

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

أولاً: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

ثانياً: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة

ثالثاً: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعية

رابعاً: درجات الإنسانية الصالحة

obeikandi.com

يعد تقسيم الشاطبي لمقاصد الشريعة إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تقسيم غير مسبوق عبر أدبيات العمل الأصولي، وسيكون لمثل هذا الاهتمام بالمكلف مقامه الأساسي في تزويد دعوى استشكال سؤال الأخلاق من داخل الفكر المقاصدي عند الشاطبي، بسندها النظري إذ يمثل الإنسان قطبا مركزيا في عملية الاجتهاد فبه تتم مشروعية الأفعال الشرعية ثم إليه تعود نتائجها من مصالح معتبرة أنزلها الشارع تكميلا لحياة المكلف لا غير ذلك أن «وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع»⁽¹⁾. بهذا يعد حضور الإنسان كفاعل رئيس للمصلحة دليلا يأخذ نظرية المقاصد إلى مصاف التفكير الأخلاقي.

لقد أدرك الشاطبي ككل مفكر أخلاقي أن الفاعل بالأحكام الشرعية هو الإنسان وما دام هو كذلك فواجب معرفة حدود الإمكان في سلوكه ضرورة فإليه وجهت دعوة تقويم السلوك وفق الغايات المنصوصة شرعا ومن هنا فإن كل فكر أصولي يتجاهل النفس الإنسانية ويعرض عن معرفتها هو بمنأى عن تحقيق غايات الاجتهاد، ويجب التذكير بأن هذا سبق بضرورة معرفة الإنسان في كل فلسفة للتشريع يعود إلى ما أصبح عليه التكليف في عصر الشاطبي من تصورات مقوضة لأركانه جاعلة منه في كثير من الأحيان غير ممكن الحدوث في حدود القدرة الإنسانية بما جلبه من حديث عما لا يطاق وعن جلب الحرج وتزكية خطاب العسر. وهي القضايا التي وجهت الدعوى الشاطبية في التأصيل إلى السؤال عن حدود الإمكان البشري وعلاقة هذا الإمكان بالتكليف.

في سبيل الإجابة عن سؤال إمكان الانخراط الإنساني في العمل الشرعي قدم الشاطبي تصورات حول الإنسان ومراتب الإنسانية هي مراتب تتحدد في المقاربة بين مستوى الإنسانية البهيمية وهي إنسانية بلا ضابط تتركز حول ذاتها وأغراضها الشهوانية وإنسانية أخلاقية تتحول فيها تجربة الانخراط في الشريعة إلى تجربة العبودية حيث الاتفاق بين الغرض الخاص والغرض الشرعي وتحويل هذا الأخير للأول نحو إتمام

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 131.

المصلحة أما داخل الإنسانية الأخلاقية فنعثر على مستويين لهذه الإنسانية مستوى الإنسانية الأمية، ومستوى الإنسانية المعتبرة وفي إطار هذا التحديد جاء استشكال مطلب الإنسان كمكلف عند الشاطبي.

أولاً: الإنسانية البهيمية والإنسانية الأخلاقية

لازالت المقولة السقراطية "أعرف نفسك بنفسك" كشف رائد في تاريخ البحث الإنساني عن الذات، ودهشة أرخميدية لا تكف عن إمداد الفلسفة بقيمة ثراء المعرفة الإنسانية لذاها، ذلك أن "أعرف نفسك" لم تحدد مطلب السير والاستبطان للذات البشرية فقط بل بينت الحقول المعرفية التي يجب أن تجعل من الذات مرتكزا لاستخبار الحقيقة إذ دراسة كل حقل من هذه الحقول بمنأى عن البعد الإنساني نقصان في مستوى التحقق بهذه الحقيقة، ولا ريب أن تاريخ الفلسفة لا يكف عن بيان الكيف الذي اتخذته مقولة "أعرف نفسك" في مسار استشكال قضايا السلوك إنها عبرت عن اتجاه الدهشة الأرخميدية التي أبانت عن حقل الأخلاق ميدانا لممارسة حق السؤال الفلسفي، هو سؤال قاده في مسار السير العقلاني منهج التهكم والتوليد والذي يقتضي إلى جانب مطلب الاستبطان حضور الآخر عبر الحوار وهذا حول مدى الجدارة العقلية للحقائق التي وصل إليها الاستبطان، وهنا كشف سؤال الفلسفة عن تناقضاته وقضاياها في السؤال السفسطائي وهو سؤال مشاكس عين لا تناهي الذات الإنسانية وعدم توقف قانونها الأوحده على العقل المثبت لقانون الفضيلة فهناك وراء العقل كم هائل من محركات الفعل والتي تعني أن معرفة الإنسان لذاته لا تتمظهر عبر العقل فقط إنما هناك مجالات أخرى تؤسس إنسانية الإنسان.

لقد سار المطلب السقراطي بضرورة معرفة النفس إلى ضبط القاعدة التي يؤلف كل معيار للأخلاقية فالإنسان لا يرتقي إلى مصاف الإنسانية إلا بما أمده به العقل من قانون أخلاقي يسير أفعاله كلها بما فيها أفعال المعرفة وبالتالي أصبح الإنسان العاقل بديلا عن كل إنسانية إنسان، ولأن الفسطائية كشفت بعد آخر في الإنسان فإنها بيت بأن إنسانية الإنسان تستمد من ذلك الجزء الذي لا يعقل من رغباته ولا يتدبر المعاني إلا عبر أغراضه فكانت الحساسية عنوانا لإنسانية الإنسان وكما أن ما هو أخلاقي يستمد تقويماته من هذه الحساسية لا غير.

على الرغم من البعد المعرفي الخطير الذي اتخذته الثنائية السقراطية السفسطائية في وضع ركائز منطق التعرف على إنسانية الإنسان وحدود تمفصلها عن الكائنات الأخرى المغايرة إلا أن أرسطو قد أنهى حدود تعريف الإنسان بأن حصره في قدرة التعقل جاعلا منه حيوان ناطق ليكون العقل قائما بجوهر الإنسانية قياما شموليا مع الغفلة عن جوانب أخرى تقوم أساسا من أساسيات الكينونة الإنسانية.

حاصل القول أن الفكر اليوناني إجمالا إنكفأ على مفهوم اللوغوس بحيث رفع العقل إلى أعلى المراتب جاعلا أياه الماهية الذاتية التي تقوم بالإنسان قياما كلياً وجوها مساويا لحقيقة الإنسان، لكن حقيقة الإنسان تبدو عند النظر المتفحص أكثر شمولاً من وظيفة التعقل التي يؤتها الإنسان إذ أثناء ذلك قد يستفيد من قوى أخرى يتجاهلها الفكر العقلاني الذي يساوي بين الجوهر الإنساني والتعقل إذ يبدو أن العقل يكون فعلاً موجهها لهذه القوى ويبدو أن للمرجعية السياسية والأيدولوجية لمجتمع المدينة اليونانية أثره البالغ في سيادة التعقل كحد للإنسانية وذلك لما تأسس في هذا المجتمع من فصل تراتبي يعلو من شأن العقل ويقدر في شأن العمل ومن تناقض ملحوظ بين قيم العقل التي يقرها الفيلسوف وقيم الآلهة ثم بالنظر إلى منزلة الفيلسوف كما أسسها لذاته في المجتمع اليوناني بوصفه ذات لها من الإمكانيات المطلقة ما لا يضاهيها من إمكانيات أخرى ولكن السؤال هنا يلح على ضرورة الكشف عما إذا يستطيع فعل التعقل حل مشاكل الإنسان باختلاف أنواعها وأجناسها؟

في الانتقال إلى الفكر العربي الإسلامي نكون أمام ماهية أخرى لإنسانية الإنسان وهي الخلافة على الأصالة فالإنسان خليفة الله في الأرض، والخلافة تعني مسؤولية النيابة في القول والفعل وهي مسؤولية ضخمة بالنظر إلى القدرة الإلهية في تربيها للكون وفي بيان طبيعة الأفعال التي يقوم بها هذا الخليفة فهي تعني أولاً صفات أخلاقية تثبت في الوجود ولكن بسبب الضعف الإنساني الذي يعتريه الهوى مغلباً أغراضه وكذلك بسبب أوهام العقل يبقى المدد الإلهي توجيهها له هو المركز الأول للخلافة ومنبعها وهو الشرع ثم أن هذا المدد يعد تعبيراً عن ميثاق بين الله والإنسان والقاضي بوجوب إتمام أوصاف الخلافة الحقاً وبضرورة إنجاز الغايات الصالحة في هذا الكون حتى تتجلى الأوصاف الإلهية في أوصاف الخلافة، هكذا تحمل صفة الخلافة الموصوف بها الإنسان إلى وجوب اتحاد الغايات الإنسانية بالغايات الإلهية في تراتب أقره الفكر العربي الإسلامي عبر

أسبقية الشرع على العقل، بحيث تتموقع الإنسانية داخل هذه العلاقة تحت سلطة الشرع لتكون قوة التعقل كامنة في فقه الشرع والتمكين لقوة الخلافة في المعرفة وفي الأخلاق، وعلى الرغم من أن الفلاسفة المسلمين -وهم واقعون تحت سلطة المرجعية اليونانية- قد صدقوا بالقدرة المطلقة للعقل⁽¹⁾ إلا أنهم وتحت إلهام سلطة الشرع في مجتمع مسلم يحتكم إلى الكتاب قد حولوا فلسفاتهم إلى الإجابة على مسألة مركزية تبحث عما هي حدود الاتفاق أو الاختلاف بين الشرع والعقل، وكانت إجاباتهم مختلفة حول مسألة التوفيق ولكنها إجابة لا تتوقع التناقض بين العقل والنقل⁽²⁾، وتنتهي إلى تأسيس المنهج التوفيقى في حالة تخريج عناصر عدم الوفاق⁽³⁾.

كان اهتمام الشاطبي بالإنسان وهو واقع تحت وصف المكلف انطلاقاً من مفهوم الخلافة، حيث تبدو الخلافة فعلاً ممارساً في العبودية التي يؤديها التكليف «لأن المكلف خلق لعبادة الله»⁽⁴⁾ إنه اقتضاء الخلافة الذي يعني اتفاق كامل بين قصد الشارع وقصد المكلف ذلك أن العقل المكلف قدم خلاصة نظره بوجوب القيام بالتكاليف الشرعية لأنها مصالح تعود صلاحاً على حال المكلف ومآله وهو ابتغاء لسعادته وهنا يتأسس مفهوم الإنسانية الأخلاقية في موافقات الشاطبي ذلك أن المصلحة لا تجد لها وجوداً إلا في فعل المكلف «وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت به مصلحة»⁽⁵⁾، وإذ تم التحقق من أن الخلافة تتعين من زاوية أن الإنسان هو الوسيلة لإخراج مقاصد الشارع من مجرد التبليغ الكلي إلى فعل الممارسة في الواقع المتعين وذلك طبقاً للقدرة التي يملكها المكلف في تعيين الأمر التبليغي ويحوله إلى فعل فإن الخلافة تظهر في تحول الإنسان من حال لم يبلغ فيها بأمر النهوض بالصلاح، وهي حالة مسببة يكون فيها كالبهيمة⁽⁶⁾، وحالة أخرى وهي حالة الخلافة وهي «أن يكون قائماً مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده

(1) أنظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 4.

(2) أنظر: الرازي: رسائل الرازي، ص 29.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص ص 24-25.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 251.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 251-252.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

بجاريها»⁽¹⁾، بهذا التخصيص لماهية الخلافة في حد النهوض بالأمر التبليغي فعلا مؤديا للأحكام والمقاصد تنضبط ماهية الإنسان عند الشاطبي إلى ماهية أخلاقية إنه فاعل الأفعال الشرعية المحصلة لمقاصد الشارع.

1- الهوى والقصدية الفاسدة

تحتل مقولة ذم اتباع الهوى مقدمة ضرورية لدى الفكر الإسلامي عامة مادام أن هذا الفكر يجعل عين الحكمة اتخاذ الشرع سبيلا والعقل هاديا أما الهوى فمهلكة من جانب أنه يقع غالبا بالتقويض على الشرع والعقل معا وتتجلى حقيقة هذه الموازنة في المقارنة بين غرضين الأول موضوعي أما الثاني فهو ذاتي بما أن الخلافة الحقا تعني الخروج من ربة الأغراض الخاصة، والعمل بما بلغ به الشارع من أحكام ومقاصد هو أعلم بصلاحتها في سياسة نفس هذا الخليفة وفي مدار أحكام الصلة بين الشرع والعقل والهوى يمثّل الراغب الأصفهاني سياسة النفس سياسة تستوفي ماهية الخلافة بسياسة الدولة بما تفترضه العلاقات التراتبية في كل دولة من السيطرة والخضوع والأمر والطاعة ليضع الهوى في أسفل المراتب لأن طبيعته الهلامية تستوجب أن يكون مأمورا طائعا ففي حالة اختلال موازين سياسة النفس واعتبار الهوى قمة هرم السلطة في هذه السياسة آلت هذه النفس إلى فساد بالقدر الذي يحمله الهوى من قصدية مختلة تغلب الذاتي على الموضوعي وتغلب القوى البهيمية على القوى العاقلة⁽²⁾.

لا يعتبر هذا التغليب للقوى العاقلة على القوى البهيمية تحول في طبيعة العقل وفي مقامه داخل الهرم التراتبي للنفس ليكون جوهرها مكتفيا بذاته أو فاعل بلا مدد يمدّه بالصواب والصلاح إنما هو فعل من الأفعال لا غير «والعقل وإن كان أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب»⁽³⁾، وبهذا يحصل التراتب بين القوى الإنسانية في الأداء التوجيهي لخلفية الله في الأرض ليكون محرك هذا التوجيه هو الشرع فيه تنمة المكارم وتحول الإنسان عن البهيمية فهو «الذي لا تظهر به النفس حتى تترشح لخلافة الله تعالى، وتستحق بها ثوابه هو العلم

(1) المصدر السابق، ج2، ص 252.

(2) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 101.

(3) المرجع نفسه، ص 102.

والعبادات الموظفة»⁽¹⁾، أما العقل فهو نور مبين للشرع سائرا على هديه لأنه فعل من شأنه «أن يرى ويختار أبدا الأفضل والأصلح»⁽²⁾، أما الهوى فهو عائد على صاحبه في حالة التغليب بالخسران المبين لماله من شهوة وميل⁽³⁾، فهو مفتقر لحجتين الأولى يمتاز بها الشرع تتمثل في قوة تكليف النفس للانقياد والثانية يمتاز بها العقل لأنه حجة بينة.

يستقاطع موقف الراغب الأصفهاني في ترتيب منازل القوى مع ترتيب أفلاطون لها بما أنهما يعتبران العقل حجة لها إمكان ترجيح الأغراض العامة والصائبة ثم اشتراكهما في موقف قد حي للهوى الذي هو عينه القوة الشهوانية ويتفقان على وجوب عدم نيل هذا الجزء من النفس منزلة السلطة ففي حالة نيله لهذه المنزلة تنزل النفس الإنسانية إلى البهيمية وهو أمر غير محمود غير أنه وعلى الرغم من هذا الاتفاق فإن حصول الشرع على المدرج الأول لسلطة القيادة عند الأصفهاني يحدد اختلاف كبير بين تقسيم الأصفهاني وتقسيم أفلاطون كما يحول مكانة العقل وطبيعته ووظيفته فبعدما كان عند أفلاطون صاحب الرئاسة المطلقة صاحب الاكتفاء الذاتي ذو الهيمنة المطلقة على النفس فإنه يحتل الدرجة الثانية عند الأصفهاني وتحدد وظيفته ليكون فعلا وليس جوهرًا وينزل منزلة التابع المنقاد على الرغم من ما حظي به في إثبات قدرة الخليفة في بيان ما مكنه منه الله في فقه عباداته ومعاملاته ولذلك تكون لإحكام الشريعة قدرة في توجيه الإنسان نحو الخلافة لتضمنها العبادات والمكارم التي هي أوصاف الحكمة التي وصف بها الله تعالى ذاته، ومن هذا الباب يصبح الإنسان خليفة الله في اتباع هذه الأحكام فهي مآل اتصافه بأوصاف الحكمة التي هي عين مكارم الأخلاق.

يحدد الشاطبي غرضية أساسية في بيان دواعي الاجتهاد وفي تفسير آليات المنهج التي بموجبها يحكم المتناهي على اللامتناهي تحويلا للواقع المشتت إلى واقع منظم بحسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة، إنها قائمة على إخراج الإنسان من ربقة الهوى وترتيب أغراضه ترتيبا تستوفيه الشريعة المنصوصة ذلك أن الهوى نزول في درجة الإنسانية وصدام في الأغراض وحصول على واقع فاسد وهو خلاف ما نصه الشارع من إنزال أحكامه صلاحا للخلق.

(1) المصدر السابق، ص 99.

(2) المرجع نفسه، 106.

(3) المرجع نفسه، 107.

تنضبط الغاية من الاجتهاد في بيان مقابلة بين مصدرين للتشريع الهوى والشرعية إنها مقابلة بين نمطين من المصلحة مصلحة آنية ذاتية تقتضي الأغراض الخاصة، وهي أغراض تمتاز بالنسبية بسبب وقوعها تحت هيمنة الذات التي من أحص خواصها الضعف والقصور في إدراك المصالح فيما هي عليه وما تؤول إليه ثم مصلحة شرعية تعتمد على إخراج ما هو عام من الأغراض المتطابق مع أغراض الشارع وهنا تكون المصلحة موضوعية ثابتة غير أنه قد يعترض معترض بأن كلتا المصلحتين تقعان في المجال الإنساني إدراكا وفعلا وأن الذات الإنسانية هي وعاء الممارسة إلا أن الأمر يختلف بين الحالتين فإذا كانت الحالة الأولى هي حالة الممارسة المعزولة عن الشرعية تفعل فيها الأغراض الشهوانية التي تنتمي إلى القسم البهيمي من الإنسان فإن الحالة الثانية هي حالة العبودية حيث تكون التجربة الإنسانية خارجة من ربة الهوى متحدة الأغراض مع الله تكون قاعدة اتخاذها هو الإخلاص والانقياد والطاعة ومن ثم تأليف نموذج من التحرر هو إخضاع الهوى لسلطة قوية تهذبه وتجعله منقادا لخدمة الصلاح.

إنها حالة من صراع الأضداد الهوى والشرع⁽¹⁾، ينتهي فيها الأمر في حالة تغلب الهوى إلى الفساد وانحلال رابطة الميثاق بين الإنسان والله إنها حالة ينزاح فيها الإنسان انزياحا كلياً عن أداء الأمانة وهي أمانة الخلافة التي وكلت إليه باعتباره شخصية أخلاقية أساسها طاعة الأمر الإلهي إذ الهوى مخالف لكل ما يهدي إلى سبيل الصلاح لأنه «عن الخير ضاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها ويجعل شر المروءة مهتوكا ومدخل الشر مسلوكا»⁽²⁾.

في هذا السياق نفسه بين الشاطبي ذلك الصراع الذي يقوم بين الشرع والنفس مميزاً رد فعل اتجاه الشرع لأنه يخرجها عن داعية هواها «ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك، فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه»⁽³⁾، ذلك أن النفس إذا لم تجد ما يحدها حداً عن أغراضها، فإنها تسترسل مع طباعها وغرائزها فتسيطر عليها الشهوات وينحاز عنها كل خلق حميد ومن ثم تقع في سوم أفعالها وهي عين الفساد ولذلك «يكون كل عمل

(1) ابن قيم الجوزية: الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 95.

(2) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 18.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 131.

كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق»⁽¹⁾.

تتموضع المقاربة الشاطبية بين أنموذجين من الإنسانية الأنموذج الأول وقد تخلص من سلطة الشرع وأصبح هواه هادياله إلى سبيل الفساد، أما الأنموذج الثاني فإنه يعمل تحت إمرة الأوامر الشرعية فيصبح هواه منساقا للتبعية الشرعية محققا لأغراضه في إطار المقاصد الشرعية⁽²⁾، في الأنموذج الأول تنقاد النفس إلى إجلال كوامنها الأنانية معلية إياها على الأغراض الشرعية فتصير إلى حالة من الصراع والاقصاء لكل ما يخالف أهواءها حتى وإن كان هذا المخالف حقا أما في الأنموذج الثاني فإن الشرع وهو إخراج للإنسان من داعية هواه يكون لجاما لهذه الأغراض الخاصة ويوجهها نحو الإشباع ولكن في إطار من احترام لحقوق الله وحقوق الآخرين ولذلك يكون «العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الاستلذاد بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم وانتفاخ مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات أو وضع له القبول في الأرض فانحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأموره لأغراضهم المتعلقة بدينامهم وأخراهم إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة»⁽³⁾، هكذا يكون مدخل الامتثال للأمر الشرعي قرين التقلب في مدارج السالكين إلى رب العالمين حيث تنفتح للإنسانية مغاليق يقوم دونهما الهوى قد يثبتها الهوى أما العمل بما أمر به الشرع فهو كشف عظيم تترقى به الإنسانية حيث الصلاح وعليه فإن الأعمال الصالحة التي تأخذ الأهواء في سياقاتها تعد رديفا للإنسانية الأخلاقية التي أسقطت الحظوظ وتجاوزت مطالب الهوى واللذة وتحولت نحو الإخلاص والانقياد إلى أوامر الشرع، واعتبارا لهذه النتيجة فإن الخلق لن يكون «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»⁽⁴⁾، بل هو هذه الأوامر والنواهي الشرعية التي تحمل الطبع الإنساني من حال الإنسياق إلى حال النقد والتهديب والإصلاح وهو ما يمكن من تغيير في الخلق أو من حمله إلى حال دون حال.

(1) المصدر السابق، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 134.

(4) مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 41.

2-الشرع والقصدية الصالحة

تتركز وظيفة الاجتهاد عند الشاطبي في أداء مهمة مزدوجة تقنين الرأي في سبيل ضبط الفعل ويبدو مثل هذا الضبط هو قصد القصود عند الشاطبي بالنظر لإصراره على تحول الاجتهاد إلى آلية تؤدي فعل تغيير الواقع نحو الصلاح، وهو ظاهر في اعتماده تلك المقدمات التي ركزت على ضرورة تحلق كل اجتهاد منتج حول ما هو مفيد للعمل وللغة وما ينتج عنه من آداب شرعية وهي أصناف تعود وظيفتها إلى إحداثيات الواقع وإلى قدرة تحول كل واقع من حالة التعثر الفردي والمجتمعي إلى حالة النظام حيث ينساق الواقع بواسطة معرفة دقيقة للقوانين الشرعية وهي المقاصد، التي قصدها الشارع والتي تعود على الخلق صلاحا في دنياهم وأخراهم، ولذلك دأب الشاطبي على تكريس قرينة ترابطية بين الصلاح والقصدية الصالحة التي لن يكون مصدرها إلا الشرع ولقد تمت البرهنة على القصدية الصالحة بما ألتها المضمون الجوهري للشرع ولا أدل على ذلك اعتبار الشاطبي هذه القصدية المسلمة الرئيسية لعلم أصول الفقه التي سرت في كل تفاصيله بعد ذلك وهو مكرس في عمله العلمي لهذه المسلمة ذلك «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»⁽¹⁾، ولهذا فمن الواجب أن يتخذ الشرع السلطة ويأخذ الكلية الإنسانية إلى الصلاح المقرر في الشرع ومن أشد المهالك التي تحصل للمكلف هو تعويض القصدية الصالحة بالقصدية الفاسدة بواسطة الرياء هذا بالنسبة للمكلف والتحيل بالنسبة للمجتهد الذي كلف بالنظر إلى الكتاب والسنة استدلالا.

