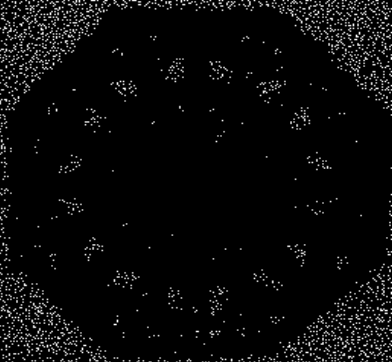


القيم الضمنية ومقاصد التشريع الإسلامي



**القيم الضرورية
ومقاصد التشريع الإسلامي**

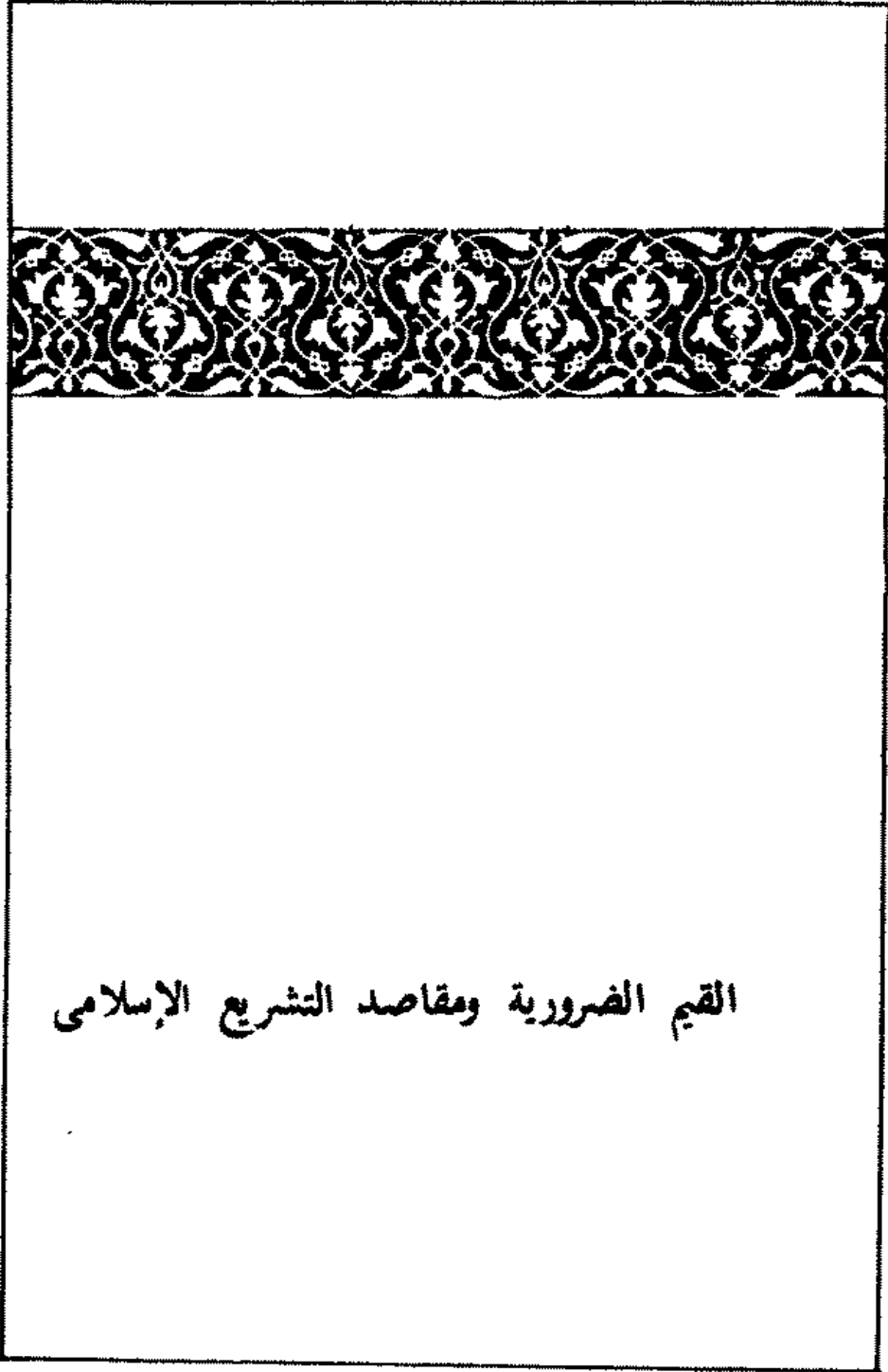
تأليف

دكتور فهمي محمد علوان



الموسسة العصرية للكتاب

١٩٨٩



القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي

إهداء

•• إلى روح المرحوم فضيلة الشيخ مصطفى عبدالرازق ، الذي يرجع الفضل في التنبيه على أهمية علم أصول الفقه كعلم فلسفي .

•• وإلى روح الأستاذ الإمام محمد عبده أول من أشار إلى أهمية كتاب الموافقات .

•• وإلى كل من يقدر قيم الحياة الضرورية .

إهدى هذا البحث

فهمي محمد علوان

المقدمة

أولاً : علم أصول الفقه هو أحد العلوم العقلية :

لقد بات واضحاً أن علم أصول الفقه هو أحد العلوم العقلية ، ولقد سبق للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق أن بين أهمية هذا العلم ، ورأى أن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى لأنه أول ما ثبت من النظر العقل عند المسلمين ونشأت منه المذاهب الفقهية ، وابتغى في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، وهذه الحقيقة لم يكن أول من اكتشفها هو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ولكن يرجع له الفضل في التنبه عليها وإبرازها في صورة منهجية وذلك بتقديم حجج عقلية وتاريخية تبين مدى عقلانية هذا العلم .

ولقد سبق لابن خلدون عند تعريفه لعلم أصول الفقه أن حدد خصائصه العقلية حيث يقول : « هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين المذاهب الفقهية وغيرهم ولذلك قيل فيه انه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأى وهدمه ، كان هذا الرأى من الفقه أو غيره . وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية .

وهذه الحقيقة أكد عليها طاش كبرى زادة إذ يقول : « فروع علم أصول الفقه أربعة علوم : علم النظر ، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية ، أو حدود الأحكام الشرعية ، وعلم المناظرة ، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينها على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينها ، ثم علم الجدل وعلم الخلاف . وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ، وجعلها فرعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية .

ويرى الشاطبي أنه أقرب إلى علم الكلام ، فإذا كان علم الكلام وظيفته الدفاع عن الدين ضد الملحدين . فإن علم أصول الفقه وظيفته استنباط الأحكام بطريق العقل وفهم مقاصد الشارع من وضع الشريعة فعلماء أصول الفقه قد استنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك ، ومن هنا نجد أن أدق الكتابات في هذا العلم هي التي كتبها متكلمون كما يذكر ابن خلدون إذ يقول : « المتكلمون يجرّدون صور المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن ذلك لأنه غالب على فنونهم ومقتضى طريقتهم ، وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » للإمام الحرميين ، و « المستصفي » للإمام الغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب « العهد » للقاضي عبد الجبار ، وشرحه « المعتمد » لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة ، وكانت هذه الكتب الأربعة قواعد هذا الفن وأصوله وأركانه .

ولكن علم أصول الفقه غلب عليه الطابع المنهجي ، فأصبح يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه والعلاقة بينها هي علاقة النظرية بالتطبيق ، فإذا كان علم المنطق يدرس عملية التفكير مها كان مجالها ، ويحدد النظام العام الذي يجب أن نتبعه لكي يكون التفكير سليماً ، فإن علم أصول الفقه يعلمنا كيف نهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً وكيف نستنبط الأحكام من مصادرها .

وقد أدرج الفقهاء في علم أصول الفقه ما تمس الحاجة إليه للاستنباط بطريقة مباشرة من المباحث اللغوية ، حتى أن هذا النوع من القواعد كان هو أغلب ما صنف

في علم أصول الفقه ، ثم أضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصوير الأحكام (١) .

