنجيل قدم صورة للتضحية عنونها المسيح على الصليب.

(1) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 364.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 471.

سيكون التحليل السابق مجلبة لمعارضة جمة، لأنه يناقض كل الإيحاءات الرسمية للعقلانية الغربية كما بلغته للآخر، وصادرت به نفسها، ليعم مبدأ وجوب الفصل بين الدين والأخلاق وليؤسس نفسه بوصفه الفرض العلمي الذي من الواجب استهلال النظر الأخلاقي انطلاقاً منه، لقد كشف التحليل السابق نقطة هامة، وهي أن فيلسوف الأخلاق أثناء تأسيسه لقواعد المبدأ الأخلاقي لديه يخضع لمبدء جدلية الفكر والتاريخ، لذلك تجده يستقي بنائه التكوينية من وحدات هذا التاريخ فكانت المفاهيم الأخلاقية في العصر الحديث رمزية تعود إلى تجربة أخلاقية كان المسيح الإنسان الإله بطلها الأوحى، وعليه كانت صورته وأفعاله الأخلاقية حاضرة تحرك مضمون النسق الأخلاقي الحديث عبرته، وهنا يمكننا أن نؤكد أن الدين مثل رمزية استقت منها الأخلاق المفاهيم والتصورات في الدرجة نفسها التي حصلها الدين المسيحي في أوروبا في الفكر الحديث. مما يدعم الدعوى القائلة بأن الدين يتماهى مع الأخلاق، ويزيد في تحفيز هذه الدعوى المبينة في هذه الأطروحة.

لا يعد الدين مجرد إخبار عن عالم الغيب، إنما هذا الإخبار يمثل هذا العالم يتبين جدواه عندما تكون وظيفة هذا الإخبار هي التوجيه إلى إقرار أحكام تبليغية تكليفية جوهرها أنها وجوبية توجه السلوك إلى ما ينبغي أن يكون، بل إن الإخبار عن عالم الغيب لا يعد مسلمة أولى إذا لم يكتمل بالامتثال والعمل بمجموع قواعد سلوكية ترمز إلى التسليم بعالم الغيب، وهنا يعد الدين في جوهره قصدية هي ذاتها القصدية الأخلاقية، مما يعني أن الدين لا يعد مجرد إخبار عن عالم الغيب مقرون بعد ذلك بمجموعة طقوس إنما هو مجموعة من الأوامر والنواهي التي تدعو إلى الطاعة والإخلاص أولاً ثم تبين عن غرضها الذي هو لب جلب النفع ودفع الضرر، مما يعني أن الأخلاق لا تنفصل عن الدين، خاصة إذا تم اعتبار الصلة الجامعة بين الأحكام التبليغية التكليفية والثواب والعقاب المقرون بهما، مما يؤدي إلى القول بأن مثل هذه الأحكام أقوم سبيل وأهدى طريق لتمثل الأحكام الأخلاقية، وهي مقرونة بالإخلاص والطاعة، التي تضمها قصدية تتجه دائماً إلى تلبية دعوة هذا الإخلاص وهذه الطاعة⁽¹⁾.

(1) أنظر: الماوردي: أدب الدنيا والدين، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 2004، ص ص 62-63.

3- القصدية قاعدة تقسيم المصالح - القصدية والأخلاقية -

من البين أن قاعدة الحياة الأخلاقية الصالحة لا تستمد إلا من مصدر يقوي لدى الإنسان مسار الوجوب نحو الحياة الأخلاقية الصالحة، ويعين الحدود المعقولة لمثل هذه الغائية، مغذيا الأفعال الإنسانية بدلالات حية تحملها نحو النهوض بالصلاح، مثل هذه الوظيفة لن يؤديها إلا دين قويم، كان آخر مقاصده صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة، لقد كانت هذه الوظيفة هي مدار استشكال الشاطبي لسؤاله التأصيلي في علم أصول الفقه، وتجلت في سؤال أساسي كيف تكون الأفعال الإنسانية أفعالا صالحة مستوفية لقيمة الصلاح المنصوصة في خطاب الشارع؟ وما هي الوسيلة إلى ذلك؟، وما هي طرق دمج هذه القيمة في الواقع لتكون ميدانا لفقه حي يحمل الإنسان حملا في مواقفه التي تتطلب الاسترشاد؟.

بالنظر إلى اعتبار الصلاح هو علة الخطاب الشرعي إجمالا، فمن التناقض البين أن يكون حصر مكارم الأخلاق في الجزء التحسيني من المصالح، بما أن الشريعة ما أنزلت ابتداء إلا لصلاح الخلق، فمن ثم يكون الدين الجالب لمكارم الأخلاق هو قاعدة تقسيم المصالح لتعم مكارم الأخلاق الضروريات والحاجيات والتحسينات، ويكون جلب الحكم الشرعي الصالح هو عينه جلب الحكم الأخلاقي الصالح فيتخذ المقصد صفة التحام الشريعة بالأخلاق، والحق أن هذا التصور وارد في تقسيم الأصوليين للمصالح لأن مجالها هو الدين، فمنه تستمد المشروعية والوجود والضوابط، غير أن ترجيح الأفعال الأخلاقية السطحية على الأفعال العميقة هو الذي جعلهم يحدثون حصر مكارم الأخلاق في فعل السطح الذي هو تجلي لتجربة الدين العميقة.

إن إعادة ترتيب المصالح الشرعية ترتيبا يستوفي الأخلاقية هو شرط ضروري إذ ما تم اعتبار غاية الشارع في إنزال الشريعة وغايتها من تكليف الإنسان بها، ومن ثم يكون التكاليف بما أنه خطاب الشارع للمكلف قاعدة لكل صلاح، ومصدر لكل القيم التي تجعل المكلف مستوفيا شروط الحياة الإنسانية المستقيمة، وهو القادر على حمل الإنسان للنهوض نحو مكارم الأخلاق، لتجعل حياته تتجه نحو الأغراض الأخلاقية وهي أغراض ترعى مستويات الحياة الإنسانية جميعها فالضروريات مثلا تجعل المكارم تتغلغل في الوجود الإنساني، وإذن فإن إعادة الوصل بين الحكم الشرعي والحكم الأخلاقي في التقسيم المصلحي لن يكون إلا بالنظر إلى التجربة الأولى لهذا التقسيم،

وهو التكليف الذي هو مبعث الأوامر والنواهي باستقصائها كان بيان ترتيب المصالح من ضروريات وحاجيات وتحسينات، إن التكليف هو تجربة تنبني على قاعدة أولى وهي الدخول إلى العبودية التي تعني:

أ. الخضوع والطاعة من جانب الإنسان الذي أدرك بواسطة العقل المعتبر صدق الخطاب فصدقه محصلاً لليقين بهذا الخطاب، وهو أمر حمل المكلف إلى تضمين النية، اتجاه الشارع والإخلاص له، وإصلاح الباطن والنهوض بالعقل المكلف للعمل بالأوامر الشرعية التي كلف بها.

ب. الشعور بالضعف وطرح الاستكبار، إذ أن يقين الإنسان بأنه عبد لله اختياراً واضطراً ولد لديه شعوراً بعدم الاستكبار، ثم القيام بمسؤولية العبودية التي تعني عدم الاستكبار في الأرض والعمل بالأوامر والنواهي التي كُلف بها، وهي آخذة بكلية الإنسان، والحق أن العقل المعتبر يقدم للمكلف القدرة على تعقل الخطاب التكليفي الموجه إليه، فأدرك بما سمح به هذا العقل بأن مقاصد الشارع من خطابه التكليفي هي صلاحه في الدنيا والآخرة، وأنها غاية المراد لسعادته التي لا تضاهيها سعادة أخرى تحتد بحدود العقل المجرد، ولا تنظر إلى دنيا لا تجني من ورائها إلا خير ناقص.

ج. إن العبودية تعني يقين المكلف الداخل في تجربة الخضوع والطاعة بصلاح المقاصد التي حددها الشارع بالتكليف بها.

د. إن ثنائية الحكم الفقهي والحكم الأخلاقي تنعدم في تجربة العبودية، إذ العبودية أخذ للسلوك بالكلية، بحيث يكون إلزام المكلف كعبد اتجاه ما نصه الشارع، هو مبدأ لحياة عملية يكون فيها إنصهار للحكم الفقهي والحكم الأخلاقي، فالأول ترشيد للسلوك، والثاني كمال له، ولذلك تكون القاعدة اللازمة في التقسيم الأصولي للمصالح هي تجربة العبودية التي تعني انصياع وخضوع المكلف للشارع، هي الحل الصحيح للأخلاق العميقة التي يحدث فيها الانقياد والطاعة، وبها يكون تمام التكليف سواء أكان تكليف بالمقاصد الضرورية أو الحاجة أو التحسينية.

ثم أن اللبنة الأخلاقية للتقسيم الأصولي للمصالح يكفلها المفهوم الدلالي للمقصد في حد ذاته فهو وعي بالإستقامة والتوجه نحو غاية ضبطها الأصوليون بالصلاح، وهو

أصل تعود إليه المصالح كلها، لذلك تكون المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، فيما تحتويه من أحكام هي أدوات الاستقامة نحو تحقيق الحياة الصالحة للمكلف وهي قصد الشارع من إنزال الشريعة.

كما أن ترتيب المصالح من الضروري إلى الحاجي ثم التحسيني هو افتراض ففي حالة الممارسة الشرعية يزول رباط الترتيب لتكون المصالح دوائر متقاطعة، تتداخل فيما بينها لهيمن عليها الحكم المعياري القاضي بالموازنة بين الصلاح والفساد الذي يكون مصدره الدين المعلل لخطابه بالجدوى والصلاح، لقد أدرك الشاطبي التداخل الحاصل بين هذه المصالح، فجعل بينها علاقات تبين سبيل إكمالها لبعضها البعض.

سواء أكان الحكم الشرعي دالا على مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية فهو يبطن الغاية الأخلاقية لما له من صلة مع التجربة المقصدية، فهي بنيتها التي تحوله نحو استيفاء الغاية المنصوصة، فحكم القصاص يؤدي إلى الحفاظ على النفس، بوصفه مقصد ضروري، وهو يعني أيضا إشاعة العدل كقيمة أخلاقية خاصة أن العقاب يكون بالمماثلة، فقد يقتص من الجاني حتى وإن كانت جماعة، وهذا بالواحد المقتول⁽¹⁾.

لقد وقع الأصوليون في مثل هذا الحصر لمحاسن العادات في المصالح التحسينية نظرا لغلبة الجانب التشريعي الفقهي على وجهتهم في التأصيل، مع أن كل رتبة من مراتب المصالح تحيل إلى قيمة أخلاقية، إذ قول الشاطبي باتفاق الأصوليين «إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني»⁽²⁾، يدل على أن هؤلاء قد غلبوا جانب التشريع الفقهي القانوني على الجانب الأخلاقي، وقد غفلوا عما ما يحصله الحكم الشرعي من قيم أخلاقية متجددة في عمق التكليف المنوط بصلاح المكلف، كالعدل، والإحسان في إتمام الحفاظ على الدين والنفس والعقل، والمال والنسل، فهي مصالح لا تعني إلا النهوض الأخلاقي بالحياة الإنسانية عامة، وهي وسيلة لتثبيت الغايات المنصوصة للخطاب الشرعي من إشاعة العدل والتسامح وإذكاء روح الجماعة المبنية على التعاون، لذلك تكون الأحكام الشرعية المنصبة من أجل إتمام الضرورات هي إجلاء للقيم الأخلاقية حتى في حالة الضرورة القصوى، حتى يذكرها المكلف ويعتني

(1) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 13.

بها، بما أنه سيعود في حالة التوسعة ما يعني أن المكلف أمام حالتين: حالة الإنسانية الأخلاقية، وهي التي سيحافظ فيها على القيم الأخلاقية التي تشيعها الأحكام الشرعية حتى وإن كان في مخمصة، فيؤدي الصلاة بإسقاط لبعض شروطها حتى تنهاه عن الفحشاء والمنكر، وتلزمه بحالة الخضوع والطاعة، أما حالة الإنسانية البهيمية وهي التي سيتخلى فيها المكلف عن الأحكام الشرعية فتزول قيمها عنه فلا يقيم الصلاة مما يفسح مساحة للفواحش والمنكر، ويعتد بنفسه فيهلك الحرث والنسل.

في حالة تدبر طبيعة المصالح التحسينية التي تجلت في محاسن العادات من طهارة وآداب الأكل والشرب، وغيرها من عادات سطحية في الممارسة السلوكية، فإنها تبدو غير متغلغلة في الوعي القصدي للمكلف، بقدر تغلغل القيم المشروطة الضروري، كالعدل بالنسبة للقصاص وكالإرادة واستقامة الوعي بالنسبة للحفاظ على العقل، وكإشاعة الثقة والعدل بالنسبة للمال، وكعمارة الأرض بالنسبة للنسل، والضروريات قيم حيوية عن طريقها تنخرط القيم الأخلاقية للشرعية الإسلامية في واقع الحياة الإنسانية، فتحملها من إنسانية بهيمية إلى إنسانية أخلاقية، وهي تجل للأخلاق التكاملية الحية التي تعني بالقاعدة الروحانية المرجحة للأخلاقية التي توفر وسائل إدماج القيم في الواقع صلاحاً لحياة الإنسان.

إذن فمن نافل القول اعتبار المصالح التحسينية وسما لمكارم الأخلاق في الشريعة الإسلامية، إذ هذا الحصر مردود بموجب الاعتبارات التالية:

أ. الأخلاق هي روح الشريعة الإسلامية، وهي لازم ضروري عن أوامرها، وهذا يبين في تصريح الخطاب الشرعي بتشاكل الأوامر الشرعية مع الغايات الأخلاقية، وهي أوامر ما أنزلت إلا إتماماً لمكارم الأخلاق لتكون ماهية الإنسانية هي الأخلاقية.

ب. تعد تجربة التكليف هي عين التجربة الأخلاقية، فكلاهما شعور بضرورة الخضوع لقواعد معيارية ترشد السلوك بواسطة هدي القيم، وهي مجال ممارسة الضروري والحاجي والتحسيني، ذلك أن الأخلاق «تتضمن [...] دافعا أو مبادرة صادرة عن شيء وراء الطبيعة»⁽¹⁾.

(1) وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 485.

ج. الصلاح هو علة الشريعة الإسلامية عند الشاطبي، وغيره من الأصوليين القائلين بالمصلحة، والصلاح قيمة أخلاقية، لذلك تعود نماذج المصالح إلى هذه القيمة فتطبعها بالأخلاقية.

د. المقصد وعي موجه نحو غاية، ومن ثم فهو الميدان الأول للأخلاقية، لذلك فالقول به قول بالوعي الأخلاقي، مما يعني أن المقاصد هي عينها القيم الأخلاقية فتكون القصديّة هي الأخلاقية.

ثانيا: من العقلانية القاصرة إلى العقلانية القاصدة وتأسيس نظرية الصلاح

لم يكن استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مجرد محاولة تربط هذا السؤال بتاريخه، أو مجرد فتح لآفاق تطور هذا السؤال في الفكر العربي المعاصر، بل لقد كانت المراقبة المتواصلة لتطور مسار الأفكار في الفكر الأخلاقي الغربي منذ بداية عصر الإنقلاب الحداثي، دافعا آخر لأجل استشكال السؤال الأخلاقي العربي الإسلامي، استشكالا يوصله بمصدر معقول يقدم له مشروعية مبادئه النظرية، فبعد سقوط الفكر الغربي في العدمية بفعل بنية نظرية اصطلاح عليها العقلانية، ثم ما جرته هذه العقلانية من تقويض للمرجعية المعقولة للمبادئ الأخلاقية، وكذا تأثير هذا السقوط على الحياة العملية لهذا الإنسان وما جرّه هذا السقوط من أهوال على الإنسانية خاصة في القرن العشرين، أصبح من الواجب على العقل العربي الإسلامي أن ينظر بتوأدة وصبر إلى مكتسباته المعرفية والعقدية والأخلاقية، ليعمل على مقارنتها بمكتسبات العدمية المحصلة لتلاشي القيم وفقدانها المعنى، إذ بعدما ينتهي إلى نتيجة هذه المقارنة فإنه سيسارع للحفاظ على مكتسباته ما دام سؤال المبدء في الفكر الغربي أصبح سؤالاً يحيل دوماً إلى العدمية، وهو حال تشهد عليه الأسئلة الحرجة التي خلصت إليها الأخلاق التقنية وأخلاق الحياة، ذلك أن تأسيس المبادئ داخل مثل هذه الأخلاق المستحدثة قد رجح صعوبات جمّة، فيما يخص الإسناد الصحيح لهذه المبادئ، فدخل أمر البث في مثل هذه المبادئ إلى نقاش صنف فيما اصطلاح عليه ما بعد الأخلاق، في حين يبقى سؤال الفعل غائبا بالنظر إلى غياب القاعدة التي من الواجب أن يستند إليها.

إلى جانب هذه الدواعي التي تم تحديدها يأتي أهم الوجودي لينكشف في ذلك الخوف الرهيب من شقاء العدمية، وهو خوف لا محالة تفرزه عقلانية غربية باردة حسمت أمر صلتها بالدين وبالأخلاق، وصادرت مبادئها بموت الإله، فكانت من ثم السيادة المطلقة لإنسان أشد إنسانية تبارى ليهلك الحرث والنسل، ثم ازداد استكبارا

فسوى بين الخير والشر، وسقط في اللامعيار ما دامت القواعد الأخلاقية لا معنى لها، بين قضايا جلب لها مبدأ التحقق المتعسف معيار يقينها من عدم يقينها.

ضف إلى ما سبق فقد كان نضوب العقلانية بخصائصها الغربية من تصور الأخلاقية وجلبها لفهم آلي لنظام الكون دافعا لبروز تيار نقدي في الفكر الغربي المعاصر ذاته، حاول نقد مثل هذه العقلانية المقصية للأخلاقية هذا من جهة، ثم عمل على جلب تصور أخلاقي يعيد التوازن لهذه العقلانية من جهة أخرى، فقد تم له تدبرها وإذ ذاك استنتج كيف أن مثل هذه العقلانية قد أفضت إلى مفسد هائلة، بل إنها تعمل على تقويض أساس الوجود الإنساني، بما أنها قامت باختزال الإنسان والطبيعة في مجموعة من القوانين الآلية مسقطة الأخلاق من حساباتها الرياضية⁽¹⁾، ويجب الاعتراف بأنه كان لمثل هذا الاتجاه النقدي الذي أدرك مسار الحداثة وتوجهاتها داعيا منهضا إلى الدعوى القائلة بضرورة الحفاظ على مكتسبات العقل العربي الإسلامي، ذلك أن هذا العقل لا ينظر في المعرفة، إلا من خلال الأخلاق، ووفق تعبير محمد عابد الجابري هو عقل معياري⁽²⁾، لذلك لا تعني مادة «ع.ق.ل»⁽³⁾ في قاموس الدلالة العربية نقضا في العقلانية لأنها لم تفصل بين قضايا وصفية وأخرى معيارية، إنما هي زيادة في العقلانية لتجلب للعقل الكمال، وذلك تمتينا لدلائله وبراهينه فهي لا تنظر إلى الواقع إلا عبر القيم، وما أحوج الإنسانية المعاصرة في محتتها الآتية إلى ربط المعرفة بالأخلاق، وإلى تصويب المصلحة الإنسانية لتكون هي الصلاح الجالب للنفع الدافع للضرر، حتى تستقيم نتائج هذه المعرفة وتؤدي إلى إنشاء الحياة الإنسانية الصالحة، وكيف لا والإنسانية تسير نحو مهالك اقتربت من إفناء الحياة.

(1) لقد مثل هذا التيار النقدي بعض النظريات التي بعثت نقدا هاما لبنية العقل الحديث وطرائق استثماره للمفاهيم وتصوره للكون مجملا، والذي لخصه في نظام تقني يَحْتَرل الحياة إلى مجموعة من الحسابات وإلى مجرد معادلات رياضية، وتجلى هذا التيار النقدي في نظريات هامة مثل: نظرية التواصل ليورغن هابرماس، التي دعت إلى أخلاق التناظر والتواصل بين المجموعات، ونظرية المسؤولية لهانس جوناكس والتي عملت على إقامة ميثاق مسؤول بين الإنسان والطبيعة تفاديا لمخاطر التقنية،

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 31.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 3046

1-العقلانية القاصرة والسيرورة إلى العدمية -نهاية الأخلاق

وموت المعنى-

لم يكن انبناء العقل الحديث إلا بواسطة استبدال نظام عن الكون بنظام آخر، ثبت تصورا مناهضا لذلك التصور، إذ تميز بإنشاء فهم للظواهر سواء أكانت طبيعية أو إنسانية مفادها استبعاد كل القوى التي تتصرف في الكون واستبدالها بقوة النظام الآلي، الذي هو نتاج خالص لمرجعية فلسفية مثبتة بالبرهان العلمي، والذي تمكن من جلب الإقناع المطلق بواسطة التحليل والتجريب، ولقد شارك في تجدر هذا الإقناع مجموعة من الفلاسفة والعلماء كديكارت ونيوتن وهيوم، والوضعيون باختلاف أطبافهم... الخ، وعلى الرغم من أن هذا التصور الموصوف بالعقلاني⁽¹⁾ ينتقل من حال إلى حال خاضعا للنمو المطرد للفلسفة والعلم، إلا أنه حافظ على هيكله القاعدي المبعوث من بنية الفلسفة الحديثة، فكان كما يلي:

1. التفسير الآلي هو التفسير المعقول وبالنظر إلى هذا الاعتقاد فقد أصبحت كل التفسيرات الأخرى فاقدة لمصادقية المعقولة، فكان من الواجب ردها أو اعتبارها من شوائب ما قبل العقل الحديث.
2. إن استبعاد كل تفسير إلا التفسير الآلي قد أدى إلى نهاية التفسير الغائي، أي أصبحت المعقولة الغائية تفتقد للتدليل الموضوعي وهي بلا معنى، بعدما أثبت ذلك دافيد هيوم بالدليل التجريبي.
3. مع نهاية التفسير الغائي للكون وللإنسان انتهت النظرة الاخلاقية وحل محلها العماء واللاقصدية، وبعد ذلك تم اعتبار سقوط المرجعيات الكبرى المرجحة لكل أخلاقية.