ولمثل هذه الموازنة بين الفساد والصلاح جذورها المتصقة بالأمشاج الإنسانية ولقد بين الراغب الأصفهاني أصولها وأفعالها في هذا التبادل الثنائي الذي يحكم الإنسان معتبرا قدرة التمييز والنظر المتبصر الذي ينقاد إلى الاعتبار هو سبيل الفوز وتجاوز الوقوع في الفساد وبهذا فإن «من وفقه الله للهدى، وأعطاه قوى لبلوغ المدى فإراى نفسه وزكاها، فقد أفلح ومن حرم التوفيق فأهمل نفسه ودساها فقد خاب وخسر»⁽²⁾، مثل هذه الرعاية التي تتحملها النفس هي بالذات حدود التمهصل بين الإنسانية

(1) المصدر السابق، ج1، ص 99.

(2) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 89.

الأخلاقية والإنسانية البهيمية وبها يجد الإنسان حده ومنطق تعريفه فيكون جديرا بالخلافة وهذه الخلافة لا تتعين إلا بممارسة مكارم الأخلاق «وذلك هو الإقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة»⁽¹⁾، وهذه المكارم شديدة الصلة بالشريعة بل هي ناتج عنها ذلك أن الإنسان «لن يستكمل [...] مكارم الشرع ما لم يقيم بوظائف العبادة»⁽²⁾.

هكذا تكون القصدية الصالحة هي التي تكمل ماهية لإنسان حاملة آياه من إنسانية بهيمية إلى إنسانية أخلاقية ومثل هذا التحول لا يتأسس إلا داخل تموضع صحيح إنه الشرع والانقياد إليه ويكون الإنسان الأخلاقيا وهو ناتج عن كمال العبادة والإخلاص لله.

إن التحول إلى القصدية الصالحة لا يعني قمع وتجاهل للشخصية الإنسانية التي يؤلف منها الهوى والمرادف للجزء غير العاقل للإنسان قسطا أوفرا إنما يكون هذا التحول حمل لأجزاء الإنسان كلها نحو خدمة كلية للشخصية الإنسانية فردا وجماعة، وستكون لفكرة المقاصد عند الشاطبي بوصفها هي الحكم العامة والمعاني الكلية دورها الإجرائي والفاعل الذي يمكن من ضبط الشخصية الإنسانية ضبطا يؤهلها لمعنى ومبنى الخلافة التي هي نيابة لا تكتمل إلا بكمال الشخصية الإنسانية وهو كمال يكون بتحقيق الأغراض الإلهية من إنزال الشريعة على مقتضى المصلحة من عدل ورحمة وحكمة.

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

تنظيما للعلاقة التكاملية بين الأنا والمقصد الشرعي بوصفه القيمة التي نيط بها النظام الشرعي يقسم الشاطبي المقاصد إلى نوعين يمكنان من إحداث تداخل

(1) المصدر السابق، ص 91.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

وتكامل بين الأغراض العامة والخاصة بحيث لا تخل الأولى بحقوق الثانية والعكس صحيح «فالمقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة»⁽¹⁾. أما المقاصد الأصلية فهي الأصل المعترى يكون بها الوجود وبعدها يكون العدم، وفوت الوجود وهي الضروريات من حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ويحشد الشاطبي لهذه المقاصد أوصاف المطلقة فهي «قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»⁽²⁾، ولقد كان لتقسيم الشاطبي لهذه المقاصد إلى عينية وكفائية وظيفتها الإجرائية في تكميل نظام الشريعة وتغلغله بين الفاعلين وآدائه الوظائف الإنسانية فردية ومجمعية أداء معرى من الحظ قائما بالإخلاص لله وهو ما يزيد في تثبيت القصدية الصالحة التي يؤديها الشرع وهنا تتحقق الخلافة على الأصالة⁽³⁾، في هذه المرتبة يحمل الإنسان حملا إلى صلاحه سواء أكان فردا أو جماعة أكان حاكما أو محكوما فلا يختل النظام والحق أن مثل هذا الترتيب يعود إلى حلول القصدية الصالحة مكان القصدية الفاسدة والتي هي تجربة التحكم الأنانية حيث يتحول الحظ الخاص مشرعا وبهذا ضمن الشاطبي التوجيه المطلق للشريعة وقيامها على ترشيد الحياة الإنسانية حيث تتحرك على مقتضى الحكمة التي ثبتها الشارع في دعوته الخلق للدخول إليها وانتزاعهم من ربة أهوائهم.

لا يعني التحكم المطلق للقصدية الصالحة انحصار كلي للأغراض الخاصة وللحظوظ الإنسانية الذاتية ذلك أن الشاطبي المؤصل لأصول الفقه على مقتضى مبدأ استخبار الواقع وكذا الداعي إلى وجوب النظر إلى عوائد الوجود في كل اجتهد ناجح قد حدد اعتبار الحظ الإنساني في كل تأصيل يحمل المكلف إلى مدارج الصلاح، إذ في حالة الاغتراب الكلي للذات عن حظوظها تحصل الشريعة لمفاسد جملة لذلك فمن الضروري اعتبار حق الحظ في الاشباع ولكن دون إخلال بنظام الشريعة، وفي هذا الإطار اعتبر الشاطبي المقاصد التابعة نوع من المقاصد تدخل في دائرة المقاصد الأصلية وتنظم معها في تحصيل المصلحة وهي مقاصد تختص بأن «روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 134.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 135.

من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وذلك أن حكمة الحكم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره»⁽¹⁾، في هذا المستوى يتم الإشباع البيولوجي والنفسي والمجتمعي إشباعاً لا يخل بالمقاصد الأصلية بل يسير في ركبها تكميلاً وهنا يتقلب الإنسان في العيش دون الإخلال بالإنسانية الأخلاقية بل تكميلاً لها بما أن الإنسان إنساناً وليس ملكاً فهو «ركب تركيباً بين البهيمية والملك- فشبهه بالبهيمة بما فيه من الشهوات البدنية، من المأكل والمشارب والمناكح، وشبه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود صار واسطة بين جوهريين»⁽²⁾.

سيتمثل هذا البيان للمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة سبيلاً إلى إحداث موازنة بين جانبي المكون الإنساني فتكون الغلبة للقوى الروحانية على كفة الشهوات البدنية كما تنحاش كل الأغراض الذاتية المؤدية إلى المفسدة إذ تفسح المقاصد التابعة إشباع هذه الأغراض وفي حالة عدم الإشباع والتجاوز إلى الإخلال بالمقاصد الأصلية يأتي دور العقاب الذي شرعته القصدية الصالحة في سبيل الحفاظ على المقاصد الضرورية من حيث الوجود حماية لها من العدم والاختلال وهو أمر ضروري «فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء»⁽³⁾، وعموماً فإن القصدية الصالحة التي هي الغاية من الشريعة تمكن من الحفاظ على مفهوم الخلاقة ذلك أنها تقوم بالإمداد المتواصل للوسائل التي تحمل الإنسان إلى تغليب كفة الإنسانية الأخلاقية على الإنسانية البهيمية بإحداث موازنة تكون فيها الجهة المرححة لميزان الإنسانية الأخلاقية مع رعاية لحقوق الإنسان في إشباع شهواته وحاجاته الجسدية ولكن هذا الإشباع يكون أكثر انتظاماً وتوسطاً لأنه يقتضي عدم الإسراف ذلك لأن معطى العبودية يقوم رقيباً على وجوب عدم التهور والخروج من الوسط الأعدل الذي أقرته الشريعة عامة

(1) المصدر السابق، ج2، ص 136.

(2) الراغب الاصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 89.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 139.

3- العبودية وحصول الإنسانية الصالحة

إن مقتضى العبودية بالنسبة للإنسان مقرر منذ البدء بما أنه عبدا لله اضطرار بموجب الخلق وسيكون عبد الله اختيارا إذ سلك نهج الشريعة تعبدا وإخلاصا فتكون كل حركاته في هذا الكون الفسيح عبادة لله وكان من ثم جديرا بالخلافة وحصل الإنسانية الأخلاقية ذلك لأن مقتضى العبودية هو الفصل بين هذه الإنسانية والإنسانية البهيمية التي يكون فيها العبد عبد الله اضطرارا ولكنه لا يكون عبدا له اختيارا إذ في حصول العبودية اختيارا يحصل الانقياد والطاعة ثم الإخلاص ومن ثم تتحول كل أفعال العبد من أعمال بحسب مقتضى الإخلاص إلى كمال للإنسان وللوجود ينتهي فيها النزاع بين الأغراض العامة والأخرى الخاصة لينصهران في بوتقة الصلاح.

تتحقق العبودية على الاختيار بدرجة أولى وهي درجة الإخلاص وشدة هذه الدرجة متفاوتة من حال إلى حال فليس أرباب القلوب الذين طرحوا الحظ متساوون مع من حرصوا على الحظ وعملوا به وسارعوا إلى جلبه وهي درجات من العبودية تعتمد على قدرة التبصر والاعتبار لكن مهما كان اختلاف شدة الإخلاص فإنه يمثل قاعدة أولى للامتثال والدخول في الأعمال يتمكن منها المكلفون ماداموا على الفطرة ووصف الأمية إذ أن العبودية بما أنها التجلي الملموس لفعل الإخلاص والتوجه والانقياد للقصدية الصالحة لا تفترض شخصية خاصة وخصائص مميزة صعبة المنال كما هو واقع في ظن الفلاسفة وظن الصوفية بل هي حالة أخلاقية مقدور عليها من العامة ومن الخاصة لأنها تتأتى بأبسط الوسائل وذلك بقبول الدخول في العبودية باختيار مادام العقل المعتبر حصل الذل والانقياد بالتبصر في آيات الكون ثم قام العقل المكلف بدور لاحق في الدخول إلى العمل المنوط بالعبودية حيث يكتمل اختيار العبودية لتصبح أمر واقع يقود إلى الصلاح.

العبودية حالة أولى ولازم للإخلاص المنوط بدخول العبد الاختيار ليكون عبدا لله ومثل هذا الاختيار يدخله مباشرة إلى الاندماج مع أغراض القصدية الصالحة لتكون بعد هذا الدخول حظوظه الخاصة تابعة وليست أصلية إذ لا ضير للداخل في منظومة الشريعة من تنسيق ما قصده كمكلف مع مقاصد الشارع إتماما وإكمالا لمعطى العبودية لديه وهنا يقوم الشاطبي ببحث علاقات الإخلاص بالحظ ولكن داخل إطار العبودية وما مسموح به إكمالا للإنسانية الأخلاقية، وهنا أثبت أبو إسحاق في بحثه

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

العبودية هي أولا الدخول اختيارا في العمل بالقصدية الصالحة وهي حالة ممكنة للإنسان لا يتعلق حدوثها بميزة خاصة إنما أبسط ما تتطلبه هي تجربة أولية تدرك وتبصر وتعتمد الدخول لتنفاد ثم تخلص، وللعبودية مراتب تتحقق درجاتها صعودا في مدارج الأخلاص حتى تتحول العبودية إلى وحدة تنصهر عراها بين العبد بحظه والقصدية الصالحة فتقلب كل أعمال العبد بتنوعها من معاملات وعبادات إلى أعمال عبادية خالصة وهنا يثبت كمال الدنيا والآخرة ويحيلان إلى بعضهما البعض وهي مرحلة تتسم برحابة زمانية لا متناهية ينعم فيها العبد بكل ثمار العبودية وعلى رأسها الطمأنينة وبها تكون سعادة الدارين.

وتتعدد مراتب العبودية فيما يلي:

أ. **مرتبة العبودية** وهي مرتبة العبودية اختيارا بعد أن كانت اضطرارا⁽¹⁾، إنها مرتبة الإيمان والانقياد الأولى التي تعني التحول إلى الإخلاص وقبول الدخول إلى العمل بما أمر به الشارع وهي بداية العبودية المرادفة للإنسانية الصالحة.

ب. **مرتبة العبودية المنتبهة إلى الحظ** وفي هذه المرتبة تعمل النية عملا مزدوجا ومراتبها تكون فيها المقاصد الأصلية في مركز القيادة لعمل المكلف وتترتب تحتها الحظوظ الخاصة لأنها لا تعود على هذه المقاصد بالهدم أو الاختلال، ولا يعد الانتباه إلى الحظ نقص في درجة العبودية بل هي حظوظ ضرورية لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ويقول الشاطبي في هذا الترابط الضروري بين الحظ والمقاصد الأصلية «ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المحبولة عليها، لكنه امتن على عباده بما يجعله وسيلة إلى ما أراد من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، ولكن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 128.

على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعده العبد مصلحة»⁽¹⁾.

اعتباراً لهذه الصلة بين الحظ والمصلحة إتماماً لقيام الدنيا وعمارتها التي هي سبيل لا بد منه للآخرة، تترتب أصناف من النيات يكون فيها عمل عبودي منتبه إلى الحظ ويبدو وأن الانتباه في هذا المقام يكون ضروري لماله من قوة تثبت المصالح التي يكون بها صلاح الخلق في الدنيا إنما مصالح تحرك دواليب الواقع «كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الأقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحق بها من المتممات كالبيع والإيجارات وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية»⁽²⁾. وهي مرتبة يقع فيها العمل التكليفي على الندب لأن اقتضاء رفع هذا المستوى رفعا تاما يؤدي إلى مفسدة بتعطيل ما جبل عليه الإنسان ويظهر أن لحرص الشاطبي على هذه المرتبة من العبودية التي تم فيها الربط بين الحظ والمقصد الأصلي ثم نيلها المشروعية في الخطاب التكليفي ما يبرره بالنسبة للخطاب الصوفي في القرن الثامن الهجري وهو الخطاب الذي فرض الخروج من الطبيعة الإنسانية علامة على القبول الإلهي لهذه الطبيعة كما وضع تصور للعبودية تتضمن حملا للعبد من مصاف العبودية إلى مصاف الألوهية، ولقد أدرك الشاطبي خطر مثل هذا التصور على قيام الدنيا ومصالحها وهو الذي أكد مرارا على أن إندراس الدنيا يعني فساد الآخرة.

إذا كان الصنف السابق قد تميز بحضور مباشرة للصلة بين النية والحظ وهي صلة تبدو ضرورية لأن الحظ في هذه الحالة يدخل كفاعل محرك لدواليب الواقع الذي به صلاح الدارين فإن الصنف التالي للصلة بين النية والحظ فاقد لرباط المقصد المباشر بينهما لكن على الرغم من عدم تثبيت هذا الرباط «فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالمقصد الأول يحصل له فيه حظه بالمقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالمقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 140.

ج. مرتبة العبودية المنقادة إلى إسقاط الحظ، وهي مرتبة من التقرب إلى الله يكون فيها محض الإمثال قائدا إلى التجرد عن الحظ، إذ في هذه الحالة ينقطع العبد عن كل حظ إلى التوجه إلى الله «فيكون العمل فيه لله تعالى خالصا»⁽¹⁾، ويعد تحقق هذه المرتبة من العبودية تنازل كلي للمكلف عن حظه فلا يشغله شاغل إلا مرضاة الله تعالى، وفي هذا التنازل عن الحظ تصبح أعمال العبد خالصة لوجه الله وهنا يحيا المكلف تجربة مميزة تكون بالقصد الأصلي حيث لا يكون الفعل الإنساني إلا مجرد الامتثال ويضرب الشاطبي مثال عن السلف الصالح قائلا «ومثل هذا محكي التزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتتابعين لأنواع الاكتسابات لكن لا يدخروا لأنفسهم، ولا يحتجوا أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية، فكانوا في أموالهم كالولادة على بيوت الأموال، وهم في كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم فهذا وجه يقتضي أنهم لما صاروا عاملين لغير حظ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لاحظ فيه البتة»⁽²⁾، هي حالة تغدو فيها الأنا في إندماج كلي مع القصدية الصالحة وفي هذه المرتبة تصل الغيرية إلى أعلى درجاتها إذ تصبح معاملة الغير من معطيات الإندماج الكلي مع القصدية الصالحة إذ يصبح الغير مشروعا يخفت معه كل حظ عاجل وذلك ما يقتضيه الإحسان والرحمة وهي معاني تجددوها في سيرة الفضيلة التي يحياها المكلف إخلاصا لله وهنا تتحقق الإنسانية الأخلاقية تحققا كاملا فالمكلف في هذا المقام «قام له اليقين بتقسيم الله وتديره مقام تديره لنفسه [...] فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيرا من تدبيره لنفسه فإذا دبر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها، وهؤلاء هم أرباب القلوب»⁽³⁾.

تبدو النتيجة التي وصل إليه الشاطبي من التناقض بما كان مع إثباتاته السابقة التي وضعت التصوف موضع الخطاب المفعول للفساد ولكن الشاطبي يمتاز بموقف

(1) المصدر السابق، ج2، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 147.

متميز من التصوف فهناك نوعين من التصوف النوع الأول وهو ما كان طريقا شرعيا يعمل فيه الصوفي إحياءا لمصالح الدين والدنيا وفي هذه الحالة يسقط المتصوف حظوظه بالقصد الأول ليجعلها عائدة إلى الله ومدى التوكل عليه ومن هؤلاء الصوفية مثلا المحاسبى والجنيد أما النوع الثاني ما كان الحظ العاجل هو المحرك بالقصد الأصلي وهو التصوف الذي سار في طريق غير شرعي حركه الهوى لاقتناء مصالح خاصة ومن هؤلاء من ابتغى تعظيم العامة أو رغب في التقرب إلى السلطة فقلبه فاقد للتوكل على الله، ويضع ابن خلدون هذه الفئة ضمن فئة الفرق المضللة، وحكم على طريقتهم بذهاب آثارهم في قوله «فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمتحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة التامة في الدين بمحو العقائد المختلفة، فيعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»⁽¹⁾ هؤلاء هم الصوفية المعاصرين للشاطبي الذين أفسدوا الطريق إلى المصالح الدنيوية منها والأخروية.

(1) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، Osman yalan maat baasi، إسطنبول، تركيا، دط، 1957، ص ص 110-111.

ثانيا: بنية الشخصية الإنسانية الصالحة

لقد سار الشاطبي في بيان طبيعة الإنسان بوصفه مكلف في مسار يخدم الغرض التشريعي لذلك فإن ما كان يعني الشاطبي هي تجربة الفعل الإنسانية وما يحيط بها من بواعث باطنة لها علاقة بالغايات التي تقع في مجال هذا الفعل ولذا فإن ما كان يهم الشاطبي هو كيف يتم تسيير هذه الشخصية نحو صلاحها في الحال والمآل، ولهذا فإن ما كان يميز موقف الشاطبي من الشخصية هو أخذه لها بمحملتها دون القدرح في جزء دون الآخر كما هو شأن الفلسفة التي نظرت إلى الإنسان من جانب قواه العقلية مع إهمال للأجزاء الأخرى القائمة بوظيفة إنسانية الإنسان⁽¹⁾، وعلى الرغم من اختلاف الخطاب الفلسفي عن الخطاب الصوفي في قوام إنسانية الإنسان إلا أن النتيجة واحدة بينهما وذلك في خطاب لا ينخرط فيه الإنسان في الإمكان الإنساني بما يمتاز به تفرد لقوى عقلية أو ذوقية والمضنونة على غير أهلها⁽²⁾، وذلك اعتبارا للوظيفة الانتقائية التي تختار بها بعض قوى الإنسان الجديرة بالتعريف له لتكون عمدة لإنسانيته.

1- طبيعة الشخصية الإنسانية

تعتمد الرؤية الشاطبية إلى الطبيعة الإنسانية بوصفها طبيعة على الفطرة السليمة وهو ما عني به أنها أمية، إنها شخصية لها من المكونات العضوية ومن الاستعدادات الجبلية والنفسية⁽³⁾، ما يجعلها قادرة على جلب المصلحة بواسطة مسار التكليف الذي ضبطه الشارع وبسبب هذا التوجه فإن القدرح في قدرة من القدرات الإنسانية دون أخرى غير وارد عند الشاطبي، بل الطبيعة الإنسانية تمتاز منذ البدء بالحياد بما أنها فطرة سليمة فهي لا خيرة ولا شريرة إنما معيار الحكم عليها هو مدى قبولها أو عدم قبولها الدخول في العمل التكليفي، فالتكليف هو الذي يؤلف معيار الحكم على

(1) انظر: الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص 91.

(2) أنظر عبد الكريم القشيري: الرسالة القشرية، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط2، دت، ص 89.

(3) أنظر عنصر التكليف وأدوات تثبيت الفعل في الفصل الأول من الباب الثالث.

الشخصية الإنسانية بالصلاح أو الفساد، ذلك أنه هو المسؤول عن تقويم مكونات الشخصية الإنسانية وتسييرها نحو إنشاء الشخصية الصالحة.

يسير التكليف في سبيل الوسط الأعدل حيث يتم الإشباع للشهوات والطباع الإنسانية إشباعاً يستوفي شروط الصلاح بما يؤلف أركان الإنسانية الأخلاقية وهي إنسانية تتحرك في واقع متمظهر عبر جدلية الصلاح والفساد وبالتالي فهي بحاجة لكل الأدوات التي تجعلها ترجح كفة الصلاح على الفساد، وعليه ففي مستوى الإشباع الذي «يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل»⁽¹⁾.

من مكونات الشخصية الإنسانية بوجه عام جملة الطباع المغروزة فيها مثل الشجاعة والجنون وهي طباع لا قبل للمكلف بها لأنها غير داخلية في مجمل الأعمال الكسبية المقدور عليها وهي جملة الأوصاف القلبية والتي تبدو محكمة بمتعلقين فهي صفات جبلية من جهة وقد يتعلق بها الثواب والعقاب لما لها من توابع ولواحق في الفعل، وبعدما عرض الشاطبي القضية عرضاً منطقياً اعتمد على البرهان بالخلف وخلص إلى أن هذه الأوصاف تعتمد على متعلقاتها من الأفعال التي تستوجب الجزاء بصفة عامة⁽²⁾، وبالنظر إلى تعلقها بالجزاء فإن المكلف تدخل عليه إرادة تسيير هذه الأوصاف القلبية المغروزة إلى خدمة الصلاح.