ثانياً : المقاصد تمثل الجانب الأخلاقي لعلم الأصول :

إن استخلاص القانون العام من الجزئيات هو تجريد لهذه الجزئيات وارتفاع بها من الخصائص الجزئية إلى الخصائص العامة التي تحكم هذه الجزئيات ، وهذه سمة التفكير العقلي ولكن الفقهاء قبل الشاطبي أغفلوا إغفالاً يكاد يكون تاماً فكرة المقاصد ، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإقضاء إليها وأنها ثلاثة أقسام : ضروريات ، وحاجيات ، وتحسينات .

وهكذا بقي علم أصول الفقه فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى القرن الثامن الهجري عندما تدارك الشاطبي هذا القصر فحلل المقاصد إلى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها ، وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف ، وبسط هذا الركن في الموافقات ، وبين كيف أن الشريعة مبنية على مراعاة للمصالح وأنها نظام عام لجميع البشر ، دائم أبدي ، ولو فرضنا بقاء الدنيا إلى غير نهاية ، لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة ، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة خاصتها السباح وشأنها الرفق ..

فتحقيق هذه المقاصد وتحري بسطها واستقصاء تفاريعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع ، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر ، إذا لم تكن في يده مقاصد الشارع ليعرف ما يأخذ منها وما يدع . لقد

(١) يقسم الجويني علم أصول الفقه إلى هذه المباحث « أقسام الكلام والأمر والنهي والعام والخاص ، المعمل والبين ، والنص والظاهر والأفعال والناسخ والمنسوخ والاجماع ، والأخبار ، والقياس والحظر والاباحة ، وترتيب الأدلة ، وصفة الملقى وأحكام المجتهدين (الجويني) «امام الحرمين» الورقات ، مكتبة أولاد صبيح ، بدون تاريخ ، ص ٦٦ .

حض الدين على التكل الخلقى بالفضائل كلها وعلى التكل العقل بالمعارف والتكل الدينى بالعبادات التى يقصد منها تعظيم الله تعالى والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأداتها حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانونى عند الكثيرين ، لكن الشاطبى اهتم إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية الدينية على أساس تجريبي فاهتم بتحليل النية والباعث والقصد فى الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية وبالكمال الإنسانى المقصود من الشارع وبذلك حول علم أصول الفقه من علم تطبيقى قانونى إلى علم أخلاقى تهديى بالمعنى الصحيح .

ففكرة المقاصد بالإضافة إلى أنها أكملت شطر العلم ، فإن الفضل يرجع لها فى إبراز الجانب الأخلاقى لعلم أصول الفقه ، فها هو قانونى من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هى أخلاقياً فقد جمعت مجموعة مثالية من القواعد التى يتعين على الأفراد الامتثال لها حتى ولو تعارضت مع رغباتهم ونزواتهم الفردية ، وتقترن القاعدة الأخلاقية بالنية الطيبة التى تسبق الفعل أو تصحبه ، أو تعقبه ، وهى ترفض التحيل الذى يتعارض مع القواعد الأخلاقية ، والقيم الأساسية ، كما تقترن القواعد الأخلاقية بجزاء يتمثل فى الجزاء القانونى والجزاء الدينى كما لا يخلو من الجزاء الاجتماعى لأن عدم احترام القواعد الأخلاقية فيه فساد لحالة المجتمع وفيه قوت حياة ، وتستمد القاعدة الخلقية قوتها من اعتبارات متعددة ، منها الاعتبارات الدينية والاعتبارات الاجتماعية ، والاعتبارات الاقتصادية ، والاعتبارات الانسانية (١) وهذه هى القيم الأساسية التى تمثل المصلحة المرسله .

واستمرار السلوك فى المجتمع بدافع المحافظة على هذه القيم يخلق إقناعاً جماعياً بواجب احترام القواعد الأخلاقية .

بهذا دعمت المقاصد العلاقة بين الأخلاق والتشريع فحيث تنتهى مواد القانون ، فليس هناك من سبيل إلا أن يتجه الناس إلى الأخلاق ، وفكرة المقاصد

(١) تتمثل الأخلاق فى فكرة المقاصد فى المحافظة على الدين والنفس والمال والعقل والنسل وهى القيم التى تهدف إلى المحافظة على المصلحة .

قادرة على إيجاد وعى قانونى جديد فالبؤس الخيم على الأحوال السياسية والاجتماعية مرده - إلى حد كبير- إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه لا المشرعون ولا فلاسفة الأخلاق أو دارسو الأخلاق عندهم فكرة حية مباشرة عن مقاصد الشارع ، وقد دخلنا فى عصر أصبح فيه الشعور بالقانون مفقود القوة ، عديم الروح ، خالياً من الإحساس ، ودراسة المقاصد من الناحية الأخلاقية . تمثل نهضة جديدة لا فى مجال الأخلاق فحسب بل أيضاً فى مجال التشريع . نهضة تبين أن تراثنا يجعل ما هو أخلاق هو أعلى مراتب الحق وأعلى مراتب العمل ، ويصبح لمصطلح الأخلاق معنى دينى ومعنى قانونى ، كما يصبح للقانون معنى أخلاقى ..

بهذا نجد أن قواعد الأخلاق هى نفسها قواعد التشريع ولا فرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية لأن الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعية . وهنا نجد أن هذه الأخلاق تختلف عن غيرها من النظريات الأخلاقية فى أنها لا تسعى إلى إيجاد قواعد أخلاقية لتقوم شخصية الفرد والارتقاء بها فحسب ، وإنما تهتم بسيادة النظام الاجتماعى من خلال تنسيق الروابط بين الأفراد .

ولم يظهر بعد مصطلح فنى يمكن أن يتفق عليه الأخلاقيون بالنسبة لكلمة « أخلاق » ومع ذلك يمكن أن تميز أخلاق المقاصد عن غيرها من النظريات الأخلاقية فهى تجمع بين الأخلاق الوصفية والأخلاق المعيارية ، فهى تحاول أن تثبت نتائج العرف عن طريق بحث فلسفى تنتقل من مقدمات تعارف الناس عليها إلى ما ينبغى أن يكون ، فالناس قد اتفقوا فى كل مكان وزمان على أن الضروريات تتمثل فى المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل ، وأن هذه قيم وسيلية تهدف إلى تحقيق غاية ، وهذه الغاية هى حياة صالحة للناس جميعاً ، وهذه الغاية تضمنى على القيم الخمس الوسيلية معناها لكى تحقق كمال الوجود البشرى وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية ولكن هذا الأمر يتطلب طبيعة إنسانية مشتركة تدفع الأفراد جميعاً إلى طلب ذات الغايات ، وهذا ما حاولنا إثباته من خلال منهج الاستقراء المعنوى الذى يبين أن هناك غاية خلقية واحدة لجميع البشر وهى المصلحة ، وهذه الغاية مستخلصة من ضروريات إنسانية ضرورية لبقاء الحياة ، وهى مستقلة عن آرائنا ورغباتنا الفردية فوجود هذه الضروريات كأساس للمصلحة هو غاية الأحكام المعيارية .

بهذا نجد أن الأخلاق لها تجمع بين أخلاق العرف وبين الأخلاق النظرية ،
وعندما نقول ان المصلحة غاية خلقية . تقصد بذلك أن نضع مبدءاً كلياً وعماماً وشاملاً
ينبغي أن تكون عليه حياة الناس . والمقصود بكلمة أخلاق هنا هو مجموعة الأفكار
والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم تجاه
البعض . وهذه الأخلاق لا تقوم على الأسس التي وضعها الفلاسفة وإنما هي أخلاق
موجودة أصلاً وتفرض نفسها على المجتمع ولا تسمح له بأن يشك في موضوعيتها .

ثالثاً : لماذا ندرس المقاصد في إطار القيم الخلقية :

إن دراسة المقاصد من خلال علم الأخلاق ربما يكون فيه سد النقص في المكتبة
الإسلامية التي تكاد تخلو من بحث مشابه ، فحظ التفكير الأخلاقي علماً مستقلاً عن
فروع المعرفة عند المسلمين يبدو ضئيلاً بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمي والفلسفي
عند أعلام مفكري العرب والكثير مما تقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذي ينتم
بطابع علمي أو فلسفي قد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل الذي تهيأ لهم منذ أن
اتصلوا بتراث الأمم القديمة .

