

## الأخلاق والقيم في الدين والفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق

### ■ عبد الله السيد ولد أباه

نادراً ما يتم التمييز داخل الفكر العربي بين مستويات ومكونات المسألة المعيارية التي تدخل إجمالاً في الإشكالية الأخلاقية من دون تمحيص أو تدقيق<sup>1</sup>.

فالأخلاق من هذا المنظور تشمل القيم العامة وتصورات الخير الجماعي وأحكام الواجب ومعايير العدالة، على الرغم من الاختلاف الواسع في الخلفية والمحددات بين هذه المفاهيم.

ولقد بيّن الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» أن المسألة الخلقية تتوزع عمودياً إلى سجالات ثلاثة هي الإتيقا والأخلاق والحكمة العملية.

فالإتيقا هي مجال التقويمات الجوهرية والعلاقة بمقتضى الخير؛ أي السعي لحياة فاضلة والتطلع للاكتمال (ما سماها الأقدمون السعادة). لا يتعلق الأمر هنا بالمعايير الموجهة للسلوك الأخلاقي؛ بل «ب نماذج الامتياز» التي أطلق عليها الفلاسفة

1- راجع مثلاً كتاب محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، 1991.

اليونانيون تسمية «الفضائل»، ويتلخص الهدف الإتيقي في «قصد الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم داخل مؤسسات عادلة». فالإتيقا إذاً مرتبطة بهوية الذات في أبعادها الثلاثية: الذات عينها، والآخر المقابل للذات، والآخر الغائب الذي يرتبط بها بهياكل مؤسسية جامعة.

أما الأخلاق فهي مجال الواجبات، وتتسم بسمتي الإلزامية والشمولية، بحيث يخضع السلوك لمعايير العقل العملي (بالمفهوم الكانطي) التي تضمن قابلية الفعل الأخلاقي للتعميم. ويرى ريكور أن المرور من الإتيقا إلى الأخلاق يقتضيه الخروج من علاقة الإكراه العنيف المولدة للتناحر والفتنة، بحيث يعامل الإنسان الآخر بما يقبل أن يُعامل هو نفسه به. يتعلق الأمر هنا بأوامر الواجب المجردة والكونية التي صاغها كانط.

أما الحكمة العملية فهي مجال التعامل مع الحالات الإنسانية المأساوية والقصوى، ذلك أن مجالي الإتيقا والأخلاق يتصلان بالكلية (الفضائل والواجبات)؛ بينما يواجه الإنسان دوماً مستجدات إشكالية وملتبسة، يحتاج فيها إلى التبصر والحكمة لحسم خيارات عصية على الضبط والانتقاء<sup>1</sup>.

إذا اعتمدنا النموذج النظري الذي يقدمه ريكور في سبر المسألة الخلقية؛ أمكننا التمييز بين مستويات ثلاثة نتعرض من خلالها للتصورات الأخلاقية في الفكر الإسلامي من منظور فلسفي مقارن.

وهكذا يمكن أن نميز بين مجال الفضيلة - أو القيم الضابطة للمدونة الأخلاقية في مقاصدها وغاياتها الجوهرية (الإتيقا) - ومجال الأحكام الأخلاقية في مضامينها المجردة والكونية (أخلاق الواجب) وأخلاقيات الاهتمام بالذات وجماليات السلوك الأخلاقي (الحكمة).

### أولاً: الإتيقا (أخلاق الفضيلة)

من المعروف أن أرسطو يعرف الفضيلة التي هي مرتكز الأخلاق بأنها «استعداد مكتسب إرادي، يتحدد وفق العقل من حيث علاقتنا بأنفسنا في

1 - راجع: P. Ricoeur: Lectures 1, «Ethique et Morale» Seuil 1991 pp. 258-270; SOI-même comme un Autre, Seuil, 1990, pp. 199-344.

سلوك إنسان متبصر، إنها الوسط بين رذيلتين غلوّاً ونقصاً<sup>1</sup>. ونجد هذا التعريف حاضراً في أغلب كتابات الفلاسفة في العصور الوسطى، بما فيها كتابات الفلاسفة المسلمين.

الأخلاق من المنظور الأرسطي واليوناني إجمالاً هي التصورات الجوهرية للخير المنسجمة مع نظام الوجود، بحيث يكون السلوك الأخلاقي القويم هو التناسب مع التراتب الكوني. الفضيلة هي إذاً تبوؤ المكانة الملائمة في الطبيعة، واستجابة كل كائن لطبيعته؛ أي للخير الذي تتجه إليه غايته، والخير الأقصى هو السعادة والاكتمال، وهو أساس العدالة.

الأخلاق في التصور  
الأرسطي واليوناني  
إجمالاً هي التصورات  
الجوهرية للخير  
المنسجمة مع نظام  
الوجود، بحيث يكون  
السلوك الأخلاقي القويم

ومن نافل القول إن هذا التصور الذي يستند لمقاربة طبيعية قد انهار مع التصورات الكوسمولوجية اليونانية والوسيطية؛ بيد أن فكرة أولوية الخير على العدل استعادت بعض الحضور في التصورات الجمعياتية التي ترفض المفهوم الذري غير المتعين للفردية الحديثة، معتبرة أن المعايير الخلقية لا يمكن أن تبنى على الصورية الإجرائية، وإنما تستند دوماً لتقاليد قيمية تكرر صورة مسبقة للخير الجماعي<sup>2</sup>.

ولذا، فإن الإطار الإتيقي وإن كان لا يمكن أن يخضع لتأسيس عقلي كوني؛ فإنه الأرضية القيمية للسلوك الأخلاقي نفسه، الذي يتطلب مثلاً للفعل وتقويمات قوية تجسد مبدأ التمييز الأصلي بين الخير والشر، الذي رأى «سينوزا» أنه ليس له مضمون معرفي؛ إلا أنه لا يمكن الاستغناء عنه في تصور وتناول المسألة الخلقية؛ لارتباطه بمقتضى الأمر - الطاعة. فالمعرفة تتعلق بالتمييز النوعي بين الجيد والسيئ من حيث هي أنماط وجود لا قيم متعالية<sup>3</sup>.

1- Aristote, Ethique a Nicomaque Gf Garnier Flammarion, p 54.

2- Charles Taylor, les sources du moi: la Formation de l'Identité Modern, Boreal, Monreal, 2003, pp.35-41.

3- = Spinoza, L'Ethique, Gallimard, 1954, p 276.



الإتيقا موقف ما قبل معرفي، سابق على الوجود نفسه، يتحدد في مستوى العلاقة الأصلية مع الآخر، أو بعبارة لفيناس إنها نمط من الدلالة والمعنى خارج سلطة النسق ونظام الوجود، يتحدد بالمغايرة المطلقة، ويستبدل سؤال الوجود الإنطولوجي بسؤال الحق في الوجود<sup>1</sup>.

لا تخضع القيم في الإتيقا للتحديد العقلي؛ وإنما تستمد من التقاليد الثقافية ومن السياقات الحضارية، وفي مقدمتها الينابيع الدينية.

يتضح هذا المسلك في استناد كانط للمرجعية الدينية المسيحية في طرح إشكالية الخير بصفته مقصداً تقويمياً سابقاً للأوامر الأخلاقية، وشرطاً لتحقيقها خارج قوانين العقل. في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»<sup>2</sup> - الذي رأى ريكور أنه يصدر عن «تأويلية فلسفية للرجاء» - يرى كانط أن الأوامر الأخلاقية - من حيث هي مقاصد قيمة - تعاني في منطلقها من حالة شلل أصلية، فتعجز الإرادة عن الاطلاع بإمكاناتها، ومن ثم حاجتها للدين لإطلاقها من عقالها. فالدين وحده هو القادر على تحرير الإرادة الحرة، وهو بذا يختلف جذرياً عن الأخلاق التي تقوم على العقلانية الصورية (عندما تصبح الحرية قانوناً كلياً ملزماً). الدين هو اعتقاد غيبي في خيرية الإنسان الأصلية، وإبراز لهذا الوعد المخفي الذي ترمز إليه المنظومة الدينية بما تختزنه من رموز مقدسة وسرديات خارقة ولغة وحي<sup>3</sup>.