يبدو أن أثر إحياء علوم الدين بين في هذا المقام خاصة وأن الأصوليين قبل الشاطبي ومنهم الغزالي لم يتعرضوا للمسائل السلوكية في مصنفاتهم الأصولية إذ ما كان يقع في مدار اهتماماتهم ترتيب أدوات الاجتهاد، أما الشاطبي فقد كانت عنايته بالتجربة السلوكية للمكلف ومدى استيفائها لمكارم الأخلاق المنصوصة في الشريعة تحتل مركز العمل الاجتهادي لديه، وتسيير أدواته لإجلائها وهذا لأن الاجتهاد كان عنده ذو غرض تطبيقي.

إن فقه الأوصاف الباطنة مقارنة تجمع إحياء علوم الدين بالموافقات وتسيير الاجتهاد لخدمة الفقه والآداب الشرعية وذلك في سبيل إثناء متواصل للشخصية الإنسانية الصالحة، إذ هذه الأوصاف الباطنة يجعلها الغزالي من ربيع المهلكات - وهو ما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 88.

يذكره الشاطبي - في حالة فراغها من وجه القصد لله وموقعها القلب وتبدو خطورة القلب بأنه «هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعي إلى الله وهو الكاشف بما عند الله ولديه»⁽¹⁾. فلا عجب أن يتجه الشاطبي في تأصيله أصول الفقه إلى إبراز دور الإنسان كطرف فاعل بالأوامر الشرعية ويعتبر النية عاملا فاعلا في مشروعية أفعاله والنية محلها القلب وهو الذي تجري عليه المهلكات والمنجيات⁽²⁾ ويلزمه رياضة لتهذيب أخلاقه وسيعتبر الشاطبي فضل الشريعة في تزكية هذه الرياضة وتحصيلها فقها ظاهرا مكملا بفقه باطن وهو قوام الشخصية الإنسانية الصالحة ذلك أن «معرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين»⁽³⁾.

2- النية والقصدية المشروعة

تحتل النية باعتبارها خبرة إنسانية باطنة ومعاناة قلبية موقعا فاعلا في ضبط طبيعة المقاصد ذلك أنها عامل أساسي في تحديد مشروعية الأفعال عامة وهو ما يقدم به الشاطبي تقديما يحتل مكان المسلمة قائلا «إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات [...] ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والحرم والصحيح والفساد [...] والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك»⁽⁴⁾، وبهذا التحديد الغائي الذي تفعل به النية فعلها الجذري من توجيه طبيعة الأفعال فإن المكلف الذي هو صاحب هذه النية وصاحب هذا التوجيه ينزل منزلة هامة في تكميل أو عدم تكميل الأعمال الشرعية ومن ثم الإتيان بمقاصدها، ومن الجلي أن الشاطبي يتفرد بين الأصوليين في إيلاء هذه الوظيفة الفاعلة للإنسانية داخل المنظومة التشريعية وهو الذي أدرك عدم إتمام مقاصد الشارع، إذ تم اغتراب الإنسان عن فقه هذه المقاصد وهي تعد مسألة من أبرز المسائل التي يجب أن يتجه إليها الاجتهاد بالعناية فلم يكن

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص 3.

(2) المرجع نفسه، ج3، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 3.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 246.

قول عائشة عن الرسول ﷺ «كان خلقه القرآن»⁽¹⁾. إلا لأنه مثل قولاً وفعلاً أخلاق القرآن فكان من ثم «قرأنا يمشي على الأرض»⁽²⁾، والحق أن الدراسات في العلوم الإسلامية المعاصرة في حاجة ماسة لمثل هذا التوجه الذي يبرز قيمة الإنسان في العمل الشرعي.

يقول الغزالي «أعلم أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل»⁽³⁾. إن هذا الرباط بين العلم والعمل يثبت قرينة لازمة لهذه النية فهي نفوذ إلى العمل والالتيان بثمار المدركات القلبية وثمار هذه المدركات القلبية هي أعمال القلب والجوارح ثم أن هذا الربط بين العلم والعمل يمد النية بقوة العزم على الفعل ويعتبر ثمار الفعل رهن اتفاق بين النية ومقاصد الشارع وهنا يتميز المعيار الخلقي في عدم توقفه على مجرد النية كما جاء ضبط الغزالي لطبيعة العمل كإلزام ضروري للنية «وذلك لأن كل عمل أعني كل حركة سيكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة وقدرة»⁽⁴⁾، لذلك لا تتم النية إلا إذا اقترن العلم بالعمل واكتتملا في قطف ثمار النية. وتتميز النية المشروعة عند الشاطبي أيضاً بأنها علم بمقتضى قصد الامتثال للشارع وعمل بهذا الامتثال لذلك تتوقف مشروعية الأفعال على دافعين قصد العلم للإمتثال وقصد العمل بهذا الامتثال فتجتمع المشروعية بين الدوافع والغايات داخل تجربة عملية.

يبرهن الشاطبي على قهافت كل الدعاوى الفقهية التي تقر بعدم وجوب ربط النية بالفعل سواء أكان عبادي أو عادي ثم تكفل لها المشروعية، وهكذا يقوم بتنفيذ الدعاوى السالفة مرتكزا على فكرة جوهرية ورائدة وهي قائمة على الذهاب مباشرة إلى قاعدة كل أفعال الحرية التي تقوم بها الأنا اتجاه الغايات وهو التوجه القصدي الذي هو الوعي اللازم لكل حركة قيمية يقوم بها الأنا أثناء الموازنة بين الخير والشر وهي عينها التجربة الأخلاقية «هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا

(1) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: جامع

صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض، ج1، ص 512.

(2) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، ج6، ص 188.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص 309.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص 310.

يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعا، قصد به امتثال أمر الشارع أولا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة، فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضا من الأغراض حسنا كان أو قبيحا، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعا، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقى ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية البتة»⁽¹⁾ وهكذا يتجه الشاطبي إلى التجربة القصدية عند الإنسان لتكون دليلا معقولا على الربط بين النية والأفعال وكذلك مشروعية القصد المبنية على مثل هذا الربط لأنها ناتجة ضروري عن فعل الإرادة الإنسانية التي دخلت إلى الأعمال قاصدة إلى ذلك، ويبدو أن الشاطبي قد كشف عن الوعي القصدى القارفي تجربة الحرية الإنسانية ليكون دليلا الأول على إرادة الإنسان اتجاه اختياراته ثم أن الشارع في تشبيته لمشروعية الأعمال المقبولة قد حدد قصوده في كل الأعمال التي تقع في حدود الإرادة الإنسانية ذلك أن الوجوب يقتضي النية.

ما دام الوجوب يقتضي النية فإن تحويل الأعمال الإنسانية جملة اتجاه الإخلاص لله يستوجب النية إلى ذلك فتتحول كل أفعال الإنسان إلى أعمال عبادية وهنا تبدو أهمية النية ودورها في تحريك دواليك الحركة الإنسانية اتجاه القصدية الصالحة لتغدو معها كل الحياة الإنسانية مرتبة ترتيبا يجعلها خادمة لقصد الشارع ابتداء وهو الصلاح، هكذا يكون الوعي القصدى قاعدة التوجه الإنساني إلى المصالح وهو ما يجعل حركة الإنسان في هذا العالم حركة المراقبة ومقننة بهذه العلاقة القائمة بين المكلف والشارع ومن ثم فإن الأعمال الإنسانية «لا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة»⁽²⁾، ونظرا لهذا الحمل الشمولي للنية فإن حياة الإنسان تصبح سمفونية من الصلاح تكون فيها الحركات الإنسانية كلها حركات عبادية لتتحد مقاصد المكلف مع مقاصد الشارع ويؤلفان وحدة لا تنفك عراها.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص ص 248-249.

(2) المصدر نفسه، ص 250.

وبما أن النية تتعين عند الشاطبي في هذا الوعي القصدي الموجه عن اختيار إلى الموضوعات ذات طابع غرضي، وهو الوعي عينه الذي تتموضع فيه دوافع الأفعال وذلك عن طريق إدراك لمقاصد الشارع التي هي عينها القيم التي ينحذب إليها هذا الوعي، فإن هذه النية تؤدي معطيات حقيقية لتكون هي ذاتها التجربة الأخلاقية التي يعرفها فردريك روه بقوله «تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشا بالفعل»⁽¹⁾، وهي التجربة التي يقيد بها باعتبارها هي الفعل نفسه ذلك أن المثل العليا لا يمكن أن تكون خيرة نظرية بحثة إنما هي إدراك في إطار تجربة عملية وهي أنموذج للاقتداء بواسطة الاتصال الحي بالفاعلين الأخلاقيين غير أن الأنموذج هنا عند فردريك روه إنساني محض باعتبار المنطلقات التي انطلق منها⁽²⁾.

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

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

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

Ibid, pp 16-17. (2)

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

3- القصدية المشروعة وانصهار مقاصد المكلف بمقاصد الشارع

إن الوعي القصدى الذي هو عينه فعل النية الذي يؤدي إلى تحقيق جملة أفعال هو وعي ناشئ عن انجذاب أصيل إلى ما سنه الشارع من مصالح وفرضه على عباده تكليفا ومثل هذا التوجه له أساسه العقلاى إذ أن العلاقة التراتبية بين العقل المعتر والعقل المكلف قد أدركت نجاعة المصالح المستقرة من الشريعة وأدركت وجوب العمل بها وهنا يتحقق الوفاق بين قصد المكلف وقصد الشارع ذلك أن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة- هذا محمول العبادة- فينال بذلك الجزاء الذي في الدنيا والآخرة، وأيضا فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف له العبد، فلا أن يكون مطلبا بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله، ثم على كل ما تعقلت له به مصلحة»⁽¹⁾.

هذا الانصهار بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع هو قاعدة كل صلاح منوط به الفلاح في الدارين، ويبدو أن الشاطبي الذي دأب على التعليل بالمصلحة قد استجمع عوامل هذا الانصهار في عاملين:

أ. عامل الإخلاص: وهو عامل يعود إلى معطى العبودية حيث أن المكلف عبدا لله اضطرارا وهو أيضا عبدا لله اختيارا ثم أن هذا الاختيار ينبع من معقولية الشريعة في ذاتها وهي معقولية أمده بها الاستقراء الداعي إلى النظر والاعتبار والسياسة في الكون فاختار أن يكون عبدا لله اختيارا ثم أن هذه العبودية المرتبطة بالإخلاص تتجه إلى التمثل لأفعال الشارع في نيابته له، وهو مضمون الخلافة والتي تتحدد في وحدة الأغراض بين الخليفة ومن أنابه لهذه الخلافة ولا مرأ بأن هذه النيابة

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

تجعل أفعال المكلف كما يشير إلى ذلك الراغب الأصفهاني ضرب من السياسة بمعنى التدبير الصالح فقد «تقدم أن الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحري مكارم الشريعة والسياسة ضربان: أحدهما: سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به والثاني: سياسة من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره فأمره بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه»⁽¹⁾.

ب. **عامل طبيعي:** ويعود هذا العامل إلى أن خطاب الشارع موضوع لمصالح العباد وهي مصالح تحيط بحياة المكلف من جهة إتمام صلاحه في الحال والمآل، والمصلحة مفهوم طبيعي منذ البدء ومحدد رئيسي في تنظيم الحياة الإنسانية إذ لا تقوم هذه الحياة إلا عبر سلم مصلحي تتراتب فيه المصالح من جهة والمفاسد من جهة أخرى ولذلك فإن وقوع مقاصد الشارع على هذا السلم يضمن حلولها تغلغلا في الواقع الطبيعي للإنسان وهي ميزة تجعل الشريعة الإسلامية لها من الإمكان اللامتناهي في الإحاطة بالواقع اللامتناهي إذ أن «المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»⁽²⁾.

عموما فإن التوحيد في الغرض بين ما قصده المكلف وما قصده الشارع يسد منافذ الذاتية في التشريع ويجعل من الشريعة جملة مقاصد عامة صالحة لكل زمان ولكل مكان، ومثل هذا توجه يخص الحياة الفردية ويحمل الحياة السياسية إلى صلاحها وهو أمر قصده الشاطبي بالدرجة الأولى لما أصبح عليه الملك في عصر الشاطبي من انحلال الخلافة عن عقودها التي ورثتها عن الخلافة الراشدة رمزا مبينا في مصطلح الخلافة الذي يحيل كل أمير حاكم للمسلمين خليفة للنبي ضف إلى هذا فإن الشاطبي كابن خلدون يعد شاهد عيان على بداية زوال الحضارة العربية الإسلامية، وهو شاهد وكذلك مستخبر لأسباب هذا الزوال وهو الاستخبار الذي فسر بداية عهود الضعف والتراجع في انقلاب المفاسد إلى مصالح والعكس صحيح وذلك بسبب هيمنة الأهواء والذاتية ومرد هذا الانقلاب هو ضعف كبير في منظومة التشريع

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 92.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 253.

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

في حالة اختلال قصد المكلف مع قصد الشارع تتحول المقاصد من كونها غايات إلى اعتبارها مجرد وسائل وهنا يتضخم الحق الذاتي ليكتسح حقوق الله وحقوق الآخرين وهو تعسف في استعمال الحق مفاده نقص في النوايا أو انعدام لها مع حلول الحيل التي مردها إلى فساد الإخلاص منذ البدء لأن «المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقص لإبرام الشارع، وهدم لما بناه»⁽¹⁾.

لهذا التوصل بالمقاصد أوجه متعددة أولها المخالفة في النوايا ثم استجلاب المفسدة بسبب هذا الاختلاف تبدو هذه الحالة بينة لأن المكلف أفسد النية وأفسد الغاية غير أن هناك بعض حالات المخالفة تكون فيها النوايا فاسدة إلا أن الغاية لم توقع اختلالاً في المصالح، وعلى الرغم من عدم اختلال المصالح فإن عمل المكلف ناقص الصلاح، لأن الشاطبي لا يجعل معيار صلاح الأفعال النوايا لوحدها أو النتائج لوحدها إنما الصحة تتابع بين النية والغاية والفعل الصحيح شرعاً هو ما اتفقت في صحته النوايا ومقاصد الشارع «وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، ووسائل لأمر أخرى لم يقصد الشارع جعلها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل، لأن القصد مخالف لقصد الشارع فلا يصح جملة»⁽²⁾.

تقود مسألة الموافقة والمخالفة بين قصد المكلف وقصد الشارع إلى إثارة قضية من قضايا فلسفة الاخلاق وهي طبيعة معيار الحكم على الأفعال الأخلاقية، والحق أن هذه المسألة تعلقت بالبحث الاخلاقي منذ الوهلة الأولى وتبلورت بصورة جلية في ذلك الجدل السوفسطائي السقراطي حول المعيار الحاكم على الأفعال الخلقية أهى الرغبة أم العقل ويبدو السجل الذي دار بين الطرفين تعميق لقضية مشروعية الوسائل

(1) المصدر السابق، ج2، ص 245.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص ص 257-258.

ومشروعية الغايات في الأخلاق لذلك يعتبر السفسطائي كل فعل مشروع إذ حقق الرغبة أما سقراط فإن مشروعية الأفعال عنده تعود إلى مدى تطابقها مع القانون الأخلاقي وهو قانون ينسج خيوطه العقل ولا يأبه كثيرا إلى معطياته الواقعية. لقد قدم الشاطبي إجابة حول هذه المسألة فالغايات غايات والوسائل وسائل ومشروعية الوسائل من جنس مشروعية الغايات والفعل لا يحكم عليه بمجرد النية ولا بمجرد حصول الغايات إنما الحكم يعود إلى تطابق النية والغاية مخالفة أو اتفاقا وفي حالة صحة الأولى وفساد الثانية يكون الفعل فاسدا وفي حالة فساد الأولى وصحة الثانية يكون الفعل فاسدا أيضا «فكل باطن يخالفه ظاهر هو باطل»⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 72.

ثالثا: الإنسانية الصالحة ومقتضى الأفعال المشروعة

لعل أبرز ملاحظة تقع بين ناظري الناظر في كتاب الأحكام باعتباره تنمة للمادة الأصولية للموافقات، هي تجاوز الشاطبي لتلك الطريقة المألوفة في المصنفات الأصولية السابقة والتي تعني بتصنيف الأحكام تصنيفا علميا محضا دون الإلتباه إلى قضية مركزية ترتبط بالوظيفة التي تناط بها الأحكام الشرعية في الأصل، إذ الأحكام حاكمة ضبطا للتكليف ثم أن التكليف يجد جدواه في تنظيم تجربة المكلف العملية وهي تجربة منخرطة في الواقع تتحرك حسبما تقتضيه الجدلية الطبيعية للمصلحة والمفسدة، لذلك سيدخل عنصر ضروري موجه للأحكام الشرعية حسب اقتضاء المصلحة والمفسدة وهي اعتبار المقاصد في توجيه الأحكام ومثل هذا التوجه يصدر عن إدراك عميق أولاه الشاطبي للوظيفة التي تناط بها الأحكام بوصفها الوسائل القمينة لبث المقاصد في الواقع وتحقيقها تحقيقا للصالح بوصفه الغاية الأخيرة للفعل الإجرائي لهذه الأحكام لذلك تكون «الأحكام الخمسة»⁽¹⁾ إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد»⁽²⁾.

على ضوء ربط الشاطبي للأحكام الشرعية بالمقاصد تتحول هذه الأحكام إلى وثيقة بيان للوسيلة التي يتخذها المكلف ذريعة نحو الغايات المنوط بها الخطاب الشرعي برمته لتؤدي بوجه ما وسائل حل المشاكل البشرية حلا متموضعا في الواقع حتى يثير حياة المكلف وفق أسلوب يرجح فيه الصلاح على الفساد وبالنظر إلى هذا الاعتبار الجديد كان بيان الشاطبي للأحكام التكليفية والأحكام الوضعية بيان مختلف عما هو مألوف ذلك أن هذا البيان يستجيب لسؤال قاعدي ما الذي ينبغي للمكلف أن يفعل في الواقع البشري المزيج؟

لعل حركية الواقع عبر جدلية المصلحة والمفسدة والنباس حدود العلاقات بين الأحكام بالنظر إلى هذه الجدلية يقوم وراء استهلال الشاطبي لكتاب الأحكام بحكم

(1) وهي هنا الأحكام التكليفية الواجب والمحرم المندوب والمكروه والمباح.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 78.

المباح وهو أمر غير معهود بالنسبة للتصنيفات السابقة للأحكام وللشاطبي دواعيه لمثل هذا التركيز على حدود الاندماج الواقع بين المباح والأحكام الأخرى، إذ مثل هذه البداية غير المعتادة ببيان حكم المباح لها دلالتها المجتمعية والسياسية وأبعادها الأخلاقية في مجتمع أندلسي أشرف على النهاية كما تلقي أضواء كاشفة على حجم الاختراق الذي قام به ثنائي ساعد على ترسيخ ازدواجية المعايير داخل غرناطة النصرية ومن ثم انتشار فلسفة فوضى المعيار سواء داخل السياسة التي حامها حول الهوى أو داخل فلسفة التشريع التي تذكت فيها البدعة وحل في ربوعها العماء وسوء استخدام العقل مما حصل خلطا في حدود المصالح والمفاسد ولعل حديث الشاطبي عن مركزية المباح بالنسبة للخطاب الشرعي، وتعيينه حدود الدراية في ممارسة القلب في العيش بحسبما تستدعيه الشرعية يتجاذبه تصوران عن مثل هذا القلب في العيش كما صارت إليه الأندلس هما:

أ. الاستزادة في المباح إلى حد حدوث تشابك بين المباح والأحكام التكليفية الأخرى ومثل هذه الاستزادة اختصت بالأندلس منذ الفتح⁽¹⁾، إلى النهاية والخروج، وهي استزادة لممارسة سياسة وأخرى مجتمعية وأخلاقية خلصت إلى إفراط في تناول المباح يتجاوز حدود الضوابط ولعل لسان الدين بن الخطيب يقوم لدينا مقام شاهد العيان على مثل هذا الإفراط في حده السياسي وحده الأخلاقي المجتمعي، إذ عصر الدولة النصرية شهد سقوطا كبيرا بحسب مقاييسه السياسية من علاقات للغيلة والحذر بين الأمراء وتولية من لم يحتلم من الصغار والضعاف على الإمارة وكذا التخلي عن حقوق المحكومين في سبيل النزوات الخاصة وتسلب حب امتلاك السلطة على قلوب هؤلاء الحكام مما حول طائفة كبيرة منهم إلى مجرد متربصين بالحكم يتحينون فرص الانقضاض لغصب الحكم⁽²⁾. أما عن الحالة الأخلاقية فقد تأصل فيها تيار اللهو والجون تشهد عليه أشعارهم في الغزل ووصف الجمال الحسي والاستزادة في دواعي اللهو والجون⁽³⁾.

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

(2) ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، دار المكشوف، لبنان، بيروت، ط3، 1956، ص 311.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 400.

ب. الاستزادة في اختراق المباح ونفي مجال ممارسته بالنظر إلى التصوف الذي بدى تمكنه من العقول والأصول جليا في عصر الشاطبي ولعل مقدار سلطته على الحياة العقدية والعملية بعمق إصرار الفقيه الغرناطي على بيان حدود التقلب في العيش وإمكاناته وتجاوز كل زهد لم يشهد له أصل معتبر في الشريعة من هنا كان إقباله على بيان فداحة التجربة الصوفية على الممارسة الشرعية في كتابه الاعتصام، إنما تجربة لم تؤسس البدع المضلة فقط إنما حولت الشريعة إلى دين عسر يزيد من اختلاط المصالح بالمفاسد «من ذلك الاقتصار من المأكل على أخشنه وأفظعه لمجرد التشديد لا لغرض سواه فهو من النمط المذكور فوقه لأن الشرع لم يقصد إلى تعذيب النفس في التكليف، وهو أيضا مخالف لقوله ﷺ: «إن لنفسك عليك حقا» وقد كان النبي ﷺ يأكل الطيب إذا وجدته، وكان يحب الحلواء والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب له الماء فأين التشديد من هذا»⁽¹⁾.

1-المباح أو حال التقلب في العيش

تبدو الصفة المتناهية لأحكام النص مدعاة للحرص والانتباه بالنظر إلى تلك الصفة المتكاثرة للواقع والتي تصبغ عليه ماهية اللامتناهي والانشطار المتواصل والحق أن مثل هذا التالي الهندسي ينتج عنه تضخم لما ليس له حكم ثم أن ما ليس له حكم سينضوي مباشرة تحت ما هو مباح مادامت قاعدة الإباحة هي قاعدة البدء إلى حين إثبات العكس، مثل هذا التقابل بين المتناهي واللامتناهي تعني تضخم أحوال الدنيا وسرعة انفصالها عن الدين، ومثل هذا الانفصال له مخاطره في انقلابه على الدين إندراسا وهنا تأتي مشروعية الاجتهاد في فك الغموض المعرفي بين الأمر والنهي من جهة والمباح من جهة أخرى، وتبدو المنهجية الشاطبية منهجية رائدة في مسألة تحويل اللامتناهي اتجاه المتناهي، بما أضفته من صفة القطع على الكليات من ضروريات وحاجيات وتحسينات وهي مقاصد عامة غير متبدلة تخرق حدود الزمان والمكان تتحول إلى إمكانات غير ناضبة في الحكم على الحوادث التي لم يعرف لها حكم في إطار النص.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 251.

«المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب»⁽¹⁾، ولأن المباح لا ينتظم داخل إطار من التوجيه المبين فإنه يشكو من غموض وإهمام وعدم تفصيل بالنظر أيضا إلى لزوجة الواقع وافتقاده لحدود بيّنة بين ما هو صالح وما هو فاسد، وبسبب هذا الإهمام يتردد المباح بين الواجب والمندوب وكذا المحرم والمكروه، هنا يجعل الشاطبي من حكم المباح في مركز الاستقطاب يجذب إليه بعلاقات تداخل تتراوح بين الكلية الجزئية والأحكام الأخرى.

في البدء وقبل اعتبار أي تداخل علائقي بين المباح والأحكام الأخرى من الضروري بيان طبيعة الحكم داخل المباح حيث يتم تبيينه عن غيره في ذلك يجب القول «أن المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك ومن غير مدح ولا دم، لا على الفعل ولا على الترك، فإذا تحقق الاستقراء شرعا والتخير لم يتصور أن يكون التارك به مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ولا طلب فلا طاعة»⁽²⁾.

ينضبط مدار الصلة بين المباح وغيره من الأحكام في مدى حيازة الطاعة على الأفعال المباحة فإذا تقرر بأن الطاعة متعلقة بمطلب الفعل والترك والمباح لا يقع ضمن هذا المطلب فإن هذا الفرق بين الطاعة وعدم الطاعة يفض النزاع منذ البدء حول مقدار التفريط والإفراط في ممارسة مكتسبات القلب في العيش ليكون موقع المباح في مركز الحق في العيش بدون مآخذه إذ «أنه لو كان تارك المباح مطبقا بتركه - وفرضنا أن يحركه وفعله عند الشارع سواء- لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله، وهذا باطل قطعا، فإن القاعدة المتفق عليها أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا فإن تحقق الاستواء في الدرجات، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك، وإذ فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض أن التارك مطيع دون الفاعل، فيلزم أن يكون أرفع درجة منه، هذا خلف ومخالفة لما جاءت به الشريعة»⁽³⁾. هكذا يسد الشاطبي وبوسيلة العقل والنقل كل منفذ أمام دعاة التشدد ودعاة التحلل بالبرهنة على استواء نسبة الطاعة في حالة الفعل

(1) المصدر السابق، ج1، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص ص 77-78.

أو حالة الترك للمباح، ومن ثم يبقى المباح من حيث نفس الفعل لا طاعة موجبة عليه سواء تاركة الذي ادعى انقلابه سبيلا نحو ما لا يجوز ومن ثم فهو داخل تحت كل ما لا يجوز أو فاعله الذي يرى فيه سبيلا نحو تقوية الطاعات وبالتالي دخوله تحت ما يجب فعله فانقلب إلى أحكام تتراوح بين الوجوب والندب وعند إذن خرج عن كونه مباح وهذا تناقض لأن الفاعل والتارك للمباح متساويان من حيث الحكم على فعليهما للمباح إذ لا طاعة من الفعل والترك ومن ثم لا جزاء ذلك «أن الشرع لا قصد له من فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع»⁽¹⁾، ولا ريب أن فكرة المقاصد قد أسعفت الشاطبي في فك خيوط التراحم في ممارسة فعل المباح من حيث التداخل مع الأحكام الأخرى ليجعل قصد الشارع هي المصلحة في تساوي طرفي المباح طاعة.

يتصف حكم المباح بطابع متغير وهلامي لذلك تحصل من ممارسته علاقات تداخل مع الأحكام الأخرى بالنسبة للمكلف لينقلب حكمه من حكمها، لكن ما السبيل إلى تحديد المباح وإجلاء وظيفته بالنسبة لهذا للمكلف؟ وفي سبيل مثل هذا البيان يعود صاحب المقاصد إلى المقاصد لتمده بالبيئة فإن حدود تفصل المباح عن غيره من الأحكام والتورع عن فعله أو عدم فعله تحكمه قوانين موضوعية وهي علاقات تحددها المقاصد من حيث هي ضروريات أو حاجيات أو تحسينات فالمباح قد يكون خادما لإحدى هذه الدرجة من درجات المقاصد ومن هذه الجهة ينظر إليه من حيث أدائه لوظيفة مقصدية محددة فاللعب مباح في ذاته لكنه إذ انقلب إلى هدم لكل ضروري كإصلاح المعاش وإصلاح المعاد فمن الواجب تركه أما إذا كان خاد ماله مثل المعاشرة الزوجية التي تفيد في إصلاح المعاش وتحقيق المحافظة على النفس والنسل فهو مطلوب الفعل⁽²⁾ «فيقال: إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتحاذ بها الأحكام البواقية فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكل من جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع»⁽³⁾، وباعتبار هذا التداخل

(1) المصدر السابق، ج1، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص ص 90-91.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 92.

تتحقق القصدية في ممارسة فعل المباح ليكون وسيلة إلى حفظ توازن سلوك المكلف، وذلك على الوسط الأعدل وهذا في علاقته بالمقاصد جملة والأمر يعود في أصله إلى اتفاق بين ما قصده الشارع وما قصده المكلف وهنا يمكن التحقق من مشروعية المباح في جلبه للمصلحة ودفعه للمفسدة.

لقد قاد البحث عن مشروعية الأفعال الإنسانية أثناء تقلب المكلف في العيش وممارسته حقوق الله وحقوق الآخرين إلى التعرف بدقة إلى حدود التمثيل بين أحكام المفاضلة من أمر ونهي وتخيير ولقد كانت المقاصد حاضرة لبيان حدود هذا التمثيل، ولكن إذا أصبح حياديا لا علاقة له مع الأحكام الأخرى فهل ينطلق لممارسة حقه في نيل حظوظ العيش؟ إن المباح من حيث هو فعل خالص لا يملك العلاقات مع الأحكام الأخرى متساوي الطرفين في الفعل والترك فإنه مساحة لممارسة حظوظ المكلف ذلك أنه يفتقد علاقات مع ما يرتبط مع مقاصد ضرورية أو حاجية أو تحسينية وأن يفتقد العلاقات مع هذه المقاصد لا يعد إلا «بمجرد نيل حظ، وقضاء وطير»⁽¹⁾، ومن ثم يكون المباح فسحة من العمل الإنساني ينال فيها ما يرغب فيه دون إحداث اختلال بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع «فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه والمقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة»⁽²⁾.

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

(1) المصدر السابق، ج1، ص 165.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 165.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 106.

2- العفو أو حال الاطمئنان البشري

تعد مرتبة العفو من المراتب المعتمدة في الشريعة ولعل في اجتماع حديث المباح مع حديث العفو ما يبيّن حال الحرج الذي أصبحت عليه ألفتيا في عصر الشاطبي من التشديد والتضييق وتجاوز الإمكان البشري وهو جلي في ذلك السؤال الذي تلقاه الفقيه الغرناطي من العدو الحفصية والذي عين الشاطبي إمكاناته المستحيلة ومقدار إحداثه المفسدة في حياة السائل المكلف⁽¹⁾، ولعل مرتبة العفو مرتبة يستحسن الحديث عنها لما تبثه من أمل في الغفران والتوبة وهي عناية الشارع بالمكلف ورحمته به هي الرحمة التي تعني مزايا هذه الشريعة السامحة التي تدعو إلى عدم الإيغال في التكليف والتضييق على النفس بكثرة السؤال وهي مبيّنة في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾⁽²⁾ وهي دعوة الرجاء والأمل الإنسانيين تمكن من نيل رحابة الصدر والرجاء في الزمان اللامتناهي.

تبين فيما سبق أن الشاطبي ينتمي إلى أولئك الذين يحبون الكلام فيما تحته عمل أولئك الذين لا يستحسنون الحديث فيما يشغب العقيدة وكذلك الشريعة⁽³⁾، ومن هذا الباب جاء حرصه على حال العفو فهناك ما يخرج عن الأحكام الخمسة وهي منطقة السماح والعفو الإلهيين حيث يكون هناك اعتبار كبير للطاقة الإنسانية التي يعثرها النسيان والخطأ وهي مقدار الرحمة التي يمكن المكلف من الإحساس بقيمة المنهاج الشرعي الذي ينهجه أنه منهاج يقع حسب الطاقة الإنسانية⁽⁴⁾، كما أنه يمد هذا المكلف بالإذن والتصرف في تلك الحال التي لا يوجد فيها إذن.

يقول الشاطبي «كان النبي يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى»⁽⁵⁾. قد يحيا المكلف حالة من السؤال الدائم حيث يكرس أفعالا لا يجد لها إجابة قيمية داخل الشريعة بين أحكام

(1) المصدر السابق، ج1، ص 72-73.

(2) سورة البقرة: الآية 286.

(3) أنظر الفصل الأول من الباب الثاني العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 249.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 116.

تكليفية وأخرى وضعية وربما طرح بصدد هذا أسئلة وأراد لها إجابة قد تجمعها بالأحكام وحمل همها فيما ينبغي عليه فعله، غير أن مثل هذه الأسئلة يجب أن تتوقف لأن قاعدة الفعل في الشريعة وهي قاعدة أصلية إنما البراءة والعفو وفيها مصلحتين مصلحة للمكلف تتجلى في العمل بلا حرج حينما لا تكون أفعاله منضوية تحت حكم ما ومصلحة تعود على الشريعة وهي عدم التشغيب والزيادة ثم البدعة لأن كثرة السؤال لا محالة كانت من دواعي الابتداع ذلك «أن من الأفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه ويلزم من ذلك أن يكون معفوا عنه، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة»⁽¹⁾.

يجعل الشاطبي أواصر متينة بين المقاصد والأفعال ولعل من الأفعال التي يغيب عنها كل حكم وتخرج من رتبة ما ينبغي فعله وهي أفعال الإضطرار من أفعال الغفلة والنسيان، فهي أفعال عفو لا مؤاخذه فيها «وإن تعلق بها الأمر والنهي، فمن شرط المؤاخذه به ذكر الأمر، والنهي والقدرة على الامتثال، وذلك في المخطئ والناسي والغافل محال، ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك»⁽²⁾.

يبدو الحديث عن درجة العفو مثيرا لمعضلة لها علاقة بالاجتهاد في ذاته ومشروعية وجوده إذ القول بأن «ما سكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنة فهو دليل على العفو»⁽³⁾. يعني الكف عن إلحاق الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر حيث يكون الإقرار بأن كل نازلة إلا ولها في الشريعة حال تخرج عليه ومن ثم فإنه لا مسكوت عنه في الشريعة وكل ما فيها منطوق ويطلب التخريج حسبما اقتضاه الشرع، لذلك يؤكد الشاطبي بأن مرتبة العفو لا تعد حكما شرعيا إنما هي مرتبة لا تتطلب حكم من بين الأحكام الشرعية سواء منها الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية ذلك أن الفرق الجوهرى بين هذه الأحكام ومرتبة العفو هو «أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا وإذا لم يتعلق بها الحكم منها مع وحدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه، أي لا مؤاخذه به»⁽⁴⁾. ذلك أن

(1) المصدر السابق، ج1، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 118.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 119.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 115.

الأحكام الشرعية تتعلق فيها الأفعال والتروك بالمقاصد أما مرتبة العفو فلا تتعلق بمثل هذه المقاصد ولا تستوجبها لأنه لا تحصل مصلحة أو مفسدة لهما تأثير مباشر على المكلفين، ولذلك يكون السكوت عندما لا ينجر عنه مصلحة ولا مفسدة هو مرتبة العفو.

يتخذ حديث الشاطبي عن مرتبة العفو مشروعيته في محاربتة للبدع، ذلك أن تكوُّن البدعة لم يكن إلا بسبب كثرة السؤال في المواقع العقيدية والتشريعية حيث لا يجب أن يكون سؤال مما أحدث زيادة في الدين، باعتماد التأويل غير المشروع ومثل ذلك السؤال وهذا التأويل قد أحدث انتشطارا في العقيدة بسؤال التشغيب في الذات الإلهية وما جره من فساد في العقيدة وافتراق الأمة إلى فرق عادت تتصارع فيما بينها صراعا لم يحدث إلا زيادة في الدين، وهو التأويل الذي جر القول على الشريعة والزيادة فيها، والحق أن مثل هذا الاتجاه يظهر فيه الموقف الحزبي الذي أرجع الزيادة في الدين إلى السؤال عنما ينبغي أن لا يسأل فيه⁽¹⁾، إلا أن الشاطبي يرجح السؤال عما كان طلبه حكما قاصدا إلى تحصيل مصلحة أو مفسدة وهو ما يجر إلى استنطاف المسكوت وهنا يكون بواسطة الاجتهاد الذي يمتلك ضوابطه المنهجية.

3- الرحمة والتيسير أو حال الأمل البشري

لقد أنزلت الشريعة من أجل صلاح المكلف ابتداء ومن هذا المنظور يكون التكليف عام شامل لجميع المكلفين في كل زمان وكل مكان ويكون من ثم أداء الكليات الشرعية هو عز الطلب وهو أصل العزيمة المطلوبة كقاعدة أولى لأداء الأفعال الشرعية، غير أن الأحوال البشرية في تغير مستمر إذ تعثرها أحداث طارئة يجعل تواصل العمل بالعزائم محلا بالمسلمة القاضية بأن الله أنزل الشريعة قاصدا مصلحة العباد ابتداء إذ أن هذا التواصل يحدث مفسدة للمكلف هنا يأتي الوصف الذي توصف به الشريعة الإسلامية كونها شريعة رحمة وتيسير.

تعد الرخصة وسيلة شرعية تمكن من تحقيق مقاصد الشارع في صلاح خلقه ذلك أنها آلية هامة جدا في الوصل بين ثبات المقاصد وتغيير الأحداث البشرية ألها تمكن من تكريس الصلاح في كل الأحوال البشرية وتبين مدى الرحمة والتيسير الذين تقتضيهم

(1) ابن حزم: المحلى، ج1، ص 51.

الأوامر الشرعية وقدرتها في احتواء السيورة الإنسانية أثناء جدلية الإنسان مع الواقع كما أنها تنزيل على الوسط الأعدل حيث لا إفراط ولا تفريط والرخصة مناسبة لوصف الشريعة بالاعتدال «على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة»⁽¹⁾.

يعتبر الشاطبي حكم الرخصة حكما يتيح نيل حظ من الحظوظ التي وهبها الله للمكلف وكأنها هدية منه له لذلك فإن على المكلف القبول والطاعة وهذه حق العبودية «لأن الأمر من الأمر مقصود أن يمثل على الجملة والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد والرخص حظ العباد من لطف الله، فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب، من حيث كانا معا توسعة على العبد، ورفع حرج عنه وإثباتا لحظه»⁽²⁾.

هكذا فإن العمل بالرخصة محبوب في موطنه لأنه حظ ممنوح من الله إلى المكلف تيسيرا له ورحمة به حتى لا يشق عليه التكليف ويؤدي إلى الانقطاع إنما التيسير محمود لأنه يمدد المكلف بوسائل المواصلات في العمل الشرعي، لقد اعتبر الشاطبي العمل بالرخصة مقصود من الشارع وعلى المكلف أن لا يخالف ما قصده قصد الشارع مددلا بالأولياء وأصحاب الأحوال الذين دخلوا إلى الطريقة وهم منكرون للمباح وللعفو وللرخصة فتربوا على العزيمة في حال الرخصة مما يؤدي إلى حذف قاعدة التيسير وتحول الشريعة إلى منهاج من العسر لا يحصل إلا الانقطاع عنها.

تقترن الرخصة بورود المشقة، والمشقة ليست واحدة بإطلاق بل هي أحوال بشرية تقتضي الاختيار ولذلك يميز الشاطبي بين نوعين من المشقة، المشقة التي لا تحتل والمشقة المقدورة، أما في الأمر الأول فإن الرخصة مطلوبة الأداء وهي تعود إلى حق الله أما في الثانية فإنها تابعة لحظوظ المكلف.

يخلص الشاطبي إلى أن رفع الحرج هو أساس القيام بالرخص لكن الترخيص يخضع أيضا إلى معادلة الإفراط والتفريط ذلك أن الترخيص على الإطلاق قد ينقلب إلى عادة يفترق فيها العزم على الفعل وهنا يأتي اختيار العبد لنفسه وقدرته على

(1) المصدر السابق، ج1، ص 228.

(2) المصدر السابق، ج1، ص ص 228-229.

الأعمال فيكون للقصد دوره في اختيارات العبد بين العزيمة والرخصة، فشرط الدخول إلى الأعمال هو عدم مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع فإذا كان الهوى هو مظنة العزم أو الترخيص فإن أعمال العبد باطلة.

عموما ففي حديث المباح والعفو والرحمة والتيسير ما يعني أن الشريعة لم تنزل إلا للرفق بالعباد وأنها مجموعة من المقاصد القائمة بصلاح الإنسان والصالح يعني أيضا جلب الوسائل التي تثبت هذه المقاصد في السلوك الإنساني وتعد الأحكام هي هذه الوسائل وهي التي تمنح أسلوبا دقيقا لأفعال الإنسان لأنها تعد بيانا صريحا لما ينبغي أن يفعل هذا الإنسان وما يختاره ويبدو أن هذا الاختيار مرتبط بضابطين الأول هو علاقة الإنسان بالله فما هو مشروع يعود إلى تكليفه للعبد وهو الحق الأول الذي يسعى إليه المكلف في أفعاله وهو بالدرجة الأولى أما الثاني هو الإمكان البشري ويبدو أن هذا الإمكان قد رعي في الشريعة الإسلامية بما بثه الشارع من أحكام تقوم قياما على ضبط هذه الأحوال البشرية وتبين ما هي الأفعال المشروعة من غير الأفعال المشروعة.

يبدو تميز الشاطبي في حديثه عن الأحكام هو تناوله تلك الأحوال التي يتيه فيها الضمير الإنساني ولا يمتلك الإجابة وهي أحوال السؤال عما يجب أن يفعله في حالة غياب الحكم وربما أشد الأحوال حرجا هو ماذا يباح للفاعل وقد ميز الشاطبي هذه المنطقة باعتبار لا إفراط ولا تفريط في عمل المباح ذلك أنه في حالة الإفراط أو التفريط يدخل المباح مع أحكام الوجوب، أما العفو فهو مساحة خلو من الحكم لأنها خلو من القصد ويكون الشاطبي بهذه الارتباطات بين الأحكام قد قدم تميزا في النظر إلى مشروعية الأفعال.

رابعاً: درجات الإنسانية الصالحة

لقد انتهى مطلب التخلق في الفلسفة العربية الإسلامية إلى افتراض تعذر إمكان التخلق القويم على مجموع البشرية، فلا تتميز فطر الناس إلا بالاختلاف والتفاوت، ثم هو اختلاف يتجذر عميقاً بما أنه لا يعود إلى حال مجتمعي اقتصادي إنما هي فرقة تتأسس على سلطان طبيعي عميق قاهر فكل له طبيعته الخاصة ولكل إمكان التحلي بالفضيلة ونيل السعادة بما تقتضيه الطبيعة ذاتها، هي طبيعة تضع أولي العقل والنهي في درجة عليا وتزودهم بإمكانات التعقل الخارق الذي يمكنهم من التماهي مع فعل الفضيلة الذي هو عينه فعل العقل ومن ثم تحملهم إلى هناك إلى الآفاق حيث جزر السعداء، فهي جزر لا يعد سكنيها إلا فلاسفة توحّدوا في القدرة على التعقل وفي القدرة على نيل السعادة.

الاقتران بين التعقل والتخلق هو مدار الاتفاق حول الطبيعة الإنسانية في النص الأخلاقي الفلسفي العربي الإسلامي، إنها طبيعة لا تبلغ السعادة إلا إذا توفر شرط أساسي، إنه شرط وجود فطرة الاستعداد لقبول المعقولات من العقل الفعال، هكذا يكون حديث الفلسفة عن الفطرة الإنسانية حديث مميز بتحول الفطرة الإنسانية السليمة إلى مرادف للتعقل ومثل هذا الترادف لا يعني سوى حصر للفطرة السليمة في مدار التعقل ثم القدح في مقومات الفطر الأخرى التي لا تمتلك طبيعياً إمكانات التخلق ولذلك يشترط الفارابي هذا الإمكان الضروري للتخلق قائلاً «وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الأقصى الذي يبقى أن يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغي أن يقال في الوجه الذي به يمكن أن يصير الإنسان نحو هذه السعادة، وإنما ذلك بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولاً المعقولات الأولى التي هي المعارف الأول وليس كل إنسان يفطر معد لقبول المعقولات الأولى لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطيئات متفاوتة، فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأول ومنهم من لا يقبلها»⁽¹⁾. وعلى هذا

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

المهيح تمشي دعوى التخلق داخل النص الأخلاقي الفلسفي العربي الإسلامي محصلة ثنائية يصعب التوفيق بين حديها بين من لهم إمكان التخلق الكامل والسعادة القصوى ثم الذين تحملهم فطرهم المخالفة إلى درجات دون السعادة القصوى التي هي المعيار الأوحد للأخلاق، إذ «السعيد تكون لذاته ذاتية لا عرضية، وعقلية لا حسية، وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بحيمة»⁽¹⁾. وبهذا الاقتران بين مرتبة الألوهية التي يتم الترقى إليها بضرب خارق من التعقل تتحول الفطرة الإنسانية تحولا جذريا لتقتضي محض التعقل ستكون الفطر الأخرى دون الفطرة السليمة وهنا تجذر الفلسفة الأخلاقية داخل التراث العربي الإسلامية إزواجية غريبة بين فطرة سليمة هي عينها التعقل وفطرة غير سليمة لا تمتلك مؤهل التعقل «فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا»⁽²⁾.