ويعد كتاب ابن مسكويه « تهذيب الأخلاق » . أكمل دراسة علمية في مجال
الأخلاق . برغم أن أكثره منقول عن أرسطو في الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص .
ويعد الفزالي أكبر مفكري الإسلام اهتماماً بالأخلاق العملية . وبذلك نجد أن أعظم
ما كتب في فلسفة الأخلاق كان على يد ابن مسكويه من ناحية . وصوفية الإسلام من
ناحية أخرى . وما عدا ذلك فليس لفلسفة الأخلاق مجال كبير عند مفكري الإسلام .

ولم يعرف المسلمون علم الأخلاق إلا على أنه علم عملي فقد كانت الأخلاق عبارة
عن بحث في الصفات الأدبية معروفة على وجه تعليمي ولذلك نجدتها تكثرت في كتب
الأدب وعند المؤرخين ورواة الأخبار ، ولا ينبغي أن القرآن الكريم والسنة النبوية فيها
قدر كبير من الوصايا والحكم ، ولكن كل هذه أخلاق عملية . وحتى الأخلاق التي
وصلت إلى المسلمين من اليونان لم تكن أخلاقاً نظرية وإنما كانت عبارة عن مجموعة من
النصائح العملية ، أو عبارة عن وضع قواعد لمجموعة من الفضائل تقابلها مجموعة من
الرذائل ، ومن هنا أصبحت تعرف على أنها قسم من الحكمة العملية أو هي علم

بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى بها النفس وبالردائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها فوصوعه الأخلاق . والملكات والنفس الناطقة من حيث الانصاف بها .

ويعرف طاش كبرى زادة علم الأخلاق فيقول « هو علم يعرف عنه أنواع الفضائل وهي اعتدال ثلاث قوى هي القوة النظرية والغضبية والتهوية . كل منها أوساط بين رزيلتين . فعلم الأخلاق اذن بهم بتعريفات هذه الأمور . ثم طريقة العلاج بأن يعتدل في التوسط وموضوع هذا العلم الملكات النفسانية . من حيث تعديلها بين الاقراط والتفريط .»

يبدأ نجد أن أعظم من كتب في الاخلاق هو ابن مسكويه وهو غير نبي شأن يذكر في مجال الفلسفة بجانب الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين لم يعبروا حتى الاخلاق اليونانية أي اهتمام . حقا ان هؤلاء وغيرهم كانت لهم اتجاهات أخلاقية نجدها من خلال الاتجاهات الصوفية في فكرهم . ولكن كل ذلك لم ينتج عنه نظرية في علم الأخلاق أصيلة أصالة مطلقة . وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن علم أصول الفقه قد حجب التفكير في الأخلاق كعلم مستقل . ولم يشعر مفكرو الإسلام بان هناك تقصا يجب اكماله في فروع المعرفة لأن علم أصول الفقه فيه ما يفنى عن قيام علم الأخلاق وكان علم الفقه بمثابة التطبيق العملي لعلم الأصول . ولكننا الآن وبعد أن انفصل التشريع عن علم أصول الفقه واعتمد على مصادر غريبة نجد أن الحاجة قد أصبحت ماسة إلى وجود نظرية في الأخلاق مرتبطة بالتشريع . فإذا كنا في الطريق الآن إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر فان ارتباط القانون بنظرية أخلاقية . تُعبر عن مقاصد الشارع من وضع الشريعة . وخاصة إذا كانت تركز على قيم أساسية لا يمكن صلاح حال المجتمع الإنساني ككل إلا بالمحافظة عليها لأنها ليست قيميا موضوعة حينا اتفق لمجرد ادخال الناس تحت سلطة الدين بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا . وروعي في كل قيمة من هذه القيم أما حفظ شيء من الضروريات التي هي أساس العمران للرعية في كل ملة . والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ولفانت النجاه في الآخرة واما حفظ شيء من الحاجيات كأنواع المعاملات التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج . واما حفظ شيء من التحسينات والتي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن

العادات . واما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحقيقه ولا يخلو باب من أبواب الفقه عبادات أو معاملات أو جنائيات من رعاية هذه المصالح وتحقيق هذه المقاصد التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها فإذا كان في إمكاننا أن نجعل المصلحة تتحقق من خلال القانون فكذلك من خلال السلوك الاحلالي .

رابعاً : ما هو موقفك من كتب التراث ؟

وما لا شك فيه أن أي باحث في التراث لا بد وأن يواجه بالعديد من الصعاب والعقبات . وسأكتفي بذكر بعضها . لأنها صعاب وعقبات قد تواجه الباحث . أي باحث في التراث .

الصعوبة الأولى : وهي أن كتب علم أصول الفقه عبارة عن دوائر - معارف فهي تعتمد على اللغة العربية من ناحية قواعدها ومن ناحية آدابها . كما أن المنطق يلعب دوراً كبيراً في ربط المذهب والتعمق في دقائق الأمور والجدل العلمي المنظم للرد على الخصوم . أما عن الكلام فله دور كبير في اتجاه الفكر الأصولي . ومن هنا يمكن أن تميز رأي المعتزلة عن رأي الأشاعرة في كل مسألة من مسائل علم أصول الفقه فمثلاً القول بتكليف مالا يطاق عند الأشاعرة مرتبط عندهم بنظرية الكسب والقول بنى ذلك مرتبط عند المعتزلة بالعدل الالهي وخلق الأفعال . كما أن قول نشيعة بأن أقوال الإمام تدخل ضمن السنة النبوية هو اتجاه كلامي ناهيك عن أخذهم بالعقل أصلاً ثالثاً .

والصعوبة هنا لا تتمثل في قراءة هذه الكتب وفهمها فحسب ولكن أيضاً تتمثل في معرفة اتجاه صاحبها المذهبي . فبالرغم من معرفة إلى أي مذهب كلامي ينتمي المؤلف وإلى أي مذهب فقهي يكتب . نجد من الصعب فصل الكتاب عن غيره من الكتب الأصولية فكلها يعلب عليها طابع العرض والشرح والتحليل والإضافة والحذف ومعارضة الخصوم والجدل ومن هنا كان لا بد من معايشة هذه المراجع فترة طويلة من الزمن وقراءتها مرات ومرات حتى يمكن للباحث أن يصدر حكماً قد يكون قريباً من الصواب .

الصعوبة الثانية : هي أن المفكر الإسلامي بصفة عامة غالباً ما يضيئ نوعاً ما من الاستناد إلى غيره فعندما يتكلم في الفلسفة يقول قال أرسطو « أو الفارابي أو ابن سينا » ، وعندما يتكلم في علم الكلام يقول قال : « الأشعري » أو « النظام » أو « الحياط » ، وعندما يتكلم في التصوف يسند رأيه إلى غيره من كبار الصوفية ، وفي علم أصول الفقه يقول قال : « أبو حنيفة » أو قال : « مالك » أو قال : « الشافعي » أو « أحمد بن حنبل » ولكن الشاطبي يتميز عن كل هؤلاء بأنه ترك الأفراد واتجه إلى الفكرة فكثيراً ما يقول قال الشارع ومن هنا أضفى على فكرة المقاصد العمومية فلم يقل قال مالك لأنه يريد بهذه الفكرة توحيد المذاهب المختلفة فأول خطوة يتخذها حيال ذلك أن يركز على الفكرة ويترك الشخص .

وهنا إذا كنا نجد صعوبة في التمييز بين الذات والموضوع إلا أن هذه كانت ميزة لفكرة الشاطبي ولهذا الكتاب أيضاً إذا حاولنا أن نركز على الفكرة أكثر من أن نركز على الأفراد - حقاً إن المقارنات قد اضطرتنا إلى ذكر بعض أسماء عربية كانت أو أجنبية ولكن لم تكن الأسماء هي المقصود بحال وإنما المقصود الفكرة العامة .

الصعوبة الثالثة : هي أن كتاب الموافقات لم يحظ بالقدر المطلوب من الدراسة والشرح والتفسير فقد أهمله الدارسون إهمالاً يكاد أن يكون تاماً حتى نبه على قيمته الأستاذ الإمام محمد عبده⁽¹⁾ منذ قرن مضى من الزمان ولكن هذه اللقطة لم يقدر لها أن تثمر إلا من ناحية تحقيق الكتاب وطبعه مرتين أما الأقبال عليه ودراسته وفهم مقاصد الشريعة من خلاله ، أو حتى بيان خطأه فلم نعرش على دراسة كاملة في هذا الشأن فهل يرجع ذلك إلى عدم شهرة الشاطبي لأنه أتى في القرن الثاني الهجري ولم يحظ بشهرة تمكنه من الانتشار .