لا يشذ لفيناس عن هذه المقاربة من منظور يهودي؛ حيث يتحول معنى «الاصطفاء» لديه من القاموس اللاهوتي إلى المعنى الإتيقي بحيث يدل على الاستعداد للخير بما هو مسؤولية تجاه الآخر الذي هو الوجه المقابل للذات. إنه انسحاب الذات وانزياحها عن مركزها لصالح آخر تستجيب لنداء وجهه. ولا تتحدد المسؤولية من منظور الحرية وإنما انطلاقاً من

= راجع في الموضوع: Spinoza, «sur la Différence de l'ethique avec une Morale», Philosophie Pratique, Minuit, 2003, pp. 27-43.

1- E. Levinas, Totalité et infini, Nijhoff, Lahaye, 1961, p. 13.

2- كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، 2012.

3- P.Ricoeur, «Une Herméneutique Philosophique de la Religion: Kant», Lectures 3, Seuil, 1994 pp. 19-42.

حضور الآخر في الذات، فالإتيقا لدى لفيناس هي إتيقا اصطفاء لا إتيقا إرادة، وبذا فهي سابقة على كل أخلاقية ومستوحاة من القيم اليهودية<sup>1</sup>.

### أين موقع الإتيقا في منظومة الفقه الإسلامي؟

يتعلق الأمر هنا بالقيم الناظمة للرؤية الأخلاقية الإسلامية وليس بالأحكام والأوامر التكليفية التي هي مناط التشريع والتحديد المعياري، وتستند هذه القيم إلى التصورات اللاهوتية والإنتروبولوجية التي يختزنها النسق الديني في مقوماته العقدية والرمزية. ويمكن أن نقف في هذا الباب عند مستويات ثلاثة:

**لا تخضع القيم في الإتيقا للتحديد العقلي؛ وإنما تستمد من التقاليد الثقافية ومن السياقات الحضارية، وفي مقدمتها البنايع الدينية**

أولاً: إن البنية اللاهوتية في الإسلام وإن كانت تقوم فعلاً على معيار التوحيد؛ فإنها مزدوجة التشكل، تتوزع إلى لاهوت الغيب (الإله المجرد الذي ليس كمثل شيء ولا يكافئه أحد) ولاهوت الشهادة أو التجلي الذي يصل حد التشبيه الظاهر بتأويلاته المختلفة. ولا شك أن هذه الازدواجية هي التي تفسر ثراء وتنوع المنظومة العقدية الكلامية الإسلامية التي تتأرجح بين اللاهوت السلبي (نفي الصفات)، والتجسيم الحرفي، مروراً بالتأويل العرفاني لصلة الحق والخلق. ولذا لا تستقيم الأطروحة الهيغلية الشهيرة حول استحالة انبثاق مفهوم الحرية في التصور اللاهوتي الإسلامي القائم على «التجريد اللامحدد وغير المتعين»، فلا يبقى للذات إلا الاستسلام للواحد وإخضاع العالم له بالقوة والعنف والتعصب<sup>2</sup>.

ثانياً: إذا كانت البنية اللاهوتية للإسلام ترفض فكرة الاصطفاء اليهودية وفكرة التجسد المسيحية لأسباب تتعلق بجوهر ومقتضيات التوحيد، فإن لاهوت التوحيد لم يفض إلى بناء ميتافيزيقا متعالية للتفكير في

1- Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence, Nijhoff Lahaye, 1974.

2- Hegel, Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, Vrin, 1963, pp. 275-278.

الإلوهية (إلا في حدود فلسفية ضيقة متأثرة بالميتافيزيقا اليونانية) بل تحول إلى تصور إنترولوجي واسع يتعلق بمركزية الإنسان بصفته مرآة الكون ومستودع الأمانة الإلهية ومظهر الترقى والاكتمال.

ومع أن مفهوم الاستخلاف لم يستثمر إتيقا في الكتابات التراثية<sup>1</sup> إلا في حدود ضيقة؛ فإنه يؤسس في الواقع لإتيقا إسلامية شديدة الثراء، نلمس أهم محاولة حديثة لبلورتها في فكر الفيلسوف الباكستاني «محمد إقبال». يخرج إقبال هذا المفهوم من دلالة الإنابة الوظيفية عن الله في إقامة الشرائع إلى مفهوم الرشد الإنساني، واضطلاع الخليفة بدور المستخلف كاملاً بعد ختم النبوة الذي هو حدث يرمز لرفع الحرج عن البشر، وتخويلهم الحرية والمسؤولية الكاملة على هذه الأرض. فالقرآن بهذا المعنى شهادة إلهية نهائية ودليل مرن وديناميكي لعمارة الأرض والتحقق بالكمال الإلهي<sup>2</sup>.

ولقد حاول المستشرق الياباني «توشيهكو ايزوتسو» رصد الرؤية الإتيقية في القرآن الكريم - من منظور التحليل اللغوي - مبرزاً على الأخص المنظور القيمي للبنية اللاهوتية الإسلامية في مستوى الأوصاف الإلهية وعلاقة الإحسان المتبادلة بين الخالق والإنسان وتأثير هذه البنية على طبيعة السلوك الأخلاقي<sup>3</sup>، إلا أن طبيعة منهجه اللساني المتمحور حول دراسة الملفات والتعايير حال دون استكشاف أعمق لهذه الرؤية الإتيقية. كما أن رضوان السيد استظهر هذه البنية القيميّة للإتيقا الإسلامية في ست قيم رئيسة ناظمة هي: وحدة الخلق والرحمة والعدل والخير العام والاحتساب والغاية<sup>4</sup>.

1 - قدم عبد النور بدار مراجعة نقدية للتصورات التراثية للاستخلاف في عمله المهم:

A. Bidar, l'Islam sans Soumission, Albin Michel, 2008, pp.90-97.

2 - راجع محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000. راجع في المنظور نفسه: سليمان بشير ديان، الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، ترجمة السيد ولد أباه، دار جداول، 2011.

A. Bidar, l'Islam Face a la Mort de Dieu, François Bourin Editeur, 2010.

Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran, Ayer co pub, 1980.

3 - رضوان السيد، «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية»، التسامح، العدد 28، ص 12 - 22.

ثالثاً: يبدو مبحث المقاصد القيمية جلياً في باب «مقاصد الشريعة» في الدراسات الأصولية. وبغض النظر عن الإشكال الإبستمولوجي المطروح حول مبحث المقاصد هل يشكل محوراً من محاور المنظومة الأصولية أم هو تشكيلة معرفية جديدة بمنهجها الخاص ومنظومتها الاصطلاحية وأدواتها النظرية والعملية؛ فإنه مما لا شك فيه أن النسق الفقهي يخرج في هذا المبحث من نطاق التقييد المعياري والضبط الإجرائي للأحكام إلى إطار الكليات الغائية المرتبطة بهوية الذات الإنسانية في مستويات وجودها المتنوعة.

ولعل ذلك ما أدركه العلامة «الطاهر بن عاشور» في تأكيده أن مبحث المقاصد لا يتعلق بالمباحث الأصولية التقليدية التي «تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشرع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤيد بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعنا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى علة»<sup>1</sup>.

أصول الفقه بالمعنى الذي بيّنه ابن عاشور لا يتعدى القواعد الكلية المستمدة من الصنعة الفقهية في الفروع والجزئيات، وهي في مجملها تتعلق باستثمار دلالة الأحكام من الخطاب الشرعي؛ أي الأوامر التكليفية التي ينعقد بها التعبد وينبني عليها الجزاء والعقوبة.

ويتضح هذا المعنى من التعريفات الأصولية المختلفة للفقه، فالفقه هو بعبارة الجويني: «العلم بالأحكام الشرعية»<sup>2</sup>، والفقيه بعبارة الغزالي هو الذي «ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه»<sup>3</sup>، والفقه بحسب تعريف الرازي: «العلم بالأحكام الشرعية» تكريماً لمقولة الجويني<sup>4</sup>.

1- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، 2011، ص 167.

2- إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، 1997، ج 1، ص 8.

3- أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، دار الكتب العلمية، 2010، ص 18.

4- الإمام فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، 1999، المجلد 1، ص 4.



وقد لخص الجرجاني التعريفات الأصولية للفقهاء بقوله: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»<sup>1</sup>.