لا يختص مقياس التفرد والخصوصية بالخطاب الفلسفي فقط إنما هناك خطاب آخر يؤسس معطيات التخلق على اعتبار تصور مميز للفطرة الإنسانية، إنه الخطاب الصوفي فهو خطاب يقدم ذاته بمنأى عن الخطاب الفلسفي باعتبار تمايز أساليبيهما بين التعقل والتذوق لكنهما يتوحدان حول الناتج عن هذه الأساليب باعتبار تمايز الفطر الإنسانية وتفرد فطر بالخصوصية التي لا تعني إلا وجود أنموذجين من الناس الذين يخترقون آفاق الروح بضرب من الذوق الذي يهتك الحجب والذين يعجزون عن هذا الاختراق لأنهم لا يمتلكون الوسيلة لأجل الترقى في مدارج الكشف فيغلض أمامهم الحجاب وتخفي أنوار الحقيقة. ولأن وسيلة الترقى في مشكاة أنوار الروح حيث السعادة الحاصلة من كشوف الذوق لن يكون إلا بضرب من الأنوار الخاصة فإن الصوفي يلتزم النصيحة لمريده بضرورة قطع حبل هوى النفس والإعراض عن فطرة تكرر الهوى والشهوة ووجوب قطع الصلة مع مثل هذه الفطرة التي هي علامة الشقاوة والنهوض لأجل فطرة أخرى باعتبارها طريق التصوف والنجاة في الدنيا والآخرة هو «سلوك [...] فإذا لم تختل النفس بصدق المجاهدة فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة»⁽³⁾ وهكذا يتأسس سبيل

(1) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 111.

(2) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص 70.

(3) الغزالي: أيها الولد، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط3، 1969، ص 23.

التصوف على أنموذج من السعي يتخذ طريقا مقابلا لطريق الفطرة الإنسانية بما يعتمده من صرامة مع معطى الفطرة الإنسانية لذلك يكون «العوام في غطاء الستر والخواص في دوام التجلي»⁽¹⁾.

اعتبارا لهذا التفرد الذي تختص به المعرفة الصوفية يؤلف الخطاب الصوفي أثناء تقعيده لقواعد الطريقة قسمة محققة بين الخاصة والعامة فتكون الخاصة من انجلت أمام ناظريها كشوف الباطن أما العامة فهي ما حجب دونها هذا الباطن وبالنظر إلى هذا الحجب قد تخاف على نفسها سوء العاقبة وفساد الخاتمة، أما أهل الباطن فإنهم سيحظون بحسن الخاتمة لأنه ترقوا في معارج الأنوار وحملهم الذوق إلى علم المكاشفة فكانوا أهل الذوق وهي الفطرة السليمة التي تواكب علم المكاشفة وهو «نور يظهر عند تطهيره وتزكيتيه من صفاته المذمومة»⁽²⁾، بهذا تكون الفطرة السليمة هي عينها حالة التذوق الصوفي والذي يعد حالة أخلاقية غير ممكنة بالنسبة للعامة التي لم تمكنهما فطرتهما من تحصيل مثل هذه الحالة.

عموما يتعين كل من الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي في تحصيل نتيجة واحدة، تتمثل في النظر إلى الفطرة الإنسانية بمعزل عن طبيعتها الأصلية وحملها نحو طبائع أخرى تقتضي وسائل مميزة في كثير من الأحيان تتصف بأنها عسيرة المنال كما تقوم بتحويل الفطرة الإنسانية إلى فطر أخرى مغايرة.

خلافًا لنتائج الخطابين الفلسفي والصوفي تتأسس فكرة المقاصد على مفهوم الفطرة الإنسانية السليمة وهي فطرة على الأصالة حيث لا اصطناع ولا تعقد وهي مفهوم يرادف الأمية ولقد مثلت الأمية معطى ضروري في إقرار شمولية التكليف بما أنه دعوة الناس كافة سواء كان منهم عيا أو فهميما ومثل هذه الشمولية تعني تفويض كل الدعاوي التي اعتنت بإنتاج فكر يدعي الخصوصية ويمنح التميز لفئة على أخرى وعلى رأس هذه الخطابات الخطاب الصوفي الذي تميز بخطاب مزدوج خطاب للعامة وخطاب للخاصة ولقد أدرك الشاطبي مقدار التكلف الحاصل من مضمون هذا الخطاب ولذلك تكون الأمية مفهوم مقبوض لكل اعتبار للتفرد في العمل الشرعي ثم التأسيس مفهوم عموم التكليف وهو خطاب لا يتجاوز إمكان الفطرة الإنسانية ولا

(1) القيشري: الرسالة القيشرية، ص 74.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 25.

يتطلب العمل به سوى أدوات الإمكان البشري من فهم فحوى الخطاب وهو فهم تمكن العمل به إرادة المكلف الداخل إلى التكليف بهذا العمل إخلاصاً. على الرغم من إقرار الشاطبي لمفهوم عموم التكليف بعموم الخطاب الشرعي وذلك اعتباراً لمعطى الأمية المرجحة لإمكانات التساوي في العمل الشرعي وفي العمل الأخلاقي فإن الشاطبي أسس لأنموذج من المباينة بين الخاصة والعامة فما هي ضروب الاختلاف بين هذا الأنموذج والنماذج الأخرى الخاصة بالفلسفة والتصوف؟.

1- الأمية قاعدة الإنسانية الصالحة

لقد أدت مفهوم الأمية عند الشاطبي وظيفة مزدوجة الأولى وظيفة نقدية غايتها ضبط المباينة بين المعرفة الأصولية بما أنها تشريع للفعل وليس للنظر ذلك أن العلم النظري الذي لا يضبط غايته في ترتيب تجربة الفعل فهو «شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا يبنّي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة»⁽¹⁾. والعمل الشرعي يقتضي عدم التصنع والتكلف ومقتضى الأمية أنسب دعامة لإتمام غاية التكليف ذلك «أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها»⁽²⁾، أما عن الوظيفة الثانية فإن الأمية تعد تجربة هي عينها تجربة إدراك المصالح والمفاسد ذلك أن المصلحة معطى طبيعي يتموضع في التجربة الفطرية للإنسان وهنا تؤدي الأمية في هذا المقام وظيفة مفهوم التجربة الأخلاقية للإنسان حيث تتمكن القصدية من وعي المفاضلة بين الصلاح والفساد، وبالنظر إلى هذه العلاقة الجامعة بين تجربة الأمية والتوجه القصدى نحو القيم يمكن القول بأن الأمية هي مجال طبيعي للتعرف على الصلاح والفساد وهنا تأتي مشروعية الخطاب الشرعي إلى الإنسان فهو خطاب انبئى وفق ما يدركه الإنسان ويتمكن منه ومثل هذه النتيجة تنزع المشروعية عن تلك الخطابات التي تدعي التميز والتفرد في إدراك مغزى الخطاب الشرعي ومنها الخطاب الشيعي الذي انبنى على ازدواجية التكليف حيث خاصة غير مكلفة وعامة مكلفة وكذا إمام معصوم متفرد بالفهم وهو ما ينتهي عنده الخطاب الصوفي والذي يخلص إلى النتيجة عينها التي خلص إليها الخطاب الشيعي أما

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 34.

الخطاب الفلسفي فهو خوض في مفاهيم تشغب الأمية وتفسدها بالاصطناع والتعقيد وينتهي الشاطبي إلى اعتبار غاية الشريعة حمل المكلفين إلى العمل دون استثناء ذلك «أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها حسبما تقدم في موضعه، فتثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص»⁽¹⁾.

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

تعتمد الشخصية الإنسانية على جملة مكونات نفسية وعقلية هي عينها معطى الأمية هذه المكونات تحملها حملاً لفقه خطاب الشارع المعرف بالمصالح والمفاسد وتبدو هذه المكونات ذات وظيفة معرفية لأنها هي التي تدرك كنه المصالح والمفاسد الواردة في أوامر ونواهي الخطاب الشرعي، فتعمل بما «ذلك أن الله عز وجل خلق الخلق غير عاملين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة»⁽²⁾، لا ريب أن عدم معرفة الشخصية الإنسانية للمصلحة والمفسدة يلقي أضواء كاشفة على طبيعة الشخصية الإنسانية من حيث أنها لا تعرف الخير ولا تعرف الشر لكنها مهياة لمعرفة كليهما بما غرز فيها من أدوات إلى ذلك، وعلى الرغم من هذا الموقف الأشعري الذي يثبت البراءة الأصلية ويولي للشرع الدور الرائد في التعرف على الحسن والقبح فإن توجه الشاطبي يبين في إثبات هذا الاتجاه بوصفه وسيلة لزعة كل خطابات البدعة وعلى رأسها الخطاب الصوفي - في عصر الشاطبي خاصة - الذي ينفي البراءة الأصلية ويتجه صوب إقرار التعرف الذاتي على الصلاح والفساد.

باعتبار عموم التكوين الإنساني النفسي والعقلي والبيولوجي فإن الشخصية الإنسانية لها إمكان التعرف على الصلاح والفساد، بتلك الوسائل التي حباها بها صاحب التكليف حتى يكون للتكليف بهذه المصلحة جدوى ومشروعية، وهذه

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 186-187.

(2) المصدر السابق، ج2، ص ص 186-187.

الوسائل تعتمد على إمكانيتين يمثلان المعرفة المغروزة في الذات الإنسانية ثم المعرفة المكتسبة والتي تحيل إلى قدرة التعلم والتعليم وهما نموذجين من المعرفة يقومان خدمة لأجل أداء مهمة الدخول إلى التكليف والتمكن منه⁽¹⁾.

لقد كان بيان التكوين الإنساني خطوة ضرورية في مجال تحديد الذريعة إلى مكارم الشريعة عند الراغب الأصفهاني وقد كان مثل هذا البيان إعمالاً لذلك الكيف الذي تنقلب فيه الشخصية الإنسانية إلى شخصية أخلاقية وذلك باعتبار التواصل الضروري بين العقل والشرع بما أن قوى الإنسان تتراوح بين قوى الإحساس وقوى الإدراك وقوى التعقل⁽²⁾، أما عن وسيلة ترجيح الصلاح الإنساني فإنها لن تكون إلا بواسطة قوة التفكير إذ «ها يكون النطق والعقل والحكمة والروية والتدبير والمهنة والرأي والمشورة»⁽³⁾. وبالنظر إلى هذا الفصل الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات التي تجاوره في سكن الأرض فإن تحوله إلى شخصية أخلاقية يكون عمدته هو التمييز الذي يؤديه التعقل والفهم⁽⁴⁾، باعتبار أن التعقل يمكن من التكليف والقصد إلى الصلاح.

على الرغم من أن الشاطبي لا يبين عن هذا المنحى التكويني للشخصية الإنسانية صراحة كما ركز عليها الأصفهاني في مدار فلسفته الأخلاقية إلا أن الشخصية الإنسانية عنده تبدو عبر التركيب بين مستويين مستوى الغرائز والحاجيات الأولية التي تؤلف معطى ضروري لإمكان العيش وإقتناء المصالح ومستوى التمييز حيث يكون للعقل قدرة التعرف على الصلاح المعرف به في الخطاب الشرعي، والحق أن المستويين يعملان معاً في سبيل تأهيل الإنسان تأهيلاً أخلاقياً، إذ تفرز المعرفة الطبيعية المنوطة بما غرز في الشخصية الإنسانية شكلاً من التوجه نحو اقتناء نمط من المصالح التي تضمن استمرار الخلق وعمارة الأرض مثل الأكل والشرب والتناسل... الخ، وهي مصالح تجرّ وراءها أنماط من المعاملات أما درجة التعقل هي التي تعني التعرف على المصالح المبتوثة في خطاب الشارع، ومثل هذا التعرف لا بد أن يدخل على مسار المصالح الأولى فيحملها إلى أداء أغراض الشارع من إنزال الشريعة إنه حمل

(1) المصدر السابق، ج1، ص السابقة.

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 77.

(3) المرجع نفسه، ص 77.

(4) المرجع نفسه، ص 83.

للحياة الإنسانية بالكلية نحو الصلاح لتؤدي مفهوم الخلافة، فالخلافة تعني تعقل الخطاب والعمل به إنه العمل البنائي لعقل معتبر تدبر وفكر وعمل عقل مكلف رأى وجوب العمل بما أمر به الحق الذي انتهى إليه العقل المعبر وخلاصة القول فإن خطاب المقاصد خطاب ينأى عن اعتبار الخصوصية التي تميز تجارب إنسانية بعينها عن تجارب أخرى إذ الناس سواسية في مثل هذه البنية وفطرتهم تعمل بالتساوي في اقتناء المصالح، غير أن الشاطبي سيعتبر خصوصية أخرى بين عامة وخاصة بين الذين لا يستطيعون التوقيع عن رب العالمين وذلك بالنظر إلى قيمة العالم كمصلحة ضرورية للشرعية وللمكلف على حد سواء في الخطاب الشرعي فإنه يعود إليه التعرف على المصالح والمفاسد سواء بحضور النص أو غيابه لما له من قوة في استنطاق المسكوت عنه، وتخريج المصالح فيما اختلطت فيه المصالح بالمفاسد.

2- بين الخاصة والعامة وحدود الامتثال

لا تصدر المفارقة بين الخاصة والعامة عند الشاطبي من تميز طبيعي للخاصة على العامة إنما التميز يؤول إلى اعتبار تكليف إضافي للخاصة يزيد من أعبائها من مسؤولية الدفاع عن القرآن وكذلك التوقيع عن الرب العالمين، ولابد أن مثل هذه الزيادة تعني أن الخاصة كالعامة فهي مطالبة بالتكليف كما أنها تشترك معها في بنية شخصيتها الإنسانية، ثم أنها تزيد عنها في مقدار التكليف وذلك بما كلفت به من استنطاق المسكوت عنه ومن ثم في تعريف العامة بمصالحها وهي في الحق مسؤولية ضخمة بما أنها تعني النيابة عن النبي وهي نيابة في التشريع والتوجيه إلى الصلاح ونظراً لمسؤولية العالم في تعيين المصالح فإن الشاطبي يحدد أدوار العامة والخاصة داخل التكليف كما يحدد طبيعة علاقتهما بالتكليف كما يلي:

أ. العامة وضرورة الامتثال

لقد وجه الخطاب الشرعي للناس بضرورة العمل بالتكليف ثم النهوض بالامتثال لأوامر ونواهي مبينة في هذا الخطاب ولعل في هذا المستوى يتساوى الخاصة والعامة عند الشاطبي إذ «الشرعية بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامهما الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت

أحكامها مكلف البتة»⁽¹⁾، وسيستثني الشاطبي من هؤلاء الناس الصبي حتى يحتلم والمريض حتى تعود إليه صحته والمجنون إذا تم شفاؤه أما غير ذلك من الذين يعتقدون خروج التكليف عن بعض الناس فباطل وهنا يسوي أبو إسحاق بين الناس جميعا في التكليف ووجوب الامتثال فالناس بهذا الاعتبار كلهم عوام حتى العلماء وهنا تسقط مزاعم الصوفية وكذا الفلاسفة ويتساوون مع جميع الخلق إذ «أن كثيرا يتوهمون أن الصوفية لهم أشياء لم تبح لغيرهم، لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي وهذا باب فتحه الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص»⁽²⁾.

إن تردد الدعوى الرشدية جلية في موقف الشاطبي من العامة بوجوب مجرد الامتثال على ظاهر الشرع «فإن الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس إذا تم تأملها يشبه أن يلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها»⁽³⁾، لكن الدعوى الشاطبية وإن حافظت على الغاية الرشدية لها مبرراتها المختلفة عن تلك التي حملت ابن رشد إلى تأسيس نظام التأويل لإعادة الوحدة والتعقل إلى فقه مقاصد الشارع، فإذا كان ابن رشد قد نزع إلى موقفه نقدا للخطاب الكلامي فإن الشاطبي فقد نزع إلى تجاوز الخطاب الصوفي كما أن حال الفقه إلى عهده قد استوجب العودة إلى التوافق وإصلاح أدوات العودة إلى النص وإن كان الشاطبي سيعتزم بالغاية الرشدية نفسها وهي وحدة المقاصد مقابل تشغيب في الرأي، وإذا كانت الرشدية تعيد للبرهان دوره في تقويض كل توظيف لعلم الكلام في السياسة فإن الشاطبية تعيد تأسيس الشرع على قوانين مضبوطة لها دورها في تجاوز الخطاب الصوفي وإدعاءاته وعلى الرغم من المبررات المتفاوتة بين ابن رشد والشاطبي فإن الغاية

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 189.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 63.

الواحدة تجمعهما إدراك صحيح لمقاصد الشارع ومحاربة البدعة والمحافظة على وحدة الأمة. هكذا فإن الشاطبي لا يضيق على العامة ولا يطالبها بما لا تطيق إنما ينحصر دورها في الامتثال ولا بد أن العالم عند الشاطبي يتخذ من السلف الصالح أسوته في الإرشاد، إذ هذا السلف كان عاملا بالتكليفات كغيره من العامة ولكنه كان حريصا على تثبيته للتكليف وذلك إحساسا منه بوجوب المحافظة على التكليف فكان من الخاصة.

ب. الخاصة وإسقاط الحظ

تشارك الخاصة مع العامة في وجوب التكليف الكلي العام ومن ثم في وحدة الخطاب بالأمر والنهي، لكن مثل هذا الاشتراك يعد درجة أولى في التكليف الموجه إلى الخاصة ذلك أنهم مخاطبون بتكليف آخر يذكي فيهم مسؤولية ضخمة لأنهم نواب عن الشارع في تبليغ الأحكام الشرعية⁽¹⁾، وهي الخلافة التي تقضي وراثة النبي في مواصلة تعريف العامة بالأحكام الشرعية إذ «على الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشرعية على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، نافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سموا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله»⁽²⁾. إنها مسؤولية عظيمة ونيابة تستدعي امتثالا تراعي فيه شخصية النبي قولاً وفعلاً ولأن هذه الشخصية قاعدتها المطلقة هي الإخلاص النافذ لله تعالى فمن الواجب أن يكون العالم النائب عن هذا النبي قد تأسى به في العلم والعمل ومارس الإخلاص عينه ذلك أن العالم وارث «وقد كان الموروث قدوة بقوله وفعله مطلقاً، فكذلك الوارث وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصب أقواله»⁽³⁾. بالنظر إلى اجتماع قصدية العالم بالقصدية النبوية تأسيساً بالقدوة فإن العالم سيحمل ذاته إلى التأسى أيضاً بتجربة الإخلاص التي هي تجربة تستدعي طرح الحظوظ العاجلة والنظر إلى المقاصد البعيدة من القرب بواسطة الاعتبار والسعادة بالوعد في الصلاح الآجل.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 179.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 181.

السعي للتوحد مع قصدية النبي هو المسلك الذي يسلكه العالم وارث العلم النبوي لكي يكون جديرا باحتلال مقام النبي وهي حالة أخلاقية مفادها أن العالم لا يلقي في حظوظ الدنيا ما يلهيه عن القيام بوظيفة التوقيع عن رب العالمين ذلك أن قلبه إذا تعلق بالهوى وحظوظ الدنيا كقصدية أولى فإن مثل هذا العالم لن يكون أهلا للفتيا ولا إلى احتلال مقام المشرع، فهذا المقام يقتضي حال من الإخلاص وهو الذي يتعين بضرورة إزالة كل حب لشوائب الحظوظ العاجلة ذلك أن العالم «قائم مقام النبي [...] أنه نائب في تبليغ الأحكام»⁽¹⁾. ومثل هذه القيومية تعني أنه أسوة والأسوة لا تكتفي بالأقوال النظرية بل عملها بيان عن قولها الذي هو عين قصديتها وسيصر الشاطبي على تمام العلم بالعمل بالنسبة للعالم الذي توحدت قصديته بقصدية النبي.

تستمد الخاصة هيئتها الأخلاقية عند الشاطبي من تلك المنزلة التي خصها بها القرآن الكريم في القدرة على الوعي الزائد بالنظر إلى عامة الناس وفي الإحساس بمسؤولية الدفاع عن القرآن عقيدة وشريعة وفي القدرة على تأويل ما تشابه منه درءا للفتنة وبالتالي البدعة ولقد تعاظم إحساس العالم بثقل هذه المسؤولية مع مرور الزمن الإسلامي بعدما أصبح الخليفة القائم على حماية الدين والدود عن حياضه لا علاقة له بمفهوم الخلافة العلمية التي وكلت للعلماء في حماية الدين ذلك أن العلماء وبموجب المنزلة التي وضعهم فيها القرآن الكريم يمثلون السلطة العلمية التي تقع عليها مسؤولية حماية الدين من الإندراس، من هنا كانت الخاصة عند الشاطبي فاقدة لكل مقوم طبقي لتعتمد على مقوم أخلاقي هو ضرورة حماية الدين من البدعة ومثل هذه الحماية تعني الإخلاص والتوحد مع قصد النبي في هذه الحماية.

3- الإنسانية الصالحة والعلاقات مع الآخر

لا ريب أن فكرة الإصلاح عند الشاطبي تعد فكرة محورية وذلك بالنظر إلى دعوته إلى القطيعة مع الأساليب التي تعطل النظر السليم ومن ثم تفسد العمل، والعمل هو مدار حركة دواليب الواقع فيكون إصلاحه امتلاك لهذه الدواليب وتوجيه الواقع

(1) المصدر السابق، ج4، ص 178.

وفق الغرضية المنصوصة في الخطاب الشرعي وهي غرضية تعني بحال الإنسان في فرديته وفي علاقاته بالآخرين وهو حال المجتمع الذي يعتبر منتهى الإصلاح وغايته، ويبدو أن الهم المجتمعي كان مسيطرا إلى حد بعيد على الفقيه الغرناطي وهو ما توحى به النوازل التي أجاب عنها في فتاويه⁽¹⁾ وهي فتاوي تغيت وضع عجلة المجتمع على سبيل الإصلاح ويبدو إصلاح الفعل السياسي منتهى الغايات في الإصلاح المجتمعي عند الإمام الشاطبي ذلك أنه وكغيره من العلماء المسلمين أدرك خطر السيف على بقاء الإسلام أو إندراسه وعليه فإن المقاصد تضرر إلى حد بعيد بعدا تقويميا للفعل السياسي بل تحب أن تكون سلطة فوق سلطة السيف خاصة وأنه تبين أن رجل السياسة قد أصبح لا يأبه لسلطة النص بل هو في أفعاله السياسية يتجاسر محولا النص إلى غرضيته الأنانية⁽²⁾.

هكذا يتبين أن للإصلاح وظيفة مزدوجة ولكنها مترابطة إصلاح المجتمع بإصلاح الاجتهاد ونيل فلسفة للتشريع لها القدرة على تحريك دواليب الواقع نحو الإصلاح، إذ المجتمع في حالة فساد تكاثرت فيه المفاصد وتراجعت المصالح وبدا فيه الاختلاط بين حد الإصلاح وحد الفساد ظاهرا ولأن الشاطبي فقيه وعالم فإن الإصلاح بالنسبة له يبدأ بتنظيم نسب العلاقات بين المصالح والمفاصد وفق ما يقتضيه الدليل الشرعي وهنا يستنهض الشاطبي إصلاح الاجتهاد كذريعة أساسية نحو إصلاح الحال المجتمعي من الفوضى الحاكمة على العلاقات سواء منها المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية فلقد لاحظ الشاطبي عجز المنظومة التشريعية السائدة على القيام بفك علاقات التشابك بين المفاصد والمصالح ومن ثم ترجيح الثانية على الأولى فرأى وجوب إعادة إصلاح معطى الاجتهاد ولا ريب أن مقدمة **الموافقات** تبرز إلى حد بعيد هم العالم وخوفه وغربته وطلبه وجوب وضع القطعية مع أساليب الفتوى السائدة والعمل الشرعي المعمول به ومن ثم تخليص العلم من الأهواء العاجلة⁽³⁾ ولعل هذه الأهواء العاجلة لا تعني هوى العالم بقدر ما تعني هوى السياسي أيضا وتقدم تفسير راجح لطبيعة المقاصد بوصفها ضوابط قانونية تقع فوق الأهواء لتمتلك قدرة عجيبة على تحويل هذه الأهواء نحو خدمة البعد المصلحي الذي تقتضيه الممارسة الشرعية.