(1) أنظر في مقدمة الموافقات للشيخ عبد الله دراز فقد أشار إلى أن الذي دفعه على تحقيق هذا الكتاب هو أن الأستاذ الإمام قد لفت إليه النظر ونبه على أهميته من الناحية العلمية .

يبدو أن ذلك سبب خاطيء والدليل على ذلك هو أن كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى ظل قروناً هو الكتاب الوحيد الذى يدرس فى الأزهر مع أن هناك كثيراً من الكتب التى تفضله مثل الأحكام الآمدى والتحرير والمنهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع ، كما أنه كان أقلها غناء أو أكثرها غناء .

إذن عدم شهرة الشاطبي لم تكن عائقاً لأن يدرس الكتاب ويحلل . ويبدو أن السبب الرئيسى لعدم شهرة الكتاب هو أنه غريب فى فكرته وفى تبويبه وقد شعر الشاطبي نفسه بذلك ونهينا إلى إعادة دراسته مرات ومرات إذا لم تفهم مرامى الكتاب ، ولا نهمله لعدم فهمنا له (١) .

وهذه الصعوبة قد نهتنا إلى أن الكتاب فيه فتح لآفاق جديدة للاجتهاد وفتح للدارك عقلية غير محدودة ويكفى أننا نبحت فى الهدف أو القصد وتذوق هذا المعنى الذى يحتاج إلى أعمال للفكر وتعمق فى المعانى والنظر إلى علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله واللغة والفلسفة والكلام والتصوف على أنها لا قيمة لها فى ذاتها إلا إذا كانت تقصد مصلحة الإنسان .

الصعوبة الرابعة : وفى فى أى علم من العلوم يمكن وضع المقاصد فالفكرة أصلاً فكرة شرعية من ناحية إنتهايتها لعلم أصول الفقه ، ومع ذلك فإن هذه الفكرة تقترب من القانون بقدر اقترابها من فلسفة الأخلاق ولهذا آثرنا أن نضعها فى إطار علم

(١) تقابلت مع أحد أساتذة الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لكى استبين منه مكانة الموافقات وفكرة المقاصد من الدراسات الشرعية فكانت وجهة نظره أن الكتاب لا قيمة له من الناحية التشريعية وأنه حتى ولو وقأنم على أسلوب حطائي وأن فكرة المقاصد التى قال بها ما هى إلا فكرة للمصلحة المرسله التى قال بها الامام مالك وانه يدرس الضروريات والحاجيات والتحسينات ضمن مادة الشريعة فيما لا يريد على محاضرتين وهو يدم لصياغتها فى هذا الكلام . ولا نقول ان ذلك الرأى معبر عن كل أساندة الشريعة ولكن على الأقل فى الوقت الحاضر هو الرأى العالب وهذا يدل على أن فكرة المقاصد مهملة تماماً من حيث دراستها من الجانب التشريعى ..

الأخلاق حتى يستبين الجانب الأخلاقي للشريعة فيقلل من تحرف الحذرين من تطبيق الشريعة الإسلامية بالنسبة للقوانين الجنائية خاصة والمدنية بوجه عام .

خامساً : أقسام الكتاب :

والكتاب يتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة ، في الفصل الأول درسنا البيئة الأندلسية بالمقارنة بالبيئة في المشرق العربي وبيننا أثر البيئتين على تكوين الشخصية الأندلسية بصفة عامة وشخصية الشاطبي بصفة خاصة وأثر ذلك على فكرة المقاصد .

وفي الفصل الثاني درسنا العلاقة بين المقاصد وأصول الفقه من حيث الاتجاه الفكري للمقاصد نحو الوحدة للذهبية في علم أصول الفقه وكيف أن الاختلاف بين هذه المذاهب وتعددتها هو اختلاف شكلي فهو إما أن يرجع إلى عدم فهم اللغة وطبيعتها أو إلى الميل مع الهوى والرغبة في التحزب ، كما بينا أن السبب الحقيقي وراء كل ذلك هو عدم فهم مقاصد الشارع من وضع الشريعة ولكي نفهم مقصد الشارع علينا مراعاة القواعد التي أقرتها المقاصد لتوحيد المختلفين .

وفي الفصل الثالث بينا أن هناك علاقة بين علم أصول الفقه والفلسفة والتصوف وأن علم أصول الفقه إذا كان ينكر الفلسفة الميتافيزيقية فإنه من ناحية أخرى يقر الفلسفة العملية كما أنه يقر العقل ، ورفع من قدره حتى جعله يقف مناظراً للشريعة في كل أمر ، كما وضعت المقاصد معياراً للتصوف .

وفي الفصل الرابع درسنا منهج الاستقراء للمعنى فبيننا طبيعته كمنهج فكري متميز ، ثم أوضحنا العناصر أو الأسس التي يقوم عليها هذا المنهج وقارنا بينه وبين الاستقراء المنطقي والاستقراء العلمي وكيف أنه يتميز عنها ، ثم بينا كيف أن هذا المنهج هو منهج البحث الوحيد الذي يصلح للدراسات الإنسانية ، بعد أن فشل المنهج العلمي في تحويل الدراسات الإنسانية إلى دراسات علمية بحتة ، وبيننا كيف أن هذه المعرفة تبدأ بالتجريب وتنتهي بالعقل ، ومن هنا تميزت عن المعرفة العلمية والدوقية والعقلية .
القيم الضرورية - ١٧

وفي الفصل الخامس درسنا الأساس الذي تقوم عليه القيم في فكرة المقاصد وبيننا أن هناك قيمةً خمساً ضرورية ضرورية مطلقة وأن الحفاظ عليها يتم في مراتب ثلاث ، الأولى هي مرتبة الضروريات ، والثانية هي مرتبة الحاجيات ، والثالثة هي مرتبة التحسينات وبيننا العلاقة بين هذه المراتب بعضها والبعض الآخر وكيف أنها في مجموعها تشكل وحدة بحيث لا يمكن أن نقول بأن هذه أولى من تلك . كما بيننا أن هذه القيم الخمس هي قيم وسيلة تنتهي بقيمة غائية ، وهي المصلحة ، وهذه المصلحة تختلف عن المصلحة في الاستعمال الدارج كما أنها تختلف عن المصلحة التي استعمالها برتراند راسل ، وتتميز بخصائص عدة عن مذهب المنفعة العامة ، ومذاهب اللذة ، في أنها عامة ، ولكن ليس معنى العمومية أنها لا تقبل الاستثناء كما هو الحال في عمومية وكانت ، وإنما عموميتها هي في أن الاستثناء طالما لا يشكل قاعدة تحق في مقام القاعدة الأصلية فهذا الاستثناء لا قيمة له كما أنها مصلحة كلية بحيث لا تخص فرداً أو تميزه عن غيره ، وكذلك هي مصلحة مطلقة ولذلك أطلق علماء أصول الفقه عليها اسم المصلحة المرسل .

وفي الفصل السادس درسنا العلاقة بين المصلحة من حيث هي قيمة خلقية وبين النية من حيث ارتباطها بالفعل ، وأوضحنا أن هناك معياراً يمكن من خلاله أن نميز النية الصالحة من النية السيئة أو الخبيثة ، وبيننا أن هناك نوعاً من التحيل قد يكون مقبولاً وذلك إذا كان يعمل على الحفاظ على القيم الضرورية وهو يختلف عن سوء النية التي أقرها ما كيا قيل مبدأً خلقياً في سياسته للأمير .

وفي الفصل السابع درسنا الامتثال وعلاقته بالفعل ، وبيننا أن الامتثال لا بد وأن يكون ضرورة بحيث لا يمكن أن يحيا الإنسان حياة صالحة دون أن يكون مقيداً بقواعد يسير وفقاً لها ويعمل من أجلها ، وأن لا يسترسل مع هواه ، وإلا أصبح كالحیوان يسير حيث توجهه غرائزه ، وأن هذا الامتثال محكوم بقدرته الإنسان على القيام بالفعل ، وأن هناك حدوداً للقدره ، وما يخرج عن تلك الحدود أطلق عليه علماء الأصول التكليف بما لا يطاق ، وبيننا أن هذا النوع من الأفعال ليس له وجود في الشريعة ، ولا يجوز

لأن الشريعة قد اكتملت ولا يمكن أن يضاف إليها نصوص جديدة ، ومن هنا أصبح
الإسكان والاستحالة قضايا خارجة عن حدود الواقع القلبي .