ولذا يمكن أن نجمل أصول الفقه في مباحث ثلاثة أساسية هي: منهجية تأويلية تتحرى استنباط الأدلة الشرعية، ومبحث لغوي يتعلق بدلالات الألفاظ، ومبحث إبستمولوجي يتعلق بسياقات التشريع. فهو من هذا المنظور علم يتداخل فيه التحليل اللغوي والمنطق الحجاجي وتأويلية التقنين الشرعي<sup>2</sup>.

يختلف إذاً مبحث المقاصد عن علم الأحكام الشرعية؛ لكونه لا يُعنى بطبيعة وصيغ ومراتب الأوامر التكليفية، وإنما بالمنظور القيمي للخطاب الشرعي بصفته التعبير المعياري عن المقام الوجودي الإنساني (مفهوم الفطرة). ومن هنا مغزى قول ابن عاشور: «إن معظم أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة أحكام الشريعة».

وإذا كان الأصوليون منذ الجويني قد تعرضوا لمصالح الشريعة وضرورياتها، فإنما كان ذلك «يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوابع الأبواب من دون مقاصد التشريع العامة»<sup>3</sup>.

ومن الجلي أن الأصوليين طرقتوا في الغالب مبحث المقاصد من باب التعليل الذي يتعلق بالقياس، مع اختلاف واسع في تحديد طبيعة العلة، هل هي الإمارة على حكم النص أو العنصر المؤثر في الحكم أو الحكمة منه. ولهذا المبحث صلة بدهية بالإشكالات الكلامية التي أقحمت بقوة في كتابات الأصوليين المتأخرين. ولقد لخص تاج الدين السبكي الجدل حول التعليل بقولته المعروفة: «اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل».

1- الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، 2002، ص 170.

2- قدم حسن حنفي محاولة لقراءة أصول الفقه من منظور تحليل التجارب الشعورية؛ «أي فهم النص برده إلى أصله في التجربة الإنسانية».

انظر كتابه: من النص إلى الواقع؛ محاولة لإعادة بناء أصول الفقه (مجلدان)، دار المدار الإسلامي، 2005 - راجع مقدمة الجزء الثاني، ص 36.

3- ابن عاشور، المرجع السابق، ص 167.



وإذا كان الجويني هو أول من بلور التصنيف الثلاثي للمصالح بتوزيعها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات في مبحث التعليل، الذي هو أحد مباحث القياس<sup>1</sup>، وكان الغزالي هو أول من وضع أطروحة الضروريات الخمس - أي حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال في مبحث الاستحسان<sup>2</sup> - فإن نظرية المقاصد في أفقها الإتيقي المنفصل والمنسجم لم تبدأ إلا مع «العز بن عبد السلام»، لتكتمل مع أبي إسحاق الشاطبي.

ولا بد من الإشارة إلى أن مبحث المقاصد لدى ابن عبد السلام والشاطبي تبلور في سياق صوفي جلي، ولم يأخذ شكل الكتابة الأصولية التقليدية. فكتاب ابن عبد السلام الرئيس في المسألة يحمل عنوان «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام» مما ينم عن الخلفية الصوفية التي عرف بها، والكتاب وإن كان يعالج نظرية المصالح؛ فإنه يتناولها من هذا المنظور القيمي التربوي.

يقول ابن عبد السلام: «ويعبر عن المصالح بالخير والشر، والدفع والضرب، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خير نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها مضرات سيئات»<sup>3</sup>.

ولا يدخل ابن عبد السلام في النقاشات الكلامية النظرية حول التعليل العقلي، وإنما يكتفي بالقول: إن المعيار في تحديد مصالح الناس هو «الظنون العامة»، وهي في معظمها «معروفة بالعقل.. قبل ورود الشرع»، كما أنها مصدر اتفاق كل الشرائع. ويقدم ابن عبد السلام تمييزاً واضحاً بين مصالح الآخرة التي «لا تعرف إلا بالشرائع» ومصالح الدنيا التي تعرف «بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المتغيرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته»<sup>4</sup>.

إن ما نلمسه جلياً في نظرية المصالح لدى ابن عبد السلام هو أن مدارها ليس وضع الأحكام؛ بل إن الشريعة بالنسبة إليه ليست في أساسها

1- الجويني، البرهان، ج 2، ص 79 - 80.

2- الغزالي، المستصفى، ص 275.

3- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار ابن حزم، 2003، ص 9.

4- المرجع السابق، ص 13.



تقنياً لمعايير ضابطة للسلوك؛ بل هي إتيقا عامة، فهي «كلها نصائح، إما بدرء مفسد، أو بجلب مصالح»<sup>1</sup>.

من هذا المنظور، يبيّن ابن عبد السلام أن الشريعة مستويان:

- مستوى تعبدى يتمحور كله حول علاقة التقرب الإلهي؛ أي بحسب عباراته «إجلال الإله وتعظيمه ومهابته والتوكل عليه والتفويض إليه».
- مستوى تكليفي يتعلق كله «بمصالح العباد»، بحسب أسباب موضوعية ومصالح محددة<sup>2</sup>.

ولا يخرج الشاطبي عن هذا التصور رغم الاتجاه الغالب في النظر إليه مجدداً في علم أصول الفقه بتطوير أطروحات الجويني والغزالي في كليات الشريعة ومصالحها خروجاً من أزمة إبستمولوجية قوضت البناء المنهجي للفكر الأصولي<sup>3</sup>.

ونادراً ما يقف دارسو نظرية الشاطبي حول العنوان الذي اختاره مؤلف كتاب «الموافقات» لمصنفه وهو كما ورد في مقدمته «التعريف بأسرار التكليف»، وقد عدل عنه بحسب اعترافه إلى عبارة «الموافقات» التي أشار عليه بها أحد أصدقائه بناء على رؤيا في النوم<sup>4</sup>.

والحال أن موضوع نظرية المقاصد لا يتعلق بمصالح الشرع وكلياته، بل بمقاصد التكليف التي هي من مباحث القيم والفضائل لا مباحث الأحكام استنباطاً واستدلالاً.

1- المرجع السابق، ص 14.

2- المرجع السابق، 243 - 244.

3- راجع مثلاً: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، 1994، ص 484 - 485. وقد تتبع أحمد الريسوني مظاهر التقليد والتجديد في نظرية المقاصد الشاطبية التي عدها امتداداً لأطروحة المصالح الجوينية - الغزالية ومذهب المالكية في الاستصلاح مع تطوير هذا المسلك الأصولي.

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الكلمة، 1997، ص 253 - 278.

4- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، 2004، ص 16.

ومع أن الشاطبي يتعرض بالتفصيل للأحكام التكليفية والوضعية بحسب تصنيفاتها المعيارية المألوفة في كتب أصول الفقه؛ فإن الخلفية التي ينطلق منها هي مقاصد الشريعة بصفاتها قيماً إنسانية كونية دل عليها الاستقراء لا مرجعيات مؤطرة للحكم. ومن هنا جاء عزوفه عن النقاشات الكلامية في التعليل التي يُكثر منها الأصوليون السابقون عليه (خصوصاً الجويني والغزالي والرازي)، معلقاً بقوله: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»<sup>1</sup>.

**إنَّ الخلفية التي ينطلق منها الشاطبي هي مقاصد الشريعة بصفاتها قيماً إنسانية كونية دل عليها الاستقراء لا مرجعيات مؤطرة للحكم**

إن نظرية المقاصد الشاطبية في رأينا هي أطروحة إتيقية تتحدد في مستويات ثلاثة أظهرها «طه عبد الرحمن» في قراءته الطريفة لأصول الشاطبي:

- نظرية «المقصودات» المتعلقة بالمضامين الدلالية للخطاب الشرعي من حيث انطباقها على مقتضيات الفطرة؛ أي الطبيعة الأخلاقية

التي تتأسس عليها القيم الإنسانية الثابتة. أطروحة المصالح هنا تختلف من حيث المنهجية والغاية عن التحديد الأصولي الوارد في مباحث القياس والأدلة الإضافية للاستنباط<sup>2</sup>.

- نظرية «القصود» المتعلقة بالمضامين الشعورية للخطاب الشرعي من حيث كون القصد عملاً إرادياً يؤخذ من منطوق النص ومفهومه لا يمكن الاكتفاء فيه بظاهر النص؛ بل إنه مدرك عقلي عملي يتجذر في ممارسة قيمية. فالعبرة في الأحكام الشرعية «بالمدلولات المقصودة لا بالصورة المنطوقة». ولقد توقف الشاطبي في نظرية القصد عند سمتي الإرادية (إرادة الشارع الأمرية وإرادة المكلف الامتتالية) والتجرد؛ أي التجرد من الأغراض، وإخلاص النية<sup>3</sup>.