(1) العقلانية: تعد العقلانية أكثر المصطلحات تداولاً في الفكر الحديث والمعاصر وهي مجال للتقاطع بين اتجاهات متباينة تختلف فيما بينها حول مفهوم العقلانية وطبيعتها ولكن على الرغم من هذا التباين فالعقلانية تدل على تلك النظرية التي تعتبر أن كل ما هو موجود يعود إلى عناصر معقولة، هذه العناصر قد تعود إلى الأفكار الفطرية أو الأفكار القبلية أو حقائق وبراهين تتجه العقلانية إلى إثبات أن العقل هو الفاعل للوصول إلى الحق والعقلانية تعني أيضاً إمكانية تفسير الأشياء بالعودة إلى عناصر ذاتية في هذه الأشياء تجعلها معقولة في ذاتها.

انظر: André Lalande: *vocabulaire technique et critique de la Philosophie*,

pp 522-524

4. بعد قانون هيوم القاضي باستبعاد الوصف الموضوعي للقيم سادت الرؤية العبثية بحال الأخلاق، إذ أصبحت قضاياها بلا معنى مما أدى إلى السقوط في اللامعيار وحلول العدمية، ثم انكفى هذا المفهوم على "موت الإله"، فحلت العدمية في ربوع الحداثة لتكون مرجعا عاجزا عن تأسيس المبدء النظري المعقول للأخلاقية، لتكون الأخلاق أزياء مزرکشة تمتلك المشروعية مهما تعددت مبادئها.

أ. العقل التحليلي وفناء الأخلاق

على الرغم من اختلاف أطراف العقلانية في الثقافة الغربية منذ العصر الحديث من اعتبارها أفكار فطرية تُحدس عند ديكارت، إلى تطورها إلى قوالب عقلية قبلية عند كانط إلى انتقالها إلى لبوس التاريخية في القرن التاسع عشر والعشرين، إلا أن هناك وحدة مهيمنة على مضمون هذه العقلانية تجلت فيما يلي:

أ. المعرفة تبدأ من العقل، وهو معيار المعقولة من عدمها.

ب. هناك علاقة مباشرة بين العقل والطبيعة، وتطابق كلي بينهما، بحيث اعتبر العقل «هو هذا النظام الموجود في الطبيعة والمنسجم مع المعقولة الإنسانية»⁽¹⁾.

تمثل "أنا أفكر إذن أنا موجود"، معادلة تختزل الفلسفة الحديثة، لما تتضمنه من نبوءة للعقل الإنساني المستقل، ذلك أن الشك الديكارتي في كل الموروث العقلي للحقبة المدرسية مفاده البدء من العقل ومثل هذا البدء يعني التفرد بمسؤولية المعرفة، فقد كان إثبات الوجود بواسطة الفكر علامة على أن هذا الفكر يمتلك قوة فطرية تقوده إلى إدراك الحق من عدمه، غير أنه قبل الانبهار بهذا الانتقال الاستدلالي للبرهان الأنطولوجي الديكارتي لابد من التركيز على مصدر القوة الفطرية للعقل صاحب العصمة، فهل تم حقا للشك أن يقوم بمسح الطاولة فيما سبق له من معارف؟ أكان العدم مواكبا للشك، وأن الكشف عن الحقيقة لم يكن إلا باعتبار قوة العقل المستقل والحيادي؟ سيجلي تفحص العقل الديكارتي عن تطابق أنموذجه الاستدلالي مع الأنموذج الرياضي، بدهة العقل الديكارتي هي عينها قوة البدهة التي تميز النسق الرياضي بصفة عامة، وصاحب الكوجيتو كان رياضيا بارعا وعالما متميزا مؤيدا لكل تأويل رياضي للطبيعة، والذي سار نحو التفسير الميكانيكي لنظام الكون، فكان

(1) Robert Blanché: la science actuelle et le rationalisme. P.U.F, 2^{ème} édition, 1973, p 5.

ديكارت الرياضي حاضرا أثناء البرهنة على وجود الذات بواسطة العقل الفطري، حتى أثناء حالة الشك.

على الرغم من أن النقلة من العهد المدرسي إلى العهد الحديث لم تكن بالبتر الكلي للأول لصالح الثاني، وهو ما أبان عنه ديكارت في ذلك الاختلاف بين طبيعة العقل وطبيعة الطبيعة، إذ الفكر هو جوهر العقل، وهو غير ممتد، بينما الامتداد خاصية جوهرية بالنسبة للطبيعة، لكن مسار المنهج الديكارتي سيحصل بعد حين وحدة في نظام فهم الفكر والامتداد على السواء، عندما اعتبر اليقين في المعرفة ومصدره نسق البداهة التي يؤلف المبادئ الرياضية وهو عينه الأفكار الفطرية⁽¹⁾. إذ جعل ديكارت الطبيعة خاضعة لنظام آلي صارم، ومكن للعقل من إدراك هذا النظام بذلك التكوين البديهي الرياضي الذي هو جوهر العقل، وهو عينه أداة اليقين الذي يتمتع به العقل وستدوب في الديكارتية ثنائية العقل والطبيعة عندما ربطت بينهما بواسطة فكرة الإله، هي الفكرة التي جعلت قوانين الطبيعة مطابقة لقوانين العقل، وعلى الرغم من تدخل الإرادة الإلهية في مثل هذه المطابقة إلا أنها لم تتدخل إلا لأجل إقرار نظام الطبيعة الآلي، ثم تقدم له المشروعية في عصر مازالت تختلط به الفكرة الدينية بمسار الأفكار عامة.

هكذا فسحت الديكارتية المجال أمام الأفكار القادمة لتبني على الثنائية بين الإله والطبيعة وتتفق على أن الطبيعة تمتلك قوانينها الخاصة التي إذا ما تمت السيطرة عليها سيتمكن العقل من تفسير حركاتها وبهذا حصلت معادلة "أنا أفكر إذن أنا موجود" استقلالية العقل في إدراك الحقيقة وإمكان تواصل مطابق بين العقل والطبيعة أساسه الرياضيات كمنطق لفهم مثل هذا التواصل ولقد مكنت سيرورة الفكر الحديث من إلغاء فكرة الإله من مهمة التدخل في الطبيعة وحلت محله ترسانة القوانين الآلية التي تحكم بصورة دقيقة حركات الطبيعة نتيجة تجذر ليقين مكنت له البراهين العلمية التي ساقها جاليلو ونيوتن فأصبح أمر التفسير الآلي يقينا لا يمكن الشك فيه إذ «ديكارت في تأييده للتأويل الميكانيكي للطبيعة أعطى دفعة قوية لسلسلة الأفكار التي أدت إلى ظهور هذا التصور وأظهر نفسه إلى هذا الحد إلى جانب النظرة العلمية عن

(1) روني ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط 2، 1970، ص 144.

العالم»⁽¹⁾ وبالنظر إلى هذا الترجيح الآلي الذي أثبتته الاكتشافات العلمية منذ بداية العصر الحديث أصبح إمكان التحكم في الطبيعة بواسطة التنبؤ أمراً مقروفاً ويقينياً وغدى هذا الأمر جازماً بواسطة التجريب الذي مكن من تحويل الطبيعة إلى حسابات رياضية دقيقة فبهتت النظرة الأخلاقية وأصبحت تتلاشى بالتدرج ذلك أن الموضوعية التي تقتضيها الإجراءات التجريبية الرياضية لا يستتب أمرها إلا إذا استبدلت المعاني الأخلاقية بالنظام الآلي للكون فالموضوعية تعني تطهير الفكر من شوائب الذاتية والقيم من جنس هذه الذاتية.

لقد كانت مساهمة دافيد هيوم في انبناء العدمية فاعلة في العقلانية الغربية، بما أنه دلل على قضيتين أساسيتين تتغذى منهما صورة هذه العدمية:

أولاهما: الخلاصة اللادورية التي انتهت إليها فلسفته بتقرير مجرد العادة بين السبب والمسبب.

ثانيهما: استبعاد الأخلاق من نظام الواقع وحصرها في مجرد الرغبة لأن الأخلاق تؤول في الحق إلى مجرد إنفعال يثار أمام موضوعات تجلب الاستحسان أو الاستهجان.

إن زوال الرابطة المنطقية بين السبب والمسبب وتثبيت مجرد الرابطة السيكلوجية وإقرار تلاشي الضرورة بإحالة قانون السببية إلى عادة هو قول مفاده أن العالم لا يمتلك نظام معقول وهو ما يعني على صعيد المرجعية فقدان المعنى وإقرار الرية وهي نتيجة تبدو للوهلة الأولى على وصال مباشر بالمعرفة ولكن بتعميقها اللامعقول في نظام الطبيعة وزوال الرابطة المنطقية تتلاشى كل الروابط الأخرى إذ مع فقدان الصدق دلالاته المعرفية تزول معه دلالات القيم الأخرى لأن الحق حمال الأوجه.

إن تحويل الضرورة المنطقية للسببية إلى مجرد عادة هو ما يفسر تقسيم دافيد هيوم للقضايا فهناك قضايا وصفية لا تقوم إلا بوصف علاقة بين موضوع ومحمول وقضايا معيارية لا تخبر عن الوجود بل عن مجرد الرغبة وهي حكم ذاتي لا يتعلق بأية واقعة، وهكذا جذر دافيد هيوم الأساس النظري للعدمية بهذا التلاشي لليقين في نظام العالم

(1) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1998 ص 178.

ولا معنى معقوليته المنطقية بدعمه تحول للأخلاق إلى مجرد رغبات ذاتية تتصرف فيها النزوة البشرية تصرفا كلياً⁽¹⁾.

ب. ازدواجية العقل وغباء العقل أمام القيم

تعد الكانطية حلقة وصل ضرورية في سيرورة العدمية، وعلى الرغم من أن الخلاصة الأخلاقية التي انتهت إليها هذه الفلسفة تؤكد خلاف ذلك بما برهنت عليه من إثبات للقانون الأخلاقي وتسليم بوجود الإله والحرية وخلود النفس، فإنه من الملاحظ أن مثل هذه الخلاصة هي نتيجة خاصة لشكل من اللاأدرية، فالعقل المجرد عاجز عن ريادة القيم ومصاب بالعمى أمام كل سؤال معياري، فكان الالتفات إلى العقل العملي معينا للقيم قد أبدى كم المأزق الذي سقط فيه العقل الحدث وهو يبيّن أنواره وكيف وصلت الثنائية الديكارتية الفاصلة بين العقل والطبيعة إلى تعميق استقلال هذه الطبيعة التام عن كل مبدأ معقول قد يرجح المبدأ الأخلاقي في المعرفة.

يبرهن الإكتفاء الذاتي للعقل المجرد وكذا قدرته الفائقة في إحداث توازن بين نظامه ونظام الطبيعة على سلطته المطلقة في بناء حقائق الطبيعة وهي عينها قوانين العلم ولكن خلال هذا البناء يغيب المبدأ الذي يمكن من الوصل بين المعرفة والأخلاق ويقرر العقل المجرد حقائقه وقد انفك من أبعاده المعيارية مما يعني أن العلم يمتلك مصداقيته الخاصة وبإمكانه النمو على حساب الأخلاق، صحيح أن الكانطية ستقرأ محاذير مثل هذا النمو لتبرهن بواسطة العقل العملي على وجود القانون الأخلاقي في الصدر الإنساني غير أن صورية هذا القانون وتعلقه بالمجرد تبعده عن كل قدرة على مراقبة نمو العلم على حساب الأخلاق إنها صورية تنبئ بعجز العقل عن إمكان جلب وسائل التخلق الإنساني وإمكان إنشاء أخلاق حية لا تبني على الثنائيات لأن العقل لا يُفصل حقه عن خيره ولا يمكن أن يعمى عن الخير ويبصر الحق.

لقد ساهم كانط في إنشاء العدمية بحديثه عن وجود عقليين منفصلين ليكون العقل السائح في الكون غبي غباء كاملاً أمام القيم لا يعرفها ولا يمتلك مقولاتها وحينما أسعفه العقل العملي بقيت أخلاقه قوانين صورية وأصبح إيمانه مجرد تسليم فاقد للضرورة المنطقية وهو مأزق حقيقي حصلته سيرورة العقل الحديث في عصور الأنوار

(1) David Hume: Essai sur l'entendement Humain, p 37.

«لقد ناقش كانط في مقالته «نقد العقل الصرف» بأن وجود الله لا يمكن إثباته، ولقد أصر بعد ذلك على أنه لا وجود للأخلاق السليمة الصادقة بغير إيمان بالله وبالحرية وبالخلود وهكذا أصر أيضا على وجوب وجود الله من أجل تبرير المبادئ الخلقية، وهذا المبدأ الممعن في التكليف يميز نهاية عهد القول بوجود إله مدبر في التفكير الحديث فلم يكن برهان كانط على وجود الله إلا دفاعا عن وجوب وجود الله، وأن اتجاه التفكير الحديث كله ينحو نحو إنكار صحة ما ينبغي أن يكون صحيحا بالضرورة»⁽¹⁾.

ج. الموت الأكبر فناء الإله

لقد حقق كانط استقلالية تامة للعقل من كل مدد سواء كان عقل الإله أو كان نسق الحقائق الكلية⁽²⁾ ثم عاد وعن طريق البرهان الأخلاقي الجازم إلى بناء مشروعية القانون الأخلاقي بأن سلم بنسق الحقائق الميتافيزيقية الضرورية لكل أخلاقية ولقد اعتقد كانط أنه بهذا الإثبات قد حافظ على العقل الحديث من السقوط في هوة الخواء الأخلاقي، لكن مسار الإثباتات العلمية سواء أكان في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية اتخذت سبيلها نحو الإقرار بالموت الذهني للإله ثم إعتبار هذا السند ثابتا من ثوابت العقل الحديث⁽³⁾ وذلك أمام طموح هذا العقل للسيطرة على الطبيعة والإنسان عبر أسلوب التكميم والتجريب ثم التعميم.

الغريب أن مثل هذا المنزع تحول إلى شكل من العقيدة تنزاح بواسطتها كل التصورات الأخرى بل أكثر من ذلك إذ انقلبت هذه العقيدة إلى معيار للمفاضلة فباتت صورة العقل الحديث بأفعاله الإجرائية العلم-تقنية هي أعلى صور للعقلانية بينما غيرها ينزل منزلة دنيا في سلم العقلانية ولقد تحولت الطبيعة ككم هندسي ميكانيكي إلى مرجعية يقعد من خلالها العقل الحديث المعرفة الأخلاقية فغدى كل شيء يختزل إلى أرقام حسابية ويكتب بحروف رياضية ولم يكن تطور العلوم الإنسانية بمنأى عن هذا الاتجاه ليكون الإنسان نفسه ذرة لها أبعادها الهندسية في سدس العقل

(1) ولتر ليمان: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 138.

(2) Robert Blanché: la science actuelle et le nationalisme, p 6

(3) رتبران سان سرنان: العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوبوي، وزارة الثقافة، دمشق، دط، 2000 ص 3.

الحديث و«المفارقة الكبرى في تصور فكر الحداثة للإنسان هي أنه عندما يجعل الإنسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ، فهو نفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية ودوافعه الأولية»⁽¹⁾. وهو ما يحيل إلى صورة قلقه للإنسان فهو من جهة إنسان الكوجيتو صاحب العصمة المطلقة المؤسس عبر ذاتية العقل لموضوعية المعرفة ولكنه من جهة أخرى ذات تاريخية مشروطة خاضعة لحتميات يدهاها اللاوعي في لحظات نومها ولحظات يقظتها ولكنها ذات وحيدة في هذا الكون الممتد الفسيح، إنها وحدة زادت من أعبائها وأسست انطولوجيا السيادة المطلقة وهي البوتقة التي تؤلف القلب النهائي للعدمية الذي هو رديف لنسبية الأخلاق، وتحولها إلى اللامعنى.

قد يبدو أن العقل الحديث يتباين عبر تحولات داخلية ولكنه عقل له ثوابته وقواسمه المشتركة التي تجعل العدمية تتركب ذاتها منذ إعلان وثيقة الكوجيتو إلى إعلان وثيقة موت الإله وهي صرخة العدمية المدوية وسيرورة التحول في نظام الكون والمسار المقدر لإمتلاك الإنسان والطبيعة مصيرهما عبر تشكلهما الأداتي البارد الذي أوحى للإنسان بأمرين أساسيين هما عبأ المسؤولية ثم الخوف من هذه المسؤولية هنا أصبحت الأخلاق في أزمة إنها أزمة الأسس.

لقد كان ننشه نبي العدمية بلا منازع إنه نبي حملت صحفه تبشير الاندثار والسقوط الأكبر للمرجعيات والمفاهيم وتلاشي الأقانيم التي رجحت طويلا مشروعية المثل العليا معه بدأ السؤال عما هي الأخلاق؟ خاصة أن المرجعية الكبرى زالت بموت الإله إنه الغياب الأكبر إنه فناء المعنى مع موت الإله إنبلج عهد التقويمات الذاتية، إنها تقويمات تقتضيها الطبيعة اللامبالية المجاوزة التي لفها العدم ومن رحمها تخلق الحياة لكنها حياة قاسية ومقصية لا تكتب مصير بقائها إلا عبر الإثباتات الداروينية، انتخاب طبيعي صراع من أجل البقاء بقاء للأصلح لتخلق ذاتها الجديدة بالبقاء عبر الصراع الذي ينقل معارك الغريزة إلى قلب المثل العليا⁽²⁾.

(1) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر المغرب، ط1، 2000، ص 13.

(2) ننشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 60.

هكذا يقف العقل الحديث على عتبة الفراغ الأكبر وعلى عتبة إفلاس المعنى لتتحول الفردية إلى قاعدة التقويم الأخلاقي القويم ومع موت الإله وفقدان معنى القيم الأخلاقية تستتب العدمية لتكون حرية الفراغ هي الهوة التي تتأسس عليها كل أخلاق الحاضر وأخلاق المستقبل.

د. السقوط في اللامعيار-الفردية واللامعنى-

لقد أدت سيرة العقل الحديث إلى بناء عقيدة تضافرت بنيات معرفية في تأليف مركباتها المعقدة فقد تبدو هذه البنيات متزاحمة ومتعارضة ولكنها تسير صوب إنشاء عمارة منسجمة هي ذاتها العقلانية الغربية وربما قد تكون الهوة سحيقة بين ديكرات وهيوم ونتشه وليفى برويل غير أن الأمر هنا يتعلق بثوابت مشتركة تؤول إلى تصور أخلاقي تحذر في الفكر الغربي منذ العصر الحديث، ولقد تجلت هذه الثوابت فيما يلي:

1. فعلى صعيد البنية المعرفية يتخذ العقل الاستقلالية عن كل معرفية تأتية من غير ذاته سواء أكانت من إله أو مثال أو عقل كوني، صحيح أن هذا العقل قد شهد تحولات شتى في مساره بتحول العقلانية وعلى الرغم من المنازل التي حل فيها والتي تراوحت بين نعتة بالمطلقية أو بالنسبية إلا أن العقل الحديث من أهم سماته انه لا يركن إلا إلى ذاته ولا يجد اليقين إلا منها.

2. ينزع العقل الحديث إلى تصويب نتائج بواسطة اتخاذ عمليات إجرائية ضرورية في سبيل تحقيق اليقين إنه استخبار النتائج بواسطة البرهان الحسي وهو ما يعنيه التجريب ثم تحويل نتائج هذا التجريب إلى جملة حسابات رياضية ولذلك يتميز العقل الحديث برؤية خاصة للإنسان والطبيعة إنما نظرة اختزالية مرقمة تزول معها خصوصية كبيرة من المعرفة وعلى رأس هذه القطاعات تأتي الأخلاق لتتحول إلى جزء من هذا الإجراء كما هو حالها داخل الوضعية التجريبية ومثالها مشروع لوسيان ليفى برويل في تأسيس ما اصطلاح عليه علم العادات الخلقية⁽¹⁾، ثم أن الإمعان في ترسيخ الاختزالية سيحصل بعد حين لا معنى القيم الأخلاقية لتكون قضايا انفعالية لا معنى لها في الاتجاه التحليلي المعاصر⁽²⁾.

(1) انظر: لوسيان ليفى برويل: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة: محمود قاسم، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دط، دت، ص 276..

(2) انظر: برتراند راسل: المجتمع الإنساني في الأخلاق والدين والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1960، ص 18.

3. على الرغم من أن هناك اتجاهات داخل الفكر الغربي تصف ذاتها باللاعقلانية لكنها على الرغم من ذلك فإنها خاضعة بصورة ما إلى السيرة الآلية للعقل الحديث ففلسفة القوة عند نتشه تدعي انفصالها من ربة هذا العقل لكنها اتخذت من التطورية الداروينية مرجعية تستقي منها معطى الحياة والقوة ولا يخفى على عاقل الصلة الوثيقة بين الداروينية وآلية العقل الحديث وهنا تخضع إرادة الحياة لتعدي العلاقة.