(1) تشهد عليها فتاويه المنشورة في المعيار للونشريسي والتي حددت دائما علاقة الفقه بالواقع.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص ص 316، 318.

(3) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص 14.

يميط تأسيس المقاصد على الثبات والاطراد والحاكمة اللثام عن مقدار حرص الشاطبي على تخريج الفعل الإنساني الذي هو موضوع هذه المقاصد من حيز الأنانية إلى حيز الغيرية بحيث يتم رعاية الحقوق وعدم التعسف في استخدام الحق الخاص فهذا التعسف لا محالة يضر بالحق العام، وعلى الرغم من أن المقاصد تفترض ضوابط قانونية لمثل هذا التحول من الأنا إلى الآخر يؤكد خلو مثل هذا التحول من الوصف الأخلاقي في اقتصره على الزجر الخارجي المنوط بالأحكام إلا أن ورود معطى الإخلاص المسترسل مع الأحكام والملازم للنية وكذا اعتبار التماهي بين قصد المكلف وقصد الشارع يعني بالضرورة حضور الأخلاقي في ضبط طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، في جميع مستويات الفعل الإنساني سواء الأخلاقي أو السياسي.

الحق أن المقاصد الضرورية التي تتعين في وحدات ذات وصف اجتماعي لترجح المقولة اليونانية الإنسان اجتماعي بطبعه وهي الدين والنفس والعقل والمال والنسل وتثبت حضورها المجتمعي والسياسي وتزعم على تنظيم العلاقات مع الآخر باعتباره بعدا أساسيا وتؤكد حضور الآخر حضورا مركزيا بالنسبة للأنا كما أنها تثبت انعدام صلاح الأنا بفساد حال الآخر ما دام الإنسان حيوان اجتماعي وهو أيضا حيوان سياسي.

أ. الإحسان إلى الآخر

نظام العلاقات المجتمعة من حقوق وواجبات يؤول في مجمله إلى تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات فالضروريات تكفل البقاء المجتمعي وتحافظ عليه «العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [...] والعادات، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع والأبضاع والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالتقصاص والديات - للنفس، والحد - للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمن - للمال، وما أشبه ذلك»⁽¹⁾ هكذا تقوم الضروريات بمهمة تنظيم

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 7-8.

العلاقات مع الآخر تنظيماً قانونياً يفترض المحافظة على الحق الفردي والحقوق الغيرية وفي مستوى الحاجيات يكون تكميل هذا المستوى وتعميق القدرة فيه⁽¹⁾، أما التحسينات فهي توسعة للتوسعة والمقاصد بمجموعها الضرورية والحاجية والتحسينية تعني بالضبط القانوني لعلاقة الأنا بالآخر وحفظ حقها وحقه، وهنا لا تتزاحم الحقوق بل تتراتب وتتكامل وهي درجة أولى لعلاقة الأنا بالآخر، وهي علاقة قانونية تكفلها الشريعة بما أداها الحق اتجاه الله واتجاه الآخر.

والحق أن المقاصد الضرورية التي تتعين في وحدات الدين والنفس والعقل والمال والنسل تبين عن حضور الآخر ومركزيته بالنسبة للأنا كما أنها تبرهن على عدم صلاح الأنا بفساد حال الآخر وذلك يعود إلى طبيعة التكليف الذي هو قاعدة الدعوة إلى الصلاح وما دام التكليف يعد مدار حفظ حق الله وحق الآخر فإن هذا الحق ينصهر في الحق الأول ويمثل قصدية أولى مادام التكليف هو إخلاص لله وطاعة له وهنا تتحول العلاقة مع الآخر من علاقة قانونية إلى علاقة أخلاقية إذ لن تكتمل طاعة الله إذا كان الاتجاه صوب الآخر اتجاهها فاسداً ومنتهى هذا الأمر هو وجوب وحدة القصدية الإنسانية بالقصدية الإلهية لتحديد المشروعية فيكون «كل تكليف حقاً لله، فإن الله فهو الله، وما كان للعبد فراجع إلى الله»⁽²⁾، وعندئذ تعني نية المكلف في حالة إخلاصها لله بعدم إضرار الشر للآخر لأن فعله اتجاه الله الذي هو عينه التكليف لن يكتمل وتؤتي ثماره أكلها صلاحاً في العاجل والآجل وقد كان اتجاه إلى الآخر محصلاً لفساد النية وذلك بموجب أن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع [...] إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم»⁽³⁾ إنما مصالح مشتركة بين الذوات وهو ما يعني شرط أساسي في قبول الأعمال بمعنى عدم إخلالها بالنيل من حق الآخر.

بالنظر إلى علاقة الأنا بالآخر في إطار التكليف وهو تجربة قصدية تقتضي مشروعيتها توحد بين القصدية الخاصة والقصدية الإلهية فإن ضابطاً أساسياً يحكم على المصالح من حيث المشروعية وهي عدم الإضرار بالآخر فالمصالح التي تعود على الأنا

(1) المصدر السابق، ج2، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 240.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 251.

خير أو على الآخر شرا فهي فاقدة لأصل المشروعية، ولا مراء بأن عدم الإضرار بالغير يكون مسبوقا بمرحلة أولى وهامة ومعتبرة عند الشارع وهي الإخلاص المتضمن في صلاح النية واعتبار غايتها الأولى هي الإخلاص لله لأن «الشارع لم يقصد الإضرار، عن الإضرار نهي»⁽¹⁾.

ينتهي الشاطبي بعد ما حدد الضوابط القانونية في الشريعة الإسلامية مع الآخر إلى مرحلة أخيرة ولكنها في الحق تعد قاعدة أولى في علاقة الأنا بالآخر وهي قاعدة الإيثار والإحسان بما أن سلامة القلب أول طلب في العمل الشرعي وتخليص النفس من شوائب الحظوظ يبدو مطلب مرافق لدعوة الشريعة إلى الإحسان الذي يمثل أعلى درجات الإيمان وهذه الدرجة لا تحصل إلا في حالة تحول الأثرة إلى الإيثار «وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمة [...] وأنه قائم في خلق الله بالصلاح والنظر السديد، فهو على ذلك واحد منهم، فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره مما هو مثله»⁽²⁾، وهي مرحلة الإيثار التي تصلها الأنا عندما تتخلص كلياً من الأنانية فلا تنظر عندئذ إلى مصالحها الخاصة إلا عبر مصالح الغير كما أنها لا تعتبر حقها حقاً إلا إذا شاركه فيها الغير كما تنظر بعين الرحمة والشفقة للآخر فتحصل حال من الغيرية الأخلاقية ويبدو أن مثل هذا الإيثار قد تحقق بين المسلمين في المدينة عندما اعتبرت العلاقات علاقات أخلاقية لأنها إسلامية وهنا يعتبر الشاطبي الأحكام الشرعية قائمة على أصل مكارم الأخلاق لأن «الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حقه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عيون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ وخلقته المرضي»⁽³⁾.

لا تتحقق حالة الإحسان إلى الغير بواسطة إكراه خارجي على الأنا إنما هي حالة تنمو في الباطن إعمالاً للإخلاص والصدق ومثل هذا الإعمال مرده إلى اليقين الذي حصله العقل المعتبر بحق التوكل فقام العقل المكلف بوجوب الإيثار على ما خالف

(1) المصدر السابق، ج2، ص 268.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 268.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 269.

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

ب. القصدية الصالحة والسياسة الراشدة

لا يضمّر أصول الفقه الذي اعتنى بمنطق الاجتهاد تأسيسا للرأي الفقهي مقابل آراء لا تعتمد المنطق في تأسيس الرأي إلا بذلك القدر الذي تبين فيه عن نقد لاتجاه التقول على الدين بالحرص المبعوث من أغراض النفس العاجلة، إن لمنطق البحث عن أدوات عقلية استثمارا للنص اتجاه تحويل الواقع الإنساني المتكاثر إلى حيز الشرعية دلالة بما يؤديه هذا المنطق إلى تأسيس كليات شرعية مستعصية على الهوى وعلى كل تلك الأغراض التي توجه الدين نحو التأويل المحصل للغايات الخاصة ويبدو أن هذا الاتجاه لا يقتصر على أهل البدع المضلة ولكن لهوى رجل السياسة وأدبياته في السلطة والقيادة دوره في تعيين حدود الدراية بالتشريع والاجتهاد سدا لمنافذ الزيادة في الدين وتطويعه لما يؤدي الأغراض التي يتنازعها الهوى وهو هم يديه صاحب الموافقات في مقدمة الموافقات قائلا «فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخطط خبط العشواء، ونجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلين مدار الأسواء»⁽¹⁾. لا تؤدي عاجلات الأهواء تضمينا لهوى الفرق المضلة وتضمينا لهوى فقيه عمل بالفتيا دون حدّ النفس بحدود ضوابط الاجتهاد، إنما الهوى سيكون مبعوثا أيضا من رجل السياسة وعماله وأذنا به فتاريخ الأندلس يشهد على فسادته وانحلاله وانقلاب الخلافة سبيلا لإعمال الهوى وتكريسه في إطار ملك عضوض لا تعنيه السياسة الشرعية إلا بذلك القدر الذي تخدم فيه ملكه⁽²⁾.

لا ريب أن العلماء المجتهدين قد أدركوا العلاقة بين رجل السياسة ورجل البدعة الضالة وامتلاكهما المقوم ذاته، إذ عينوا معا الهوى مرجعا وهو داعي كاف لتحالفهما وعملهما المشترك في سبيل تطويع الدين لما يخدم الحظوظ الخاصة، ولقد أضمر مصنف الاعتصام مثل هذا التخوف عندما اعتبر جمهرة المتصوفة في عصر الشاطبي قد جعلوا

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 13.

(2) انظر: ابن الخطيب: كتاب أعمال الأيام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، ص 295.

الهوى نبراسا وطمحو إلى نبيل حظوظ الدنيا العاجلة وأرادوا سلطة على العامة وما أيسر تحالف أصحاب السلط إذ كان الأمر يخص مصلحة دنيوية عاجلة ومن الجلي أن علم أصول الفقه قد أسس منطق الدفاع عن القرآن خوفا من تدخل عاجلات الأهواء في التشريع وتحولها مرجعا في توجيه الأحكام خاصة أن الإسلام دين مصلحة فردية ومصلحة جماعية ومن ثم سياسة، لذلك لن يجد منطق الاجتهاد في تأصيله الأصول وتقييده القواعد على الموضوعية إلا عندما يولي له وظيفة ملازمة لمنطق التشريع وكذا القدرة على التقويم والتوجيه ليس لمنطق فردي فقط، إنما لمنطق سياسي، وهو ما يغري بتفكيك مفهوم الرسالة للشافعي، فإنها تعني حدود الشرعية بعيدا عن الهوى بردها إلى أطر موضوعية لا يرى عبرها رجل السياسة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس فتكون حاکمة عليه باعتبار منطق الشرعية في الإسلام⁽¹⁾ والذي هو منطق موضوعي لا يخول لأي جهة التدخل في مسار براهينه.

بالنظر إلى هذه الجدلية المحققة بين المعرفة الأصولية وأطرها السياسية تصبح المقاصد عند الشاطبي باعتبارها تلك الكليات التي تتحلل حولها أسوار من المنطق الموضوعي الموصوف بالثبات والاطراد والحاكمية كليات حاکمة وقوانين لها من السلطة الفوقية الرادعة ما يرد تدخل الهوى في مناحي الحياة الإسلامية والحياة الإسلامية تتمفصل أيضا عبر السياسة بجملة المفاهيم المميزة لها وعلى رأسها الإمامة التي هي «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسته الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع [...] ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين»⁽²⁾.

هكذا يشترك كل من العالم والخليفة في وراثة النبي وراثة تعني وظيفة حراسة الدين بالنسبة للعالم وحراسة السياسة بالنسبة للخليفة، لكن حالة السياسة في التاريخ الإسلامي بينت بما لا شك فيه أن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض تخلى عن حراسة السياسة بما تقتضيه مقاصد الشريعة ولعل الفقيه الحنبلي ابن تيمية قد حدد هذا التمفصل بين الحكم في دولة الإسلام لزمانه والمقاصد الحكمية التي تخول للسياسة الشرعية الحكم بما أهدى الله مقاصد صالحة فقد أصبح ولاة أمور الرعية المسلمة ظلمة «وكثيرا ما يقع الظلم من الولاة والرعية، وهؤلاء يأخذون ما لا يحل وهؤلاء يمنعون ما

(1) الشافعي، الرسالة. ص 368.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دط، دت، ج1، ص 60.

يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه، وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنه قد يترك منها ما يباح ويجب وقد يفعل ما لا يحل»⁽¹⁾. وهو خلل يؤول إلى خلل القوانين المعتمدة في السياسة.

إن المكلف الذي تعود إليه المقاصد بالإضافة فتكون له من ثم مقاصد حددت أثر وعيه وأغراضه هو تعبير عام وشامل لإنسان أدرك الخطاب الشرعي وامثل لأوامر الخطاب ولكنه في مقتضى الحياة المجتمعية والسياسة قد يكون له أعباء سياسية تقتضي البث في حقوق العباد بموجب ما أقره الله من حق لنفسه، لذلك تكون المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينات كناية عن منظومة سياسية أيضا ذلك أن المكلف السياسي الذي امتثل للأمر الشرعي إخلاصا مطالب أيضا للعمل بها ومحققا لقصد الشارع من إنزال الشريعة ابتداء أي هو خليفة الله في بث الصلاح لذلك يكون المكلف بالأمور السياسية الإسلامية خليفة من قبيل وحده مقصدية تحمل قصده إلى القصدية الصالحة فيحكم بالعدل.

المكلف السياسي مفهوم نعثر عليه إذا ما فككنا أصول التكليف وقلنا أنه يعود أيضا إلى حمل الأمانة وتخويل الخلافة، والخلافة الحقا هي حراسة الدين وحراسة السياسة والحق أنه مع موت النبي ذهب الوظيفة الواحدة للخلافة وانشطرت السلطة في الإسلام إلى سلطة علمية وأخرى سياسية، لكن ما هي السبل التي تعين الوحدة مرة أخرى بين الدين والسياسة؟ إنها سلطة المقاصد ومن ثم تعيين حدود للمكلف السياسي وتأسيس الضوابط الكلية والمصالح الشرعية التي لا تمكن للمكلف السياسي استغلال الحق والتعسف فيه خاصة أن مشروعية أفعاله تعتمد على شرط ضروري وهو وحدة المقاصد وذلك بذوبان مقاصده في مقاصد الشارع واعتبار المصالح التي أقرها الشارع هي منتهى مقاصد المكلفين ومن بينهم المكلف السياسي أيضا ذلك «أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين»⁽²⁾.

تعتبر الخلافة فرض كفاية «كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنها إنما تتعين على ما فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولاة بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994، ص 79.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 189.

باتفاق من كان أهلا للقيام بها الغناء فيها»⁽¹⁾، لكن هل يتم العقد لإمامة دون اعتبار لخصوصية الإمام وأوصافه؟ تعود خصوصية الراعي لشؤون المسلمين وصفاته عند الشاطبي إلى الوظيفة التي يتولاها فهي من الخطط الشرعية والتي تقتضي علو المهمة من ناحية وشجاعة فلا يصح أن تخول إلى ما لا يمتلك صفات قوية تؤهله لرعاية الرعية ولذلك يجعل الشاطبي تكليف الضعاف بمسؤولية النجدة والشجاعة تكليفا لما لا يطاق «ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المحتلبة أو المفسدة المستدفة»⁽²⁾.

لا بد أن يكون أول شرط لتولية الإمارة عند من كان أصحاب السلطة في عهده ملوك لم يختلموا، ولكنهم بوعوا بالقوة، والقوة هنا تعني قوة العقل وقوة العلم والعمل من أمانة هي المعول في قوة التكليف لذا هذا الذي يتولى الإمارة وسيجد الشاطبي بنجده في أقوال الإمام مالك «فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقال: أما على كل الناس فلا، يعني به الزائد على الفرض العيني. وقال أيضا: أما من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد فيه طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه فقسم كما ترى فجعل من فيه قبولية للإمامة ما يتعين فيه»⁽³⁾. والأمر في عصر الشاطبي أصبح أميرا وإماما بموجب الغلبة. فالأصلح لولاية أمور المسلمين من كان له من قوة العلم والعمل ومن له هذه القدرة فإن الخلافة على أمور المسلمين بالنسبة له فرض كفاية، ولعل وحدة التجربة السياسية بين الشاطبي وابن تيمية تعلل اتفاقهما على وجوب البحث عن الأصلح لتولية أمور المسلمين وهما يشهدان عن كذب فساد السلطة السياسية فهو فساد مثل العلة الرئيسة لبداية زوال قدرة العالم الإسلامي على الريادة الحضارية لذلك يصر ابن تيمية على مخالفة الهوى في اختيار ولاية أمور المسلمين «إذ عرف هذا فليس عليه أن يستحمل إلا أصلح الموجود»⁽⁴⁾.

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

(1) المصدر السابق، ج1، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ج1، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 128.

(4) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 54.

العلم [...] الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح بتدبير المصالح أقوم وأعرف»⁽¹⁾، أما عن «أهل الإمامة فالشروط المعبرة فيهم [...] العدالة [...] العلم [...] سلامة الحواس [...] سلامة الأعضاء [...] الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح [...] الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو [...] النسب وهو أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»⁽²⁾. واعتباراً لأهمية الخلافة بالنسبة لحماية البيضة والدود عن حياض الإسلام ونجدة أهله فإن كل من الاتجاه السني والشيعة سيتفقان على شروط مشتركة يجب توفرها في من تولى أمر المسلمين وهي العدالة والعلم والشجاعة.

لأن الشاطبي يحضر في مشهد سني ينتفي فيه تماماً القول بالإمام المعصوم فإن اختيار الأمير أو الوالي يتعين في شق واحد وهو ما عقد على اختياره أهل العقد والحل، فالناس يولدون على وصف الأمية مشتركين في الأوصاف الجبلية إلا أن ضروب التعليم وتكوين الجبلية تعين صفات لبعضهم دون بعض «هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه فيرد التكليف عليه معلماً مؤدياً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهض الطلب على مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات، فيراعونهم، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط، ثم يخلو بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذ صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدرجات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة التربية»⁽³⁾، وهكذا يكون للتربية على ما كلف به المسلم من تكاليف دور في اكتشاف وتعهد الصفات التي تؤهل صاحبها للقيادة وهو المؤهل الوحيد الذي يتم به اختيار ولاية أمور المسلمين وهي عين الوسيلة السنية التي سارت عليها الخلافة الراشدة من أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ج1، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 62.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 129.

تكمُن أهمية المقاصد بما أنها المصالح الكلية في اعتبار المصلحة الشرعية مسلمة أنزلها الشارع ابتداء ثم أن العقل يؤيدها وهي سائرة حسبما تقتضيه قوانينه الكلية «إذ سلم لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»⁽¹⁾. وتعد هذه المسلمة سدا لذريعة استرسال الأغراض والأهواء وقد تجد جدواها عند المكلف السياسي لأنها تعني له حدود لأغراضه السياسية وهي حدود تعني القيام بمسؤولية رعاية المصالح من ضروريات وحاجيات وتحسينات، ذلك أن حظوظه الخاصة تذوب في هذه المصالح ولن تكون إلا مقاصد تابعة لمقاصد أصلية شاملة للمكلف السياسي وللمكلف المُسَوِّس.

يحدد الشاطبي وظيفة المكلف السياسي باعتبار عمله في الخلافة والإمارة والولاية هو عين ممارسة التكليف بمقتضى المقاصد الأصلية الكفائية وهي مقاصد لا تعتمد على إصلاح شأن الذات الفردية، إنما هي عين إصلاح شأن الجماعة وحماية مصالحها والذود عن بيضتها «وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة بجميع الخلق، فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عيناً، بل بإقامة الوجود وحقيقته إنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض. فجعل الله الخلق خلائق في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض»⁽²⁾. ولا ريب أن المقاصد الأصلية الكفائية تنزل منزلة القوانين السياسية الكلية التي تحيل بين المكلف السياسي وأغراضه الذاتية في تحصيل السلطة ومقتضياتها وهي قاعدة القصدية الصالحة التي تنبثق عنها سياسة راشدة نتيجة إلى اعتبار المصالح العامة مع إسقاط الحظ في المصالح الخاصة «لذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية، لاستحلاب المصلحة هنا مؤدي إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل على جميع الأنام، ويصلح النظام وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 136.

أول الشروط في التكليف السياسي القائم بمصالح العباد هو وحدة القصد بين ما قصده الشارع وما قصده هذا المكلف السياسي، بهذا المستوى يعزل الحظ عن تحريك قصدية هذا المكلف ويصبح غير وارد في تنظيم المصالح لأن «الشرعية كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات»⁽¹⁾، ويبدو أنه في هذا المستوى تكون القصدية الإنسانية خالصة لله بلا منازع فلا تكون المسؤولية هنا تشريف بل تكليف، لكن التشريف وهو ذو رباط بالحظ يحضر بموجب التكليف وتابع له من التعظيم والخدمة من طرف العامة و«ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله، سبب لإنجاز ما عند الله من الرزق»⁽²⁾ يكون اتباع الحظ تحصيل حاصل للقصدية الصالحة، وهنا يطمئن الشاطبي المكلف السياسي بأن ممارسة السياسة وفق القصدية الصالحة إخلاصاً لله لا يعني زوال الحظوظ نهائياً ذلك أن مثل هذه الحظوظ تكون تحصيل حاصل لعمل السياسة في ميدان السياسي بموجب احترام حقوق الله وحقوق الآدميين.