1- المرجع السابق، ص 220.

2- راجع مبحث «بيان قصد الشارع في وضع الشريعة» من الموافقات، ص 221 - 222، وفيه إعادة تصور نظرية المصالح بتقسيماتها المعروفة.

3- عالج الشاطبي هذه النظرية في كتاب الأحكام من الموافقات، ص 63 - 218.



- نظرية «المقاصد» التي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي؛ أي غاية الحكم الشرعي من حيث صبغته الحكمية وصبغته المصلحية. بالصبغة الحكمية يخرج الشاطبي من مسلك «التعليل السببي» لدى الأصوليين إلى نمط «التعليل الغائي» القائم على أحكام قيمية وحكم معنوية؛ بحيث يصبح السبب مشروطاً بحصول الغاية من الحكم. وبالصبغة المصلحية يخرج الشاطبي من المفهوم النفعي المادي إلى مفهوم الصلاح الأخلاقي<sup>1</sup>.

إن ما نستنتجه من قراءة «طه عبد الرحمن» لأطروحة الشاطبي<sup>2</sup> هو أن النظرية المقاصدية ليست تعديلاً أو تجديداً في البنية الأصولية الكلاسيكية وإن تناولت أغلب موضوعاتها، وإنما هي نظرية إتيقية في القيم الضابطة للتكليف، ومن هنا تصلح أن تكون أساس تأويلية إنترولوجية للفقهاء الإسلامي. ولا شك أن الخلفية الصوفية المعروفة للشاطبي<sup>3</sup> كان لها تأثير على تصوره القيمي لفقهاء الإسلام.

ويتعين أن نشير هنا إلى أن المقاصدية الشاطبية تحولت في نظر المحدثين التي افتتوا بها إلى منهج أصولي جديد بدلاً من استكشاف الآفاق الإتيقية الرحبة التي ألمحنا إليها.

## ثانياً: أخلاق الواجب

تؤسس فلسفة كانط الأخلاقية للاتجاه المحوري الذي سلكته فلسفة الأخلاق الحديثة، من حيث انبناؤها على مفهوم الرشد والاستقلالية، في مقابل الانسجام مع نظام الطبيعة (الفكر اليوناني) أو الخلاص الديني (اللاهوت المسيحي).

1- راجع الموافقات في القسم الثالث المتعلق بالمقاصد، ص 219 - 468.

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 2 د.ت، ص 97 - 109.

3- تبدو هذه الخلفية الصوفية واضحة في كتابه الاعتصام الذي طرح فيه تصوره للصوفية المعتدلة المجردة من «البدع»؛ راجع على الأخص «الاعتصام» مؤسسة الكتب الثقافية (د.ت)، ص 140 - 148.

راجع حول علاقته بالصوفية؛ وائل حلاق؛ تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصلي، المدار الإسلامي، 2007، ص 218 - 219.

الأخلاق من هذا المنظور هي ما يميز الإنسان بصفته قادراً على الاكتمال والتمدن (أطروحة روسو)، مما يعني نتيجتين بارزتين لهما الأثر الكبير في الفكر الحديث: تكريس مفهوم الحرية الإنسانية من حيث هي تعبير عن إرادة الذات المستقلة، وتأكيد الطابع التاريخي الحركي لنمط الاجتماع الإنساني.

فالأخلاق تقتضي الحرية كاملة للتغلب على النوازع الطبيعية التي تفضي بالإنسان إلى الأنانية، ولذا كان معيار السلوك الأخلاقي هو الإرادة المجردة التي تتطابق مع أحكام العقل العملي الكلية. فالفضيلة من هذا المنظور ليست قوة نفسية يتفاوت فيها البشر بل هي تحقق لاستعداد طبعي يشترك فيه البشر بالتساوي.

**تتخذ الأخلاق شكل قانون كلي وعقلاني وضروري، يستمد سمته المعيارية من الأمرية القطعية المجردة بمنأى عن سياقات ومآلات التجربة العينية**

الأخلاق تتخذ شكل قانون كلي وعقلاني وضروري، يستمد سمته المعيارية من الأمرية القطعية المجردة بمنأى عن سياقات ومآلات التجربة العينية وعن أي غايات خارج مفهوم الواجب والالتزام الأخلاقي بما فيها غائية السعادة التي شكلت بالنسبة للفلسفة القديمة هدف الأخلاق<sup>1</sup>.

وبغض النظر عما للنظرية الأخلاقية الكانطية من انتقادات عديدة بخصوص مثالياتها المجردة وصرامتها غير الواقعية (من هيغل إلى شوبهاور ونيتشه)، فإن فلسفات الأخلاق ما بعد الكانطية وإن كانت لا تصدر عن تصور للطبيعة الإنسانية ومذهبه في الحق الطبيعي ومقدماته الميتافيزيقية التي رأى أنها من مقتضيات العقل العملي (الإله وخلود النفس والحرية) فإنها حافظت على فكرته الأساسية القائمة على مبدأ تشريع السلوك كقاعدة كلية قابلة للتعميم. وما يميز «الأخلاقيات غير التوازعية» (ابل وهابرماس وجوناس..) هو اعتبار الأسس الأخلاقية مدار نقاش عمومي بالطرق البرهانية، لكن من منظور يفضي دوماً لمعيار الكونية الذي من دونه يسقط الخطاب الفلسفي

1 - كانط، نقد العقل العملي، ترجمة ناجي عونلي، دار جداول، 2011.



بحسب ما بين هابرماس في «التناقض الإنجازي» Contradiction Performative أي التعارض ما بين المقول وصيغة قوله<sup>1</sup>.

وما يهمنا في هذا الحيز هو تبيان أهمية التأسيس القانوني للأخلاق في الفلسفة الحديثة، كما هو بارز عند كانط، ومن قبله كل فلاسفة «القانون الطبيعي» (هوبز وسبينوزا ولوك ومونتسكيو..).

فالقانون الطبيعي الحديث يقوم على التمييز غير المسبوق بين الظاهرة الخاضعة للسببية الطبيعية والقانون بصفته حصيلة الإرادة الحرة، وعلى أولوية الذات الفردية الحرة والمسؤولة (القانون الذاتي) على المدونة المعيارية (القانون الموضوعي).

فهو قانون يصدر عن الطبيعة الإنسانية، وليس عن الطبيعة بالمفهوم اليوناني والوسيط، وهو بهذا المعنى مصدر القانون الوضعي ومرجعيته، باعتبار أن سلطة التشريع وأهليته الممنوحتين للإنسان سببهما هو طابعه العقلاني الحر<sup>2</sup>.

ومع أن كانط يقيم تمييزاً واضحاً بين الأخلاق بصفتها تقوم على الواجب خارج أي اعتبارات ظرفية ومن دون أي دوافع أخرى في حين أن الدافع القانوني قد يكون خارجياً وقد يقتضي الفعل القانوني اللجوء للإكراه<sup>3</sup>، إلا أن القانون والأخلاق يتفقان في السمة الكونية وفي اعتبار الحرية شرطاً للتشريع الأخلاقي والقانوني معاً<sup>4</sup>.

الأخلاق هي مجال قيم الإرادة الذاتية، والقانون هو مجال تشكل وتجسد العقل العمومي أو «الإرادة المشتركة» بعبارة روسو، في حين أن الدين هو

1- راجع نقد هابرماس لنيتشه وفوكو ودريدا من هذا المنظور النقدي.

J. Habermas, Le Discours Philosophique de la Modernité, Gallimard 1988.

راجع بصفة خاصة الفصل المخصص لنيتشه من صفحة 102 إلى صفحة 127.

2- راجع حول القانون الطبيعي:

Leo Strauss, Natural Right and History, The University of Chicago, 1999.

Kant, Metaphysique des moeurs, Vrin, 1971, p. 93.