كما بينا أن هناك علاقة بين القدرة على الفعل وبين الجزاء وكيف أن الامتثال
لا يتحقق بصورة فعلية إلا إذا كان هناك نوع ما من الجزاء وأن عدم الجزاء قد يؤدي
إلى الفوضى .

وفي الخاتمة بينا كيف أن هذه القضايا التي وردت في البحث تكون نظرية في
الأخلاق تتميز عن كل النظريات الفلسفية وتهدف إلى إيجاد قيم أساسية مشتركة
للحياة وتعمل على رقي الإنسان وتقدمه ..

الفصل الاول

بيئة الاندلس الجغرافية والسياسية والثقافية

أولا : تمهيد

لم يحظ الشاطبي بالقدر الكافي من الترجمة^(١) وقد يرجع ذلك إلى أنه عاش في بداية النهاية للحضارة الإسلامية ، فكل ما يعرف عنه يعد قليلا بالنسبة لعالم له قدم راسخة في أكثر علوم عصره .

(١) تعد المكتبة العربية أغنى مكتبات العالم بالنسبة لكُتب التراجم ، فقد كان العرب مفرمين بكتابة التراجم ، فهناك طبقات الأطباء ، وطبقات الأدباء ، وطبقات النحاة ، وطبقات الفقهاء ، وطبقات الصوفية ، وطبقات الشعراء ، بالإضافة الى فهرست ابن النديم ، ووفيات الأعيان .. إلى آخر هذه الأسماء التي تعبر عن معنى واحد وهو أن هذه الكتب تمثل دوائر معارف .

ولقد كان الشاطبي في عصر لاحق لكل هذا الكم الهائل من دوائر المعارف ، ولذلك لم نصر له على ترجمة فيها ، ولم نجد له ذكرا في دوائر المعارف الخندية إلا في هدية العارفين ، والحلل السنسية للأمير شبيب أرسلان (طبعة عيسى الباني الحلبي بمصر ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م) كما أن محقق كتاب المواقفات قدم عنه في بداية الكتاب ولكنه لم يزد كثيرا عما جاء في الحلل السنسية وعلى ذلك فان التعرف على الشاطبي هنا يعتمد في المقام الأول على العوامل المحيطة به .

ومن هنا قد يكون للحدِيث عن البيئَة الجغرافية التي نشأ فيها الشاطبي ، وكذا الحدِيث عن البيئَة السياسيَة والثقافيَة من الأهميَة بمكان بحيث توضح لنا جوانب كثيرة من شخصيته ، والتي يمكن على أساسها تحديد المعالم الرئيسيَة لأفكاره الهامة ، ولذلك فإن هذا الفصل يعد محاولة لتحديد العلاقة بين البيئَة والشخصية فإذا كان لإنسان القدرة على تغيير البيئَة فإن للبيئَة أيضا القدرة على طبع الشخصية بسمات معينة ، لأن العلاقة بين البيئَة والشخصية علاقة وثيقة .

ثانيا : حياة الشاطبي ومؤلفاته :

ما ذكرت كتب التراجم عنه أنه هو أبو اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، توفى في شعبان من سنة ٧٩٠ هـ . هذا كل ما يعرف عن شخصيته ، أما ما تركه من مؤلفات فله شرح على الألفية^(١) في النحو في أربعة مجلدات ، قال عنها علماء اللغة انها من أحسن ما كتب في شرح الألفية على الاطلاق ، وله كتاب المجالس ، شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخارى ، وله كتاب الاعتصام وقد طبع في مطبعة المنار في ثلاثة أجزاء^(٢) وله كتاب الافادات

(١) صاحب الألفية هو الامام أبو عبد الله محمد جمال الدين بن مالك المولود سنة ٦٠٠ هـ وتوفى سنة ٦٨٧ من الهجرة وسميت الألفية لأنه نظم قواعد النحو والصرف في آيات بلغ عددها ألف بيت من الشعر ومازالت تدرس بالأزهر حتى الآن وتشتهر بألفية ابن مالك .

(٢) يعد كتاب الاعتصام مكملا لكتاب الموافقات ، لأن الشاطبي أراد من وضعه أن يفرق بين البدع الواجبة والبدع المحرمة والمنذوية والمباحة ، فالتشددون يرون أن كل جديد بدعة ، واستندوا إلى الحدِيث النبوي «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» وعمموا هذا الحدِيث بصورة مطلقة ، حتى أصبحوا يجارون كل جديد ، سواء كان متعلقاً بأمر الدين أو الدنيا .

وقد فرق الشاطبي بين المقصود الحقيقي لهذا الحدِيث وبين فهم هؤلاء له ، وبين أن الأصل اللغوي لمادة وبدع هو الاختراع على غير مثال سابق ، فيقال فلان ابتدع بدعة يعنى ابتدأ طريقة لم يسبق إليها ، ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة وعلى هذا المعنى سمى العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة . ولكن هذا المعنى لا يجب إطلاقه ، لأن الإنسان إذا اخترع سرفرة أو صناعة أو ابتكر شيئاً يساعده على التقدم والرعاية فلا يسمى بدعة ، ومن هنا تفرج علوم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأصول الدين وسائر العلوم الخادمة للأمر الدينية والدينية =

منها بخصائص محددة بحيث أصبح من السهل اظهار الفروق بين هاتين الشخصيتين ،
هذه الفروق يمكن ادراكها من خلال ارتباطها بالبيئة الجغرافية .

فالطبيعة في المشرق الإسلامى فيها شئ من القسوة ، فاذا نظرنا إلى شبه الجزيرة
العربية نجد أن الطابع الغالب على جغرافيتها هو الرمال والصحارى ، وصخور الجبال
التي لم تمنح الإنسان غير بقاع صغيرة متناثرة تمكن من استغلالها فى الرعى فى أكثر
الأحيان . وفى الزراعة فى أقلها ، فهى بيئة طاردة لسكانها ، ولكن ذلك لا يمنع من
ارتباط الإنسان بها . فقد أحب العربى يشته حبا ملك عليه قلبه وعقله ، وطبع فكره
بطابع يكاد يكون انعكاسا لهذه البيئة . كما أنها وسمت العربى بسماوات مثل الشجاعة
والكرم والتجدة إلى غير ذلك من الصفات الحميدة ، كما أنها وسمته ببعض الصفات
الذميمة .

أما الأندلس فهى تختلف عن المشرق العربى اختلافا جذريا ، فيئتها لينة ومن
النادر أن تجد فيها صحارى أو جبالا أو صحورا ، وانما هى أشبه ما تكون بستان
متصل . وقد كان لهذه البيئة أثر على طبع الشخصية الأندلسية بسماوات تختلف عن
الشخصية المشرقية .

وقد ازداد حب الإنسان العربى للأندلس عما كان عليه بالنسبة للجزيرة العربية .
فأصبح وكأنه جزء من الأرض ، يحاول أن يرتبط بها بكل الطرق ، ومن هنا تأتى
صعوبة استخلاص حقائق دقيقة من كتابات المؤرخين ، وخاصة إذا كان هذا المؤرخ
من أبناء الأندلس ، فإنا نجده يسترسل مع الخيال . ويبالغ فى الوصف ، ليأتى
التعبير فى ثوب أدبى رائع ، فبلغ بهم الأمر إلى حد القول بأن الأندلس هى جنة
الدنيا .

ان حب العرب للأندلس جعلهم يحاولون تأصيل وجودهم فيها ، فيحاولون
خلق ميراث لاثبات أن أجدادهم هم أصحاب هذه البلاد منذ فترة ما قبل التاريخ .
فأول من سكن هذه البلاد هو الأندلسى بن طوبال بن يافث بن نوح ، وقد سميت
باسمه . كما أن أخاه سبت بن يافث نزل العدو المقابلة لها ، وإليه تنسب سبتة ، وعلى
ذلك قالوا إن أهل الأندلس قد يكونون من أصل عربى .