4. عندما انتقلت فلسفة القوة لتؤلف مرجعية لفلسفات الإحباط الوجودية في القرن العشرين نقلت في رحمها أنطولوجيا قلقية ومنزعجة لأن الحياة التي هي رديفة أنطولوجيا الكائن لا واعية تعود بجذورها البعيدة جدا إلى تصور آلي مهمل فالحياة لا تبني ذاتها إلا عبر الصراع لذلك حلت أنطولوجيا القلق وهيمت الأنا كركيزة أساسية في قلب الفلسفة الوجودية وأصبحت الغيرة الاخلاقية شكلا من الاغتراب المزيج لحرية الفرد، ولن يثبت هذا الفرد حريته المطلوبة في أنطولوجيا القلق والعبث إلا بواسطة العدم وهو عدم كاره لكل القيم إنه الفراغ الذي يستقي منه الأنا قيمه الخاصة التي تحملها سيرورته الزمانية إلى الفناء بعد حين، لتخلق قيما جديدة ولذلك فالوجود لذاته عند جون بول سارتر لا يعني إلا نقص في الوجود وهو بمثابة ثقب في الوجود وهو الإعدام والفناء⁽¹⁾، مما يعني أن القيم لا مرجعية لها إلا أن يزعم مطلق الحرية ويخلق قيمه من الفراغ والخواء في عالم يفقد الأمل.

5. لا ريب أن كل تصنيف للنزعات الفلسفية داخل الفكر الحديث تؤدي إلى تمايز هذه النزعات بتمايز ركائزها المعرفية ولكن وعلى الرغم من هذا التمايز والاختلاف فإن هناك ميثافيزيقا مخصوصة حلت محل ميثافيزيقا العصور الوسطى تعد مرجعية عقدية لكل الفكر الغربي منذ إنبلاص عصر الحداثة، فقدان المرجعية وتحول الإيمان من الدين إلى العلم، وهيمنة الأنا سواء أكان هذا الأنا عقلا يدعي المطلقية أو حياة تصارع من أجل البقاء، أو وجود لذاته وهو أنا يؤسس أنطولوجياه بمنأى عن الأنوات الأخرى وعلى الرغم من أنه قد يدعى قبول هذه الأنوات لكن مثل هذا القبول لا يستساغ إلا إذا كانت هناك مطابقة بينهما بمعنى أنه لا ينظر إلى الآخر إلا من خلال ذاته ثم حلول لا معنى القيم وهي نتيجة تعود

(1) Jean Paul Sartre: *L'être et le néant* librairie Gallimard 28^{ème} édition, 1950, p 711.

إلى فقدان المرجعيات الكبرى وعلى رأس هذا فقدان نبوءة موت الإله ثم إلى بنية العلم الحديث الذي اتخذ مسارا خاصا في معالجة معرفة ظواهر الكون وهو مسار ارتضى التكميم سبيله الأوحده كما تعود أيضا إلى مركزية الأنا وحلول لا معنى للقيم الأخلاقية مما أحال هذه الأنا إلى اتخاذ الصدارة في التشريع الأخلاقي.

تتميز العقلانية التي بدأت سيرورة التأسيس منذ الكوجتو الديكارتي بقصور في الأداء الأخلاقي مما أدى إلى إحداث آثار على الحياة العملية للإنسانية عموما لأن «أنا أفكر إذن أنا موجود» تعني امتلاك اليقين بكيفية المعرفة وأيضا بكيفية السيطرة لأنني أنا الوحيد الذي أعرف، صحيح أن الكوجتو يدعي وحده العقل البشري لكن هذه الوحدة مفقودة بعد الحوز على انتصار المعرفة أي عندما تنخرط هذه المعرفة في لعبة المصالح، ولقد عملت هذه العقلانية على الهدم المتواصل للأخلاقية وذلك بتحويل طبيعتها الخاصة وللبرهان على نسبيتها المطلقة وإلى اعتبار الأنا مشروعا الأوحده كما أن الأخلاقية تفقد وسائلها نحو التخلق بهذا الفصل بين النظر والعمل وإلى اعتبار الأخلاق مجرد نظرية لا علاقة لها بالعمل، وإذا ما تم الربط بين النظر والعمل فإن مثل هذا الربط لا يعني إلا تكيف الأخلاق مع الواقع كما حصلته الدراسات العلمية للأخلاق داخل حقل العلوم الإنسانية فعلم النفس يبرر الأفعال الأخلاقية، ويرجح مشروعاتها أما علم الاجتماع فيجعلها ضاغطة وظاهرة اجتماعية لا مجال لتغييرها إلا بواسطة التحولات الاجتماعية الكبرى، لأن الحتمية الاجتماعية لا تعني إلا فقدان المسؤولية الفردية وزوال الأخلاقية والحق أن تلاشي المسؤولية الأخلاقية هو معنى كل زوال للقيم الأخلاقية، وأخيرا ألا تدعو مثل هذه الهوة السحيقة للعدمية إلى تثبيت العقلانية التي برهنت على قيمة الصلاح بوصفها القيمة التي تحافظ على ماهية الإنسانية باعتبارها إنسانية أخلاقية؟

2- العقلانية القاصدة وتثبيت المقاصد الصالحة - العقل المعترف ومعرفة

المقاصد -

من الثوابت التي أسست عليها العقلانية القاصدة ذاتها وعدتها من معاييرها المثبتة لأنموذج من العقيدة الراسخة، هي تعيين حدود فاصلة بين الواقع الملموس والواقع المأمول، فواء مثل هذا التأسيس تقب مرجعية فلسفية غذاها العقل الحديث الذي - وعلى الرغم من ادعائه الاختلاف - يؤول إلى ثوابت واحدة بتعدد مظاهره وتمايز

أساليبه في الاستدلال، وتعد الممارسة التي عين العلم بها ذاته أفضل برهان على انفصال الواقع الملموس عن الواقع المأمول، فالعلم وبالتحالف مع الفلسفة لا تعنيه القيم والمعاني الأخلاقية وبإمكانه أن ينمو على حسابها، وهو ما يصادر به تأسيسه المعرفي في القسمة الثنائية للأحكام كما حصلت لها أدوية هيوم حيث ينفصل الوجود عن الوجود، ثم بعد حين يقرر مريدو هيوم، أن أحكام الوجود بالإمكان وصفها باليقين أما أحكام الوجود فإنه من غير الممكن وصفها بذلك فخلصوا إلى أنها بلا معنى وغير معقولة البتة.

يعد التصريح بمعقولية العلم ومن ورائه نظام الفلسفة ثم إنزال القيم الأخلاقية والمعاني الروحانية منزلة اللامعنى والعبث من مظاهر العجز في العقلانية القاصرة قام بتحديد كم المآزق التي وقع فيها العقل الحديث، وهي مآزق شرع لها هذا العقل وصادر براهينه بموجها ثم سار في ركاها ليعزل ذاته عن إمكان التخلق وأكد بأن المعرفة إذا ما أرادت أن تكون موضوعية فعليها أن تقفل المغاليق التي تتسرب منها الذاتية والأخلاق من نوعها، ويبدو أن هذا الربط الجازم بين القانون الأخلاقي والذاتية يعد ربطا مركبا وله آثاره الوخيمة على الواقع الإنساني خاصة أن عصر الحداثة قد استبدل أقدوم الإله المجسد بأقدوم العلم فعده هو الأول وهو الآخر لماله من قدرة على البرهان الحسي.

سيكون الكشف عن نقائص العقل الحديث ونقصه من خلال العقل الغربي ذاته متجليا في نظرية التواصل ليورغن هابرماس أو في مبدأ أخلاق العلم لكارل أوتوا أبل وكذا من خلال مبدأ المسؤولية لها نس جوناس وهلم جرا مدعاة للانبهار والإجلال والترديد لدى العقلانيين والحداثيين من العرب المعاصرين، لما لا وقد تجذر في أفق خطاب الفكر العربي المعاصر التقليد والشعور بفوقية الآخر وغلبته، أما إذا كان الأمر بصدد الكشف عن هذه النقائص واستبدالها بما هو معقول من خلال عقلانية تستمد جدواها من مقاصد تتعمل بالصلاح الإنساني والمستخلصة من الدين-الذي هو القاسم الأكبر للذين يتكلم الفكر العربي المعاصر بلسان حالهم- فإن مثل هذا الاتجاه سيكون لا محالة مدعاة للاشمئزاز والنفور كيف لا وقد ترسخ في أفق هذا الخطاب بأن كل تأسيس يمتد بجذوره إلى الدين هو من قبيل اللامعقول ومن الواجب رده، ومثل هذه الحالة لم ترسخ إلا بموجب نزوع سيكولوجي مصدره اعتقاد كرسه قانون

المغلوب يتبع الغالب ولذلك ساد اعتقاد مفاده أن التقدم لن يكون إلا وفق مسار مضى عليه "الآخر" الغالب.

كيف يكون السبيل إلى درء آفات العقلانية القاصرة التي ينساق إليها مجموع الفكر العربي المعاصر بديلا عن عقلانيته والتي يصفها تارة بأنها لا معقولة⁽¹⁾، وأخرى أنها بيانية تقع درجات دون العقلانية البرهانية⁽²⁾، وهي عينها العقلانية القاصرة ثم يعتبرها لا تاريخية لأنها لم تدخل في عملية نقد للمقدس الذي يؤلف ثابتهما الأول وما هي إلا مجرد انتماء إلى الفضاء القروسطاوي يسبق زمنيا عصر الحداثة والتي تطالبنا بالحاح للمضي في ركاها⁽³⁾؟ ولكن على الرغم من إثباتات القطعية بجدارية العقلانية القاصرة من ناحية المعرفية، فإن حال الأخلاق وكذا حال الإنسانية الراهنة تدعو إلى السؤال عن وسائل تتجاوز الحال الراهن لتبحث عنما هي العقلانية التي تمد المعرفة بالأخلاق، وتمكن من دمج الأخلاق في المعرفة؟ وما هي العقلانية التي تمد الإنسانية بوسائل دمج الأخلاق في الواقع والنهوض السديد بالإنسانية؟

أ. الوظيفة النقدية والوظيفة التأسيسية للعقلانية القاصدة

لا ريب أنه سيكون من قبيل تكريس اللاتاريخية الإعراض عن العقل الحديث ومكتسباته إذ التخلي عن هذا العقل لا يعني سوى الانزواء، والعالم يسعى حثيثا ولذلك سيكون مثل هذا الإنزواء مساويا للموت، إلا أن الإقبال على هذا العقل لا يعني القبول والتسليم إنما يعني النقد والتقويم وذلك بزحزحته عن أداء وظيفة العقيدة إلى أداء وظيفة إجرائية فورية ومحددة وهي تسخير الكون للإنسان من أجل نفع محسوس لا يتجاسر هذا التسخير على تقديم تفسير ثمولي للكون ينقلب إلى عقيدة تزيل القيم والمعاني الأخلاقية والروحانية لأنه من قبيل الممارسة العقلانية الناقصة إقحام ما هو أخلاقي وما هو ما ورائي داخل التصور المادي المحسوس فهذا يجري مجرى الظاهر أما ذاك فإنه هو الباطن الذي يؤسس نظامه المعرفي تأسيسا معزولا عما هو مادي.

(1) أنظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا العربي، ص 17.

(2) أنظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 247.

(3) أنظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 228.

إن العقلانية القاصدة تنزل منزلة الكل المعقول الذي يزود العقل الإنساني بالأخلاقية ويمد تصورات حول المجموع الإنسان والطبيعة والكون برؤية تتسع مداها ليؤلف هذا المجموع تناسقا متكاملا يفضي إلى تثبيت القيم الصالحة إن العقلانية القاصدة هي هذا الوعي الشمولي الذي يوجه الأدوات الإجرائية وفق المقاصد الصالحة ولا يركن البتة إلى ما هو نافع ماديا وضار أخلاقيا وروحانيا، ووفق هذا السبيل ستؤدي العقلانية القاصدة التي جمعت بين الحق والخير، بين العلم والعمل وظيفيا التوجيه الصحيح لمسار المعرفة الإنسانية وفق المقاصد النافعة التي استدلّت عليها واعتبرتها غاية كل معرفة ومعيار للصواب الذي يعود صلاحا على الإنسان.

إذن ستؤدي العقلانية القاصدة وظيفتين داخل الفكر العربي عموما الأولى تأسيس خط معرفي للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بتقديم إجابة له قديما، ولرسم آفاق له داخل خطابه المعاصر عله يبعث ناهضا نحو دراسات أخلاقية عربية معاصرة بمحاذاة الآخر وليس بتقمص له ولغاياته فيكون لهذا الفكر حضورا فاعلا في عالم يتهاوى أخلاقيا وهنا تأتي الوظيفة الثانية وتتجلى في تقديم تقويم أخلاقي لمسار العقل الحديث ما دام الزمان العالمي يدخل مسار الإنسانية في المسار الذي يسير فيه الآخر.

إن العقلانية القاصدة لا تجعل العقل الذي انقطع فيه الحق عن الخير ركيزة لها والذي انفك علمه عن عمله فعادت المعرفة بالضرر على المقاصد الصالحة التي استدل عليها، إنما العقلانية القاصدة تثبت مبدأ الصلاح معيارا لمقوليتها لتنصهر فيها إرادة المعرفة بإرادة الأخلاق وفي هذا الإطار أكد الشاطبي على طبيعة عمل العقل ليكون العلم الصحيح هو: «العلم الباعث على العمل الذي لا يخلو صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان»⁽¹⁾، فالعقل الذي يقوم بإنتاج هكذا علم، اعتبر ونظر وانتهى إلى أن الغاية منه ليست هي الاعتداد بالذات إنما هي الإتيان بالصلاح للإنسان ودفع الفساد عنه ليس من الجانب المادي فقط، وإنما من الجانب الأخلاقي الذي يأخذ المادي في ركابه صوب الصلاح، لذلك تجد العقل الذي تعمل بقيمة الصلاح في حالة موازنة دائمة بين ما هو صالح وما هو طالح بحيث لا يعتبر الحق حقا إلا من جهة كونه وسيلة إلى مقاصد تعود بالنفع الأخلاقي على الإنسانية فلا يضار الخير من جانب الحق بل يكتملان.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 47.

نظرا لما تقول إليه المعرفة في حالة انفصالها عن المقاصد الصالحة من فساد يقوض أركان الإنسانية رد العامري على تلك النزعة العقلية التي جعلت من العقل ذو مفهوم واحد وهو دفع الجهالة بما يعني أنه ليس عقلا هاديا إلى حق وافقه خير ثم يكشف عن شناعة الفصل بين العلم والعمل لكي لا يكون العقل مختصا بشق واحد تزيد فيه قدرته النظرية على قدرته العملية وينشقان «فكل من أثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشا فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة»⁽¹⁾، بهذا تتحدد العقلانية في هذه الوظيفة التكاملية لفعل العقل بحيث لا تكون القدرة العاقلة قدرة واحدة يكون فيها العاقل من حصل العلم وقضى على الجهل، وإنما العاقل من سار في سبيل وافق حقه خيره وكان العلم نهجا للعمل الصالح وهذا لمكانة العمل الصالح في إنشاء إنسية الإنسان إذ زوال مثل هذا العمل يعني السقوط في حالة الفوضى الأخلاقية التي تعني العدمية واللامعيارية ولذلك نجد العامري يورد مثل هذا الاستثناء قائلا: «ولو جعل الله تعالى الجبل البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلا زائدا، وإما تبعا عارضا، ولو كانت كذلك لما كان عدما يُخل في عمارة البلاد، وسياسة العبادة»⁽²⁾ هكذا لن يكون للفصل بين العلم والعمل نتائج غير محمودة على صعيد المعرفة فقط، إذ يقدم دليل الواقع أن اختلال الصلة بين القدرة العارفة والقدرة العاملة فوت للنجاح في الحياة الواقعية للإنسان، مما يعني أن القدرة العملية تعد ماهية العقل ذاته تأسيسا وتنظيما.

يعد الفصل بين القوة العاقلة المجردة والقوة العاملة موروث فلسفي يوناني عريق إذا اعتبر فلاسفة اليونان وبتفاق أنه لا فضيلة إلا في القوة الناطقة والتي بلغت فيها قوة التجريد مبلغا فغدت سعادتها القصوى تنحصر في القدرة على التجريد بحيث يتخذ الفيلسوف ماهيته الحقا وسلطانه في العلم عندما يبلغ الذروة في التجريد⁽³⁾ وتعود هذه المنزلة التي اختص بها العقل المجرد في الفلسفة اليونانية إلى أمرين يجب ذكرهما:

(1) أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1967، ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص ص 79-80.

(3) انظر: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، ص 224.

أ. المنزلة التي حظي بها التأمل المقرون بالتعقل في البنية المجتمعية للمدينة اليونانية وهي مدينة انقسم الناس فيها إلى طبقات أعرقها شرفا تلك القائمة بالنظر وأدناها شرفا تلك القائمة بالعمل.

ب. المقام السياسي الذي وضع فيه الفيلسوف ذاته، فإذا كانت جمهورية أفلاطون أول قدم راسخة في النظر السياسي الإنساني فإن خلف الجمهورية هناك الرمزية السقراطية التي تعني بأن الفيلسوف أقدر على المعرفة وأقدر على السياسة⁽¹⁾ وأنه بإمكانه الإنفكاك عن الواقع الملموس ليرتقي إلى العالم المعقول الذي يعد مكان خيالي لا صلة له بالواقع بل في كثير من الأحيان يضاده ويناقضه⁽²⁾ ثم أنه داخل هذا المقام الذي يشغله العقل المجرد ترتقي فضيلة الحكمة إلى هرم الفضائل فبها تتعين الحياة الأخلاقية لتكون حياة تأمل وليست حياة عمل وتكون الفضائل الأخرى من مثل الشجاعة والعفة أدناها ومنفصلة عنها لكل يمكن أن تنفصل الأفعال الأخلاقية عن الجسم الأخلاقي الفاعل لتمتاز بعضها بالحكمة والأخرى بالشجاعة وغيرها بالعفة؟ على الرغم من أن مفهوم العقل عند اليونان لم يفصل بين الحق والخير بل قام بالدمج بينهما مدام مفهوم الحكمة يكفل التواصل بينهما إلا أنه تواصل يفتقد كلياً وسائل إدماج العلم في العمل، والعمل في العلم لأن الممارسة العملية والمتمثلة في الفضيلة لن تصل إلى أرقى درجتها إلا في التعقل ذي الوصف المجرد.

وخلافاً للعقل اليوناني الذي أسس جوهر العقل على التأمل والتجريد، فإن العقلانية القاصدة لا تنظر إلى العقل بوصفه جوهرًا مكتفياً بذاته وطاقته للنظر المجرد بل العقل كما يحدد وظيفته الماوردي ينزل منزلة «تعرف به حقائق الأمور ويفصل بين الحسنات والسيئات»⁽³⁾ لأن العقلانية القاصدة تمتلك وسائل إجرائية تمكن من الفصل بين الصلاح والفساد ليدل على أن الحق هو ما عرف بالصلاح.

بدون هذا الانصهار بين الحق والخير لا تقوم العقلانية القاصدة بشطر المعرفة إلى شطرين، شطر النظر وشطر العمل، إنما تتوجه إلى الموضوع وقد حددت قيمها

(1) انظر: أفلاطون: محاورات الدفاع، عربي: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1966، ص 54.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ص 212-213.

(3) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 9.

بوجوب درء الضرر وجلب النفع في كل موضوع للمعرفة بحيث لا تعد المعرفة منهجا من الإدراكات النظرية، إنما هي أيضا سيرورة عملية تتضمن فيها قيم العلم وقيم العمل، ولن تكون للعقل فضيلة إلا إذا اقترن بحسن العمل وأما إذا حاد عن وظيفة الربط بين العلم والعمل، فإنه يعود إلى درجة عقلانية ناقصة، وهو ما أدى بالراغب الأصفهاني إلى إدراك الصلات التلازمية بين الإنسانية والعقلانية والأخلاقية، إذ الخواص الثلاث تكون منزلة الإنسان هي أفضل المنازل، وذلك «بالعلم الحق والعمل المحكم»⁽¹⁾، وأن الناس يتفاضلون في الدرجات بما «يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة»⁽²⁾، فلا تكون للإنسان وظيفة لائقة بإنسانيته إلا بصرف المهمة في تربية الفكر بالعلم والعمل ومثل هذه التربية لا يمكنها إلا العقل «ولو توهم مرتفعا لارتفعت الفضائل عن العالم فضلا عن الإنسان»⁽³⁾، وهذه المكانة التي يحتلها العقل تعود إلى ما له من قيمة في إدراك الحق والباطل وفي معرفة الخير والشر، فيكون العقل مساويا لنور اليقين الذي به يستصوب كل شيء كما أن الوقوف على حروف الكلم لا يستقيم إلا بنور العقل، فهو الهادي إلى الصواب العامل على الإرشاد إلى الصلاح⁽⁴⁾، لذلك يكون العقل هو «الذي يردع الإنسان عن الذنب»⁽⁵⁾. والعقل هنا نظر واعتبر وانطلق إلى التكليف عاملا.

هكذا تكون العقلانية القاصدة مشبعة بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحانية، وهي لا تقوم بعملياتها الاستدلالية إلا إذا قدمت لها صورتها عن الصواب المقاصد النافعة لها، إنه الشيء الذي يجعل من هذا الصواب ناهضا بالإنسانية بما أنها إنسانية، وبالنظر إلى الصلة الجامعة بين الصواب والصلاح كخاصية استدلالية تمتاز بها العقلانية القاصدة، فإن معايير هذا الصواب تحتكم إلى الصدق المنطقي بالقدر الذي تحتكم فيه إلى الصدق الأخلاقي، وهو صدق يؤول إلى التحديد الموضوعي لقيمة الصلاح التي خلص إليها العقل والنظر والاعتبار المرهون بالاستقراء كعملية عقلية صاعدة تعدت من التعليل السببي إلى التعليل الغائي وهو ما يرجح القيم الأخلاقية ويجعلها مشروعة فتكون

(1) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

(3) المرجع نفسه، ص 108.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 78.

(5) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 173.

هذه العقلانية القاصدة هي ماهية المعرفة العربية الإسلامية، وهي عينها العقلانية التي ألفت قاعدة الاستدلال المعرفي لمقاصد الشريعة عند الشاطبي.