3-

S. Goyart Fabre: Kant et le Problème du Droit, Vrin, 1975.

4- راجع في الموضوع:

مجال القناعة الفردية. ففي مقابل المجموعة العقدية القائمة على وحدة الانتماء الديني والاتفاق حول تصور الخير الجوهري المشترك، أصبح النظام الاجتماعي في عصور الحداثة الأوروبية متجسداً في أنماط جديدة من الاجتماع: الائتلاف القائم على الالتزامات (جان بودين) وائتلاف المنافع (هوبز) وائتلاف الإرادات (روسو) وائتلاف الثقة (المفكرون الليبراليون).

بيد أن هذا التمييز بين الأخلاق والقانون - أو بين دائرة القناعة الذاتية والمجال العمومي المحايد - أفضى إلى إشكاليين مضاعفين هما: طبيعة ومرجعية القيم العمومية المشتركة من جهة، ونمط تسيير وإدارة الصراعات المتولدة عن اختلاف وتصادم القناعات الأخلاقية والميتافيزيقية الأساسية من جهة أخرى.

بخصوص الإشكال الأول، نلمس أن فكرة القانون العمومي تعاني من خلل أصلي في البناء النظري، من حيث كونها تتأرجح بين تعاقدية اصطناعية عرضية واحتمالية (المقاربة التاريخانية) ونزوع للصياغة الموضوعية العلمية؛ أي تحويل القيم العمومية إلى ظواهر طبيعية (المقاربة الوضعية)، مما يؤدي في الحالتين إلى مأزق فكري لا خروج منه<sup>1</sup>.

ولذا يمكن القول مع الفيلسوف الإيطالي «جورجيو أغامبن»: إن النسق القانوني الحديث يقوم على «تعليق المعيار القيمي» لإخفاء الحالة الاستثنائية التي هي الفعل المؤسس للقانون والسابق ضرورة على لحظة سيادته، فالسيادة في ذاتها حالة استثنائية. الاستثناء بحسب عبارة أغامبن هو «العدة الأصلية التي بفضلها يحيل القانون إلى الحياة، ويستبطنها في داخله من خلال تعليق نفسه»<sup>2</sup>.

والمفارقة هنا هي أن مفهوم السيادة - الذي هو التعبير القانوني عن حالة الاستثناء (فلا سيادة من دون التمتع بسلطة الاستثناء) - مقولة لاهوتية ملتبسة حتى لو كانت تبلورت نظرياً في الأدبيات العلمانية. لقد بين الفيلسوف

1- Leo Strauss, La Philosophie Politique et l'Histoire, Librairie Générale Française, pp. 105-138.

2- Giorgio Agamben, Etat d'Exception, Seuil, 2003 p. 10.



والقانوني الألماني «كارل شميت» أن مقولة السيادة «مفهوم لاهوتي معلمن»، أفضت إليه إحالة أوصاف الإله المطلق المشرع إلى الدولة<sup>1</sup>.

وليس التصور الوضعي للقانون إلا مظهراً من مظاهر هذه المرجعية اللاهوتية الملتبسة، فالقانون بمفهومه الحديث - كعلاقة ضرورية بين الظواهر (ديكارت، هوبز، سبينوزا، كانط...) - يطرح المشكل الميتافيزيقي حول ضمانه التتابع بين القانون والموضوع المنفصل عنه. وقد تتبع «رمي براغ» نشأة القانون بمفهومه الراهن، مبيناً أن التصور الحالي للقانون العمومي مر بمرحلة لاهوتية إطلاقية تمثلت في اعتقاد كون قوانين الطبيعة مواطن لفرض الإرادة الإلهية على مخلوقاته بحيث لا سبيل لهم إلا اتباعها. فلا فرق بين اعتبار القوانين تجسيداً لإرادة الخالق المطلقة والقول بأنها حصيلة أمر إلهي. وهكذا تم اختزال الأمر المطلق إلى حالة طبيعية ضرورية، وتم تحويل مفهوم الإرادة من بعدها اللاهوتي الأصلي (القانون كتعبير عن إرادة الإله المطلقة) إلى بعدها البشري بإرجاع مصدر القانون وشرعيته للإرادة الإنسانية الحرة، ومن ثم منحه صبغة عقلانية وموضوعية على غرار القانون الطبيعي<sup>2</sup>.

أما إشكال إدارة الصراعات المتولدة عن تعددية القناعات الفردية الجوهرية وحيادية المجال العمومي التي هي أساس مفهوم العلمنة، فقد تمثل في صعوبة بناء تصور إجرائي محض لعدالة توزيعية من دون سقف معياري قبلي. ولعل آخر محاولة في هذا الباب هي نظرية الفيلسوف الأمريكي «جون راولز»<sup>3</sup> التي شكلت آخر صياغة فلسفية للأطروحة

1- Carl Schmitt, *Théologie Politique*, Gallimard, 1988, p. 47.

2- Remi Brague, *La loi de Dieu*, Gallimard, 2005, pp. 396-397.

في الاتجاه نفسه يبين جيورجيو أغامبن أن الحقل السياسي الغربي الحديث قد جمع بين تصور إطلاقي لاهوتي للسلطة وتسيير اقتصادي مادي لها باعتبار أن تسيير شؤون المدينة هو نمط من التسيير المنزلي. فما تتمتع به الدولة من مظاهر مجد وقداسة إنما أريد به إخفاء حالة الفراغ التي تطبع الحكم السياسي منذ أن تحول إلى مجرد مفهوم تدييري.

G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, Seuil, 2008 pp. 299-376.

3- حول هذه النظرية راجع دراستنا: «اضطراب المفاهيم الفلسفية، جدل الحداثة لدى ليو شتراوس نموذجاً»، مجلة التسامح، العدد 27.



الليبرالية القائمة على أسبقية معيار العدل على معيار الخير، وعلى تعويض الإجماع الإقتاعي بالإجماع عن طريق التوفيق.

ولقد بينت بعض الأعمال الفلسفية الأخيرة، من أهمها دراسات هابرماس وجان مارك فري وتشارلز تاييلور، أن نموذج الفصل بين التصورات الجوهرية للخير المشترك والمجال العمومي يعاني من خلل جوهرى في الحقوق المدنية، بمنعه عملياً المواطنين من النقاش الحر حول القيم الأساسية التي تؤسس نمط اجتماعهم المنظم. كما أن هذا النموذج يفرض إلى شكل من أشكال انفصام الشخصية بين محددات الانتماء المدني ومحددات الانتماء العقدي. وما يتعين التنبيه إليه هو أن الحوار حول المسألة الدينية - السياسية يشهد راهناً تحولات نوعية في المجتمعات الغربية نفسها التي أطلق عليها الفيلسوف الألماني «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية».

**إنّ نموذج الفصل بين  
التصورات الجوهرية  
للخير المشترك  
والمجال العمومي يعاني  
من خلل جوهرى في  
الحقوق المدنية**

لقد بيّن هابرماس أنه لم يعد من الممكن إقصاء الدين من الحوار العمومي حول القيم المدنية الضابطة للشأن الجماعي، بعد أن تزايدت الحاجة إلى تدعيم السياج المعياري الهش لديمقراطية تعددية لا تستند في بنائها الشرعي إلا إلى نظرية إجرائية للعدالة لا يمكن أن تقدم الإجابات الجوهرية على الإشكاليات الوجودية الكبرى للإنسان المعاصر.

ومن الطبيعي أن عودة الدين هنا لا تعني رجوع الدور القديم للمؤسسة الدينية في الشأن الاجتماعي - السياسي، وإنما انفتاح ميدان الحوار العمومي على الآراء والقيم الدينية في سياق مسلك برهاني حجاجي مفتوح من دون سقف عقدي أو معياري مسبق<sup>1</sup>.

1 - J. Habermas, «Religion et Sphère Publique» dans Entre Naturalisme et Religion. les Défis de la Démocratie, Gallimard 2008 pp. 170 - 211 J.M.Ferry, la Religion Réflexive Editions du, cerf, 2010, C.Taylor. A Secular Age Belknap, Harvard University Press, 2007.



## كيف يمكن للنظر للمسألة الأخلاقية في الإسلام؟ وما هي علاقة الأخلاق والقانون في الفقه الإسلامي؟

يتعين هنا التنبيه إلى الصورة السائدة في بعض الأدبيات الاستشراقية حول خلو الإسلام من نزعة أخلاقية بالمفهوم الحديث الذي حددنا؛ أي أخلاق الواجب المستندة للحرية الذاتية خارج أي وصاية خارجية، مع اعتبار الفقه مدونة قانونية تكرر العلاقة العضوية بين الديني والسياسي في الإسلام<sup>1</sup>.