إن هذا الادعاء وإن كان مجانباً للصواب ، إلا أنه بين حقيقة هامة ، وهي أن العرب كانوا يحبون هذه البلاد لدرجة جعلتهم ينسبوننا إلى الأجداد ، وإن الأحقاد قد غابوا عنها فترة ، ولكنهم عادوا إليها ثانية ، ولم يصل الأمر بهم إلى اعتبارها الأرض الموعودة فحسب ، بل عندما طردوا منها اعتبروها الفردوس المفقود .

ولكن هناك فريقاً من المؤرخين العرب قد اهتدى للتعليلات العلمية الدقيقة عن الأندلس ، ولكنهم لم يعيروها أى اهتمام ، فقد نقل المقرئ عن أحمد بن محمد الرازى قوله « أن أول من سكن الأندلس منذ القدم قوم يعرفون بالأندلس « بالشين المعجمة » بهم سمي المكان ، وعرب فيما بعد « بالسين غير المعجمة » وهذا التعليل قد يكون مقبولاً من الناحية الموضوعية .

كما أن حب العرب للأندلس يظهر بصورة أوضح مما سبق عندما نقرأ نصاً لوصف هذه البلاد ذكره المقرئ فهم يرون « أن هذه البلاد قد اختصها الله بخصائص فريدة لا تشاركها فيها أية بقعة من بقاع الأرض ، ففيها الأراضي الواسعة ، والمياه الوفيرة ، وأنواع الثمار ، ومن ناحية مناخها فهي شامية في طبيعتها وهوائها ، يمانية في اعتدالها واستوائها ، هندية في عطرها وذكائها ، طيبة في جواهر معادنها ، عذبة في منافع سواحلها ، وهي بذلك قد جمعت أفضل الخصائص التي تتمتع بها الكرة الأرضية » .

هذه البيئة الغنية الخصبة اللينة ، قد طبعت الإنسان بطابع خاص من حيث ملبسه ومسكنه ومطعمه ، فارتدى أهل هذه البلاد الملابس الفارحة وتفتنوا في أنواع الطعام ، أما المسكن فقد فاز بقدر كبير من الرعاية والاهتمام بحيث أصبحت قراها - ناهيك عن مدنها - في غاية من الجمال ، ويصاب ابن سعيد بالدهشة عند زيارته لمصر ورؤيته الفرق بين قراها وقري الأندلس فيقول : « ولقد تعجبت لما دخلت الديار المصرية من أوضاع قراها التي تكدر العيون بسوادها ، ويضيق الصدر بأوضاعها ، وكيف أنها مهملت إلى هذا الحد ؟ »

فإذا كان ابن سعيد رأى هذا الفرق بين مصر والأندلس فما هو الحال لو قارن بين الأندلس وبادية الجزيرة العربية ؟ .

من هنا نرى أن التباين والاختلاف واضح بين الطبيعة في المشرق العربي ، وبين الطبيعة في الأندلس ، وأن العلاقة بين الانسان والطبيعة كانت عاملا من العوامل التي ميزت الشخصية الأندلسية بسماوات جعلتها تجمع بين أصالة العربي وشجاعته وميله إلى الحشونة والطبع القاسي من ناحية ورقة الروح الأندلسية والميل إلى النعيم والترف والمجون من ناحية أخرى وفي ذلك يقول المقرئ فهم أهل سباق إلى حلية الجهاد ، مهطعين إلى داعية الجبال والوهاد . وهم كذلك أهل ترف ونعيم ومجون ، ومدارة الشراء خوف المهجاء .

بهذا نجد أنهم يحافظون على الأصول الأخلاقية العامة لكن مع ميل إلى التحرير والانطلاق وحب للترخيص وبغض للترمت ، وهذه الصفات بعينها يمكن وصف الشاطبي بها . لأنها تظهر واضحة جلية من خلال فكره ، فأهم ما يميز الموافقات والاعتصام هو الجمع بين الساحة واليسر ، وبغض التزمت والتشدد في الدين . مع الاحتفاظ بالأصول الرئيسية للشريعة ، ولكن ليس معنى ذلك أن فكرة المقاصد من وحى البيته والعقل الخالص . وإنما هي أصلا فكرة تقوم على جذور شرعية استوحاها من استقراء الشريعة ، وتتبع مقاصدها ومعرفة اتجاهاتها بطريقة الاستقراء للنعوى الذى يعتمد على استقراء معنى النصوص ، فطابع الساحة واليسر هو أصل من أصول الشريعة ، وفضل البيته هنا أنها وجهت الشاطبي إلى هذا العنصر الهام ، والعمل على إبرازه بصورة منهجية دقيقة .

رابعا : بيته السياسية

لم يعرف العرب الهدوء والسكينة منذ أن فتحوا الأندلس - اللهم الا فترات قصيرة بين الحين والحين قد تخمد فيها التياران تحت الرماد - وإذا كان العرب قد أحبوا هذه البلاد فإنهم ولا شك كانوا يحاولون الدفاع عنها بكل غال وعزيز ، فدافعوا عنها بالسيف والقلم وبالمكر أيضا ، ومن هنا كان للتاريخ السياسي أثر في فهم الاتجاه العام لمكرئ الأندلس .

ويقسم المؤرخون عادة التاريخ السياسي للأندلس إلى عصور . على رأس كل عصر حدث يميزه عن غيره من العصور .

فالعصر الأول هو الذى يبدأ بالفتح الإسلامى ، وقد استمر فتح الأندلس مدة أربع سنوات (من ٩١ هـ - ٩٥ هـ) فقد عمل العرب على إزالة حكم القوط الذين تركوا آثارا سيئة - واصلاح ما أفسدوه وبذلك أصبحت الأندلس جزءا من الدولة العربية الإسلامية .

لقد عامل العرب أهل الأندلس معاملة طيبة ، وقضوا على نظام الطبقات فى المجتمع الأسباني . كما ضعفت سلطة الكنيسة وقلت ثروتها بعد أن اعتنق الكثير من الأسبان الإسلام .

وينتهى هذا العصر بقيام دولة بنى أمية على يد عبد الرحمن الداخل (١٣٨ هـ - ٧٥٥ م) وقد سمي هذا العصر بعصر الولاة لأن الأندلس كانت تحكم بواسطة وال يعينه الخليفة فى دمشق وأحيانا يعينه حاكم شمال أفريقيا .

أما العصر الثانى فهو الذى يبدأ بتأسيس عبد الرحمن الداخل لدولة بنى أمية فى الأندلس (١٣٨ هـ - ٧٥٥ م) وقد اضطرت الأندلس بسبب انقسام العرب على انفسهم فضلا عن الخلافات التى قامت بينهم وبين البربر وعندما سقطت الدولة الأموية فى المشرق العربى وقامت الدولة العباسية ، نكل العباسيون بكل أفراد البيت الأموى ، ولم ينج من بطش بنى العباس سوى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ، الذى مازال يتنقل من بلد إلى بلد مجتازا ما يصادفه من صعاب ومشاق حتى نزل عند اخواله فى المغرب الأقصى ، وقد استعان عبد الرحمن بموالى بنى أمية فى الأندلس لاعادة ملك آباءه واجداداه ، مستغلا ما يجرى هناك من حروب ومنازعات ، واستطاع أن يقيم دولة فى الأندلس ، واتخذ قرطبه عاصمة لها ، وقد كانت مدة حكمه أربعة وثلاثين عاما قضاها كلها فى العمل الشاق والجهاد المتواصل لتوطيد دعائم الحكم فيها .

لقد بلغت تلك الدولة ذروة مجدها فى عهد عبد الرحمن الناصر الذى جعل منها خلافة عظيمة ، فقد سار على سياسة أبيه الرامية إلى إصلاح البلاد فى الداخل ، ومقاومة الأخطار الخارجية التى تهدد استقلال البلاد وسيادتها ، وعندما أيقن من قوته فى داخل الأندلس ، ورأى أن دولته أصبحت موحدة وقوية ، عمد إلى تلقيب نفسه

يلقب خليفة سنة ٢١٧ هـ وبذلك تحولت الإمارة في الأندلس إلى خلافة ، وأصبح في العالم الإسلامي ثلاث خلافات : العباسية في بغداد ، والفاطمية في المغرب . والأموية في الأندلس .