ب. خصائص العقلانية القاصدة

تمتاز العقلانية القاصدة بالميزات التالية:

أ. إن العقلانية القاصدة هي حالة من الوحدة الجامعة بين العقل المعترف والعقل المكلف فمعها تنقضي الثنائية المفتعلة بين العقل والنقل، ذلك أن العقل قوة إنسانية لها من التوسعة والسياسة في الآفاق، بحيث تتمكن من التحرر المتواصل من ضيق الاستدلالات المنطقية المجردة أو الاستدلالات العلمية الحسية الآلية، إنها تتجاوز مثل هذه الاستدلالات بضرب من الرؤية الاستبصارية والاعتبارية الموصلة إلى الغايات الأخلاقية والروحانية، كما تتجاوز الوقوف على الظاهر وتغوص في المعاني الباطنة لتستخرج ما هو صالح معرفيا فيكون صالحا أخلاقيا.

ب. تمتاز العقلانية القاصدة بوحدة التقويم معتبرة أنه لا وجود بدون وجوب وأن القيم الأخلاقية هي التي تحدد نظام الواقع وليس العكس، ومثل هذا التحديد يعود إلى طبيعة العقل داخل هذه العقلانية، فهو عقل استبصر بالحق وأدرك أن الحق هو ما جاوره النفع الأخلاقي، وأن الباطل ما جاوره الضرر الأخلاقي، وهذه العقلانية القاصدة لم تسر في درب التقويم الجامع بين الوجود والوجوب، إلا لأنها تحققت من ضرورة الجمع بين العلم والعمل وفائدته بالنسبة لمسار الحياة الإنسانية.

ج. إن العقلانية القاصدة تتعمل بالقيم الثابتة وهي قيم تعود في الأصل إلى القوة الاستدلالية التي تمكنها الوحدة بين العقل المعترف والعقل المكلف، لقد أدركت مثل هذه العقلانية فجاجة التصورات التي تعيد القيم إلى العقل المجرد، فمثل هذا العقل قد يدّعي التجرد من كل غائية، ولكنه في الحق لا يفتأ يحدد قيما خاصة به نظرا للصلة التي تجمعها بالشهوة والرغبة، وهو ما أدركه الشاطبي مؤكدة على وجوب أن لا يبقى الإنسان مسييا مع هواه ومن الضروري أن يلجم بلجام الشرع الذي هو صلاح كله.

د. تتميز العقلانية القاصدة عن العقلانية القاصرة بامتلاكها للوسائل الناجعة لدمج المقاصد الصالحة في الواقع الإنساني، بحيث ينقلب هذا الواقع إلى نظام من القيم

الأخلاقية التي تراقب الأفعال الإنسانية مراقبة زمنية، وهو ما يحقق خاصية هامة تمتاز بها هذه العقلانية القاصدة، وهي مرونة القيم وامتلاك القدرة الفائقة على تقنين الأحوال الإنسانية وفق القيم الأخلاقية الثابتة.

من هذا الباب أدى الاجتهاد وظيفيا داخل الثقافة العربية الإسلامية، مثل هذه المهمة التي تعنى بالبحث في الوسائل الإجرائية التي تكفل الكيفية التي بواسطتها يمكن تحويل الحياة الإنسانية إلى سيرورة من الصلاح حامله إياها من حال الإهمال إلى حال التكليف، بما أنه هو هذه الأوامر والنواهي التي يسترشد بها المكلف في حياته، لذلك تكون فكرة المقاصد المرتكزة على الصلاح غاية كما نظر فيها الشاطبي، هي تجل للعقلانية القاصدة، كما أن السبيل التأصيلي الذي سلكه أبو إسحاق في استقراء موارد الشريعة وتأليف القواعد التأصيلية هو بحث عن الوسائل الناجعة نحو بيان المقاصد الصالحة التي برهنت عليها العقلانية القاصدة وأمدتها بالمشروعية.

3-العقلانية القاصدة عن الشاطبي وتكامل الاعتبار والتكليف

يعتبر تقسيم الشاطبي لمقاصد الشريعة إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تجل للعقلانية القاصدة والتي هي عقلانية لا تثبت المعقولة بمعزل عن الأخلاقية، وبهذا التقسيم للشريعة إلى خطاب الشارع وخطاب المكلف أو بالتعبير الاصطلاحي الأخلاقي نظام القيم، والأنا الفاعل ينزلق نسق المقاصد إلى تأليف بنية النظرية الأخلاقية، ذلك أن كل نظام أخلاقي يتمحور منذ البدء في هذه العلاقة الجامعة بين الأنا الإنساني الفاعل للأخلاق من جهة والقواعد الأخلاقية التي ترتبط بالمطلق من جهة أخرى⁽¹⁾، وعليه يؤلف تقسيم الشاطبي للمقاصد القاعدة المنطقية لنظرية أخلاقية ويحيل إليها، إذ كانت غاية الاجتهاد لديه هو الكشف عن الوسائل الإجرائية لأحكام الصلة بين نظام القيم والفاعل الإنساني وفق الصورة التي تجعل حياة هذا الفاعل حياة صالحة ومن ثم عد مبدأ الصلاح هو مبدأ كل أخلاقية.

إن المقصد الذي عده الشاطبي العلة الرئيسة للخطاب الشرعي وخصصه من جهة قصد الشارع وقصد المكلف، يجد معناه في استكناه البواعث والنوايا الباطنة التي تتجه من الداخل إلى الخارج بضرب من المعقولة الغائية التي تعين ما

(1) René le Senne: *Traité de Morale générale*, p 3.

يجب فعله، مثل هذه الحركة القصدية التي تبتغي أغراضها تقع في قلب كل عملية أخلاقية، وتؤلف ماهيتها الأساسية، ذلك أن العملية الأخلاقية هي سيرورة زمنية تبدأ من الباطن الذي نظر في البواعث إلى التجلي الخارجي في فعل يزيد الوجود قيمة⁽¹⁾.

استنادا إلى ما سبق تبدو مقاصد الشريعة كما قعد لها الفقيه الغرناطي خطابا متميزا يمتلك الخصائص ثم الأدوات التي تعين إمكان تأسيس نظرية أخلاقية من داخل خطاب أصول الفقه، كما تمد بالإمكان الذي يجعل هذا الخطاب ميدانا لإنشاء إجابة تاريخية لسؤال الأخلاق داخل الفكرة العربي الإسلامية، ذلك أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي هي سيرورة معرفية مثقلة بجذلية النص المؤسس، والواقع الإسلامي الذي يريد أن يجد الشكل المشروع حسبما يقتضيه كيف هذا النص المؤسس.

لا تنطلق هذه الدعوى المستشكلة للنظرية الأخلاقية من خطاب المقاصد من دلالات لفظية كدلالة المقصد أو دلالة الصلاح بوصفهما دلالات قيمة أخلاقية فقط، إنما سارت إلى هذه الاتجاه لأن أبا إسحاق سلك في بنائه للمقاصد مسلكا متميزا دمج فيه البنية النظرية لكل نظرية أخلاقية في قلب النظر الأصولي، فهو أولا -وكما سبق ذكره- اعتبر العمل الإنساني هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه، ثم نظر إلى وسائل دمج هذا العمل الذي هو فاعلية إنسانية في نظام القيم الذي أقرته الشريعة، ولا نطن أنه بالإمكان وعي مقاصد الشريعة عند الشاطبي دون البدء من هذه المفاهيم ذات الانتماء إلى الحقل الأخلاقي، لأن الأخلاق «تستهدف بوجه عام دراسة اتجاه الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ، القيم، التي تحدد السلوك وتدبره، فهي تتناول -مبدئيا- مسألة تنظيم الحياة تنظيما عمليا، وتسعى إلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية»⁽²⁾، وبالنظر إلى ماهية الأخلاق التي تتحدد في تنظيم الفاعلية الإنسانية تنظيما قيما، فإن أبا إسحاق الشاطبي قد أدرك تطابق الشريعة بوصفها نظام للفعل يندمج في الواقع مع ماهية الأخلاق وجعلهما سيرورة واحدة ولا أدل على هذا الاتجاه إقراره بأن الشريعة كلها مكارم للأخلاق.

(1) Op.cit, p 3.

(2) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، ص 13.

أ. العقل المعتبر وسيادة قانون الصلاح

تصدر فكرة المقاصد عند الشاطبي عن بنية تأسيسية توحد بين المصدر الغيبي والبعد الأخلاقي، لتكون هذه البنية عينها هي القانون الأخلاقي الكلي الذي مفاده غائية تتحدد في قيمة الصلاح، وهو المعنى الذي يحيل إليه المقصد القاعدي لمقاصد الشارع، إذ الشارع قد قصد من وضع الشريعة ابتداء صلاح الخلق في العاجل والآجل، ويبدو أن مسلمة الشاطبي الأساسية القائلة أن الشارع قد قصد من وضع الشريعة ابتداء لأجل صلاح الخلق قد أدت وظيفة تشريعية في اعتبار المصلحة دليلاً شرعياً وفي اعتبار الشريعة علم مبني على معقولة المصلحة بوصفها القانون الذي إليه تسعى الأفعال سواء إلهية أو إنسانية، غير أن مثل هذه المسلمة لم تنتقل إلى التشريع إلا بعدما أسست تصوراً عقدياً يفسر حركة الأفعال ويبين غايتها ويحدد منطقتها، ويدل على القانون المرجعي الذي يكفل فعل الله للصلاح لأجل عبادته، وهنا تتألف مرجعية معقولة نظرية الصلاح، ولتقوم بديلاً عن خواء العدمية الذي يلف عصر الحداثة.

لقد سلم الشاطبي منذ البدء بمسلمة كلامية مقتضبة، قال فيها «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»⁽¹⁾، كانت هذه المقدمة بالنسبة للشاطبي ضرورية لما لها من أثر في المستوى التشريعي، وهذا بين فيما سلف ذكره، غير أن لهذه المسلمة جذورها المبرهنة في علم الكلام الذي يؤشر لأنموذج من فلسفة الألوهية، وهو أيضاً حقل له مقوماته الميتافيزيقية التي تصب أسئلتها في محاولة بناء تصور عن الله وأفعاله وعلاقته بالإنسان والعالم، وهو التصور الذي يفيد في ردّ خواء العدمية، وآثاره المخيفة.

لا ريب أن الشاطبي في اعتباره الصلاح غاية قد رمز إلى حد بعيد لتصوره لعلاقة عالم الألوهية بعالم الإنسان وهو تصور مثبت في المستوى التشريعي وهي علاقة أخلاقية بالدرجة الأولى تتعين في البرهنة على أن الله لا يفعل إلا ما هو صلاح لعباده،

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

وأن أفعاله تعالى معللة بالحكمة، ذلك أن مقولة أبا إسحاق التي نصت على «أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»⁽¹⁾، حبلية بمرجعية عن تصور لعالم الألوهية وصلته بعالم الإنسان، هي علاقة مؤسسة على اللاعبث والجدوى والحكمة والأغراض وهي أيضا علاقة تستوفي أغراضها من حكمة الصلاح التي لأجلها أنزل الله الشرائع وثبت صلته بالإنسان على أساس أخلاقي واضح تتأكد هذه الصلة في قانون أخلاقي يرجح: «أن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا»⁽²⁾، ويضمّر مفهوم الحكمة تفسيراً لطبيعة الميثاق الموجود بين الشارع والمكلف وهو ميثاق أخلاقي مؤسس على معطى عقلي مفاده أن هناك غائية مهيمنة على الأفعال الإلهية في صلتهما بالأفعال الإنسانية، ولأن تلك الأفعال حكيمة فإنها لا تفعل إلا الصلاح بهذه الأفعال، وهكذا يبدو العالم في سيرورته مرعياً برعاية قانون أخلاقي حكيم يعني أن الله يرعى صلاح الإنسان في العاجل والآجل، وهنا ينفتح أفق الأمل الإنساني وتنبثق الطمأنينة وتنقشع غيوم العدمية.

بالنظر إلى هذا القانون الأخلاقي فإن الأفعال الإلهية أو الأفعال الإنسانية تبدو معقولة ولها مغزى وهو ما يجعل سيرورة الأفعال الإنسانية عندما تتجه نحو إثبات الغرض وتحصيله لها جدوى وأن كل فعل يقوم به الإنسان في هذا العالم لا مجال لذهابه سدى، إنه التصور الذي ينفي وجود العدمية فاسحا المجال لحديث الأمل الإنساني. بهذا فإن المقاصد كما حصلها الاستدلال التشريعي عند الشاطبي تصدر عن هذه المرجعية التي سلمت تسليماً بالغائية والحكمية واستبعاد العبث واللاجدوى.

إن تصور المصلحة التي هي التجلي المعقول للقانون الأخلاقي قد اتخذت ميزة أساسية إنها ذات وصف طبيعي ولأن المصلحة قانون أخلاقي حاكم سيخول لها هذا الوصف الطبيعي أن ينزل منزلة المنظم للعلاقات الإلهية الإنسانية والعلاقات الإنسانية الإنسانية ولذلك كانت الشريعة تتفق إلى حد كبير وطبيعة المصلحة الإنسانية، بحيث ترجع تكاليفها إلى حفظ مقاصدها في الخلق⁽³⁾ والمقاصد هي هذه المصالح التي لا تعني إلا أداء القانون الأخلاقي لوظيفته، ولذلك يعتبر سلطان العلماء

(1) المصدر السابق، ج2، ص 4.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج6، ص 51.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 7.

العز بن عبد السلام «معظم، مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع»⁽¹⁾، ولأن المصالح والمفاسد معروفة عقلا فإن المقاربة بين حدود تمفصلهما يتمكن منها العقل، لذلك يجمع العز بن عبد السلام بين العقل والشرع في بناء نسيج العلاقات المعقدة بين الصلاح والفساد وفي جلب وسائل الترجيح المعقول التي تجعل الواقع يميل إلى الكفة التي تعين للصلاح النصيب الأوفر وعلى هذا السبيل يسير الشاطبي في إثبات الصلات بين المصالح والمفاسد في علاقتها بحال المكلف حسب الزمان وحسب المكان تثبتا للقانون الأخلاقي في الحال الإنساني.

وبالنظر إلى هذه الخاصية التي تمتاز بها المصلحة فإن علماء المقاصد اهتموا بتأسيس الضروريات بوصفها القاعدة الأولى للوجود الإنساني، ذلك أنهم أدركوا عقلا أن الحياة الإنسانية لا تستقيم إلا بالنهوض الأول بالمصالح الحيوية التي بها تصلح باقي المعاني الأخرى وهو ما يؤكد الشاطبي بقوله: «فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجد مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتمارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»⁽²⁾، وبواسطة سيادة الضروريات يعم الصلاح الحياة الإنسانية جملة وتفصيلا، وفي زمانين زمان أول متناهي وزمان ثان آخر لا متناهي يرجح الأول وممدا إياه بالمصادقية الميتافيزيقية المرجحة للأخلاقية والتي تنبني على منطق الوجود الممتلئ.

لقد جعل الشاطبي - كغيره من علماء المقاصد - الدين أول المقاصد الضرورية التي يجب الحفاظ عليها يليه النفس والعقل والنسل والمال، وهي مقاصد أو قل قيم تحمل كلية الحياة الإنسانية بما يتخلل الصلاح في هذه الحياة حاملا إياها إلى الإستقامة والصواب والسعادة في الدنيا والآخرة، والمتمعن في وحدات المقاصد المعددة من الدين

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 4.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 7.

إلى المال قد يتصور أن الدين وهو مقصد متفرد لا يؤدي إلا الفعل العبادي والطقسي إذ «أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج وأشبه ذلك»⁽¹⁾ إلا أن هذا الحصر لمقصد الدين في العبادات الظاهرة لا يستوفي الدلالة الحقيقية له، ذلك أن المقاصد الأخرى من نفس وعقل ونسل ومال لا تجد وجودها إلا داخله ومنه تستمد الشرعية والوجود والمصادقية وهو ما يعد المقصد المثبت لوظيفتها كمصالح تجعل الحياة الإنسانية سيرورة من الصلاح والحق أن مثل هذه النتيجة مسلم بما منذ البدء عند الشاطبي عندما اعتبر قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل وهو قصد أساسه الدين بما أنه هو المبين للقانون الأخلاقي الكلي الذي بلغت به الشريعة الإسلامية.

لقد سار الشاطبي في التدليل على الوصف الشمولي للقانون الأخلاقي المبين في مقصد الصلاح بالاتباع السبيل التالي:

أ. في استقراء الشريعة بدت أنها نظام يمتن القول بأن الشارع قصد من الشريعة ابتداء صلاح العباد في العاجل والآجل، وهو استقراء مرتكز على يقين ميتافيزيقي واضح مفاده أن الله يفعل بعباده الصلاح وهذا بيان لعدله ورحمته وعنايته بخلقه.

ب. بما أن الصلاح هو الغاية من تنزيل الشريعة فإن الصلة بين الله (الشارع) والإنسان (المكلف) تتموضع في ميثاق أخلاقي بين أساسه صلاح المكلف كغاية أولى للشارع.

ج. إن قيمة الصلاح ليست قيمة نظرية مجردة، إنها قيمة تقع في المجال الطبيعي لأدراك المكلف وهي راجحة عقلا «وما يجيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصلاح والأصلح والفاقد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»⁽²⁾ ولذلك يكون القانون الأخلاقي مدركا من مدركات العقل المعتبر يحصله من استدلالاته المتواصلة.

د. ولأن الصلاح ليس مبدأ نظريا محضا بل قيمة طبيعية اتفق عليها الشرع والعقل فإن الوظيفة الأساسية للخطاب الشرعي بما أنه خطاب التبليغ بالصلاح هي حمل

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 7.

(2) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1، ص 4-5.

الحياة الإنسانية حملا يرجح صلاحها على فسادها، وبما أن الصلاح لا يتحقق إلا عند البدء بما هو ضروري عند الإنسان فقد جعل الشاطبي من الضروريات قاعدة للحياة الصالحة لكن هذه القاعدة تستمد مشروعية صلاحها من المقصد الكلي الأول والذي يعد مقصد المقاصد وهو الدين فهو المثبت لقانون الصلاح بوصفه قانون أخلاقي كلي يشهد على ذلك دليل الاستقراء الذي نظر وتبصر في العقيدة والشريعة على حد سواء.

ب. العقل المكلف ووجوب ممارسة الصلاح - المقاصد وحقل الدلالة الأخلاقية -

لم يضع الشاطبي تعريفا للمقاصد، ولكنه عدها ركيزة النظر الشرعي مساويا إياها بالحكم والمعاني التي هي أساس الخطاب الشرعي، فبدون اعتبار هذه المقاصد يبدو هذا الخطاب مبعثر المعنى، فاقد للوصف الشمولي الذي تحكم فيه الكليات على الجزئيات دون أن يخل هذا الحكم بهذه الجزئيات في أداء الفائدة الشرعية. تدل المقاصد عند الشاطبي على أن الشريعة هي نظام من القيم يؤدي فائدته الأولى في بناء حياة إنسانية صالحة نظرا لأنه خطاب للمكلفين⁽¹⁾، فتكون من ثم الوظيفة القاعدية لهذه القيم هي تنظيم التجربة العملية للإنسانية، لذلك يكون وقوع الشاطبي بالمقصد كعلة غائية وحكمة أخيرة للخطاب الشرعي هو إدراك عميق منه بأن هذا الخطاب ينبغي جملة وتفصيلا على فلسفة لا يستقيم الأمر فيها إلا إذ وعى الداخل في الامتثال بأحكامها وأغراضها وغاياتها بوصفها خطابا موجها إليه ناهضا به إلى العمل الصالح.

لقد أنزل الشارع جملة من الأوامر والنواهي بإطلاق وأمر المكلف بالتوجه نحو الأمر امتثالا غير أن عملية الأمر وكذا الإمتثال لن تحقق أغراضها التي تتعلق بها إلا إذا ارتبطت بقصد الفاعل بحيث لا تقع مقاصد المكلف بالنقض على مقاصد الشارع، كما تكون مقاصد الشارع واقعة في مجال الإمكان البشري بحيث لا يكلف بتكاليف لا يطيقها، لذلك تتميز أفعال هذا المكلف بمقاصدها لتكون الأعمال بالنيات وهنا أدرك الشاطبي دور الإنسان كفاعل في الفهم والتأويل العملي للأمر الشرعي، ففهمه هو مقتضى العمل بالبواعث وهو ما تبرره الصلة الترابطية بين العلم والعمل، ولذلك تؤدي

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 186.

المقاصد ومنذ البدء دلالة أخلاقية بامتياز وتؤشر إلى حقل خصب لاستشكال سؤال الأخلاق وتبدو هذه الدلالة معتمدة على مفهوم القصدية والتي هي:

-المقصد بما أنه وعي موجه:

ترتد كلمة القصد إلى "ق.ص.د" وتدل في جمعها على الاعتزام والتوجه نحو الشيء⁽¹⁾ وتعني قصد أي رشد وطريق قصد أي سهل⁽²⁾ لذلك تؤدي الدلالة اللغوية للقصد معنى حركة موجهة بواسطة وعي يضم غاية ما وتستلزم وجود إرادة قاصدة وسبيل قاصد وغاية مقصودة «فالقصد[..] نوع من الإرادة تبلغ قوتها درجة الاعتزام، والإرادة لا تكون عزيمة ما لم تكن جازمة والمتأمل في كلام العلماء يلحظ أنهم يذهبون إلى أن القصد أعلى درجة من العزم فالعزم عندهم قد يكون على فعل في المستقبل، وهذا العزم قد يضعف أو يُحول، أما القصد عندهم فلا يكون إلا إذا كانت الإرادة جازمة، مقارنة للفعل أو قربية من المقارنة»⁽³⁾ بهذا يكون للقصد متعلقات خاصة ليعود هذا التفاوت بين القصد والعزم إلى أن القصد حالة من الوعي يستجمع فيها القاصد أدواته العقلية والوجدانية لتتجه نحو تدبر الممكنات الفعلية بما أن الإرادة لديه قد فكرت وتدبرت قبل تقرير القيام بالفعل فكان مثل هذا التقرير جازما بوجوب أداء هذا الفعل فيكون من ثم القصد أعلى درجة من العزم وهو هذا التوجه المعقول إلى تحصيل غايات والذي يعد أساس التجربة الأخلاقية الإنسانية بوجه عام فكل تجربة قيمية تتحدد بهذا التوجه القصدي الذي يمثل الجذب بين الإرادة وكل قيمة لها أثرها على هذه الإرادة.