ومع أن الجيل الأول من المستشرقين - من نوع كريستيان سنوك هورغرونج<sup>2</sup> وغولدتزيهر<sup>3</sup> وشاخت<sup>4</sup> - مال إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مجرد مدونة تشريعية عامة «غير معقلنة»، ولا يمكن أن تكون منظومة قانونية بالمفهوم الحديث، فإن هذا التصور الذي تبناه عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر<sup>5</sup> قد أفضى تدريجياً إلى فكرة القانون الإسلامي الكلي و«الجامد» الذي يتعارض مع أي فكر أخلاقي إنساني<sup>6</sup>.

إن ما نريد أن نبينه هو أن البعد الأخلاقي هو المحدد الأساس للأحكام الفقهية، التي لا يمكن النظر إليها كمدونة قانونية وضعية، بل معايير ضابطة للسلوك بين الأفراد بحسب الشرطين الأساسيين المطلوبين في الحكم الأخلاقي؛ أي مبدأ الحرية ومبدأ الشمولية. ولقد ذهب «محمد عبد الله دراز» في دراسته الرائدة حول الأخلاق في القرآن إلى أن المنظومة الأخلاقية في الإسلام تنسجم في الجوهر مع الفلسفة الأخلاقية الكانطية.

1- راجع مثلاً: Bernard Lewis, The Political Language of Islam, University of Chicago Press, 1991, Louis Gardet, L'Islam Région et Communauté, Desclee, De Brouwer, 2002.

2- Christian Snouck Hurgronje, Oeuvres Choiesies, Brill, 1957.

3- Ignaz Goldziher, Le Dogme et la loi de l'Islam, édition de l'Éclat, 2005.

4- Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Clarendon Press, Oxford, 1950.

5- Max Weber, Sociologie de la Religion, Puf, 1986.

6- راجع حول الدراسات الاستشراقية التي تناولت النسق المعياري الإسلامي المقدمة النقدية

لجوهانسون في كتابه: Baber Johansen, Contingency in a Sacred Law and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Leiden, Brill, 1999.

راجع أيضاً من المنظور النقدي: Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, Leiden, Brill, 2002.

يجمل دراز مرتكزات النظرية الأخلاقية في الإسلام في خمس محددات هي: الواجب (أو الأمر)، والمسؤولية (أو التكليف)، الغاية (أو النية)، العقوبة (أو الجزاء)، الجهد (أو الكسب).

ويرفض دراز النظر إلى الأخلاق القرآنية بصفاتها أخلاقاً دينية؛ لكونها لا تتعلق بتنظيم العلاقة بين الإلهي والبشري، كما أنها في مجملها تضبط السلوك الخارجي لا الحياة الروحية التي تتعلق بالقلب وبالوعي الذاتي الداخلي، تنيط تحقيق القيم العادلة في الأرض وبوسائلها، لا في السماء وحدها. والأحكام الأخلاقية في القرآن الكريم ليست معلقة على الجزاء الأخروي وحده، ولا هي أوامر مطلقة لا تقبل التعقل والفهم؛ بل تستند إلى براهين عقلية وإلى مقاصد إنسانية، وتراعي الأحوال الواقعية للإنسان، وتعالج سلوكه عبر منهجية تربوية مرنة ومتدرجة.

**يدخل العامل الديني في اعتبار الشارع، سواء لوضع قاعدة تنظيمية لجانب من جوانب السلوك الإنساني، أم لتوفير ضمان قوي لفاعلية الحكم... لكن في كل الأحوال لا يلتبس الديني بالأخلاقي، ولا يتبع أحدهما الآخر أو يحدده**

صحيح أن العامل الديني يدخل في اعتبار الشارع، سواء لوضع قاعدة تنظيمية لجانب من جوانب السلوك الإنساني، أم لتوفير ضمان قوي لفاعلية الحكم، أم لتبرير منحى لا يمكن للعقل الحسم فيه، لكن في كل الأحوال لا يلتبس الديني بالأخلاقي، ولا يتبع أحدهما الآخر أو يحدده.

وفي معالجته للمصدر الديني للأخلاق القرآنية، يبيّن دراز أن القرآن صريح في القول بأسبقية قانون الضمير (الفطرة) على الدين الوضعي؛ فالشعور بالخير والشر والعدل والظلم مفطور في النفس البشرية. فما تقوم به الشرائع هو تأكيد هذا القانون الطبيعي وتكميله وتوضيحه. كما أن الحكم الوضعي لا يفرض بالإكراه، ولا يكون حكماً أخلاقياً إلا بقبولنا له، وتحولته إلى معتقد داخلي يحكم السلوك من دون رياء أو مراعاة لمنافع ذاتية. وهكذا ليس الطابع الإلهي للحكم القرآني سوى مرحلة وسطى بين شعورين إنسانيين ضروريين.



ويستخدم دراز المصطلحات النقدية الكانطية للتمييز بين الديني الذي يتعلق بالوجود الأمثل وبالجمال في ذاته موضوعاً للمعرفة والمشاهدة والحب، والأخلاقي الذي يتعلق بالمثل الأسمى والفضيلة. ولكي يلتقي المفهومين لا بد من توسط مستوى ثالث، يكمن في استكشاف الصفات الأخلاقية العليا في الخالق وفي تحويل شريعته إلى أحكام ذاتية. فمن دون هذا التوسط يظل الفصل متجزئاً بين الوجود والمثال.

وبغض النظر عن المجالات الرحبة التي تُركت لتقدير البشر، فإن الحكم القرآني يتطلب في تنفيذه الاعتبارات الإنسانية من إمكان تطبيق وإكراهات واقع وموازنة بين الأولويات، وبهذا المعنى يسهم الإنسان في الفعل التشريعي.

وفي معالجته لموضوع القصد الأخلاقي، يعترف دراز أن ما يميز المنظومة الأخلاقية القرآنية هو تأكيد الموقف الإسلامي على أن الغاية الوحيدة من الفعل هي مرضاة الله؛ يَبْدُ أنه يرى في هذا الموقف سموً بسلطة الواجب في أرفع معانيه وأكثرها فاعلية.

فالمنظومة الأخلاقية من هذا المنظور متكاملة ترفض التحديدات الجزئية (كالتمييز بين الأخلاق الفردية والاجتماعية والصوفية والإنسانية وأخلاق العدالة وأخلاق الرحمة). ففي الأخلاق القرآنية يجتمع العدل والرحمة، الفردي والجماعي، البشري والإلهي، من منطلق التقوى بصفاتها عاملاً دافعاً للخير وكابحاً للشر. إنها أخلاق كلية شاملة تتعامل مع مختلف أنماط الوجود الإنساني ودرجات الأهلية القيمية<sup>1</sup>.

إن أهمية أطروحة دراز التي لخصنا تكمن في كونها - على الرغم من قدمها النسبي (صدرت بالفرنسية أول مرة عام 1951) - تشكل إلى حد الآن أهم محاولة شاملة لصياغة الأخلاق الإسلامية من منظور فلسفة الأخلاق، باعتماد المقاييس الكانطية.

1 - M.A.Draz, La Morale du Coran, Edition du Ministère des Habous et des Affaires islamiques, Rabat, 1983, pp.533 - 541.

ومع أن الإطار المرجعي للمؤلف انحصر في القرآن الكريم؛ فإن الكتاب تناول على نطاق واسع الآراء الكلامية والفقهية في المسائل التي درسها.

وفي اعتقادنا أن مكنم الإشكال الفلسفي المحوري الذي عالجه دراز جزئياً وفي مواضع مفككة هو إشكال غائية الحكم التكليفي مصدراً وغايةً، الذي يتوقف عليه تحديد القيمة الأخلاقية للفعل.

ولا بد هنا من تمييز هذا المبحث عن مبحثين متداخلين معه في الكتابات الأصولية: مبحث التحسين العقلي الذي شغل المتكلمين (غرضية الفعل الإلهي)، ومبحث المقاصد الذي توقفنا عنه في ثنايا هذا العمل.

فالحكم الشرعي باصطلاح الأصوليين هو «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، طلباً أو تخييراً أو نهياً»، أو باصطلاح الفقهاء: «الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة والإباحة»<sup>1</sup>.