عموماً تصبح السياسة بموجب المقاصد الشرعية سياسة راشدة تتخلص من التعسف وحب السلطان وذلك وفق عاملين أساسيين الأول يعود إلى المقاصد في ذاتها وما تتميز به من خصائص موضوعية تجعل منها ذات وصف كلي شمولي ذات سلطة على كل المكلفين بما فيهم المكلف السياسي نظراً لخصائصها التي تحملها إلى مصاف القوانين المطلقة تتخلق هذه المقاصد بأسوار منطقية تجعلها ذات أوصاف مهيمنة وهي الإطراد والثبات والحاكمية والمقاصد باعتبار هذه الخصائص تؤدي وظيفة القوانين العامة في حالة التنظيم السياسي الوضعي، ولكنها تتجاوز هذه القوانين لأن لها علاقة إلهية وهو ما يجعلها تفوق الأولى من حيث الأحكام لأنها ستقدم معطى أخلاقي للسياسة التي تكون في الحالة الوضعية منفصلة انفصالاً كلياً عن الأغراض الأخلاقية والإنسانية. أما العامل الثاني ويعود إلى المكلف السياسي في ذاته إذا التكليف لديه في هذه الحالة حمل للأمانة وخلافة الله في سوس الناس سياسة صالحة تدرأ عنهم مفسد الاجتماع الإنساني المبني على المصالح الخاصة والذي تتحول فيه الأمانة إلى خدمة للحظوظ الخاصة فتتصادم المصالح وينهار الاجتماع الإنساني لذلك فإن المكلف السياسي موكول له الحفاظ على حقوق المحكومين لكن حفظ هؤلاء يأتي في إطار

(1) المصدر السابق، ج2، ص 139.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 140.

الحفظ الأول فتستقيم القصدية الصالحة للسياسي بهذه الوحدة بين مقاصد المكلف السياسي ومقاصد الشارع لأنه خليفة له مؤدياً للأمانات بالنيابة عنه، وهذا المكلف من الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً «وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد»⁽¹⁾.

هكذا تكون السياسة العادلة بإعلاء للصالح في علاقة الحاكم بالمحكومين وتكريس للقيم التي لأجلها تكون السياسة من إشاعة للعدل بين الناس ومحافظة على حقوقهم ورعاية المصلحة العامة التي تعود على الخلق بالمنفعة العاجلة والآجلة، ويبدو أن الشاطبي أراد أن ينصب المقاصد لتكون قوانين سياسية أيضاً لها من الطاقة والقدرة على تنظيم العلاقات السياسية بين الحاكم والمحكومين في أندلس كان تاريخ العلاقات السياسية فيها تاريخ انهيار لهذه العلاقات حيث لم تعد السياسة هي «تدبير العالم وتسوس أهله بالدين القيم والسنة العادلة، وتخلصهم من أيدي المتسلطين عليهم»⁽²⁾. بل أصبحت هذه السياسة تعسف في نيل الحق بل حقوق الآخرين حيث يكون الهوى هو العامل الأول في سوس الناس وحملهم كرهاً على الطاعة، وهنا تأتي مشروعية السياسة عند الشاطبي كبديل عن حال سياسي في أندلس كان قانونها السياسي الأوحده هو قانون الشهوة والرغبة، وقانون الغلبة والاعتصاب.

تركزت عناية الاجتهاد عند أبي إسحاق الشاطبي على إنشاء منظومة تشريعية غايتها الأخيرة هي إصلاح الحال الإنساني، هو إصلاح لا يتناول هذا الحال تناولاً جزئياً بل يحمله في سياق شمولي لأنه ينظر إليه عبر زمانين زمان حاضر وزمان قادم، ولذلك يظهر أول تميز للإصلاح الإنساني عند الشاطبي في إبراز الطابع الصحيح للإنسانية، هذه الإنسانية التي إذا حذفت جانبها الروحاني سقطت في شقاء العدمية وهو شقاء يؤول بالإنسان إلى مفسد جملة على صعيد تدبر حالة الكون وعلى صعيد الفعل الأخلاقي.

إن الإنسانية الصالحة هي الغرض الأخير لتأصيل أصول الفقه عند الشاطبي وهي إنسانية تقتلع من ربة الهوى ليكون الشرع هادياً لها في سبيل إصلاح الوجود والعيش فيه، ولمفهوم الإنسانية الصالحة علاقة كلية مع مفهوم الخلافة التي تعني الوحدة

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 189.

(2) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، ص 93.

بين الأغراض الإنسانية والأغراض الإلهية، هذه الوحدة هي أساس استقامة الفعل الإنساني ونيله ثمار الصلاح في الدنيا والآخرة، لذلك تكون الإنسانية عند الشاطبي إنسانية أخلاقية ولقد اهتم الشاطبي بهذه الإنسانية من خلال المستويات الآتية:

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

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

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

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

خاتمة

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

هكذا كانت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي تدفق لأزمة الذات أمام سؤال معرفة الذات ثم كان فعل التأصيل معينا انفرجت به الغمة عن الذات إذ يؤشر في هذا المقام إلى رفع الردم المتراكم فوق تاريخ الذات إنه ردم تاريخ آخر أثبتته سلطة مهيمنة جاعلة منه تاريخ لكل تاريخ وفي إزاحة مثل هذا الردم يتعين السبيل الصحيح للفكر الأصيل ومن ثم يصبح من الممكن موضوعة سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي في مقامه الصحيح وفي إطاره التاريخي ليغدو سؤال حول الفعل العربي الإسلامي التاريخي والذي هو فعل تعين داخل أطر ثقافية متميزة بوجود نص يخص هويتها ويحكم حكما جذريا على ما هو كائن وعلى ما يجب أن

يكون هو فعل يتعين أيضا داخل مرجعية حضارية مر بها الإنسان وفعل في إطارها مكرسا لمعاييرها التي تعود في جوهرها إلى النص المؤسس وهو في جدلية مع زمانه ومكانه.

لقد عينت أساليب فهم وتأويل النص، الاجتهاد سبيلا لتعقل النص، ليمد العقل بآليات تمكن من استخراج كوامن هذا النص وإمداده بالطاقة التي تمكنه دائما من مواكبة الواقع على الرغم من تكاثره ليكون الاجتهاد ضربا من التعقل الذي ينزع إلى استخبار وسائل الوصال بين النص والواقع، وما النص إلا جملة الأحكام التبليغية التكميلية والتي هي في الحق أحكام أخلاقية تنزع إلى تنظيم الواقع تنظيما شرعيا يستوفي إتمام مكارم الأخلاق ما دام الذي بلغ بهذه الأحكام وهو الرسول ﷺ صرح تصریحا قطعيا بأنه ما جاء إلا لإتمام مكارم الأخلاق ويعد هذا الإتمام هو حوصلة الرسالة الخاتمة فتكون عندئذ رسالة أخلاق للإنسانية.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي على لبنتها الأساس لتنتقل نحو فك إلتباس الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي وتنزله منازل التاريخية وهي منازل تعمل بحسب منطق علمي تعني فيه بالوصال بين الفعل وأطره الثقافية المجتمعية التاريخية المتميزة وبالتالي ستكشف عن الوعي الصحيح والذي يعد معينا أولا يمكن من تقديم الاتجاه القويم القادر على تخريج تاريخية الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي.

كان الوقوف على الموافقات في علم الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي الأندلسي دليل قطعي لما تم الطموح إليه، لقد مثل هذا السفر خلاصة ثراء العقل العربي الإسلامي وهو يعيد تأسيس ذاته تجديدا، آخذا في الاعتبار أطروحاته التاريخية قادرا -وباعتبار فائق- على الاستفادة التركيبية من التاريخ المعرفي للعقل العربي الإسلامي كما بنى ذاته وهو بناء يضع دائما في اعتباره إتمام مكارم الأخلاق بوصفها غاية أخيرة للرسالة الخاتمة ولذلك صرح الشاطبي تصریحا بكلية الأخلاق بالنسبة للشريعة الإسلامية إذ هذه الشريعة ما جاءت إلا إتماما لمكارم الأخلاق، ويبدو أن الفقيه الغرناطي الذي تتلمذ على المستصفي وعلى إحياء علوم الدين قد أدرك بعمق أن الفقه وهو مدار الفتيا ومدار إصلاح حال العباد قد تجاوز في عهوده المتأخرة لحظة مهمة ذكرها الغزالي ذكرا أولا في ربع المهلكات وربع المنجيات وهو الإرشاد إلى

حسن الخلق، فقام قياما للعمل في ميدان أصول الفقه إصلاحا للفقه وإحياء لغاياته وهي غايات لا تخرج عن تقويم السلوك وإصلاحه فجعل قاعدة العمل الشرعي هي جلب الصلاح ليكون كل حكم شرعي مستنبط لا بد أن يطلب صلاح المكلف في الحال والمآل.

لقد قدم مصنف الموافقات وكذا المادة الثرية للاعتصام المعين الموضوعي الذي تم من خلاله استشكال دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إذ سار الشاطبي نحو تحديد عمل العقل ربطا للصلة المكنية بين النص والواقع بمجهزا أدوات هذا الربط وتعد المقاصد المعنى والمبنى هي وسيلة هذا الربط فهي التي ستمكن من الاجتهاد المطلق وستعين حدود غير ناضة لكي يواكب النص الواقع بحسب الغاية التي نصها المبلغ بهذا الصدد وهي إتمام مكارم الأخلاق وهو مبلغ كان أيضا على خلق عظيم وهو القدوة وإليه يجب أن ينتهي مبتغى التكليف وإليه تؤول كل إنسانية صالحة، مثل هذه الغاية تكفلها المقاصد بما أنها هي الحكم والمعاني الكلية القادرة على الإحاطة بالجموع الإنساني فردا وجماعة ولقد خصها الفقيه الغرناطي بميزات الشمولية والمطلقية معينا لها أسوار منطقية محكمة إتماما للاجتهاد المطلق الذي هو عمل العقل في حالة غياب النص.

قام الشاطبي وفي إطار تأسيس مادة مجاوزة لمادة أصول الفقه كما وصلت إليه برفع ركام المادة الأصولية التي غمت على الموضوع الأساس للتشريع الإسلامي وهو العمل والعمل بحسب هذا الحال سيرورة سلوكية تحدد غايتها في الصلاح وهنا يحضر النسق الفقهي المالكي الذي ثبت حججه الفقهية على عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة ثم أن تحديد الاجتهاد بالكشف عن موضوع الاجتهاد الأصلي انبنى على آلية قاعدية وهي المقصد فهو يحتل مقام العلة في مدار التأصيل لأصول الاجتهاد، لكنه يحمل قارئ فكر الموافقات إلى استخبار مفهوم المقصد ودلالته فإذا هو معين ضخم يطرح أسئلة حول تطور الاجتهاد ولكنه يعين الأطر القويمة لاستشكال هذا الفكر استشكالا أخلاقيا ويقدم الدواعي التي تجعل علم أصول الفقه متداخلا مع علم الأخلاق فيكتملان إرشادا للعلم الأول وتأصيلا للعلم الثاني، إن مفهوم المقصد يتجلى واضحا إذا ما تمت مقابله بمفاهيم العبث واللغو واللهو فيكون مفهوم ذو دلالة تعني ضبط الغاية وجلاءها وفي اجتماع، موضوع الاجتهاد وهو العمل بالدلالة المفهومية للمقصد تنفتح في أفق فكر الموافقات معطيات الفكر الأخلاقي ليكون العمل الشرعي

هو كل عمل سار انطلاقاً من وعي قصدي مثله أنا قاصدة إلى قصود سنّها النصّ المؤسّس الذي ما جاء إلّا إتماماً لمكارم الأخلاق فتكون غاية كلّ اجتهاد هو الصلاح والصلاح مبدأ أخلاقيّ.

لا ريب أنّ الفقيه الغرناطي حينما صادر بمسئمة قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً هي إصلاح العباد في العاجل والآجل قد زاد تمكيناً للتوجه الأخلاقيّ لفكر **الموافقات** ولا بدّ أن مثل هذا التوجه زاد في تمثين عراه عندما أنزل الفقيه الغرناطي الفعالية الشرعية داخل النظام الأخلاقيّ في ذاته وهو نظام يقوم على علاقة ضرورية بين نظام القيم وهو ما اصطلاح عليه مقاصد الشارع والأنا الأخلاقيّ وهو الفاعل ولن يجد نظام القيم مشروعية في الوجود وفي الفعل إلّا بالتوجه إليه إصلاحاً وهو ما اصطلاح عليه مقاصد المكلف.

هكذا مثلت المادة الجديدة لأصول الفقه كما قام بتنسيقها الشاطبي نسقاً ذكيّ مطلب قراءة هذا النسق قراءة أخلاقية، ومن ثمّ الكشف عن جانب آخر للاجتهاد في التاريخ المعرفي للعقل العربي الإسلاميّ يمكن من فتح آفاق تطور الفكر الأخلاقيّ العربيّ المعاصر وهو فكر فاقد للحياة إلى حدّ الآن ولا ريب أن مثل هذه القراءة وجهت معطيات التأويل ومكنت لأدواته لتحمل نصّ الشاطبي من دلالة ظاهرة إلى دلالة متوقعة وهي دلالة كفلها هذا النصّ بما أنه نصّ مشحون بالدلالات الأخلاقية، واعتباراً لهذه السيرة التي اتخذها مطلب القراءة والتأويل تحضر دعوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتحدّ لها مقاماً بين مشاريع اعتنت بوجود الفكر العربيّ المعاصر وهي مشاريع توحدت حول طموح واحد وهو تفسير معطى الاجتهاد في التاريخ المعرفي للحضارة العربية الإسلامية وهي وحدة ركزت حول سؤال جامع دار حول البحث عن معطيات تحديد العقل العربي الإسلامي ولقد كانت موافقات الشاطبي أنموذج للقراءة والتأويل يقدم إجابة عن مثل هذا السؤال.

لقد اتجهت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلاميّ استشكالاً لمقاصد الشريعة عند الشاطبي استشكالاً أخلاقياً بعد ما برهنت بواسطة القراءة والتأويل باستخراج الحقل الدلاليّ الجامع بين المقاصد والأخلاق لإتمام التدليل والبرهنة على المعطى الأخلاقيّ **للموافقات** والسير في ركاب إنجاز نظامها المعرفي الذي يطمح إلى تقديم نظرية في الأخلاق، ويبدو أن مثل هذا المعطى لن يتمّ إنجازَه إنجازاً يستوفي

القاعدة المعرفية لحقل الأخلاق إلا بالإجابة عن أسئلة هامة وهي إجابة ضرورية بالنسبة لهذا الحقل تمثلت في أسئلة تتناول المرجعية الميتافيزيقية للمقاصد وكذا النظر في العناصر المنهجية التي تجعل منهج الاستقراء المعنوي قائما بالخدمة المنهجية التي تجعله منهجا في الأخلاق، ولا ريب أن مادة الموافقات قد مكنت للإجابة عن هذه الأسئلة وأمدت الباحث بالوسائل إلى ذلك.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي على المرجعية الميتافيزيقية لأخلاقية المقاصد في سؤال العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه خاصة أنها صلة مشروعة وضرورية إذ الأصولي لن ينطلق للنظر في وسائل استنباط الأحكام الشرعية إلا بعدما عين علم الكلام واللغة العربية إطارين لازمين في عمله التأصيلي إتماما لذلك الوصال بين العقيدة والشريعة ويبدو أن كل استخبار لتاريخ المناظرة الكلامية وكل تعمق لأطرها المعرفية يدل على أن علم الكلام يؤدي في السياق المعرفي العربي الإسلامي وظيفة متماهية مع فلسفة الألوهية ويؤشر إلى مرجعية ميتافيزيقية لها علائق متينة مع فلسفة الأخلاق وفلسفة القيمة. بما أن أول مطلب يريد أن يتحقق منه المتكلم هو الإجابة عن مصدر قيمة الأفعال حتى يتعين في سلم التفاضل الإلهي وما المناظرة المعتزلية الأشعرية إلا دليل على هذا الحوار الفكري الذي قدمه الفكر العربي الإسلامي حقلا لاستشكال الصلة بين فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا في هذا الفكر.

كان مجال الإجابة عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي واسعا لأنه طالب بحضور الدعاوي الكلامية المعتزلية والأشعرية كما انساق إلى الدعاوي الأندلسية الفلسفية والكلامية والفقهية فكانت دعوى المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة دعوى تستدعي فكر التركيب والتحليل والاستنتاج لأجل تحديد هذه المرجعية والحق أن مثل هذه المرجعية قد خضعت للظاهرة الأندلسية وهي ظاهرة تأصلت منذ ابن حزم وسارت إلى ابن رشد وهو جامع يؤكد ضرورة البعد عن المهاترة الكلامية ونقد علم الكلام وتفكيك سلطته على العقيدة وتجاوز دعاويه وهي دعاوي لم تصلح شأن الأمة بقدر ما أدت إلى تمزقها ولذلك يرمى مجموع الفكر المغربي الأندلسي إلى العقيدة الصافية التي حملها الفاتحون الأوائل إلى ديار المغرب والأندلس وقد تجلت هذه العقيدة عند الإمام مالك في كراهته للكلام وحبه للكلام فيما تحته عمل.

تحصيلا للغاية المالكية المثبتة لعقيدة التوحيد الحاملة مباشرة إلى التكليف تتلون مواقف الشاطبي الكلامية فهو تارة معتزلي عندما أثبت المصلحة دليلا شرعيا وهو إثبات لمعقولية الشريعة ذلك أن الشاطبي عندما رد زعم الرازي القائل بعدم التعليل فإنه قدم مشروعية تشريعية تتأسس على مشروعية عقدية فالمعتزلة هم الذين أثبتوا الصلاح في مستوى العقيدة ثم انتقلوا به إلى مستوى الشريعة غير أن الشاطبي سيتهي إلى الأشعرية معينا أخذ منه مواقفه الأثرية من علاقة العقل بالنقل ومن تعليل الكسب والإرادة القديمة غير أنه بعدما يستخدم أدوات الجهازين الكلاميين المعتزلي والأشعري يخلص إلى وجوب عدم التكفير وضرورة التهوين من الخلاف المعتزلي الأشعري والعشور على مصداقية مقدمات المعتزلة والأشاعرة في المستوى التشريعي. ليخلص بعد ذلك إلى إقرار حب الكلام فيما تحته عمل وتجاوز كل مضان البدعة - التي راجت رواجها كبيرا في عصر الشاطبي - ولا ريب أن مثل هذا الأخذ هو دعوة إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه كما تمدنا به المادة الأصولية في القرن الثامن الهجري.

يؤثر الشاطبي إلى وجوب العودة إلى عقيدة السلف الصالح وهي عقيدة مفادها عقل اعتبر ونظر وحصل التسليم بالوحدانية دون السؤال عن كيف ثم انتقل إلى مخاطبة العقل المكلف أمرا بوجوب النهوض للعمل فكان العمل له قيمة للبرهنة على صدق الاعتبار هي المرجعية العقدية لمقاصد الشريعة كما حصلت لها مادة الموافقات والاعتصام وهي مرجعية يتردد فيها الفقه المالكي بالدعوة إلى الكلام فيما تحته عمل ويتردد فيها كذلك النقد الحزمي والرشدي لعلم الكلام ليكون دليل العناية والاختراع الذي أقامه ابن رشد بديلا للمهاترة الكلامية معينا لفكرة المقاصد التي عينت ذاتها بالاستقراء والاعتبار وتحصيل الغاية، ويجب التذكير بأن للفكر الصوفي الذي ذكى البدعة في عصر الشاطبي أثره في ذهاب الفقيه الغرناطي إلى هذا الأخذ الأدائي لعلم الكلام بوجه عام وفي دعوته إلى العقل إثباتا لقوة العقل أمام بدعة الصوفي والإمام المعصوم وهي قوة لها فائدها العقدية وفائدها الشرعية لتكون المقاصد هي خلاصة لعقلانية قاصدة قوامها عقل نظر واعتبر وذهب إلى عقل مكلف بوجوب الفعل والعمل.

لقد عثرت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي على اللبنة المنهجية في استشكال الصلة بين منهج الاستقراء

المعنوي الذي أقره الشاطبي إقراراً في مدار التأصيل ومنهج البحث في علم الأخلاق من حيث اشتراكهما في وحدة الغاية ووحدة الموضوع إذ تستجمع الغاية المشتركة بينهما ذاتهما في وجوب الإرشاد إلى المعيار ويبدو هذا راجحاً بالنسبة لمنهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ما دام أنه عين تأسيس الشخصية الإنسانية الصالحة غاية له ومن ثم فإنه حشد وسائل لبيان الصلاح وترجيحه على الفساد وهو عمل يقوم به الأخلاقي في استخراج معايير الفعل والنظر فيها كاللذة والمنفعة والفضيلة والسعادة... إلخ، أما الموضوع فإنه وحدة جامعة بين المنهجية التأصيلية الشاطبية والمنهجية الأخلاقية هو العمل وهذا العمل موضوعه الأساس هو السلوك الإنساني وهكذا يكون الاستقراء المعنوي فاعل في الميدان الإنساني قائم على استخراج معايير السلوك التي تحمل الإنسان إلى الصلاح معياراً أولاً تصبو إلى تثبيته الأحكام الشرعية.

كان استخبار طبيعة الاستقراء المعنوي أساساً عين قدرته في الإحاطة بالسلوك وذلك باتخاذ العمد في عمله المنهجي للحظة من أهمية بما كان وهي تحقيق المناط ومثل هذه اللحظة تتخذ وظيفتها الأساس في قوة إنزال الأحكام الشرعية على الفعل ومن ثم التمكن منه وتأخذه أخذاً نحو الصلاح وهنا تتميز المنهجية الشاطبية على المنهجية الفلسفية التي تدرس بها علم الأخلاق وذلك في تجاوز مشكلة هامة في تاريخ فلسفة الأخلاق وهي العلاقة التي تربط الوسائل بالغايات حيث تميز منهج الاستقراء بالتمكن التطبيقي لأن الوسائل إلى المقاصد كانت تسير في ركاب الغاية التي نيطت بها الشريعة وهي خاصة تتميز بها الشريعة الإسلامية منذ البدء وهي التمكن الكبير من تحويل الأحكام إلى أفعال وأخذ الطبيعة البشرية أخذاً سلساً يمكن من وقوع الحكم وقوعاً يحمله من حال إلى آخر.

قدم نسق المقاصد كما سار إليه مصنف الموافقات الإرساء المنهجي والموضوعي والمنطقي الذي خول تأسيس علم الصلاح وهو علم توطأ عليه الأستاذ طه عبد الرحمن توطأً مقتضياً ولكنها تعد إشارة شديدة الأهمية ترمي إلى ضرورة استشكال علم أخلاق إسلامي عربي من مضمون علم الصلاح الذي يجد لبنته الأساس في نسق المقاصد عند الشاطبي، وفي تعميق دلالة علم الصلاح وإنزال عناصره البنائية على الممارسة المنهجية للموافقات انكشف حقل علم الصلاح بتأسيس المسلمة والتي تقوم على معقولية تؤكد أن الشارع أنزل الشريعة ابتداءً لصلاح العباد وهي مسلمة

استهل بها الشاطبي حديثه عن المقاصد باعتبارها لبنة البدء ثم أن منهج الاستقراء يقوي الحديث عن إنشاء العلم وتأني المقاصد في ذاتها بوصفها قوانين العلم وقد خصها الشاطبي بميزات القوانين القطعية جاعلا منها مطردة، غير زائلة وحاكمة ثم أن غايتها هي تأسيس شخصية إنسانية صالحة سواء في المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي السياسي والحق أن مسألة مآلات الأفعال الإنسانية التي اعتنى بها الشاطبي عناية دقيقة تمكن لمنطق الفعل وتجعل الشريعة نظاما للتطبيق.