ولما توفي عبد الرحمن الناصر (سنة ٣٠٠ هـ) خلفه ابنه الحكم المستنصر فحافظ على وحدة البلاد . وجاها من الأخطار الخارجية ، واتسع نفوذ الأندلس في عهده حتى دانت له بلاد المغرب الأقصى والأوسط بالولاء والطاعة ، ولكن بعد وفاة المستنصر أخذت الدولة الأموية في الضعف ، فقد تولى الخلافة هشام المؤيد وهو في العاشرة من عمره وصارت أمه (صح) تتمتع بنفوذ كبير في الدولة وقربت إليها محمد ابن أبي عامر الذي ازداد نفوذه حتى أصبح الحاكم الفعلي للدولة وبوفاته (سنة ٣٩٣ هـ) ضعفت الدولة الأموية ، ذلك لأن هشاماً المؤيد لم يستطع أن يقوم باعباء الحكم ، وبوفاته سنة ٣٩٩ هـ - ١٠٠٨ م سادت الفوضى بلاد الأندلس ولم يستطع الخلفاء الذين تولوا الحكم بعد هشام السيطرة على البلاد ، فتنافس حزبا الصقالبة والبربر على الاستئثار بالسلطة ، ولم يكن في البيت الأموي بالأندلس من يصلح لتوحيد البلاد ، فزالت الخلافة الأموية (سنة ٤٢٢ هـ - ١٠٣٠ م) وانقسمت الدولة الإسلامية في الأندلس إلى عدة دويلات حتى أصبح لكل مدينة أميرها المستقل ودخلت بذلك في عصر جديد يسمى بعصر ملوك الطوائف .

ويبدأ هذا العصر بسقوط الدولة الأموية وينتهي باستيلاء المرابطين على الأندلس بقيادة يوسف بن تاشفين (سنة ٤٩٣ هـ - ١٠٩١ م) .

وكان يقم بالأندلس عناصر البربر والصقالبة العرب فأصبح لكل منهم مناطق نفوذ في الدويلات الإسلامية التي قامت على أنقاض الدولة الأموية ، فتغلب البربر على الأجزاء الجنوبية الحصبة ، وقامت في مدينة مالقة والجزيرة الخضراء والجزيرة المجاورة لأسبانيا دولة بني حمود ، وكان للصقالبة دولة بني عامر في بلنسية ، أما العرب فمن أشهر دولهم دولة بني هود بسرقةة وبني جهوز بقرطبة ، وبني عباد باشيلية .

وتعتبر دولة بني عباد أشهر دول ملوك الطوائف بالأندلس ، وقد ولي أمارتها على أثر زوال الخلافة الأموية أبو القاسم عباد اللخمي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ حيث خلفه

المعتمد على الله ، والذي يعد من أعظم ملوك الطوائف ، وكان شغوفا بالشعر والأدب فأصبحت إشبيلية في عهده أشبه ما تكون بسوق للأدب في الأندلس ، وكان للمعتمد إلى جانب ذلك مجبا للترف الذي كان سببا في استياء سواد الشعب وطبقة الفقهاء أصحاب النفوذ السياسي .

كما أن هذه الحالة سادت الأندلس بصمة عامة ، وكانت نذيرا بسوء العاقبة لأنه في الوقت الذي غلب فيه الترف وانتشرت الفوضى والاضطرابات في الأندلس كانت الولايات النصرانية في شمال أسبانيا مثل ليونية وقشتالة وأرجونة قد أخذت تتعاون فيما بينها للوقوف في وجه المسلمين وبدأ الأدفونش يكيده للمسلمين ويضعف من نفوذ ملوك الطوائف ويقوى من شأنه ، وبذلك بدأ يستقطب المدن الأندلسية واحدة بعد الأخرى ، فأخذ طليطلة ثم قرطبة سنة ٤٤٥ هـ .

وقد استنجد ملوك الطوائف بعبد المؤمن الذي استرد قرطبة ثم جاء ابنه يوسف ، ثم ابنه يعقوب . إلى أن تولى محمد الناصر المشنوم على المسلمين وعلى جزيرة الأندلس بالخصوص ، وكانت عليه وعلى المسلمين واقعة العقاب المشهورة سنة ٦٠٩ هـ ولم تقم للمسلمين بعدها في الأندلس قائمة محمد واستولى الأفرنج على أكثر الأندلس بعد ذلك ، ويرجع ذلك إلى أن الناصر قد قتل الكثير من رجال الأندلس بسبب معارضتهم السياسية وهؤلاء كان معظمهم من المحاربين الأهوايا ، والمدرسين على قتال الأفرنج فانعدمت الثقة في الحاكم ، وتخلى المسلمون عن القتال ، وكان ذلك كله في صالح الأفرنج .

ولما مات الناصر سنة ٦٢٠ هـ ، تولى بعده ابنه يوسف المستنصر ، وكان مولعا بالراحة ، فضعفت الدولة في عهده ، وبعد وفاته تولى عم أبيه عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن فلم يحسن تدبير الأمور ، ولذلك استولى العادل بن المنصور على الأندلس بغير كلفة ، وكانت بينه وبين الأفرنج حروب انتهت بهزيمته وفراره إلى مراكش ، واستولى بنو مرين على المغرب وقتلوا الواثق سنة ٦٨٨ هـ فانقرضت دولة بني عبد المؤمن .

أما المتوكل بن هود فملك معظم الأندلس ، ولكن كثرت عليه الخوارج وقتله وزيره ابن الرميمي غدرا بالمرية ، واغتتم الأفرنج الفرصة فاستولوا على كثير مما بقى

بأبدي المسلمين من البلاد والحصون ، ولم يبق بالأندلس إلا مملكة غرناطة ، ويسقط
هذه المملكة انتهى حكم المسلمين للأندلس نهائيا سنة ٨٩٨ هـ - ١٤٩٢ م .

من هذا العرض الموجز لتاريخ الأندلس السياسي ، يتضح أن الأندلس لم تتمتع
بالاستقرار السياسي منذ الفتح ، وكانت هذه الأحداث مصدر قلق للعلماء من أدباء ،
وشعراء ، وفقهاء ، وفلاسفة ، والذين تنبؤوا إلى هذه الأخطار التي تهدد كيان
المجتمع ، وظلوا يأملون في الوحدة السياسية لمواجهة التهديد الخارجي المستمر ، وخلفوا
في هذا المجال كثير من الكتابات الأدبية ، من شعر ، ونثر ، لاستنهاض عزم الملوك
والسلاطين ، ولحثهم على ترك الخلاف ومقاومة الأخطار الخارجية لكي يستعيدوا
وحدة البلاد ومجد المسلمين فيها .

وهذا نموذج من رسالة أدبية كتبها الوزير لسان الدين بن الخطيب إلى أحد أبناء
الحسن المريني قائلا فيها : « فانا كتبنا لكم - كتب الله لكم عزا ونصرا - من حمراء
غرناطة ، ولا زائد بفضل الله سبحانه ، إلا استبصارا في التوكل على من بيده الأمور ،
وتسبب مشروع تتعلق به أحكام القدر المقدر ، فاننا في هذه الأيام قد أهنا من أمر
الإسلام ما رفق الشراب ، ونقص الطعام ، وذاذ المنام ، ومن يؤمل من المسلمين لدفع
الردى . وكشف البلوى ، وبت الشكوى ، وهم في غفلة ساهون ، وعن المغيبة فيه
لاهون ، قد شغلتهم دنياهم عن دينهم ، وعاجلهم من آجلهم ، وطول الأمل عن
نافع العمل ، فلما رأينا الدولة المرينية - التي على مر الأيام شجا العدا ومتوعد من يكيد
الهدى - وقتة الإسلام التي إليها يتحيز ، وكهفه الذي إليه يلجأ ، قد أذن الله تعالى في
صلاح أمورنا ، ولم شعشها ، واقامة صفائها ... إلى آخر هذه الديباجة الطويلة ، إلى
أن قال : « وفي هذا القطر الذي بلاده ما بين مكفول يجب رعايته طبعا وشرعا ، وجار
يلزم حقه دنيا ودينا ، وحمية وفضلا ، وعلى كلا الحالتين فعليكم بعد الله للمعول وفيكم
المؤمل » .