نستنتج من هذا التعريف الذي يتكرر بألفاظ متقاربة في الأدبيات الأصولية أن السمة المعيارية للفعل تابعة لمرجعياته (أي مصدره الإلهي) ولمنزلته في سلم الأمرية التكليفية.

ومع أن الأصوليين والفقهاء اختلفوا في مسألة غائية الفعل بمعنى غرضيته في مصدر التكليف بحسب مدارسهم الكلامية، فذهب المعتزلة إلى مذهب التحسين العقلي واعتبروا الأحكام معللة بالعقل، في حين ذهب الأشاعرة إلى رفض التعليل العقلي وتمسكوا بالمعيارية التوقيفية<sup>2</sup>، إلا أن القائمين بالقياس - وهم جمهور الأصوليين - أخذوا بشكل ما من أشكال التعليل العقلي.

فسواءً اعتبرنا العلة حكماً أو وصفاً مناسباً أو أمارة مصلحة - وهي التحديدات التي لخص فيها الغزالي التعريفات الأصولية لليلة<sup>3</sup> - فإنها

1- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث 2002، ص 116.

2- راجع الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكلم الطيب، 2009، ص 549.

3- الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الكتب العلمية، 1999، ص 216.



لا تتعلق بالمراد الإلهي من الفعل (أي الغرض) بل مناط الحكم، أو بلغة الأصوليين «الوصف المؤثر في الحكم»، سواءً أكان هذا التأثير ذاتياً (المعتزلة) أم بفعل الشارع (الأشاعرة).

وحتى ابن حزم الذي يرفض أشد الرفض مبدأ القياس ومفهوم التعليل لا يخرج عن هذا التصور بقبوله فكرة السبب التي هي نمط من العلة، وقد أطلق عليه بعضهم «العلة الجعلية» (أي علة بفعل الشارع).

يقول ابن حزم: «إن العلة هي اسم لكل صفة توجب أمراً إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تضارق المعلول البتة... وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله... وأما العلامة فصفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه»<sup>1</sup>.

فلا أهمية كبرى إذاً للنقاش الكلامي/ الأصولي حول غرضية الأحكام الإلهية؛ أي قابليتها للتعليل العقلي، ما دام الاتفاق قائماً حول معقوليتها سواءً بالقول بالتحسين الذاتي (الأطروحة الاعتزالية) أو بالتحسين الارتجاعي؛ أي إدراك علتها بعد وضعها شرعاً (الأطروحة الأشعرية).

إن مكن الإشكال هو ما فات بعضهم من إدراك الفرق الجوهرية بين نمطين من العقلانية الكونية باستعارة عبارات «رورتي»: عقلانية «الموضوعية» (المعرفة المجردة للظاهرة)، وعقلانية «التضامن»؛ أي الالتقاء حول قيم جامعة مؤسسة على الممارسة والعمل<sup>2</sup>. وقد تعلمنا منذ «نيتشه» أن المعارف هي في عمقها تقويمات وتأويلات حيوية لأحكام مجردة وموضوعية، ولا تنفي معياريتها طابعها العقلاني ما دامت ذات بنية برهانية تتحرى الإقناع وإن لم تستند لأحكام الواقع بصفته تطابقاً بين الوعي والظاهرة.

من هذا المنظور نفسه لا يمكن أن نقول: إن الأحكام الفقهية قوانين بالمعنى الوضعي الحديث.

وكان المفكر القانوني التونسي «عياض بن عاشور» قد ذهب إلى القول:

1- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، 2005، الجزء 8، ص 1167.

2- R. Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge University Press, 1989.

إن القانون في الإسلام هو في آن واحد التعبير عن الإرادة الإلهية، ودعامة النظام الاجتماعي، وتجسيد العدالة والقوة الرادعة للشر، وعلامة وحدة الأمة، فالقانون في الإسلام إذاً هو من هذا المنظور «لاهوت كوني» كامل بحسب عبارة «رالف ستهلاي»<sup>1</sup>.

يَبْدُ أن تحويل الأمرية الفقهية إلى أمرية قانونية هو حيلة مسارين متداخلين ومتزامنين: المسار الاستشراقي الذي توقفنا عنده ومسار الإيدولوجيا الإسلامية التي تبنت فكرة تأسيس الشرعية الإسلامية على المرجعية العقدية للقوانين. والأصوب أن يقال: إن الأمرية الفقهية تضع قيوداً وضوابط أخلاقية للأمرية القانونية ولا تؤسسها أو تعوضها. ولذا يمكن القول مع طه عبد الرحمن: إن الفقه «أمرية مضادة»، هدفها هو «إقامة تدابير محكمة تدفع الشطط الذي تقع فيه الأمرية البشرية»<sup>2</sup>، وهذا هو معنى الحدود الشرعية التي ليست مدونة جنائية؛ بل هي ضوابط حادة من شطط الإنسان في التجاوز وفي العقوبة معاً.

### ثالثاً: أخلاق الحكمة

لاحظ الفيلسوف الفرنسي المشهور «ميشال فوكو» في أعماله الأخيرة أن الأخلاقية الغربية قامت على نفي سؤال: «الاهتمام بالذات» للتمحور حول سؤال «معرفة الذات». الاهتمام بالذات من هذا المنظور نمط من الانفلات من الأخلاق بصفتها مدونة من الأوامر الكلية المقننة. ويبيّن فوكو أن هذا التصور يرجع للأخلاق المسيحية التي جعلت من التخلص من الذات شرطاً للخلاص، مما ولّد مفارقة مفادها أن طريق معرفة النفس أفضى إلى التملص منها.

ويرى فوكو أن الحداثة الغربية ورثت هذا التصور الاجتماعي للأخلاق بصفتها معايير سلوك قويم يضبط العلاقة بالآخرين. وعلى الرغم من أن

1- Yiad Ben Achour, Au Fondements de l'Orthodoxie Sunnite, Ceres, Tunis, 2009, pp.55-56.

2- طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، 2012، ص 380.



الأخلاقية المسيحية تعرضت منذ القرن السادس لانتقادات فلسفية متواصلة؛ فإن هذه الانتقادات انطلقت من أهمية معرفة الذات والتعرف عليها لا الاهتمام والعناية بها. بل إن المعرفة بالذات (أي الذات المفكرة) أصبحت منذ ديكارت إلى هوسرل المسار إلى المعرفة إجمالاً<sup>1</sup>.

يُميز فوكو هنا بين نمطين من الأخلاقية: أخلاقية القوانين والمعايير وأخلاقية الاهتمام بالذات بما يعنيه ذلك من عمل على النفس ورقابة لها، ومن نزوع للتقني والاكتمال.

ويمكن القول: إن الفقه الإسلامي يؤسس للأخلاقيتين، حتى لو كان قد عُني بصياغة الجانب المنضبط بالأحكام.

ولقد أدرك الغزالي هذا الأمر فعَدَّ الفقه علماً دنيوياً اقتضته طبيعة الحالة الإنسانية المتوحشة: «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم؛ لينتظم باستقامتهم في أمور الدنيا، ولعمري أنه متعلق أيضاً بالدين ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا»<sup>2</sup>.

فالفقه بهذا المعنى يتعلق بالأحكام الضابطة لمعايير سلوك البشر في ما بينهم، فضلاً عن الجانب الخارجي من العبادات؛ بيد أن علماء الإسلام طوروا منذ بدايات تدوين الفقه نمطاً آخر من الخطاب الفقهي يتعلق بالتجربة الدينية في جوانبها الخلقية المكتملة التي تتجاوز حدود الضبط الحكمي.

الأخلاق بهذا المعنى الثاني هي علاقة بالذات وفن عيش وجمالية سلوك تنزع نحو هدف التحقق بالأسماء الإلهية، من خلال تجربة وجودية

1- Michel Foucault, Dits et Ecrits, Tome, 2, Quarto/ Gallimard, 2001, pp. 1607-1608.

راجع أيضاً: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، 1994، ص 208 - 212.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، 2005، مجلد واحد، ص 25-26.



خصبة وغير متناهية يسعى فيها الإنسان لمعرفة ربه من خلال استكشاف نفسه بدل نفيها<sup>1</sup>.