أما ابن قيم الجوزية فيرى بأن هناك فرق بين النية والقصد، إذ الفرق الأول يتجلى في أن القصد معلق بفعل الفاعل نفسه وبفعل غيره، أما النية فلا تتعلق إلا بفعل الفاعل⁽⁴⁾ بمعنى أن القصد قيمة مشتركة بين الذوات فهي إلى جانب كونها تضمين للنية، فإنها تظهر في غاية تتجه صوبها هذه النية، وهنا يكون القصد أعم وأشمل من النية فيإلى جانب أنه التوجه القصدي فهو الغاية التي تجذب الوعي إليها، أما عن الفرق الثاني

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 3643.

(2) الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2، ص 504.

(3) عمر سليمان الأشقر: مقاصد المكلفين، ص 19.

(4) ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3، ص ص 63، 64.

فإن القصد لا يبدو إلا عبر فعل ممكن إمكانا فعليا، أما النية فهي تتعلق بفعل ممكن وغير ممكن، وبهذه المقارنة بين النية والقصد يظهر أن القصد هو ذاته الوعي الذي يقتضي التوجه نحو الغايات لأنه يمتاز بما يلي:

- أ. التوجه المقصود نحو الغاية، ومثل هذا التوجه مشمول بقاعدة عقلية ووجدانية مسؤولة على التمييز التفاضلي بين ما هو مرغوب فيه وما هو غير مرغوب فيه.
- ب. القصد وبهذا التوجه الواعي نحو القيم هو وصف للإرادة العازمة على الفعل.
- ج. القصد وعي يتجه من الأنا إلى الغير وبحضور الغيرية تحضر الأخلاقية وتقوى.
- د. القصد فعل لما هو ممكن الوقوع وهو ما يعني أنه يؤلف الميدان الفعلي لكل عملية أخلاقية.

هـ. إن القصد لم يتحرك صوب الغاية إلا لأن الغاية جديرة بالتوجه، وهنا يكون الوعي خاضع للتعليل الغائي ليكون القصد هو عينه الغاية.
تظهر الدلالة الفلسفية بمفهوم المقصد فيما يلي:

- أ. العزم لأجل فعل الفعل وفي هذه الحالة يكون القصد دافع أساسي لأجل الفعل.
 - ب. الغاية التي نرغب فيها وتمثل الفعل الغائية وهنا يكمن العلم بها.
 - ج. قيمة أخلاقية لأن الدافع إلى الفعل هو اعتقاد العقل بأن هذا الفعل خير⁽¹⁾.
- هكذا يكون القصد هو التوجه والإستقامة والعزم والإرادة وهي دلالات متقابلة مع اللهو واللغو العبث والسهو، فيكون القصد هو فعل العقل والوجدان الذي يحدد غاياته ويضبط خطته في سبيل الفعل اتجاه غاية ما، وهو عينه الوعي القصدي الذي يؤلف قاعدة كل تجربة أخلاقية.

-القصد بما أنه وعي موجه نحو المصلحة:

ربط الشاطبي بين القصد بما أنه وعي موجه نحو غاية والمصلحة معتبرا الشريعة مصالح وحكم، وبضبط الشاطبي لهذه الصلة بين المقصد والمصلحة يزداد الحقل الدلالي للأخلاق في مقاصد الشريعة تفعلا لأن المقصد هنا يتحول إلى الصورة الكاملة لكل نظام أخلاقي بما أنه هو توجه الأنا القاصد إلى فعل الفعل محقق لقيمة هي هنا المصلحة.

(1) André Lalonde: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, pp529-530

بهذا الترابط بين المقصد والمصلحة يتم بيان الماهية الأخلاقية للمقاصد، لذلك نجد الشاطبي قد سار في تقسيمه للخطاب من جهة القيم التي نيط بها الصلاح الإنساني وهي مقاصد الشارع ومن جهة الأنا الفاعل الداخل إلى العمل بتلك المقاصد، فتؤدي العلاقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تجربة الفعل التي تنخرط بها الأنا في الوجود محققة لمسلك الصلاح وهي في الحق علاقة تؤلف قاعدة كل ممارسة أخلاقية، وإذا ما نظرنا التي تقسيم الذي أولاه الشاطبي لمقاصد الشارع تتعين حرصه على العناصر الحاكمة لكل عملية أخلاقية هي القيمة والنية والإلزام.

1-الصلاح مبدأ كل أخلاقية:

يعد قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء أول مقاصد الشارع، ومستند باقي المقاصد الأخرى لتجد هذه جدواها بحضوره كمسلمة ابتدائية، وكذلك لما له من وظيفة في إنشاء تفسير للخطاب الشرعي برمته، إذ يبدو هذا القصد هو القاعدة الأولى التي تنجلي بواسطتها معقولة الشريعة لأنها تبين عن منطقها الغرضي وترجح علة نزولها وفرضها على المكلفين، واعتبارا لغاية الاجتهاد عند الشاطبي وهو تأسيس علم الشريعة بما يبين أنها جملة قوانين مطردة غير متبدلة نازلة بحسب عادات الوجود الإنساني فإن مقولة قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء لأجل صلاح الخلق في العاجل والآجل تبدو ذات فائدة من الأهمية بما كان لأن المصلحة ستتخذ مقام المعيار الموضوعي الذي يعود إليه الاجتهاد في عملية التعليل، كما أنها ستؤلف مبدأ حياة إنسانية صالحة خاصة وأن أبا إسحاق قد سار إلى اعتبار المصلحة وظيفيا هي معيار الفعل الإنساني لأن البشر تحملهم فطرهم السليمة إلى إدراك مصالحهم إدراكا مباشرا مما يعني أن كل فلسفة للتشريع تنهض بالحياة الإنسانية نحو تثبيت القيم الأخلاقية. بما يؤدي إلى حياة جديرة بالإنسانية عليها إنزال المصلحة إنزالا مركزيا بوصفها غاية الأفعال الإنسانية وهي قاعدة التقنين والضبط التي تجعل الأخلاق تندمج في الواقع، وتجعل الشريعة الإسلامية أكمل وسيلة نحو أفضل الغايات الأخلاقية وهكذا يتموضع قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء بوصفه النظام القيمي المعطى للفاعل وهنا المكلف فهذا القصد يؤدي جملة القواعد التي يجب على هذا الفاعل العمل بها ولأن المصلحة وهي التي لأجلها وضعت الشريعة ابتداء فإنها تعد السبب المعقول الذي

يجذب إليه هذا الفاعل أثناء عملية الممارسة الفعلية للأحكام الشرعية والتي هي جملة الأحكام التي تجعل السلوك الإنساني ذا قيمة بما أنه سلوك صالح. بهذا تؤدي فكرة المقاصد وظيفياً ذلك السبيل لإدماج مكارم الأخلاق الماثلة في الأحكام الشرعية إدماجاً يتخلل الحياة الإنسانية، وهو ما ركز عليه الشاطبي عندما حصر المقاصد الضرورية في كليات تساوي القيم الحيوية التي تنهض بها الحياة جملة إنها التحلي الفعلي للمصالح الإنسانية التي بدون المحافظة عليها تسير الحياة الإنسانية نحو الفساد والإندثار. لعل المشروع الأخلاقي للمقاصد عند الشاطبي تكمن في انصهار الفقه والأخلاق في الحكم الشرعي كما تغدو مكارم الأخلاق بلا قيمة إذا اتخذت مجرد طابع نظري، ذلك أن مشروعية هذه المكارم التي بلغ بها الخطاب الشرعي جملة تكمن في ضرورة إحداث الوسائل الناجعة لربط المقاصد الصالحة في الحياة الفردية والمجتمعية منها الاقتصادية والسياسية⁽¹⁾ إصلاحاً لها.

وتعد المصلحة معامل مشترك بين علم أصول الفقه وبعض الفلسفات الخلقية، لذلك تبدو المسألة عن خصائص المصلحة الشرعية التي تؤدي مفهوم الصلاح ضرورية، ذلك أن الفكر الأخلاقي ومنذ الفكر اليوناني اعتبر قاعدة جلب المنفعة مبدأ أساسياً في تفسير الأخلاق فهؤلاء السوفسطائيين يعتنون بالرغبة بوصفها المحرك الرئيسي للحياة الأخلاقية ومن ثم تعد القيم الأخلاقية ذات ميزة نسبية تتعلق بالفرد بما أنه هو الحاكم على أفعاله وفق ما تتطلب أغراضه الخاصة⁽²⁾، أما الأبيقورية فقد وصفت بأنها فلسفة اللذة ما دامت الحساسية الإنسانية تسعى لطلب اللذة وتجنب الألم فلا تجلب الفضيلة إلا بالنظر إلى قاعدة اللذة والألم لأنها قانون طبيعي متحكم فكل فعل يضاده يعد بلا طائل⁽³⁾، أما أرسطو فقد أدرك مقدار سلطان اللذة والألم على السلوك الإنساني واعتبرها من القيم الحيوية الأساسية ولكن على الرغم من هذا المقام الذي تحتله اللذة في طلب الإشباع إلا أنها مجرد قيمة وسيلية لا ترقى لكي تكون قيمة غائية إذ في معظم الأحيان تتعارض اللذة مع الفضيلة⁽⁴⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 141-147.

(2) أفلاطون: تيتاتوس، ص 219.

(3) أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 205.

(4) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس.

كما شهد العصر الحديث أحياء لفلسفة اللذة فيما يعرف بنظرية المنفعة، وبالنظر إلى المبادئ التجريبية الحاكمة على هذا الاتجاه، فإن سلطان اللذة والألم سلطان يكون قاهر على الحساسية الفردية ومن خطل القول تجاوز هذا القانون فمن الأولى رعاية هذا السلطان بالتقنين والنظر كما أنه من الواجب أن ينطلق التشريع المفيد من قانون جلب المنفعة ودفع المضرة من هذا الباب وضع بنتم فلسفة تشريعية أساسها جلب أكبر قدر من المنافع ودفع المضار وبهذا قد ركن إلى معيار يبدو متناسب مع منطق التجريبي وهو حساب كم اللذات مقابل كم الآلام كمعيار لخيرية الفعل أو شريته وسيمثل هذا الحساب الميزان الموضوعي الذي ارتآه مفيدا بما أن المنفعة تتفاوت تفاوتا كبيرا بحسب الأنوات وبحسب عاداتهم ومعتقداتهم وعلى الرغم من هذا الضبط المعياري للمنفعة فإن بنتم يعترف بالوصف الأناني للمنفعة لأن موقعهما الأساسي هو الحساسية الفردية⁽¹⁾. كما سار تلميذه جون ستيوارت مل في السبيل ذاته فالتفسير المعقول للسلوك الإنساني يؤكد وجود غاية يصبو إليها الإنسان هذه الغاية حددها بتحديد أستاذة بنتم نفسه جلب أكبر قدر من المنافع، لكن جون ستيوارت مل يدرك بعد حين أن بناء القيم الأخلاقية وهي ذات وصف كيفي على الحساب الكمي للذات والمنافع يتناقض مع الغرض الذي تصبو إليه الأخلاق فعاد ليربط اللذة بالفضيلة ليجعلهما سبيلا للسعادة الإنسانية، لكن وعلى الرغم من هذا الربط فإن ربط المنفعة بالفضيلة قد سير الثانية لتكون مثيلة للأولى إذ بقيت تجربة الأنانية هي قاعدة مشتركة بين المنفعة والفضيلة وهو ما يؤدي إلى موقف نسبي بل شديد النسبية فيما يخص الأخلاق.

عموما فقد حصلت نظريات اللذة والمنفعة في الأخلاق نقائص شتى عادت بالهدم على القيم الأخلاقية أولها أن مثل هذه المعايير نسبية بعيدة الغور في النسبية، فهناك تفاوت في تقويم اللذات والمنافع بين الذوات فيكون ما هو نافع لذات ضار لأخرى وهو ما يؤدي إلى إحداث الصراع والاختلاف حول تقييم الأشياء والمعاني ويكون الهوى الذي هو رديفا للأنانية منبعأ أولا للقيم الأخلاقية عند أصحاب اللذة والمنفعة لتتحكم الشهوات فيها وتتحول الفضيلة إلى مرادف للذة ومثل هذا يؤول إلى أن مصدر القانون الأخلاقي هو الإنسان وحساسيته، حيث تكون للذات سلطة مهيمنة.

(1) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 385.

تعد المصلحة معاملاً مشتركاً بين الفلسفات الأخلاقية القائلة بغائية اللذة والمنفعة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى. إذ جعل الأصوليون المصلحة غاية الأفعال الشرعية وعدوها معاملاً أساسياً في التعليل فهل تعني المصلحة عند هؤلاء جلب المنفعة ودفع المضرة بما يوفى للذات أغراضها الخاصة؟ أم أن لهذه المصلحة مفهوم متميز جامع بين المعطى الفطري للمكلف من جهة والمعطى الموضوعي الذي يجعله حاكم على المعطى الأول موجه له نحو خير المكلف وصلاحه؟ بحيث يؤلف هذا الجمع بين المعطى الأول والمعطى الثاني قاعدة الوسيلة الناجعة نحو ضبط المقاصد الصالحة التي بواسطتها تغدو الحياة الإنسانية سيرورة من الصلاح الفاعل ومسلم للممارسة مكارم الأخلاق.

ما يبين عن جدوى الشريعة الإسلامية حسب تأويل الشاطبي لها وعدم عبثيتها وفائدتها بالنسبة للمكلف هو انصباها على المصلحة تشريعاً وتقنياً لأن المصلحة تتموضع في التجربة الفطرية للمكلف الذي وجه إليه الخطاب لذلك فمن الأولى أخذ هذه الفطرة بالنظر والتقنين والتهذيب، ويبدو أن الشريعة تردّد مصداقيتها في الحضور كقاعدة متينة للتشريع في تركيزها الجذري على التجربة الوجدانية للمكلف حقلاً للتنظيم إذ أنها تجربة تضطرب فيها الرغائب والنوازع ويعمل فيها الهوى عمله في إنزال أحكام قد تعود بالهلاك على المكلف لذلك يكون أخذ هذا الهوى بواسطة الوسائل الموضوعية أساس حمل المكلف إلى صلاحه، ومن هذا الباب جعلت المقاصد الضرورية وهي مساوية للقيم الحيوية قاعدة لغيرها من المقاصد الأخرى ففي حالة أخذ الحيوي بالتقنين والنظر يتم حفظ الحياة الإنسانية جملة، وهو ما يجعل الشاطبي على قيمة الضروري بقوله «إنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري»⁽¹⁾. وأن للضروريات قيام الدين والدنيا وهي كالموصوف بالنسبة لصفاته ففي حالة زوال هذه الصفات لن يزول الموصوف، ويبدو الحفاظ على الضروري من الأهمية بما كان إذا تم اعتبار عموم المصلحة كل جوانب الحياة التكاليفية الناهضة بالصلاح الإنساني.

تنزع المصلحة⁽²⁾ الشرعية عنها ثوب الغرضية الضيقة لتلبس لبوس الشمولية الذي مرتكزه هو منطق موضوعي تتفق حوله الفطر السليمة مجتمعة ومن باب هذه

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 13.

(2) من صلح: الصلاح ضد الفساد، الإصلاح: نقيض الإفساد والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفاد وأصلح الشيء بعد فساد أقالمه، ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 24، 79.

الدلالة تأخذ المصلحة مصداقيتها الأولى. لذلك فإن إدراك العقل المصلحة التي هي الحكمة من نزول الشريعة لن يكون معقولا إلا لأنها تغيت صلاح الخلق ولكن كيف يكون السبيل إلى الاتفاق على طبيعة الصلاح فيتم فهم خلل للفساد؟ ومن ثم وعي بأن «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث»⁽¹⁾، وهي من باب الفساد وليس الصلاح؟ لا ريب أن مثل هذا الاتفاق مرده إلى الفطرة السليمة والتي نعتها الشاطبي بنعت الأمية ففيها كل توجه سليم لإدراك المعاني والقيم.

يقول الرازي في الحصول «إنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد»⁽²⁾، وهي نتيجة رآها ضرورية لكل تشريع معقول فالمصالح هي الحكم والمعاني ثم يردف مفسرا وسائل إدراك هذه الحكم والمصالح قائلا «أن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه - والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض - والمطلوب - بالذات - هو اللذة، وكذا الوسيلة إلى الألم، مهروب عنها - بالعرض - والمهروب عنه - بالذات - ليس إلا الألم، فيرجع حاصل الغرض والحكمة - إلى تحصيل اللذة، ورفع الألم ولا لذة إلا والله تعالى»⁽³⁾، فهناك مصلحة بثها الشارع وهناك أدوات إنسانية لإدراك هذه المصلحة ولقد بين الرازي مجالها الإنساني فهي أولا من البدهة لأن المصلحة هي المنفعة والنافع هو كل ما جلب لذة ودفع ألم، ولكي لا يتم التبعر في دروب الوجه الذاتي للذة والألم فإنه يجب التذكير بأنهما يقعان في مصاف الوسائل وليس الغايات لأن الأصوليين الذين أقرروا بالمصلحة دليلا شرعيا سيحد دون أنواعها إنها حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل وأن هذه المصالح تقتضي أحكاما بثها الشارع في خطابه تبليغا للمكلفين، فالشارع أنزل المصالح للمكلف وبواسطة إدراكه الطبيعي لها أدرك نفعها بالنسبة له.

بهذا التحديد للصلة بين التجربة الوجدانية الموجهة نحو القيم وهي هذه الفطرة السليمة حيث تقبع وسائل التعرف من لذة وألم من جهة والمصلحة التي بثها الشارع

(1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 3.

(2) الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 239.

(3) المرجع نفسه، ج2، القسم2، ص ص 187-188.

في خطابه فأدركتها هذه الفطرة إدراكا موائما من جهة أخرى يكون التحديد الأصولي للمصلحة قد انزلق إلى التحديد الأخلاقي وأصبحت المصلحة متطابقة مع مفهومها الأخلاقي المجرد الذي هو «مفهوم أساسي وضروري لكل دراسة للفعالية الإنسانية ولأحكام القيمة»⁽¹⁾، لأن الشريعة هي مصدر هذه الأحكام كما يجب التذكير بأن الوصف الموضوعي للمصلحة الشرعية والذي ينأى بها بعيدا عن كل غلبة للوسائل على الغايات هي أيضا ممتدة بين زمانين إذ «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»⁽²⁾.

ينظر الشاطبي إلى المصالح الدنيوية أولا من جهة الوجود وهي المصالح الطبيعية التي هي مدار فعل المكلف الذي ينظر إلى الواقع بفعل التقويم ترتبها لغاياته، وهذه المصالح تخلو أن تكون محضة لأن الواقع الإنساني واقع مزيج من الصلاح والفساد فكل نيل للذة لا يخلو من ألم وأن من الشهوات ما يجز وراء آلاما ومن الآلام ما يجز وراء لذات» وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك»⁽³⁾. ونظرا لهذا الامتزاج بين المصلحة والواقع في مستوى الوجود العادي لا بد من وجود معيار في المستوى نفسه يمكن من ترجيح كفة على أخرى هنا يدعو الشاطبي إلى حالة من الموازنة والترجيح بين القطبين المتفاضلين، ففي حالة رجحان قطب المصلحة في حالة العادة فهو المقصود⁽⁴⁾. إذ هنا كان الشاطبي وفيا لمبادئ الاستقراء التي صادر بها منهجه التأصيلي ليؤكد أن الخطاب الشرعي في تصريحه بالمصلحة يجري مجرى حكم الاعتياد إنه لا يقع تناقضا على العادة الطبيعية للمكلف بمعنى «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتهما مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو

(1) André lalande: *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p 532.

(2) الشاطبي، *الموافقات*، ج2، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 20.

مشقة فليست مقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه»⁽¹⁾. لقد اهتم الشاطبي اهتماما بالغاً بالمعطي العادي للمصلحة جاعلاً أياها أحد الركائز المفيدة لما هو شرعي ويعود هذا إلى غايات أرادها الشاطبي إحياء للاجتهاد وتأسيساً له على المقاصد ويمكن حصرها فيما يلي:

أ. إحداث صلة توافقية بين الشريعة والواقع وإيجاد آليات أصولية لزيادة أحكام اللامتناهي بواسطة المتناهي وكأنه استشعر بداية انفصال إسلامي بين الدين والدنيا، وهو ما حدث فعلاً في العصور اللاحقة.

ب. لقد كانت الغاية التطبيقية مهيمنة على تأصيل الأصول فالغاية من الأحكام الشرعية ليس هي فهمها إنما تنزيلها على الواقع فهوذا بالحياة الإنسانية نحو الصلاح.

ج. الشريعة يسر وليست عسر، وإمكان وليست مشقة، فالشارع لن يجعل المصلحة التي هي في حكم العادة الطبيعية مفسدة والعكس لأن هذا من باب ما لا يطاق.

هذه الصلة التي تجمع المصلحة الشرعية بالوجود الإنساني تبرهن على أنها تنزيل على الأحوال الإنسانية فلا تعود عليها بالهدم بل بالترشيد وذلك «حسبما يشهد كل عقل سليم»⁽²⁾ ولذلك يحرص الشاطبي على قضية من الأهمية بمكان وهي ضرورة وقوع المصلحة الشرعية في حدود الإمكان البشري فهي وإن كانت في مستوى الخطاب الشرعي ذات طبيعة محضة بما أنه خطاب تبليغ فإنها في مستوى الممارسة لا تترجح إلا بالنسبة لمفسدة وهذا يعود إلى طبيعة الواقع في ذاته فما من مصلحة إلا وتتبعها مفسدة فالقصاص إحياء للنفس ينتج عنه إزهاق الأرواح وهو مفسدة ولكن جانب رجحان مصلحة أنسب وهذا لبرهان يعززه النقل والعقل معا إذ «ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس، حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها وللآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب

(1) المصدر السابق، ج2، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 21.