يبدو أن الشاطبي اعتنى بالعلم ولكنه خص العلماء بنظر متميز أيضا وذلك للوظيفة الخطيرة التي كلف بها العلماء في رعاية العلم ذلك أنهم موقعون عن رب العالمين وهم نواب المبلغ بعد غياب راهنية التبليغ ولن يميز الشاطبي هذه الفئة القائمة على النيابة الشرعية بميزة إلا الميزة الخلقية حيث لن يكون للعلم جدوى إلا إذا انقلب إلى وصف خلقي يتنازل فيه العالم عن الحظوظ العاجلة وتحمل عين التوكل إلى الإخلاص فلا يخرج العلم من عقله إلا لأنه انقلب إلى وصف قلبي.

مع تطور البرهنة على دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي كونت المرجعية المعرفية للمقاصد دافعا نحو تجاوز مجرد القراءة والتأويل في إطار معطى الأخلاقية إلى الطموح نحو تأسيس النظام المعرفي للاستشكال الموحد للأخلاق والمقاصد وهو الطموح الذي مكن من استخراج نظرية أخلاقية من هذا النظام تتركز على معيار جديد لم تعتمد عليه التاريخية الفلسفية للإشكال الأخلاقي منذ الفلسفة اليونانية وهو معيار الصلاح، وهذه الجدة تتعين في استخبار مسار الصلاح فإذا هو سيورة عملية تسلكها الشخصية الإنسانية سلوكا فعليا نحو تكميل ذاتها كاملا يستوفي خواص الإنسانية بما أنها أنطولوجيا مجاوزة نحو الماوراء.

في تعمق دلالة النظام المعرفي للمقاصد التي وفرت لبنة تأسيس نظرية الصلاح بدى أنه نظام عقلائي متميز عن عقلانية الحداثة فهذه تفصل في نظامها المعرفي بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب وتلك تجمع الوصال بينهما وتؤكد أنه لا معرفة بدون أخلاق ولا حق بدون خير وأن مقاصد المعرفة هي مقاصد أخلاقية فتكون هذه عقلانية قاصدة إلى الصلاح والأخرى تنفك عن الأخلاقية فكانت قاصرة ونظرا لهذه الخاصية التي تتميز بها العقلانية القاصدة أمام العقلانية القاصرة يحضر الشاطبي في عصر الحداثة ويقدم للفكر العربي المعاصر مقوم معرفي يسمح له بممارسة قوتين قوة

تقويم المسار الأخلاقي لميتافيزيقا الحداثة الجامعة بين العلم والفلسفة جمعا يحدث اختزالية مشوهة للإنسان ثم قوة تأسيس نظرية الصلاح بوصفها معين قد يقدم الحياة لفكر أخلاقي عربي معاصر.

تستجمع المقاصد غائيتها في إنشاء أخير لمسارها وهو تأسيس الشخصية الإنسانية الصالحة فهي الغاية ومنها تتخذ المقاصد الحضور والتأثير، فما حديث مقاصد الشارع وتقسيماته إلا إحاطة منهجية بعوامل تخريج معايير الصلاح وهي معايير لم تتخذ جدواها وتأثيرها إلا في إنشاء الشخصية الإنسانية الصالحة، والحق أن هذه اللحظة تزيد في تمين الصلة بين المقاصد والأخلاق وترجح النظام المعرفي المؤسس لهذه الصلة وتجعله يؤسس فلسفة إنسانية تفوق فلسفة الإنسان الذي أنتجته العقلانية القاصرة ذلك أن العقلانية القاصدة نظرت بمعقولية إلى الإنسان وإلى طبيعته لتحمله من إنسانية بهيمية وهي الإنسانية التي عملت بما العقلانية القاصرة إلى عقلانية قاصدة حيث يعثر الإنسان على جدوى أفعاله وغاياته في امتداده عبر الزمان اللامتناهي وفي إحاطة زمانه الأخير بزمانه الأول.

كانت الإنسانية الأخلاقية العاملة بقيمة الصلاح هي ثمرة تأسيس المقاصد وهي إنسانية لها حضور في العالم بوصف الخلافة لذلك اعتنى الشاطبي عناية قصوى بطبيعة الإنسانية وحالاتها ولكن مفهوم الخلافة يجد جدواه في المكلف السياسي حيث يهتم الشاطبي بالحالة السياسية ويوطد بوجه عام فلسفة سياسية تتأسس أولا على قصدية سياسية مفادها مجتمع مؤسس على العدل قوامه المشورة التي تقيد مشاركة الذوات في تأسيس مجتمع الصلاح، وتبدو مثل هذه الفلسفة ذات فائدة قصوى بالنسبة لمجتمع كانت عينة منه الأندلس تذكر في الظلم والاستبداد والسير في مفاصل الهوى.

سلكت دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي سبيلها إلى التأصيل بعدما أثبتت أن مكارم الأخلاق لا تنزوي في التحسينات كما سارت إلى ذلك مجموع الاتجاهات الأصولية حتى يظن الظان أن الإسلام فصل بين الممارسة الدينية والممارسة الأخلاقية بل أن المقاصد هي القيم وهي الغايات السلوكية وتبدو للمقاصد الضرورية الأهمية بما كان لأنها هي مقام دمج الأخلاق في الواقع والنهوض الصالح به وهنا تمت الإجابة بشكل متميز عن مسألة خاض فيها الفكر الأخلاقي إثباتا للتوازن بين الوسائل والغايات.

لقد استخدمت بنية هذا البحث منهجية متكاملة تعمدت التحليل كفعل منهجي أول مكن من تفكيك المفاهيم من حيث الدلالات وتتبع تطورها وكذا الإرشاد إلى منابها الحقيقية ثم أن التحليل عمد إلى المقارنة إتماما لجلاء هذه المنابت الحقيقية فكان المنهج المقارن إحدى أهم الأدوات التي مكنت من تأسيس إشكالات البحث وتخريج الإشكالية الأساسية وتنظيمها نظاما يستوفي الغايات من إشكالية تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي حيث بدت الصلة متينة بين الأخلاق والمقاصد في نسق **الموافقات**. ومن الجلي أن كل استيعاب لسيرورة الفكر الأصولي عند الشاطبي لن يعين ذاته تعيينا واضحا إلا بواسطة المقاربة التاريخية فعمد منطق البحث إلى المنهج التاريخي ليستوفي دعاوى البحث ويتمه.

تؤشر دعاوى مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي إلى ممارسة فعل يرفض التقليد ولذلك فهو يطلب النقد الدائم لكل فكر لا تاريخي ثم أنه يوجه الدراسات الإسلامية بفك التقليد عن مسارها المعرفي من جهة وتناول أصول الفقه تناولا متفتحا على العقل وإدماج الدرس الإنساني في الدرس الشرعي ويعمد إلى الفكر العربي المعاصر ليوجهه نحو فتح باب الأخلاق درسا معرفيا ليس من باب الفكر الغربي ولكن من باب الفكر الأصيل الذي يفتح آفاق حول الذات ومسارها التاريخي.

المصادر والمراجع

obeikandi.com

- القرآن الكريم.
- الحديث النبوي.

أولاً: المصادر

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

ثانياً: المراجع باللغة العربية

- 1- أبو الأحفان: فتاوي الإمام الشاطبي، مكتبة الكواكب، تونس، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 2- أبو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1996.
- 3- أبو زيد نصر حامد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 4- أبو زيد نصر حامد: فلسفة التأويل -دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1998.
- 5- أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المطبعة الرابعة 1998.
- 6- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

- 7- إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة التاسعة، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1992، الجزء الأول.
- 8- أرسطو: دعوة للفلسفة -بروتر بتيقوس-، قدمه إلى العربية: عبد الغفار مكاي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1987.
- 9- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، مصر، دون طبعة، 1924، في جزئين.
- 10- أركون محمد: الأصول واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- 11- أركون محمد: الأنسة في السياقات العربية الإسلامية، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 12- أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1996.
- 13- الأشعري أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، 2003.
- 14- الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1969.
- 15- الأشقر سليمان: مقاصد المكلفين، دار النفائس، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الثانية، 1991.
- 16- الإصفهاني الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الفوائد للطباعة والنشر، مصر، ط 2، 1987.
- 17- الأصفهاني الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية، 1987.
- 18- أفلاطون: أوطيفرون، عربها: زكي نجيب محمود، ملتزم التوزيع، مكتبة النهضة المصرية دون طبعة، دون تاريخ.
- 19- أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى العربية: حنا خفار، دار القلم، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

- 20- أفلاطون: النواميس، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1986.
- 21- أفلاطون: تيتاتيتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1986.
- 22- أفلاطون: فيدون - في خلود النفس -، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.
- 23- أفلاطون: محاوره الدفاع، عربها: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1966.
- 24- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996 في جزئين.
- 25- أمين أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 26- أمين أحمد: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
- 27- أمين أحمد: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1999 ، الجزء الثالث.
- 28- أمين أحمد: كتاب الأخلاق، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1925.
- 29- الأنصاري: فواتح الرحموت، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 30- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981.
- 31- ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الأندلس، الطبعة الثانية 1970.
- 32- ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1983.
- 33- ابن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام دار المكشوف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1956.

- 34- ابن العربي أبو بكر: العواصم من القواصم، تقديم و تحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزء الثاني.
- 35- ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 36- ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دون طبعة، 1994.
- 37- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.
- 38- ابن تيمية: مجموع فتاوي ابن تيمية، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، 1371هـ، الجزء الثاني.
- 39- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1983، الجزء الأول.
- 40- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1959.
- 41- ابن حزم: المحلى، مطبعة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1347هـ، الجزء الأول.
- 42- ابن حزم: فصل في الملل و الأهواء والنحل، مكتبة دار عكاظ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1982، في جزئين.
- 43- ابن حزم: كتاب الأخلاق والسير، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، دون طبعة 1961.
- 44- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- 45- ابن خلدون عبد الرحمن: شفاء السائل لتهذيب المسائل، Osman Yalan Maat Baasi، اسطنبول، تركيا، دون طبعة، 1957.
- 46- ابن رشد أبو الوليد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- 47- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال ما بين الشريعة والحكم من اتصال الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1982.
- 48- ابن طفيل: حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.

- 49- ابن طملوس: كتاب المدخل لصناعة المنطق، طبع في المطبعة الأيبيرية دون طبعة، 1916
- 50- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 51- الباجي أبو الوليد: كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1996.
- 52- بارودي: المشكلة الخلقية والفكر المعاصر، نقله إلى العربية: محمد غلاب، مكتبة الأجلو مصرية، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 53- الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة، والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 54- بالنشيا أنجيل جنثال: تاريخ الفكر الأندلسي، نقلها عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة دار الثقافة الدينية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 55- بدوي عبد الرحمن: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 56- بدوي عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973.
- 57- بدوي عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979.
- 58- بدوي عبد الرحمن: منطق أرسطو، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980 في ثلاثة أجزاء.
- 59- برويل ليفي لوسيان: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة: محمود قاسم، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 60- البريزات عبد الحفيظ أحمد علاوي: نظرية التربية الخلية عند الإمام الغزالي، منشورات دار الفرقان، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ.
- 61- البغدادي: أصول الدين، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى، 1928.
- 62- البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، دون طبعة، 1987.

- 63- بل ألفرد: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987.
- 64- بلوخ أرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980.
- 65- بن عاشور محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دون طبعة، دون تاريخ.
- 66- بن عاشور محمد الطاهر: أليس الصبح بقریب، توزيع ونشر الشركة التونسية، دون طبعة دون تاريخ.
- 67- بن عاشور محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثالثة، 1988.
- 68- بن عبد السلام العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 69- بن عدي يحيى: تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1985.
- 70- بن علي المهدي محمد عقيل: مدخل إلى الدراسات الأخلاقية، دار الحديث، دمشق، سوريا الطبعة الأولى، 1997.
- 71- البوطي: ضوابط المصلحة، مكتبة رحاب، مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 72- تركي عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة بن حزم و الباجي، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1994.
- 73- التنبكي أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الدياج، منشورات كلية الدعوى الإسلامية طرابلس، ليبيا، دون طبعة، 1989، الجزء الأول.
- 74- التوحيدي أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 75- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 76- الجابري محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

- 77- الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 78- الجابري محمد عابد: بينة العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1991.
- 79- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991.
- 80- الجابري محمد عابد: نقد العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001.
- 81- جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 82- جب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1979.
- 83- الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1992.
- 84- الجوزية بن قيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجليل، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، جزئين الأول والثاني.
- 85- الجوزية بن قيم: الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.
- 86- جولد تسهر أجناس: العقيدة و الشريعة، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1946.
- 87- حسب الله علي: أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر، لبنان، بيروت، الطبعة السادسة 1982.
- 88- حمادي إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- 89- خلاف عبد الوهاب: مصادر تشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، دون طبعة، دون تاريخ.
- 90- الدباس حامد أحمد: فلسفة الحب عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع والتوزيع، دون طبعة، دون تاريخ.

- 91- دراز محمد عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن، دار البحوث العلمية، مؤسسة الرسالة الكويت، الطبعة الأولى، 1973.
- 92- ديكرات روني: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1970.
- 93- ديوي جون: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، دون طبعة، 1960.
- 94- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- 95- الرازي: المحصول في علم الأصول، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى، 1980، الجزء الثاني، القسم الثاني.
- 96- الرازي: رسائل الرازي الفلسفية، المكتبة المرتضوية طهران، إيران، دون طبعة، دون تاريخ.
- 97- راسل برتراند: المجتمع الإنساني في الأخلاق والدين والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1960.
- 98- روس جاكلين: الفكر الأخلاقي المعاصر، عوידات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 99- زادة طاش كبري: مفتاح السيادة ومصباح السعادة، دار الكتب الحديثة، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الثاني.
- 100- الزحيلي وهبة: أصول فقه الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1986.
- 101- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، الطبعة الأولى، 1994، في ثمانية أجزاء.
- 102- سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 103- ستيس ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى، 1998.
- 104- سرنان تيران سان: العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة دمشق، دون طبعة، 2000.

- 105-السيوطي: صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، يطلب من عباس أحمد الباز مكة، دون طبعة، دون تاريخ.
- 106-الشافعي: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- 107-الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1996، الجزء الأول.
- 108-الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 109-صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.
- 110-الصباغ رمضان: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1998.
- 111-الصغير عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام -قراءة في علم أصول الفقه و مقاصد الشريعة- دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.
- 112-الصغير عبد المجيد: تجليات الفكر المغربي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 113-طالبسي عمار: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 114-الطهطاوي رفعت رفاعة: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دون طبعة، 1991.
- 115-الطويل توفيق: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1985.
- 116-عارف نصر محمد: في مصادر التراث الإسلامي -دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية الطبعة الأولى 1994.
- 117-العامري أبو الحسن: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، دون طبعة، 1967.

- 118-عبد الرازق مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- 119-عبد الرحمن طه: تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991.
- 120-عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2000.
- 121-عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة -القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
- 122-عبد الواحد المراكشي: العجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع دون طبعة، 1994.
- 123-العراقي عاطف: تحديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1983.
- 124-العروي عبد الله و آخرون: المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1986.
- 125-العروي عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1997.
- 126-العلوي سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
- 127-العلوي سعيد بنسعيد: الأيديولوجيا و الحداثة -قراءات في الفكر العربي المعاصر- المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1987.
- 128-عنان عبد الله: نهاية الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1987.
- 129-العوا عادل: الأخلاق، المطبعة الجديدة، دمشق، دون طبعة، 1975.
- 130-العوا عادل: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق، وسوريا، دون طبعة، 1965.

- 131-العوا عادل: دراسات أخلاقية، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، دون طبعة، 1975.
- 132-الغزالي: تحافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 133-الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، الجزء الأول.
- 134-الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، منشور ضمن القصور العوالي من رسائل الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 135-الغزالي: أيها الولد، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1969.
- 136-الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزئين الأول والثاني.
- 137-الغزالي: تحافت الفلاسفة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
- 138-الغزالي: فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
- 139-الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1990.
- 140-الفارابي: تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.
- 141-الفارابي: كتاب السياسة المدنية، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
- 142-الفارابي: إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
- 143-الفاسي علال: دفاع عن الشريعة، طبع بمطابع الرسالة، الرباط، المغرب، دون طبعة، 1966.
- 144-الفاسي علال: مقاصد الشريعة و مكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، دون طبعة، دون تاريخ.
- 145-فضل الله مهدي: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.
- 146-فودة سعيد: تدعيم المنطق، دار الرازي، الأردن، الطبعة الأولى، 2002.
- 147-فوكو ميشيل: الكلمات و الأشياء، ترجمة: مطاع صفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي دون طبعة، 1989.

- 148- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الرابع عشر.
- 149- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، دون دار، الطبعة
الثانية، 1988.
- 150- القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب الممالك في أعيان مذهب الإمام مالك،
مطبعة فوضالة، المحمدية، المغرب، دون طبعة، 1965، الجزء الثاني.
- 151- القشيري عبد الكريم: الرسالة القشيرية، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،
دون تاريخ.
- 152- قنصوة صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع،
القاهرة، مصر، دون طبعة، 1987.
- 153- القونجي خان حسن صديق: أبعاد العلوم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دون
تاريخ، القسم الثاني، 1988، الجزء الثاني.
- 154- كانط عمانويل: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي
وآخرون، موفم للنشر، الجزائر، دون طبعة، 1991.
- 155- كانط عمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي،
بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 156- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة
الثانية، دون تاريخ.
- 157- لالند أندري: العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية، للكتاب، دون
طبعة، 1979.
- 158- ليمان ولتر: مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: إنعام المفتي، المكتبة العصرية، صيدا
بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 159- ليلي وليام: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية، مصر، دون طبعة، 1985.
- 160- الماوردي: أدب الدنيا والدين، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 2004.
- 161- الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء
الأول.

- 162-المجاري محمد: برنامج المجاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1982.
- 163-محمود زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشرق، القاهرة، مصر دون طبعة، دون تاريخ.
- 164-محمود زكي نجيب: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1963.
- 165-محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة، 1958.
- 166-مخلوف محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 167-مراد علي عباس: دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، دار الخليفة بيروت، لبنان، دون طبعة، 1999.
- 168-المراكشي عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1998.
- 169-مسكويه: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، الرياض، السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 170-مفتاح محمد: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- 171-مفتاح محمد: مجهول البيان، دار تو بقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1990.
- 172-المقدسي ابن قدامة: مختصر منهاج القاصدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
- 173-المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، لبنان، دون طبعة دون تاريخ، 1968.
- 174-ممفرد لويس: المدينة عبر العصور، أصلها وتطورها ومستقبلها، ترجمة: إبراهيم نصحي مكتبة الأنجلو المصرية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 175-مور أي جي: كيف يرى الوضعيون الفلسفية؟، ترجمة نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1994.

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

ثالثاً: المراجع باللغة الأجنبية

- 1- Blanché Robert: La science actuelle et le rationalisme, P.U.F, 2ème édition, 1973.
- 2- Dordier Jean François et autres: Philosophie de notre temps, Edition sciences humaines, 2000
- 3- Fustel de Coulanges: La cité antique, Librairie Hachette, Paris.
- 4- G. Clotz: La cité Grecque, édition Albin Michel, 1928.
- 5- Georges Gurvitch: Morale théorique et sciences des mœurs, P.U.F, 3ème édition, 1961.
- 6- Hanafi Hassan: Les Méthodes d'exegese - Essai sur la science des fondements de la compréhension, "Ilm ussul, AL. Figuh" Le caire, Egypte, 1965.
- 7- Hume David: Essai sur l'entendement humain, Aubier, Edition Montaigne, Paris.
- 8- Le senne-René: Traité de morale générale, P.U.F, 3ème édition, 1949.
- 9- Nietzsche: Ecce Homo, Tra: Alexandre Violette, union générale d'édition, 1998.
- 10- Nietzsche: Le gai savoir Tra: P. Klossowski Gallimard, 1989, Fragments, 343 et 125.
- 11- Rauh Frederic: L'expérience morale, P.U.F, Paris, 1903.

- 12- Rousseau-Jean- Jacques: De l'inégalité parmi les hommes, union générale d'édition, Paris, 1963.
- 13- Sartre Jean-Paul: L'être et le néant, Librairie Gallimard, 28ème édition, 1950.
- 14- Schaller Max: Le formalisme en éthique, traduit de l'Allemand par Maurice de Condillac, P.U.F, 7ème édition, 1955.
- 15- Videt Jean Claude: Les idées morales dans l'islam P.U.F, 1ère édition, 1995.

رابعاً: الدوريات باللغة العربية

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

خامساً: دوريات باللغة الأجنبية

- 1- Alain Ray: "De la vie à la morale de la vie", Revue science et avenir, université, Paris, Denis Didrot, Mars/Avril, 2002.
- 2- Bousquet. G.H: "Judaïsme, christianisme, islam religion apparentées", STVDIA Islamica, XIVCP, Maisonneuve, Larore, Paris, 4ème édition, 1961.
- 3- Goodman. L.E: "The Epucurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya AR-RAZI", STVDIA Islamica, XXXIV, G.P Maisonneuve, Larore, Paris, MCMLXXI.
- 4- Robert Brunchvic: "Etude D'islamologie", STVDIA Islamica, XIVG, P Maisonneuve, Larore, Paris.

سادساً: الندوات باللغة العربية

- 1- أواميل علي: "السلطة السياسية والسلطة العلمية ابن تومرت، ابن رشد"، ندوة الغزالي منشورات مطبعة المحمدية منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 188، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 09.

سابعا: الندوات باللغة الأجنبية

- 1- Regis Jolivet: "Problématique de la valeur", in congrès des sociétés Françaises de la philosophie, thème valeurs 6-7, Septembre 1947, Louvain Nouwlaets, éditeur.

ثامنا: المعاجم باللغة العربية

- 1- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، لبنان، مصر، دون طبعة، 1978، الجزء الأول.
- 2- الزبيدي مرتضى: تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، دون طبعة، 1971، الجزء الأول.
- 3- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، مصر، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الخامس.
- 4- الفيروز أبادي: القاموس المحيط، توزيع مكتبة النووي، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الأول.
- 5- الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان دون طبعة، دون تاريخ، الجزء الثاني.

تاسعا: المعاجم باللغة الأجنبية

- 1- André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, 17em édition, 1991.

عاشرا: الموسوعات.

- 1- بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1974، الجزء الأول.