ولقد بيّن أحمد زروق الفرق بين الفقهين بقوله: «حكم الفقه عام في العموم؛ لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته. وحكم التصوف خاص في الخصوص؛ لأنه معاملة بين العبد وربّه، من غير زائد على ذلك»<sup>2</sup>.

**إن الأخلاقية المسيحية تعرضت منذ القرن السادس الميلادي لانتقادات فلسفية متواصلة؛ وانطلقت هذه الانتقادات من أهمية معرفة الذات والتعرف عليها لا الاهتمام والعناية بها**

ومع أن التأليف في أخلاقيات الاهتمام بالذات بدأ مبكراً في الإسلام متوازياً مع تقنين الأحكام ومرتبطاً بها - كما هو جلي في كتابات الجيل الأول من المتصوفة كالمحاسبي<sup>3</sup> والخزار<sup>4</sup> وأبي طالب المكي<sup>5</sup> - فإنه أقصي من المباحث الفقهية بعد اكتمال صياغتها التقنية المنهجية الصارمة. وهكذا تحول فقه الاهتمام بالذات إلى نمط من العلم الباحث دوماً عن الشرعية الإستمولوجية في نظام البناء الشرعي.

ولقد برزت بعض المحاولات العلمية المهمة لدمج فقه الأحكام بفقه التزكية، أخذت مسلكين: المسلك الأشعري الذي بلوره الغزالي في مشروعه لإحياء علوم الدين، والتقليد الحنبلي لدى ابن مفلح المقدسي وابن القيم.

ذهب الغزالي إلى مسلك تأويلي يبحث في أسرار العبادات وآداب التربية الصوفية، من منطلق طلب الصدق في السلوك التعبدي واضعاً

1- Christian Jambet, Qu'est ce que la Philosophie Islamique?, Gallimard, 2001, pp. 118-119.

2- أحمد زروق، قواعد التصوف، دار البيروتي، 2004، ص 40.

3- أبو عبد الله الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، المكتبة التوفيقية د.ت.

4- أبو سعيد الخزار، الطريق إلى الله كتاب الصدق، تحقيق ودراسة عبد الحليم محمود، دار المعارف، ط5، 1988.

5- أبو طالب المكي، قوت القلوب، دار الكتب العلمية، 1997.

أُسساً مكتملة لعلاج النفس من «مهلكاتها» وصولاً لهدف أُسمى هو المحبة لله التي هي «الغاية القصوى بين المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها»<sup>1</sup>.

أما ابن مفلح وابن القيم فقد حاولا بناء علم للآداب الشرعية يكون بديلاً عن الاصطلاحات الصوفية التي بدأت تستقل عن المدونة الفقهية. الآداب الشرعية من هذا المنظور هي من كمالات العبادة ومحاسن السلوك، تبرز على شكل نصائح ومأثورات في كتاب المقدسي<sup>2</sup>، وفي شكل تحليلي موسع لدى ابن القيم الذي يقرر أن «الدين كله خُلُقٌ فمن زاد عليك في الخُلُق زاد عليك في الدين، وكذلك التصوف»<sup>3</sup>.

إن ما نريد أن نبينه في خاتمة هذه الدراسة هو أن الكتابات الصوفية بلورت نظرياً وعملياً فقه الاهتمام بالذات، ولم تكن مجرد شطحات وممارسات باطنية.

لقد أوضح «أريك جيوفروا» إن مآزق الفكر الإسلامي الوسيط متأت في كونه عَزَفَ عن نموذج الإصلاح الصوفي الذي تبلور بقوة بعد سقوط بغداد والأندلس، واختار بديلاً منه الاجتهاد الفقهي المحدود بالقياس التمثيلي المقيد بالأعراف الاجتماعية والثقافية للمجتمعات القبلية العربية.

فالتصور السائد هو أن انحسار حركية الفلسفة (فشل المشروع الرشدي بلغة الجابري) أو القضاء على العقلانية الاعتزالية هو سبب إخفاق المجتمعات المسلمة في المرور نحو عصر النهضة والحداثة، مما ترجمه الانزلاق نحو الطرقية الصوفية «المعطلة للعقل». يرفض

1- إحياء علوم الدين، ص 1656.

2- محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار ابن حزم، 2005. ويبين المؤلف في مقدمته أنه يسلك طريقاً مألوفاً لدى أهل الحديث والحنبلة خصوصاً (ص 7 من الكتاب).

3- ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، دار الحديث، 2005، ج 2، ص 252.

«جيوفروا» بشدة هذه القراءة مبيناً أن التصوف الإسلامي قدم تصوراً عقلانياً أكثر صرامة ودقة من العقلانية الفلسفية والكلامية، يلائم التصورات الإستمولوجية والتأويلية الأكثر حداثة. والعائق الذي حال دون استيعاب العقلانية الصوفية هو اختزال المفاهيم والتصورات الصوفية في جماليات الذوق وباطنية التجربة الروحية بدل النظر إليها كمنظومات فلسفية كاملة<sup>1</sup>.

**إن الفكر الصوفي بلور  
اتجاهين مهمين لم تُبْنِ  
عليهما النتائج المطلوبة  
والمتوقعة، وهما:  
إرساء إسلام الفرد  
والذات، وتحرير مسالك  
التأويل والقراءة**

يتعين من هذا المنظور إخراج التصوف من قالبه الباطني لتطبيع وضعه المعرفي داخل الحقل النظري وتأويلياً وإستمولوجياً؛ ذلك أن التصوف ليس - كما يُظن - عادة لغة رمزية شاعرية يحتكرها خاصة الخاصة، وإنما يتأسس على مجموعة من الأدوات النظرية والمنهجية التي يمكن أن تصاغ بلغة مفهومة للجميع، بشرط الخروج عن حجب المنطق التعليلي المجرد الذي يختزل إليه عادة العقل.

يجدر التنبية هنا إلى أن الفكر الصوفي بلور اتجاهين مهمين لم تُبْنِ عليهما النتائج المطلوبة والمتوقعة، وهما: إرساء إسلام الفرد والذات، وتحرير مسالك التأويل والقراءة.

أما الاتجاه الأول فيبدو جلياً في التناقض الذي كثيراً ما يظهر بين الفقهاء الذين هم حراس المشروعية الأرثوذكسية والمتصوفة الذين اعتبروا أن التدين تجربة فردية لا تنال بالتواضعات والرسوم؛ وإنما بالمعاناة والمجاهدة الشخصية. ومع أنهم طالبوا بالشيخ المرشد وحثوا على صحبته، فإنهم رأوا «أن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق»، وأن الوصول لا يتم إلا بالتخلص من وصاية الشيخ نفسه بعد تحقيق المبتغى من التوجيه والرعاية.

Eric Geoffroy, l'islam Sera Spiritual ou ne sera plus, Seuil, , pp. 106-121.

- 1



أما الاتجاه الثاني فيبدو جلياً في النسق التأويلي الصوفي الذي رفض مبدأ تساوق دلالة النص مع الفهم اللغوي بحسب درجة الإبلاغ والتخاطب كما يقننها النسق التداولي المشترك. فباعتبار أن مصدر النص إلهي، لا بد من الإيمان بلا محدودية كثافته الدلالية المطلقة التي لا يجوز حصرها في المؤلف التعبيري الإنساني. صحيح أن هذا المستوى الأول من السياق الدلالي ضروري في التكليف العبادية وأصول المعاملات؛ لكن لا بد من تجاوزه في عمق التجربة الروحية؛ إذ إن قلب المتلقي هو محور التأويل، وليس النص ذاته بصفته حامل أوجه يعكس حال القارئ ومدى اتساع رؤيته.

وإذا ترجمنا هذين الاتجاهين بلغة العصر واهتماماته، أمكننا القول: إن الخطاب الصوفي قادر اليوم على توجيهنا في طريق الحدثة المعرفية والمجتمعية بتجذير إسلام الفرد والتجربة الروحية الشخصية، وبدفع الاجتهاد التأويلي المفتوح وتعدد القراءات المشروعة للنص بحكم مشاركة القارئ في إنتاج الدلالة في ما وراء الطابع المطلق للمصدر الأصلي.

إن هذين المبدئين يرسمان الإطار النظري لأخلاقية الاهتمام بالذات في الفقه الإسلامي بمفهومه الأوسع، وهو مبحث فلسفي لا يزال ينتظر التأسيس والبحث.