ذلك»⁽¹⁾. بالنظر إلى هذا المقام الذي اتخذته المصلحة في أصول الفقه عند الشاطبي بما أنها هي حكمة الشارع من إنزال الشرع وهي مقصوده الأخير صلاحاً لخلقه ثم أن العقلاء حتى قبل نزول الشرع داركون لها تجري حياتهم على أناتها.

تتبين خصائص المصلحة عند الشاطبي كما يلي:

أ. تقع المصلحة الشرعية في حكم الاعتقاد من حيث الوجود بمعنى أنها تجري مجرى المصالح الإنسانية ويدركها الحس السليم لماله من وسائل إلى ذلك، إذ هذا الإدراك يستحسن عدم القتل وكذلك الشريعة جاءت لتجري على نفس المجرى وهنا يظهر اللقاء مع فلسفات اللذة والمنفعة باعتبار التجربة الإنسانية محل إدراك المنافع، غير أن الخلاف سيظهر بمجرد النظر إلى الفرق بين الوسائل والغايات، ففي حين تصبح اللذة البشرية هي الغاية عند الفلاسفة ومن ثم تصبح القيم الوسييلة هي عينها القيم الغائية تتجاوز المصلحة الشرعية هذا المستوى لتكون اللذة وسيلة جزئية نحو المصلحة تحددت تحديدا موضوعيا لأن الشرع هو مصدرها.

ب. المصلحة حسب خطاب الشارع محضة وغير مشوبة بالمفسدة وهي عينها طبيعة القيم التي تصدر في كل خطاب تبليغي للنهوض إلى الأمر، فهي في مستوى الطلب التبليغي تبدو مناطق قيمة تجذب إليها السلوك لأنها جدية بالاحترام.

ج. المصلحة الشرعية ليست مصلحة دنيوية إنما هي كذلك لأجل الآخرة فهي تمتد في زمانين وللزمان الأخروي دور أساسي في تقويم الزمان الأول وترشيده في حين تكون المنفعة في الفلسفات الأخلاقية دنيوية محضة تحرص على كم الذات والمنافع.

د. مصدر التقويم لهذه المصلحة ليست التجربة الإنسانية كما هي في الفلسفات الأخلاقية حيث لا سلطان على الذات إلا نوازعها الخاصة إذ المصلحة الشرعية مصدر موضوعي هو الشرع فأهم أغراض الشريعة هي أنها «جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباد الله»⁽²⁾، هنا يصر الشاطبي على عدم جريان المصلحة على مجرى الأهواء البشرية وكذا خروجها من رتبة

(1) المصدر السابق، ج2، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 29.

الأغراض الإنسانية الخاصة باختلافها عنها وهنا يؤكد قائلا «أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذ نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أو خالفها»⁽¹⁾.

هـ. إن المصلحة الشرعية لا تنحصر فيما تجلبه من مصالح مادية كما هو الحال في الفلسفات الأخلاقية الأخرى، إنما هي مصلحة تمتد عبر الزمن اللامتناهي، الذي يصل الدنيا بالآخرة، مما يؤدي إلى اعتبار المصالح الروحانية فوق الزمانية، ويسير تلك لتكون غاية لهذه، وهو ما تفتقده فلسفات اللذة والمنفعة التي قادها حرصها على ما هو مادي إلى حساب كمي للمنافع كما هو الشأن عند بينتام فاختلطت القيم بأنواعها المختلفة وارتفع الفرق بين القيم المادية والروحانية بين القيم الوسيطة والقيم الغائية.

و. يعود فساد أو صلاح النية الإنسانية في المصلحة الشرعية إلى تدبر الفاعل للغاية والغاية هنا ليست مصلحة ذاتية ذلك أنها تتعلق بحقوق الله وبحقوق الإنسان وبحقوق الآخر وارتباط النية بهذه الحقوق ينهي دور الهوى والحظ الخاصين وفي حالة فساد النية فإن الغاية لا محال تكون فاسدة، ولذلك فالشريعة لن تعود بالصلاح إلا في حالة صلاح النية، أي في حالة توازن بين النية والغاية واتحادهما في الطبيعة⁽²⁾ ولعل الشاطبي سيزيد في إحكام مشروعية كل حكم شرعي عندما يوحد بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ويعتبر هذه الوحدة شرط في مشروعية الأفعال.

وبهذا مثلت مقاصد الشارع عند الشاطبي النظام القيمي للشريعة الإسلامية، وهو النظام الذي يمتاز بجذب القيم إنه الجذب الذي تأسس بواسطة العلاقة الوجدانية مع المكلف هو نظام مؤسس على منطق التفاضل بين الصلاح والفساد الذي يتموضع في تجربة الإدراك الطبيعي للمكلف كما أن اعتبار أبا إسحاق القصد الأول لمقاصد الشارع وهو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء يزيد في تثبت النظام القيمي

(1) المصدر السابق، ج2، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 191.

للخطاب الشرعي، ذلك أنه يبين عن منطقها المعقول وهو التعليل بالمصلحة ويمد بإمكان إنشاء نظرية الصلاح بوصفها نظرية أخلاقية لأنها تمتلك الحقل الدلالي وأدوات التأسيس، خاصة أن الصلاح أصبح أساسا لكل القصود التي عددها الشاطبي وهي تمدّها بالمعقولة ولن تجد هذه جدواها إلا بالاسناد إلى الصلاح كقيمة تنظم التكليف.

2- أدوات التبليغ بمبدأ الصلاح-الدلالة الوجدانية للخطاب الشرعي-

لم يكن الطموح إلى بناء النظرية الأخلاقية للخطاب الشرعي من لدن خطاب المقاصد عند الشاطبي إلا لأن تقسيم أبا إسحاق لحقل المقاصد مكن لذلك، والظاهر أن صاحب الموافقات كان مفكر أخلاقي بامتياز، فبعدما أقام الدليل على أن الشريعة نظام قيمى بثبيت المصالح كمقاصد ما نزلت إلا إحكاما لها، اتجه إلى إتمام هذا البيان ذلك أن كل نظام للقيم له أدوات التبليغ التي تتعلق بها كل إرشاد للسلوك وهنا سيركز الشاطبي على قصد آخر يلي قصد التعليل بالصلاح، ليكون ميدانا لتأسيس أدوات التبليغ تثبتا للتكليف، وهو قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فكل نظام للقيم كان هدفه ضبط السلوك لا يجعل علامة له إلا بتوفير أدوات التبليغ التي تتجه مباشرة إلى التجربة الوجدانية لكل فاعل أخلاقي، ويحدد الشاطبي أدوات التبليغ ومجاله كما تعينه الشريعة الإسلامية، ثم ضبط أدوات التبليغ فوضا إلى التكليف مهتما بما يلي:

أ. **أدوات فهم الخطاب:** وهو خطاب نزل بلسان عربي، لذلك «فمن أراد فهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى أن يطلب فهمه من غير هذه الجهة»⁽¹⁾. وبما أن القرآن نزل على معهود العرب في ألفاظها ودلالاتها، وهو تنزيل يستوفي شروط البيان العربي فإن فهم دلالة الخطاب الشرعي يجب أن يجري على مجرى قوانين اللغة العربية ولا يتجاوزها.

ب. **مدارك فهم الخطاب:** إن الوعاء الذي يستوعب الخطاب هو تجربة أولية بسيطة غير مصطنعة آخذة الخطاب الشرعي بكليتها، وتأتي أهمية مثل هذه التجربة الأولية عند الشاطبي في أنها مقام الامتثال للتكليف، وهي ميدان العمل الشرعي، الذي لا تعنيه إلا الوسائل البسيطة للإدراك، التي هي ميدان إنساني

(1) المصدر السابق، ج2، ص 50.

مشترك لأن «الشرعية المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح»⁽¹⁾.

يمثل قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام خطوة أساسية لكل مجتهد، بما أن اللغة تمثل وعاء الفهم وأداته وسبيل الاجتهاد، وكذا يتضمنه من تأويل قد يعود ببناء للتكليف كما قصده الشارع، أو قد يعود بدم له في حالة اختلال الفهم، وبما أن قصد الشاطبي من الاجتهاد هو النهوض بالتكليف تأسيساً ثم تطبيقاً فلحظة التأسيس تتخذ الأهمية لأنها لحظة ضرورية في إغناء منطق التطبيق، فإن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام يأخذ أهمية في كونه وسيلة أساسية نحو العمل الشرعي تحصيلاً للمقاصد الصالحة فهو اعتناء بدلالة الخطاب الشرعي والوسائل إلى فهمه لأن فهم الخطاب هو أول خطوة للممارسة الصحيحة بما أن أبا إسحاق لم يكن يعنيه فهم الخطاب الشرعي إلا من حيث أنه ذو غاية عملية.

يؤكد الشاطبي تأكيداً جازماً على أن البدء بفهم الخطاب الشرعي يكون من جهة عادات العرب في لسانها وما اقتضته عاداتها في التعبير غير أن هذا التخصيص قد يعني انتفاء صفة الشمولية عن هذه الشريعة وهي ما أنزلت إلا للعالمين وهي الرسالة الخاتمة وتجاوزاً لمثل هذا الاستثناء يقسم الشاطبي الصيغ اللغوية الواردة في الخطاب الشرعي إلى دلالة مطلقة وهي الدلالة الأصلية وهي مدار اشتراك الألسن والفهوم البشرية وموضع للإتفاق الإنساني وهي منتهى مقاصد المتكلمين⁽²⁾.

أما الدلالة التابعة فإنها تقع في الدرجة الثانية فهي تعود إلى ما اختص به اللسان العربي أما عن علاقة الدلالة الأولى بالثانية فهي «إذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام»⁽³⁾، فعلى الرغم من أن الدلالة الشرعية لا تؤخذ إلا من جانب الفهم العربي فإن هذا لا يعني أنها خطاب غير موجه للإنسان بوجه عام لأن الفهم له دلالاته الاتفاقية القائمة على منطق اشتراك بشري يوحد فهم مثل هذه الدلالات، وبفضل هذه الدلالة الأصلية التي هي أم الخطاب تكون الشريعة قائمة على خطاب

(1) المصدر السابق، ج2، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 52.

طبيعي موجه إلى الإنسان بما له من مدارك الحس ومدارك العقل وهو الشيء الذي سيجعل المصلحة الشرعية ذات وصف طبيعي مدرك مباشرة ومدار اتفاق العقول اتفاقاً.

بالنظر إلى هذا الاتفاق القائم بين العقول في فهم دلالات الخطاب الشرعي، يميز الشاطبي طبيعة الوعاء الوجداني التي يتلقى التبليغ المنوط بالأحكام الشرعية إنها بوصف الأمية من الأم «والأُمِّي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره فهو على أصل خلقته التي ولد عليها»⁽¹⁾.

على الرغم من أن للشاطبي أغراض اجتهادية في استخدامه لوصف الأمية إلا أن لهذا الاستخدام جداؤه في التجربة العملية للمكلف، إن للأمية إثباتاً للاتفاق وهو قاعدة أساسية لكل تفسير معقول للموافقات وغايتها البنائية في تجديد الاجتهاد، كما أنها دفاع عن الشريعة ضد التأويل الفلسفي وهو كل تأويل ينكر الوصف الطبيعي للتجربة الوجدانية للإنسانية بدليل أنه يقسمها إلى عامة وخاصة بحيث لا قبل للأولى بما تفهمه وتعمله الثانية غير أنه إضافة إلى هذه الأغراض التي تغياها الشاطبي من استخدامه لمصطلح الأمية ويبدو أن الأمية تجلي للتجربة الوجدانية الإنسانية وهي ميدان خصب في وعي القيم والمفاضلة بين أقطابها ذلك أن عمدتها العقل السليم الذي هو محل اتفاق بشري وهنا تأتي مشروعية المصلحة كإدراك طبيعي ومشترك بين الفهم البشرية غايتها ترشيد السلوك «فإن الناس - في الفهم وتأتي التكليف فيه - ليسوا على وزن واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وموالاتها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم»⁽²⁾، بهذا يجد معنى الأمية مشروعيتها في سياق البرهنة على أن المصلحة هي مقصود الشارع وهي أيضاً ممكن طبيعي في التجربة الوجدانية للمكلف بما أنه مكلف بالخطاب.

تتخذ التجربة الوجدانية الموصوفة عند الشاطبي بالأمية أهمية في العمل على التحرر المتواصل من كل الأفكار التي تعيق التكليف الصحيح وكل من يحاول دون إتمام الفعل إتماماً عملياً يغير الواقع نحو الصلاح، بمعنى أن الوصف الأمي ينقلب إلى معيار للتحرر من كل الأفكار المصطنعة والزائدة والتي تحيل دون الممارسة الشرعية

(1) المصدر السابق، ج2، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 65.

ذلك أن التلقي الأمي لا سلطة عليه إلا سلطة العقل السليم الذي هو الأداة التي استخدمها التبليغ الشرعي اعتبارا وتكليفا لأنه كلف الناس «من حيث لهم القدرة على ما به كلفوا، غدوا في أثناء ذلك بما يستقيم به منآدهم، ويقوى به ضعيفهم وتنهض به عزائمهم»⁽¹⁾، وبهذا تكون الشريعة سبيلا ذو مقاصد منذ البدء هو سبيل يقوم السلوك وله صفة التوغل الرفيق في الطبيعة الإنسانية وبهذا فإن كل تكليف يقع عسرا ومحالا على هذه الشريعة فهو مرفوض وغير مقصود للشارع «ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام [...] يحب الرفق ويكره العنف، وينهي عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطاق حمله»⁽²⁾.

هكذا يكون الشاطبي قد حصل أغراضا مختلفة عبر تقريره بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ومن بين هذه الأغراض إنشاء تصور مميز لطبيعة التجربة الأخلاقية داخل الخطاب الشرعي وهو أيضا قصد وفائدة لكل ممارسة عملية إنه المجال الدلالي والوجداني لتلقي الخطاب الشرعي والعمل به. ولقد جعل الشاطبي من هذا المجال ميدانا لزيادة إحكام الوصف الموضوعي للصالح كمعيار لضبط التكليف وهذا بتوفير أدوات الفهم السليم للخطاب الشرعي، وهو الخطاب الذي يتم تبليغه بواسطة صيغ تقع منها الصيغ المطلقة في مركز الدلالة الكلية وقد اعتبرت مجالا لاشتراك الفهوم البشرية مما يؤدي إلى وحدة فهم المصلحة كقيمة ثم أن الخطاب الشرعي أمي إنه يقع على الأصالة والبراءة الأولى ويبدو أن هذا المفهوم يعمق من الفهم الموضوعي للصالح كما أنه يمد بوسائل التحرر الدائم من كل البدع والأفكار الدخيلة التي تزييف معطى الأمة.

3- التكليف وأدوات تثبيت الصلاح في الفعل -طبيعة الإلزام

في الخطاب الشرعي -

الإلزام عنصر أولي في تفسير علاقة الذات بالقيم الأخلاقية وهو حسبما يجمع فلاسفة الأخلاق يصدر من طبيعة الإنسان بما أنه كائن له القدرة على الاختيار لأن له وجود قيمي يختار فيه بين الخير والشر⁽³⁾، فيكون الإلزام الخلقي قانون ذاتي إنساني

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 72.

André lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 704. (3)

يوجه الفعل عن حرية اختيار إلى قيمة ما، أما التكليف فهو «إلزام الكلفة على المخاطب»⁽¹⁾، ليكون مصدر التكليف هو جهة خارجة عن الذات وهو ما يؤدي إلى انتفاء القدرة على اختيار القيم وفقدان عنصر أساسي في عملية التخلق وهو حرية الإرادة ما دام المكلف مأمور بالامتثال كما أمر به مصدر التكليف، وبهذا الفرق الوارد بين الإلزام والتكليف قد تفقد العملية الأخلاقية المنوطة بالتكليف أحد عناصرها القاعدية مما يؤدي إلى نزولها درجة دون العملية الأخلاقية المنوطة بالإلزام.

يبدو أن الفرق بين الإلزام والتكليف سيرتفع عندما يتم النظر إلى طبيعة القيم المعتمدة بين الإلزام والتكليف فهي دائما قيم وأوامر من خارج الذات، تكون في الغالب أعرافا وتقاليد اجتماعية مصدرها اعتبارات دينية، لذلك فموضوع الإلزام يكون دائما من خارجه، كالتكليف تماما ثم أن إيلاء الطابع المطلق للاختيار الإنساني هو مجرد افتراض نظري، لأنه وعلى صعيد الممارسة الأخلاقية الموضوعية تجد هذه الذات نفسها أمام اختيار محدد يؤول إلى ظروف موضوعية تحدد علاقة كل إلزام بالقيمة الأخلاقية وهي في الغالب قيمة تجلب للإنسان النفع وتدفع عنه الضرر، حتى وإن تباينت أوصاف هذه القيم من لذة ومنفعة وسعادة.

أما عن طبيعة القصدية المرتبطة بالإلزام وكذلك القصدية المرتبطة بالتكليف، فهي قصدية ذات طابع واحد، إذ لهما علاقة بقاعدة تعارف عليها المجموع ونهضت الذات باحترامها لأنها جديرة بالاحترام، وأما التكليف فإنه يفوق الإلزام في قوة تمكنه الموضوعي. بما أنه مزود بوسائل الحراسة الخارجية للفعل، كما أنه يفترض الامتثال والامتثال هو دليل وجود قانون ذاتي يتطلع إلى جذب القيم، خاصة أن القيم التي تتمثل لها هذه الذات تتعلق بخطاب آخر غايته صلاح الإنسان عبر زمنين الدنيا والآخرة. وهكذا فإن كل من الإلزام والتكليف يقتضيان وعيا قسديا اتجاها قيم أساسها اتفاقي اعتنى بتنظيم الحياة الإنسانية بما يؤدي مصالح الإنسان المختلفة لذلك يكون الواجب الكانطي المؤسس على مبدأ الإلزام العقلي الصرف فاقد للمصادقية الواقعية ويبقى مجرد فرض صوري، ذلك أن القصدية الأخلاقية الصحيحة يجب أن تمتد من الشعور بالإلزام إلى ضرورة تحصيل الغاية في الواقع.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 90.

إن عناية الشاطبي بالتكليف كانت مغاير لغيره من الأصوليين، وقد أدى مضمونا أخلاقيا متميزا عندما ارتبط جذريا بالوعي القصدي الموجه وهذا سواء من جهة نظام القيم المعطى في الشريعة أو من جهة المكلف الذي يتم اعتبار قدرته ونواياه ومقاصده في عملية الامتثال للأمر التكليفي المنوط بالأحكام الشرعية، ولقد بين الشاطبي طبيعة التكليف والامتثال به بواسطة قصدين من مقاصد الشارع هما قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، إن هذين القصدتين المبينين يؤكدان بأن التكليف هو عملية جامعة بين القيم المطلوبة والفاعل الذي هو العامل الأوحد في تحويل التكليف إلى عمل مدموج في الواقع ليكون هذا الواقع موقع للتغيير والصالح وهو ما أدى بأبي إسحاق إلى تعميق فكرة التكليف تعميقا فاق بها تصور الفلاسفة ذلك أنه طرح علاقة التكليف بالقدرة الإنسانية عموما وهو ما جعله يدخل إلى تحليل دقيق لطبيعة الشخصية الإنسانية العقلية والنفسية والجبلية وعلاقتها بالتكليف متفحصا وسائل الإمكان ومواقعه بالنسبة لهذه الشخصية بيانا لطبيعة الإرادة داخل التكليف.

تكمن مشروعية التكليف عامة في «إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا»⁽¹⁾، إنه سبيل الانقياد وطرح الأهواء ليكون الشرع هو موضوع إقرار موضوعي لما يصلح للمكلف، وتأسيسا لطبيعة التكليف أثار الشاطبي مسائل أبان فيها عن نظم فلسفي قوي ودراية عميقة بالمسائل الشرعية والأخلاقية.

يقول الشاطبي «تثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا»⁽²⁾، إذ التكليف يفترض عنصرا أساسيا وهو مسؤولية المكلف على أفعاله حتى ترد إليه ويتم الحكم عليها بالصالح أو الفساد، ولأجل عقلنة التكليف وتثبيت مشروعيته بالنسبة للمسؤولية المنوطة به لا بد من تعيين طبيعة الأفعال التي يقع عليها التكليف أمرا أو نهي «لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعا»⁽³⁾. وهناك أنواع من الأفعال تؤلف الشخصية الإنسانية، وهي:

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 88.

أ. أفعال الجبلة التي طبع عليها الإنسان وهي مغروزة فيه، وهي غير مقدورة التغيير والتحويل لأن الطلب إلى ذلك يعني تكليف بما لا يطاق⁽¹⁾، غير أن الشاطبي ينتبه إلى سلطة التكليف على مثل هذه الأفعال إنما تعد مجالا للتهذيب والاعتدال إذ الأمر التكليفي يحمل الشهوة إلى أداء غاية نافعة فينقلها من مجرد رغبة حيوانية إلى رغبة إنسانية تكمل أفعال الإنسان نحو الصلاح.

ب. الأفعال النفسية من طباع وحبلة نفسية وهي بتعبير الشاطبي أوصاف قلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها أو نفيها⁽²⁾، ومثل هذه الأوصاف لا يتوجه إليها التكليف في نفسها لأنها تتعلق بالتكليف بما لا يطاق وإنما يتجه التكليف إلى سوابقها ولواحقها من الأفعال الكسبية إذ «يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعا إلى تفاوتها لا إلى الصفات»⁽³⁾.

ج. الأفعال المقدور عليها ويصطلح عليها الشاطبي بالأفعال الداخلة تحت كسب المكلف هي «جمهور الأفعال المكلف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»⁽⁴⁾. وهي الأفعال التي تعود إلى إرادة المكلف من حيث أنها لا تدخل في زمرة الأفعال الاضطرارية وإليها يعود العقاب والثواب.

ينزع الشاطبي صفة المشقة عن التكليف لأن من شروطه أن لا يقع بالتناقض على المصلحة التي هي غاية الخطاب الشرعي بما أنه «يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا أو آجلا»⁽⁵⁾، ثم أن هذا الصلاح يكون في البدء تجربة باطنية يدرك فيها المكلف اعتبارا لنواياه طبيعة التكليف الذي هو مكلف به فإذا هو الصلاح الذي لا يعود عليه بالمشقة ولقد كان تعميق الشاطبي لطبيعة العلاقات الكامنة بين الأحكام مثل بيان طبيعة المباح ثم تركيزه على الرخصة والعزيمة وسبيل التيسير والعفو لم تكن إلا من باب وضع حدود التمهيد بين التكليف الذي يقتضي الامتثال المعقول بما أنه مطية للصلاح ثم المشقة التي تبدو طرقها غير معقولة بالنسبة لطبيعة المكلف البيولوجية والنفسية وهي بالتالي مطية للفساد وهو ما يقع بالتناقض على الشريعة غير

(1) المصدر السابق، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 85.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 90.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 110.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص 96.

مقصود للشارع لأنه قصد من التكاليف الإدامة وليس الانقطاع وزيادة لمعقولية التكليف ورجحانه بالنسبة للقدرة الإنسانية يجمعه الشاطبي مع الإمكان العملي للمكلف فهو لا يختلف عن ذلك الدأب اليومي للسعي الإنساني في إتمام مصالح المعاش⁽¹⁾، وإذا تقررتم المماثلة في الجهد بين فعل المعاش ذو الضرورة الحيوية للحياة الإنسانية وفعل التكليف ذو الضرورة الشرعية لحياة المكلف فإن الأمر يصير إلى اعتبار الأهلية الطبيعية للإنسان في ممارسة تكاليف الشرع وفي قدرته على أداء أفعاله دون حرج وعسر «فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته فكذلك التكليف فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من مشقة»⁽²⁾، وبموجب هذا التصور الجديد لطبيعة التكليف الذي يدمجه دجما في الحال الاعتيادي للإنسان يدمج التكليف في الفعل الإنساني لينهض به نهوضا حيا نحو صلاحه.

أخيرا سار الشاطبي إلى تقرير الوسطية في الشريعة الإسلامية فهي تسير على سبيل لا يكون فيه لا إفراط ولا تفريط ذلك ألها «جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخلة تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال»⁽³⁾، أما عن صور العزيمة المحمولة إلى التجربة المشتركة من البيان الفذ لبعض التجارب التي قام بها السلف الصالح وبعض الزهاد والصوفية من جرى على مجارى السنة في إصرارهم على العزائم دون الرخص فهي تبقى تجارب خاصة تعتمد على إمكان الطاقة الباطنة لهؤلاء وهي محل للقدوة والتأسي في التجربة الإنسانية بمعانيها دون أن تنقلب إلى تكاليف ملزمة تجلب الحرج المؤدي إلى الانقطاع. من القضايا الأكثر أهمية في فلسفة الأخلاق التي يكشف تحليلها عن بعد إشكالي بعيد الغور في الطرح النظري هي طبيعة الإلزام من جهة صلته بالوعي الإنساني للفاعل الأخلاقي وتمثل الثنائية السفسطائية السقراطية أبعد أنموذج يصور بوضوح مرامي المسألة من حيث إذا ما كان الإلزام حال متموضع داخل التجربة الوجدانية للإنسان

(1) المصدر السابق، ج2، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 114.

تكون أغراض هذا الفاعل القاعدي في توجيه القانون الأخلاقي لديه أو أن الإلزام ذو طابع عقلي يقتضي انفصالا كلياً عن أحوال تجربته الإنسانية ولقد وصلت هذه الثنائية النموذج والمهيمنة على تاريخ الفكر الأخلاقي عامة إلى مصاعب في مضممار بيان طبيعة الإلزام وعلاقته بالفعل الأخلاقي. وهو الأمر الذي يغري للبحث عن طبيعته داخل نظرية الصلاح.

يبين القصد الرابع من مقاصد الشارع والذي قصده الشاطبي بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة عن ضبط لطبيعة الإلزام بما أنه تكليف وعلاقته بالفاعل الداخل للعمل بهذا التكليف كما قدم تصور مهم فيما يخص مسألة الذاتية والموضوعية في الفعل عندما فض النزاع حول مصدر الإلزام وغايته مبنياً غرض الشريعة بالنسبة للمكلف قائلاً «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»⁽¹⁾، ذلك أن الشريعة نظام عام لجميع المكلفين هدفت إلى صلاحهم فلن يكون مصدرها هو التجربة الوجدانية للمكلف حيث يهيمن التوجه الذاتي على حساب الأغراض العامة، حيث الهوى والنزوع إلى تغليب الأغراض الذاتية على الأغراض العامة والهوى في أكثر أحواله زيغ وعدم تحقق بالحق وطبيعة كل نظام أخلاقي يقتضي الخروج عن توجيه هذه الأغراض لأنه انجذاب نحو القيم ثم هو انتقال من الأثرة إلى الإيثار من الأنا إلى الغير فإن مثل هذا الخروج من ربة الأغراض الذاتية إلى الموضوعية يتصور قانوناً أخلاقياً يقتضي الطاعة الكاملة للمبدء والحق أن مثل هذه الطاعة لا تكتمل أغراضها إلا بالخضوع والإخلاص ولكنه إخلاص يثبت خروج الذات كلياً عن أغراضها الوجدانية وحتى العقلية ليتموضع في تجربة التعبد، إذ تتحقق الطاعة الكاملة لمطلب التكليف وتنزوي الأغراض الخاصة لتفتح المجال للمقاصد الأصلية، التي تحمل في طياتها كل أغراض الذاتية، وذلك بحسب نظام لا يخل بحقوق العبد وبحقوق العباد من حوله، وبحقوق الله، بهذا تؤلف العبودية بما أنها إلزام كلي اتجاه الله إخلاص للمبدء ووعاء يسمح للإلزام من آداء الغايات الأخلاقية الحقاً لما تؤديه العبودية من قدرة فائقة في تنظيم الأغراض الخاصة حسبما يقتضيه مبدأ الصلاح، وهو مبدأ يوجه الأعمال الإنسانية للإخلاص لله سبحانه وتعالى ذلك أنه جعل سبحانه «اتباع الهوى مضاداً

(1) المصدر السابق، ج2، ص 128.

للحق، وعده قسيما له»⁽¹⁾. وهنا يشير الشاطبي إلى وجود قطبين مسيرين لتجربة العمل الإنسانية، الوحي وبه يتحقق الصلاح ثم الهوى وبه يكون الفساد، إذا لم يكن تحت سلطة الأول موجهها له حارسا على عدم وقوعه بالتقويض للغايات الأخلاقية المتضمنة في مبدأ الصلاح وهذا أمر لا يشبه النقل فقط بل العقل أيضا⁽²⁾، وإمارته عمل ما لا شريعة إلهية لديهم بالعلم المدني، وهو قيام العقل تنظيما لأحوال الدنيا لكي لا تقع في التهارج والتمارج.

إذا كانت الشريعة قد أدت وظيفة إخراج المكلف أثناء أدائه لأعماله عن أهوائه وشهواته في إطار المرجعية التعبدية فإن المصلحة بما أنها اتفاق العقول تعد أيضا دليلا ناجزا على أن الحكمة من الشريعة هي الخروج من ربة الهوى، وهي تخص المكلف وسعاداته لكن حسب ما أمر به الشارع، لذلك تنصب الأعمال الإنسانية على تلبية الأمر الشرعي وكل ما هو مخالف لتلبية هذا الأمر تعود أعماله بالخسران المبين في الدنيا والآخرة «لأن الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإذا جعل الحظ تابعا فلا ضرر على العامل»⁽³⁾.

عموما يبدو التكليف بما أنه مبدأ الفعل في الشريعة أقدر بكثير من الإلزام بوصفه مبدأ الفعل في الأخلاق، وذلك في النهوض بالحياة الأخلاقية للإنسان لما له من تطويع للشخصية تطويعا لا يخل بالتجربة الخاصة وبالمبدأ العام الذي يسيّر هذه التجربة نحو إقرار حياة أخلاقية تذيب في بوتقتها كل الأغراض الإنسانية ممثلة للإخلاص والطاعة. لقد هدف الشاطبي إلى إصلاح منظومة الاجتهاد الإسلامي كما أصبحت في عصره وذلك بما يعيد للوعي تصوره عن الدين الصحيح، إذ بدى للفقهاء الغرناطي أن تشر ذم الأمة وبداية اندثارها يعودان إلى فكر تموقع فيه الزيف مكان الفكر القويم، وأصبح فيه الدين نهباً للتأويلات الفاسدة يشهد على هذا تشتت الرأي بين الفرق التي ادعت قيامها على طريق الحق ثم فساد الرأي الفقهي الذي بلغ فيه الاختلاف ليس ذلك المبلغ الحمود الذي تنبثق عنه خصوبة الرأي والانسجام داخل رحمة الاختلاف بل هو رأى حصل كثرة المسألة الجزئية وأصبح الفقه فيه أداة للصراع حول فروع لا سلطان لها على الأصول.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 133.

يكون أبو إسحاق أمام حال للزيف حاد معه الرأي عن منهاج العقل القويم في تدبر الشرع وتحصيل مقاصده، فغم على حقيقة المقصد الصحيح الذي يتوخاه الشرع ومرد هذا الحال إلى جهل كبير بفلسفة التشريع، هو حال ساد فيه التحيل مكان بيان القصد الصحيح للتشريع، ولعل الظفر بالوعي الأصيل في إدراك مرام الخطاب الشرعي بما يضمن للفرد وللمجتمع الصلاح كمقصد منصوص في هذا الخطاب يكمن في إعادة تصويب فلسفة التشريع تصويبا يمكن من تجاوز أزمة الجهل بطبيعة التكليف الشرعي الذي ما انزل إلا مبينا لهذه الأوامر الشرعية وهو منهج يترقى به الإنسان في مدارج الصلاح.

إن التصويب في فلسفة التشريع التي هي عينها فلسفة الدين القويم تكون في إعادة ضبط النظام الذي قصده الشارع سبيلا للإنسان، ولذلك فإنه من الواجب أن ينظر المجتهد إلى الشرع من جانب المركزية الإنسانية المهيمنة على الخطاب الشرعي أنه الشارع يخاطب المكلف بوجوب النهوض إلى صلاحه الشخصي، فقصد الشارع ابتداء هو بيان للناس حتى يصلح حالهم في الآجل والعاجل، وفي حالة صرف هذا الخطاب عن غايته وهو بيان ذلك الكيف الذي تعهد به صلاح الإنسان في إطار مفهوم الخلافة يكون مثل هذا التصور سبيلا إلى تأسيس هوة عميقة بين دنيا البشر ودنيا الله، ولن يعود للخطاب الشرعي جدوى لأنه في أصله يعني طرفين متواصلين المُخَاطَبُ والمُخَاطَبُ وأن الأول يبعث دائما إشارات للثاني تقويما لحياته، ولذلك تكمل ماهية الشرع في تحصيل صلاح المكلف الذي هو عين حسن معاشه وفلاح مآله.

لا ريب أن إنبناء الخطاب الشرعي على مفهوم المقصد بما أنه دلالة أخلاقية يعني أن الشاطبي قد أدرك بأن الاجتهاد الذي يفصل بين درجات الخطاب ويتجاهل أبعاد التكليف هو إجتهد لم يتأسس على فلسفة للتشريع تضع في اعتبارها الأبعاد الإنسانية، لذلك يكون المقصد الشرعي بوتقة تنصهر فيها الأحكام الفقهية بأبعادها المكرمية، فالمكلف سيفقد التكليف الصحيح إذا لم يكن إخلاصه صادقا للشارع أثناء أدائه للأعمال الشرعية، فالإخلاص هو البوتقة التي تعين على أداء أغراض الأحكام الشرعية أداء كاملا، ومثل هذا الأداء هو نتج عملي ينتهي إلى تثبيت المكرمة الأخلاقية التي ربطها الشارع بهذه الأحكام وجعلها غايات لا بد من حضورها، وكل انفصال حادث بين الحكم ومكرمه نقص في التكليف.

لعل قول الشاطبي بالمقصد الشرعي قاعدة للاجتهاد هو إدراك منه للصلة الوطيدة بين الدين وغايته الأخلاقية، إذ يبدو أن التركيز على علة الحكم بوصفها وصف ظاهر منضبط دون الإتيان بمقاصد الأحكام هو اجتهاد ناقص، لأنه فصل بين الفعل وغايته، فيكون العمل بالمقاصد جمع بين الدين والأخلاق.

بالنظر إلى الدور الذي لعبه كتاب "المستصفى" وكتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي في بناء المرجعية الأصولية لكتاب "الموافقات" وبالنظر أيضا للصلة التي تربط كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني بالغزالي، فإن العلاقة تكون متواصلة في إطار المرجعية الواحدة ويكون الشاطبي قد أدى بمفهوم المقصد داخل عملية الاجتهاد غايتين هامتين:

أ. تحديد الاجتهاد وذلك بتأسيس المقصد الشرعي كغاية محصلة هو ضرب من الرؤية الشمولية التي تفتح آفاق العقل الاجتهادي على الممكنات الإنسانية.

ب. إعادة وصل الحكم الشرعي بمكرمه، وذلك في مستوى العمل التطبيقي بحيث تعيد الأحكام الشرعية تصورها الصحيح في الإسلام، وتكون مسيرة المكلف الشرعية مسيرة أخلاقية يضبطها الحكم الشرعي الموصول بالفقه والأخلاق.

ج. تتفوق نظرية الصلاح المؤسسة على عقلانية قاصدة سار إليها عقل نظر واعتبر ثم انتقل إلى التكليف، كل تلك الدعاوي الأخلاقية المرجحة للعدمية، والتي تؤول في مجملها إلى عقلانية قاصرة حولت التفسير الحسي للعالم إلى ميثافيزيقا كانت علة مسار الحياة الإنسانية، ومن ثم حكمت عليها بالشقاء الذي هو حلول العدمية، والتي تعني اقتضاب الأبعاد الإنسانية وقلقها الدائم.

إن نظرية الصلاح هي نظرية أخلاقية تعتمد على الوعي الأصيل، وتشكل عناصرها من تاريخية الخطاب، ثم هي مسار يجب اعتباره نقطة بدأ في التحول إلى فكر أخلاقي عربي معاصر ينزع عن ذاته التقليد، ويسير نحو الإبداع والحياة.

ثالثا: المقاصد الصالحة والأخلاق التكاملية الحية

يستوجب تصور المنظومة الأخلاقية بوجه عام حضور عنصرين أساسيين فموجبهما تستقي هذه المنظومة ماهيتها الأخلاقية، وهما القيم التي هي عينها الغايات التي يصبو إليها كل فعل ثم الوسائل وهي الأدوات التي تمكن لهذا الفعل ضروب الانخراط في ممارسة تلك القيم في إطار تجربة إنسانية مميزة بالخصوصية الزمنية والمكانية.

لقد مثلت الصلة بين الوسائل والغايات قطبا إشكاليا داخل الفكر الأخلاقي بوجه عام، وذلك بما يتضمنه السؤال عن علاقة النظرية بالتطبيق العملي من البحث عن وسائل اندماج الكلي اللامشخص في الجزئي المشخص أي بين القيم وهي غايات عامة والفعل الذي هو تجل لسيرورة عينية حادثة داخل زمنية ما، ثم أن مثل هذا السؤال تجاوز إلى أسئلة عميقة مثلت مجالا خصبا للمناظرة الفكرية داخل فلسفة الأخلاق من مثل طبيعة القيم وطبيعة الوسائل إلى هذه القيم وحدود الموضوعية والذاتية في هذه العلاقة الجامعة بين القيم والوسائل.

تحديدا للعلاقة الجامعة بين القيم والوسائل انقسم الفكر الأخلاقي إلى قسمين متقابلين تعبر عنهما بصدق الثنائية السفسطائية السقراطية أفضل تعبير، إذ الزوج المصلحة الذاتية والفضيلة يعبران عن رمزية مميزة داخل الفكر الأخلاقي بوجه عام، يؤول تحليلهما إلى السؤال عن طبيعة القيم وإذا ما كانت من جنس الوسائل أو العكس. ثم أن إمكان العمل بالقيم آل إلى النظر في علاقة العلم بالعمل، ومدى تحول العلم بالقيم الأخلاقية إلى سلوك متحقق بهذه القيم، ولعل المعادلة السقراطية العلم فضيلة والجهل رذيلة تعد تخريجا لإمكان تحول قانون الفضيلة الأخلاقي إلى صورة عينية ومتحققة في السلوك الإنساني.

استكمالا لدعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي تبدو المسألة عن الوسائل إلى تحقيق المقاصد مشروعة منذ

البدء وضرورة خاصة أن قارئ الموافقات يدرك منذ اللحظة الأولى الفائدة التي لأجلها كان الاستقراء أداة النظر الأصولي الأساسية، فهي فائدة تقول إلى أداء خدمتين للتكليف، الأولى ركزت على استخراج المقاصد العامة تأسيسا وبناء، وهنا تتعين وظيفة المقاصد بوصفها مبادئ تجذب السلوك -بما أنه تجربة إنسانية- نحو المشروع المنصوص، أما الثانية فتظهر أهميتها في استخراج الوسائل التي تدمج المقاصد في السلوك وتجعل الكلي المقصدي متحقق في الجزئي، وهو الفعل الإنساني، ويبدو أن اهتمام الشاطبي الأول وهو يؤصل للأصول كان إحداث وسائل ناجعة تمكن للقيم المنصوصة من تخلل الواقع والاندماج فيه، ذلك أن ما كان يشد اهتمام الفقيه الغرناطي عبر قواعده التأصيلية هو معرفة حدود التمثيل بين المصلحة والمفسدة، ومن ثم إيجاد وسائل ترجيح الأولى على الثانية ثم أن مثل هذا الترجيح يكون ذو فائدة مركزية للواقع العملي خاصة إذا ما كررنا مقولة أبي إسحاق المعتدة بالعمل والتي لا تجد جدوى للعلم إلا من جهة فائدته للعمل.

لقد قدم الشاطبي من خلال إثبات المقاصد من جهة الكلية والثبات ومن خلال بيان الوسائل إلى هذه المقاصد أطروحة متميزة فيما لزم عن المسألة الأخلاقية حول طبيعة القيم الغائية والقيم الواسيلية وحول علاقة النظر بالعمل، ثم تأسيس إجابة دقيقة لعلاقة الواقع بالقيمة قد تجد مشروعيتها في تقديم الوسائل الفاعلة لأجل أن ينقلب الواقع الإنساني إلى مسار للتخلق، بحيث تكون الأخلاق هي عينها العمل الحي المندمج في الزمان والمكان، فما هي البدائل التي قدمها الشاطبي حتى سار إلى تأسيس معطى الأخلاق الحية الأخلاق المدموجة في الواقع والواقع المدموج في الأخلاق؟ وإلى أي مدى يؤلف مثل هذا التصور آلية إجرائية لتقويم أزمة العدمية التي يحياها الإنسان العربي المعاصر مكرسا لزمينة الآخر، وقد فرضت عليه فرضا بما أنه يحيا زمانا آخر ويقحم فيه إقحاما؟

1- العقلانية القاصرة ونضوب الواقع من القيم الأخلاقية

انتهت المناظرة الأخلاقية في الفكر الغربي إلى تأسيس بناء مزدوج للقيم الأخلاقية، فمن جهة هناك قيم مطلقة تكتفي بذاتها لا تعني بالوسائل إلا بقدر تثبيت ذاتها تثبتا ينأى بها عن التحلي في الزمان والمكان ومن جهة أخرى هناك قيم نسبية لا

تعنيها القيم إلا بوصفها وسائل، ويظهر النموذج الأول من القيم فاقد للوسائل التي تربطه بتجربة العمل، والذي يدعي أنه مدار تقويماتها، أما النموذج الثاني من القيم فإن الوسائل تنقلب فيه إلى عين الغايات، ولأن الوسائل تتميز بالتغير فإن القيم تكون نسبية ومتغيرة، وهو ما ينزع عنها صفة الكلية التي تمتاز بها القواعد الأخلاقية، كما أن التغير يكون مدار تبدل القيم وفقدانها الجذب الضروري الذي هو مدار تنظيم تجربة العمل الأخلاقية وهكذا تنتهي المناظرة الأخلاقية في الفكر الغربي إلى ثنائية التصور ثنائية يصعب معها التوفيق وتكون القيم المطلقة متعالية غير قادرة على الإندماج في الواقع لأنها تفتقد الوسيلة إلى ذلك، أما القيم النسبية فهي شديدة التغير والتبدل لأنها متعلقة بالذوات التي أنتجتها⁽¹⁾.

انتهى مثل هذا التعلق إلى عدم وجود قيم أخلاقية في ذاتها ولذا، مما أدى إلى تعين العدمية واندثار الأخلاق، بذلك القدر الذي أصبحت فيه الذات هي خالقة القيم، ويبدو أن الفكر الأخلاقي الغربي توصل إلى حذف النموذج الأول للقيم وأبقى على النموذج الثاني بفعل الهيمنة الكلية لفلسفات العدمية سواء تلك التي تعود إلى لا أدريية هيوم من نزعات وضعية وعلمانية متطرفة، أو تلك التي تمتد إلى نيتشه، حيث أصبحت الذات لها من قوة الخلق المطلق للقيم مما أدى إلى حلول مبدأ اللامعيار داخل رحم الفكر الأخلاقي المعاصر، وأمام فقدان الوسيلة إلى التخلق تأتي راهنية بعض الفلسفات الأخلاقية للفكر الغربي المعاصر في حديثها عن العودة إلى كائنا سبيلا لبناء المعنى داخل منظومة الأخلاق المعاصرة، التي تؤول في مجملها إلى اللامعنى⁽²⁾، أو العودة إلى التوراة والتلموذ قاعدة للعثور على المعنى⁽³⁾، ثم الانطلاق إلى أخلاق ذات قاعدة مشتركة.

(1) Regis Jolivet: "Problématique de la Valeur", in congrès des sociétés Française de la philosophie, thème les valeurs, Bruxelles, 6-7 Septembre 1947 Louvain nouwlaets, éditeur. p 15.

(2) مثل هذه الدعوى جمهرة من الفلاسفة الغربيين المعاصرين في بحثهم عن معيار للأخلاقية بعد زوال المعيار ونهاية المعنى وحلول العدمية فعلى الرغم من اختلاف المعايير الأخلاقية بين هؤلاء إلا أنهم يتفقون على اعتبار الواجب الكانطي قانون ملائم لإحياء معيار ثابت للأخلاق.

(3) يمثل هذه الدعوى الفيلسوف الفرنسي عيمانويل ليفيناس الذي اعتبر التوراة والتلموذ مصادر إلهام لمبادئ أخلاقية حية بحيث يجعل من الدين والمقدس أساس استشكال مبادئ أخلاقية تعين على تأسيس مبادئ أخلاق نظرية تقاوم حال العدمية المعاصرة.

تعد الكانطية رائدة الدعوى إلى لتصور المطلق للقيم الأخلاقية في الفكر الغربي الحديث، وعلى الرغم من أن كانط حينما جعل مبدأ الأخلاقية يولد من رحم المبادئ القبلية قد عين سيادة كل أخلاقية على دروب التغير الذي تفترضه الوظيفة النسبية للعقل النظري، فإنه ساهم في تصدع الواقع الأخلاقي وأيلولته إلى العدمية، فكل منطق متعال أحكم إقبال الصلة مع الواقع هو منطق لا يحدث إلا نفسه لذلك فإن أخلاق الإرادة الخيرة لا تجري إلا في صمت مطلق، لتكون السريرة الإنسانية موقع لمنجأها أما عن علاقة هذه المناجاة بالواقع أو بالآخر فهو أمر لم يقع في مشروعها نحو الخير المطلق. عندما تفترض الكانطية بأن كل عمل أخلاقي مشروع وموصوف بالجدارة الأخلاقية وذلك الذي كان احتراماً للقانون، فإنها تحدث أول استحالة أمام العمل الأخلاقي المدموج في الواقع فالإنسان صاحب العصمة والذي يصدر عنه احترام القانون هو أولاً ذات تحيا وترغب وتنجذب إلى الواقع بواسطة تجربتها الوجدانية لا تتنازل عنها إلا إذا سرقها الموت، لذلك يبقى الواجب الأخلاقي الجدير بالاحترام مجرد افتراض عقلي إذ أن حذف مفهوم الغاية من تصورات الأخلاقية يعد أول خلل في علاقة القيم الأخلاقية التي تقوم بدمجها في الواقع.

هنا يمكن القول بأن الكانطية قد وضعت لبنة في صرح العدمية الشامخ ذلك أنها -وعلى الطريقة الأفلاطونية- قسمت الواقع إلى قسمين عالم النومان منفصل عن كل واقع لا يملك الوسيلة إلى الظهور إلى الواقع، وعالم الفينومان هو عالم مسيب بلا معيار أخلاقي هكذا وعلى الرغم من أن الكانطية صادرت مشروعها الأخلاقي بأحقية الوجود المطلق للقيم وصورت العقل المنتج لها تصويراً ربانياً إلا أن هذه القيم بقيت بلا جدوى وبلا معنى، لأنها تفتقد وسائل التأثير على الواقع.

لقد آلت أكثر الاتجاهات الأخلاقية للفكر الحديث والمعاصر إلى الإقرار بنسبية القيم الأخلاقية، وأهم ما يميز مثل هذا الإقرار هو تكيف القيم بحسب الوسائل وضرورتها الزمنية والمكانية، وتحويل القيم إلى مجرد وسائل فورية تزول بزوال أسبابها الفاعلة بمعنى أنها لا توجد في ذاتها ولذا، بل هي محمولة في الوقائع، فقد تكون هذه الوقائع نفسية أو اجتماعية أو تاريخية، وبالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الوقائع والقيم المحمولة فيها فإن هذه الأخيرة تبدو إفرازاً ضرورياً لفعاليتها التغيرية، ومن ثم فهي تتحول بتحولها وتزول بزوالها.

إن مثل هذا الافتراض الذي يحول القيم إلى مجرد وسائط قام بإزالة الوصف الثابت لهذه القيم وهو الوصف الذي يغدو ضروريا في مستوى الممارسة الأخلاقية، ففي حالة فقدان القيم للثبات يزول احترامها بوصفها مجامع للسلوك ويغدو اللامعيار المآل الأخير للأحكام الأخلاقية، وهو ما يعني الاضطراب الدائم إلى تأسيس القواعد بطريقة متواصلة ومثل هذا التأسيس يختار المعايير ويتواطأ عليها بحسب الزمان والمكان، مما يؤدي إلى النسبية الشديد ومن ثم السقوط في العدمية.

2- العقلانية القاصدة والنهوض الأخلاقي بالواقع - الأخلاق بين الثبات والتغير -

تأسس مشروع علم أصول الفقه في الحضارة العربية الإسلامية في الإجابة عن سؤال مركزي يؤول إليه كل تطور لهذا العلم منذ الشافعي إلى الشاطبي، وهو كيف يكون المتناهي وهي أحكام النص وسيلة دقيقة لضبط اللامتناهي المتكاثر بتغير الزمان وتطور الإنسان ومن ثم إمداده بالشرعية المنصوصة فكانت الأساليب المنهجية المتكاثرة داخل علم أصول الفقه هي من قبيل إمكان إيجاد تخرج اللامتناهي داخل المتناهي إحكاما له داخل قصد الشارع من تنزيل الشريعة وهنا تأتي جدارة المقاصد عند الشاطبي تأسيسا وتأصيلا وكذا منهج الاستقراء المعنوي في مواصلة الرد المتواصل للمتغير إلى الثابت حتى تسير الحياة الإسلامية حسبما اقتضاه النص المؤسس، وأمام هذا الربط المتواصل للامتناهي بالمتناهي، المتغير بالزماني الثابت وباللازماني يبدو السؤال عن طبيعة المقاصد وصلتها بالزمان ملحا خاصة وأن هذه المقاصد لا تمثل آليات منهجية فقط، بل هي في الأصل كليات تبليغية تتجه إلى الفعل المشخص في الزمان والمكان، كما أن غرض الفقيه الغرناطي لم يتمثل في التأصيل النظري بل -وأنه كما سبق الذكر⁽¹⁾- كانت غايته تطبيقية وهو الذي أفاض في بيان الغاية من علم أصول الفقه وهي غاية تتجه ضبطا للتكليف ولأجل استكمال هذه الغاية كان تأسيس الشاطبي لجملة آليات منهجية غايتها استيفاء شرط التطبيق ومن ثم إنزال المقاصد وهي كليات ثابتة على الواقع المتغير، ويبدو أن مصداقية الاستقراء المعنوي تأتي لتتحلى

(1) أنظر الفصل الثاني من الباب الثاني، الاستقراء المعنوي وتأسيس كليات الفعل الصالح.

بوضوح في قضية التوفيق بين عموم المقاصد وخصوصية الواقع، ذلك أن هذا المنهج حشد الأدوات لأداء خطوتين الأولى تتمثل في إمكان تأسيس الكليات العامة من تتبع الجزئيات ثم تنزيل هذه الكليات على الواقع الذي هو واقع مزيج مختلط ونسبي، ولقد تنبه الشاطبي إلى الطابع النسبي للأحكام الشرعية وذلك عبر تحليله للأحكام التكليفية والأحكام الوضعية مبينا كيف أن الشارع الحكيم قد سار في تأسيس هذه الأحكام واضعا في اعتباره مسألة الوضع الإنساني المتطور والمتبدل وهذا بين في أحكامه من الإباحة والرخصة والضرورة.

أ. المقاصد-التكامل والثبات-

يخلص نص **الموافقات** إلى أن المقاصد تتميز بثلاث خواص تمدها بالوصف الشمولي وهي الثبات، والاطراد والحاكمية⁽¹⁾، فأصبحت الشريعة في مصاف العلوم القطعية وفي مسار إثباته لهذا الوصف الشمولي للمقاصد اعتمد الشاطبي على دعامتين الأولى غيبية والثانية منهجية.

الدعامة الغيبية، وترتكز على أصول الدين وهي أصول إلهية مضمونة بالحفظ من قبل الشارع ذاته إذ «لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها»⁽²⁾. وتثبيتا لصفة الكلية التي تختص بها الضروريات والحاجيات والتحسينات يضعها الشاطبي على قدم المساواة في الحفظ مع أصول الدين هذه الأصول لا ينبغي الشك فيها كذلك أصول الشريعة فهي تجري في الحفظ على نفس السبيل إذ «لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لإنجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذا هنا لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات»⁽³⁾، بهذا التداخل في البرهان بين أصول الدين وأصول الشريعة تحمل المقاصد لتكون هي ذاتها برهانا ناجزا على حفظ الدين وهو المصدر الأول وأصل الأصول الذي تعود إليه العقيدة والشريعة.

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص ص 54-55.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 20.

تقدم الدعامة الغيبية للمقاصد بعدا لا متناهيا ما دام مصدرها هو اللامتناهي الذي فقهه العقل المعبر من سياحته في الكون وتبصره في الآيات ومن ثم فقد أيقن من يقينه بالامتناهي بأن المقاصد هي من جنسه وتحظى بالتبجيل ذاته الذي يحظى به هو ويجب التذكير بأن مثل هذه الدعامة هي ضرورية لكل نظام أخلاقي متكامل حيث تتآزر المعاني الزمانية والأخرى الروحانية في بناء مسار الصلاح الإنساني، كما أن قوة العمل الأخلاقي في إطار النظام الأخلاقي المتكامل تكتسب الرحابة والمصادقية بما أنها تحدث في زمان متناهي لتحصد ثماره في زمان لامتناهي.

-الدعامة المنهجية وهي الدعامة التي مكن لها الاستقراء من جانب أنه المفيد للقطع⁽¹⁾ فالمقاصد ليست وضعا اعتباريا إنما تتبع لموارد الأحكام في الخطاب الشرعي إلى حد التأسيس الثابت الذي يسري في كل التفاصيل بفضل الإطراد والثبات والحاكمة.

زيادة في نسب الثبات الموصول بالدعامة المنهجية يربط الشاطبي المقاصد بالأصول العقلية لتمتاز بعد ذلك بقوة القطع ذاته الذي تختص به الأصول العقلية التي ترجع «إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة»⁽²⁾، وطبقا لهذا التماهي بين الأصول العقلية والأخرى النقلية يزداد ثبات المقاصد وتكون مرجحة عقلا ونقلا.

ب. المقاصد والوسائل -التغير والأخلاق الحية-

تمتاز المقاصد بالثبات ومثل هذه الخصائص وظيفية إجرائية داخل النظام الأخلاقي التكاملي ذلك أن هذه المقاصد لن تؤلف مجمعا أخلاقيا له تأثير على السلوك إلا إذا نزلت هذه المنزلة من الاستقرار والثبات غير أن هذه الأخلاق التكاملية تكون أحصى خواصها هو الصلاح في الحال والمآل وهو ما يعني تحول المقاصد إلى ممارسة حية تتقلب في الزمان والمكان بحسب الحال وما يؤول إليه هذا الحال وتحقيقا لخاصية الحياة تعتمد المقاصد ووسائل لدمج الصلاح في السلوك الفردي والمجتمعي والوسائل التي أتخذها الشريعة وسائل للتأثير تحقيقا للمقاصد هي الأحكام الشرعية.

(1) المصدر السابق، ج1، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 23.

بما أن الشاطبي قد ميز منذ البدء الفقه والآداب الشرعية حقلا أولا لتأصيل الأصول وبما أن هذا الحقل يعتني بالتطبيق العيني المشخص بيانا للقصد الأول وهو الصلاح فإن الموافقات تستجمع طاقتها الاجتهادية في بيان الوسائل تثبيتا للمقاصد.

يبدأ الإمكان الحي للأخلاق التكاملية التي تناط بالمقاصد في اعتبار الشاطبي الشريعة مصالح كلها وأن كل حكم شرعي مرتبط بمصلحة ثم أن المقاصد ذاتها تعد مصالح تقع في مجال التوجه القصدي للمكلف والمصلحة قانون طبيعي يقع في مجال الإدراك البشري بل إن الواقع الإنساني لا يتمظهر إلا عبر سلم المصالح الذي يمكن الإنسان من الانخراط في الواقع وتغييره ومن هذا الباب تقع المقاصد الشرعية في مجال الواقع ومجال إدراك المكلف وهنا يبدأ انخراط الشريعة في الواقع ونهوضها الأخلاقي به، كما أن المقاصد لا تقع بمعزل عن الوقائع فالمقاصد الضرورية تكون حفظا للدين والنفس والعقل والمال والنسل.

من مستلزمات الإمكان الحي للأخلاق التكاملية هو وقوعها على عوائد الوجود. فالمصلحة الشرعية لا تعود بالهدم على الواقع الإنساني بل تنزل عليه تنظيما كما أنها تقع في حدود الإمكان البشري لذلك يضحد الشاطبي مقولة التكليف بما لا يطاق ليكون التكليف واقع في مقدرة العبد.

لقد أدرك الشاطبي بأن تطبيق أحكام الشريعة هو الغاية من التكليف إذ حصول المصلحة الفعلية يتوقف على تحقيق مطلب التطبيق ومن هذا الباب جاء إدراك الشاطبي لقيمة الاستقراء في عملية التأصيل وذلك لما لهذا المنهج من التمكن الاختباري في تفحص طبيعة الجزئيات نحو تأسيس الكليات من جهة ثم في قدرة إنزال هذه الأحكام الكلية على الواقع العيني ويبدو أن هذا الاتجاه الاستقرائي لا ينافي فتاويه التي وضعت اعتبارا كبيرا للواقع في عملية إنزال المقاصد على الوقائع وهو ما نراه متجليا في بحثه للأحكام من حيث تداخلها وكيف تختلف من حيث الجزئية والكلية ومن قضايا هي من حيث البحث تقع في مطلب التحقق من الوسائل المحصلة للمقاصد أي التغير وعلاقته بالشمول.

لقد كان تقسيم الشاطبي للمقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف موجها منذ البدء في بيان حدود التمثيل بين الحكم الشرعي والمكلف بهذا الحكم مما يعني أن هذا الحكم تتم صياغته بحسب أحوال المكلف وما يطيقه في هذه الأحوال.

عموما فإن الشاطبي قد سار في الكشف عن الوسائل التي تمكن من إنزال الأحكام على الواقع مختارا الوسائل التي تجعل الشريعة وسيلة قادرة على ملئمة الواقع وقد سبق لنا في فصل سابق بيان هذه الوسائل⁽¹⁾.

حاصل القول أن الشاطبي قد سلم منذ البدء بأن غاية الشريعة هو الصلاح وأن هذه الغاية تبقى بلا قيمة إذ لم تصبح سبيلا لأنات الممارسة الإنسانية وهو ما يفسر إصراره عبر قضايا مصنفه **الموافقات** على بيان منهج للمواءمة بين الصلاح المنصوص كقيمة والفعل الإنساني بأجناسه الفردية والاجتماعية، فقد تحدد غرض الشاطبي منذ البدء بضرورة إصلاح الاجتهاد بغية القيام بالفقه والفقه يستجمع وظيفته في التطبيق العملي على الواقع الإنساني، ولذلك حدد الشاطبي الأدوات التي تجعل من الفقه الإسلامي حيا وحياته لا تتم إلا إذ نزل حسب مقتضى الحياة الإنسانية. بمجملها وهنا أظهر الشاطبي الإمكانية الضخمة للشريعة الإسلامية لإصلاح الواقع وتحلي مقاصدها العامة في الشخص الجزئي.

لقد وفر الشاطبي وسائل إنزال المقاصد التي تمتاز بالثبات والشمول على الجزئيات المشخصة بعناية تماثل عناية الطبيب الماهر الذي يشخص الداء ويحدد الدواء، ولم يسر الفقيه الغرناطي إلى هذا السبيل إلا بواسطة الاستقراء الذي يعد منهجا يتلاءم والطبيعة العملية للشريعة موفرا وسائل إنزال المقاصد على الأفراد الجزئية فقد قدم لطبيعة القيم وجعلها ثابتة من جهة ولكنها تحولت إلى منهج حي للحياة الأخلاقية الممارسة في الواقع.

لقد كشفت القراءة المتخصصة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي عن قدرة الموافقات على تقديم بديل أصيل للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي ومن ثم انتزاعه من ربة الأحكام المسبقة التي حكمت عليه باللاجدوى داخل إطاره التاريخي قديما وحاضرا، مثل هذا الافتراض الإشكالي دعم ذاته بمنطق التفكير العلمي وهو المنطق الذي يؤكد على ضرورة حضور الفهم الجدلي بين الإنسان والتاريخ في تفسير نمو المنظومات الأخلاقية بوجه عام، إذ تعود هذه المنظومات إلى صلة محققة بين الإنسان والتاريخ إنه الإنسان الفاعل فيه ولأجله يستفي مطالبة المعنوية والمادية من داخله فمن نافل القول تفسير المنظومة القيمية للحضارة العربية الإسلامية بمنأى عن التاريخ الذي أنتجها وميزها بميزات مخالفة لغيرها من المنظومات.

(1) أنظر: فصل منهج الاستقراء المعنوي إنباء كليات الفعل الصالح مبحث علم الصلاح.

عند المعالجة الدقيقة لنظام الفعل في الحضارة العربية الإسلامية يبدو أنه تموضع في إطار البحث عن مشروعية الأفعال الإنسانية (النوازل) داخل النص المؤسس (القرآن والسنة)، ويعد هذا البحث عن المشروعية داخل النص محور الاستشكال القاعدي للفكر الأصولي وهو الدافع إلى اعتماد الشافعي للرسالة كلبنة أولى في البحث عن الأدوات التي تضبط الفروع بالعودة إلى الأصول وتجعل من الأفعال الإنسانية تنضوي تحت معطى التكليف آخذة مشروعيتها داخل النص ولقد كان تطور الخطاب الأصولي وإغتنائه الأدائي في سبيل إتمام هذه الغاية الباحثة عن مشروعية الأفعال داخل النص.

لقد هيمن البحث عن مشروعية الفعل الإنساني داخا النص على فلسفة التشريع عند الشاطبي كغيره من الأصوليين، غير أن هذه الفلسفة تتجه داخل نظرية القياس ذاتها إلى إحداث سبيل آخر للمشروعية إنه السبيل الذي يمكن للمقصد الشرعي أن يحول التعليل الأصولي من التعليل بالوصف الظاهر المنطبط والذي يرمى اللغة على حساب إحداثيات الفعل ذاته إلى التعليل بالغايات وهو التعليل الذي يطمح إلى تصور مقاصد الأحكام الشرعية تصورا شموليا يمكن للمجتهد تصويب إتجاهه إلى الغايات القصوى التي راعاها للشارع في خطابه وهي غايات تؤول إلى بيان المصلحة كغاية لكل الغايات.

في سبر التقسيمات الشاطبية للمقاصد من حيث مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ثم من حيث مقاصد الشارع وذلك من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها نعثر على مقومات كل نسق أخلاقي اهتم بالقيم وعلاقتها بالإنسان ثم حلل كل أدوات النظرية الأخلاقية من غاية وإرادة وإلزام وهو ما مكن من استخراج بنية النظرية الأخلاقية للخطاب الشرعي كما مارسها بناء وتحليلا الشاطبي في الجزء الثاني من الموافقات.

في إطار التأصيل قدم الشاطبي نظرية في المصلحة وعلى الرغم من أنها تنعت بأنها شرعية لكنها تخص الإنسان وحده وترعاه في أحواله ملبية مطلب الفطرة الإنسانية منذ البدء إنها النظرية التي تحمل الإنسان من حالة يتنازع فيها الهوى إلى حالة التعقل، وعند تفحص طبيعة العقلانية التي أسست نظرية المصلحة ألفينا أنها تمتاز بخصائص تسد سبيل الإنسانية إلى صلاح جامع بين القيم الروحانية والقيم المادية إنه صلاح ممتد

عبر الزمان اللامتناهي وهنا تكمن جدارة نظرية المصلحة العربية الإسلامية لأنها تعتمد على امتداد اللامتناهي ذلك أن هذا الامتداد هو الذي يقدم جدوى الفعل الأخلاقي ثم أن هذه الجدارة تزداد أهمية لأنها وفرت الوسائل الدقيقة لتكون الأخلاق حية تتخلل الواقع.

لقد مكنت العقلانية القاصدة التي أمدت الوعي الأخلاقي العربي الإسلامي، بنظرية الصلاح من العثور على بداية أصيلة تمكن من استشكال سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر مقابل العقلانية الغربية التي حصلت العدمية أثناء سيرورتها النقدية لأنظمة القيم، وقد تبدو البداية قديمة وتقليدية لكنها آخر طاقات العقل العربي الإسلامي وبداية لها جدواها التاريخي في الحضور قد تنبلج عنه طريقة للفكر النقدي إلى طاقات أخرى، إن العقلانية القاصدة تمد الإنسان بالأخلاقية الضرورية للانخراط في العالم بما هو إنسان إنساني، ومعنى أنه إنسان أخلاقي لا يضمّر الضرر لذاته وللآخر وللعالَم في كل زمان ومكان.