من هذا النص الأدبي نشعر بمدى ما يعانيه أهل الأندلس في تلك الفترة من
الدلة والمهانة ، كل منهم قد شغلته دنياه ، ولم يهتم بالآخرين وعمت القوضى البلاد
وانتشر اليأس ، وانطلق الأدباء والشعراء يستجدون النصر من كل حذب ، ولكن
لا أمل في استعادة مجدهم . فهذه النداءات والصيحات من الأدباء والشعراء ذهبت

دون جدوى ، فلم يزل أهل الاندلس يكتبون لا ستهاض الهمم لأخذ الثأر واسترداد ما فقدوه فلم ينفعهم ذلك ، حتى اتسع الخرق ، واعضل الداء أهل الغرب والشرق .

ولم يقتصر دور المفكرين على حمل الأعلام ، وإنما كانوا حملة سيوف ، وخاضوا المعارك وذاقوا مرارة الهزيمة ، كما أن منهم من استشهد^(١) وفي موقعة كتنده - ويقال قنده - هزم المسلمون ، وكان ممن حضروا هذه المعركة أبو بكر بن العربي ، وعندما سئل عن مخلصه وعن حاله قال « حال من ترك الحياء والعباء » ، وهو مثل معروف عند المغاربة يقال لمن ذهب ثيابه وخيامه بمعنى ضياع كل ما يملك .

لقد سبقت الشاطبي محاولات لمعرفة أسباب الاختلاف المذهبي بين المسلمين ، فأرجع البطليوسي أسباب الاختلاف إلى الاختلاف العارض حول الحقيقة والمجاز واشترك الألفاظ في معان مختلفة ، والاختلاف حول الكلمة دون موضع لفظها ، والاختلاف حول العموم والخصوص ، والاختلاف في المطلق والمقيد ، والمحمل واللفسر ، ثم الاختلاف حول معنى الحروف إلى آخر ما ذكره من أسباب ترجع كلها إلى طبيعة اللغة العربية ، وهذه المحاولة للبطليوسي قد سبقه فيها الامام الشافعي ، ونبه في الرسالة إلى دور اللغة وما يمكن أن تحدثه من خلافات إذا لم تراعى القواعد الأساسية التي وضعها في الرسالة .

لكن الشاطبي لم يناقش أسباب الاختلاف وإنما عمل على التوفيق بين المذاهب الفقهية من خلال محاولاته فهم مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ، وبذلك وضع منهجا يمكن من خلاله توحيد المختلفين ، سواء كانوا فقهاء أم صوفية ، أو اخلاقيين .

وما أظن أن حال المسلمين اليوم بأحسن مما كان في عصر الشاطبي ، فما زلنا نعانى من الانقسامات الخطيرة بين المسلمين ، ولا سبيل من جمعهم في وحدة واحدة إلا إذا فهم الجميع مقاصد الشارع من وضع الشريعة ، ومقاصد الشارع بفهمها البسيط

(١) في موقعة الميرة استشهد الرشاطي الامام المشهور وهو أبو محمد عبدا الله بن علي اللخمي الرشاطي ، وكانت له عناية بالحديث والرجال والرواه والتاريخ ، وهو صاحب كتاب اقتباس الأثرار أخذته الناس عنه وأحسن فيه وجمع ، وساقصر . (نفع الطيب ج ٦ ص ٢٠٦) .

تعنى المحافظة على الضروريات والحاجات والتحسينات وذلك من اجل مصلحة الانسان في كل زمان ومكان .

انه أهم أثر خلفته هذه الأحداث السياسية على فكر الشاطبي هو أنها وجهته نحو جمع المذاهب الفقهية كلها وحدة واحدة لأن المسلمين وان كان اختلافهم سياسيا - وكان ذلك سبباً في صحفهم - فإن الاختلاف المذهبي هو أيضا سبب للفرقة ، وفي عصر الشاطبي كان الغالم الإسلامي بصفة عامة يعوج بالانقسامات السياسية والمذهبية ، حتى أصبح يدب في كل مكان سواء في المشرق الإسلامي أو المغرب الإسلامي .

خامسا : البيئة الثقافية :

لقد ظلت الأندلس تابعة في آدابها وثقافتها للمشرق العربي ، فكان احساس الأندلس بتبعيته للمشرق واعتماده عليه احساسا مسلما به ، ولا جدال فيه ، وكانت حضارة الأندلس هي نفس حضارة بغداد ، ولكنها تختلف عنها بميلها إلى الرقة ، فقد كانت قادرة على هضم كل جديد ، وتمثيله ، واشاعة الصماء فيه ، فإذا كانت الوبية بغداد وشارة حدادها سوداء ، فهي في الأندلس بيضاء وقد تميزت الشخصية الأندلسية بصفة عامة بالحرص على طلب العلم وتحصيله ، ولم يكن العلم حكرا على فئة معينة من المجتمع ، وإنما كان مباحا للجميع يأخذ كل منهم قدر جهده ، ووسع حاجته ، وكانت صفة الجهل مذمومة يأنف منها أهل الأندلس ، ويرون أن الجاهل يعيش عالة على غيره ، وبذلك رفعوا العلم إلى مرتبة الضرورى بالنسبة للإنسان شأنه شأن اكتساب القوت ، ولم يكن اقبالهم على العلم من أجل مآرب شخصية ، أو منافع مادية ، أو تولى وظائف عامة ، وإنما كانوا يقبلون على العلم بدافع وباعث حب العلم لذاته ، ولذلك لم يكن هناك أحد يحمل غيره على طلب العلم ، لأنهم كانوا يقرأون لكي يعلموا متحملين نفقات وأعباء التعلم حيا منهم في العلم وحده .

وقد كانوا يحترمون العلماء ، ويجلونهم ، ويقدرونهم حتى قدرهم ، وينزلونهم مكانتهم التي ينبغي أن ينزلوها . فالعالم يعظم من العامة والخاصة على السواء ، يشار إليه ، ويحال عليه ، ويكرم في جوار أو ابتياح حاجة .

ولا ينبغي أن المجتمع الذي يقدر العلم والعلماء يكون على درجة كبيرة من الرق الحضارى ، ومع هذا لم تكن هناك مدارس نظامية ، يتلقى فيها الطلاب العلم ، وإنما كانت المساحد هي المراكز الثقافية التي تقوم بهذا الدور .

لقد كان لأهل الأندلس عناية بكل العلوم ، باستثناء الفلسفة والتنجيم فلم يكن لأحد أن يستطيع المجاهرة بالاشتغال بها خوفاً العامة ، ومن يشتغل بها يطلق عليه اسم رنديق ، ويضطهد ، وإن زال في شبة رجموه بالحجارة أو قد يقتله السلطان تفرماً لقلوب العامة ، وكثيراً ما أمر ملوكهم باحراق كتب الفلاسفة ، وإن كان هو نفسه يشتغل بها ، ومن ذلك ما ذكره صاعد في طبقات الأمم من أنه بعد وفاة الحكم الثاني خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاماً حدثاً ، فاستبد به وبالمملك الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر ، الذي رأى حفاظاً على سلطانه أن يجمع الشعب حوله فعمد أول تغلبه على السلطة - استجابة لجهل الجمهور واستمالة الفقهاء - إلى خزائن الكتب العلمية وأفرز بمحضراً أهل العلم والدين ما فيها من كتب علوم الأوائل وأمر باعدامها ، وقد فعل ذلك تحيياً إلى عوام الأندلس ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة باللسنة رؤسائهم وكان كل من قرأها متها عندهم بالخروج عن الملة .

لم يكن هذا نصيب الفلسفة وحدها ، بل علم الكلام أيضاً كان مقبلاً في فترات مختلفة ، فعندما تولى يوسف بن تاشفين الحكم قرب إليه الفقهاء وجعل يستشيرهم فيما هان وجلّ من الأمور ، فاهتبلوا الفرصة ، وقرروا عنده أن الكلام بدعة في الدين ، فتمكن من نفسه بغضه له ، فشدد في نبذه ، وتوعد من وجد عنده شئ من كتبه .

على أن أحب شئ إلى الانسان مامنع ، ولا بد للعقول الطلعة من أن تصل إلى ما تريد ، وإن تعدد الرقباء وقسا الحكام ، لهذا عرفت الأندلس فترة من الزمن ازدهرت فيها الفلسفة وعلومها على أيدي ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن طفيل المتوفى عام ٥٣١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٤٥ هـ ، ونحوهم من المفكرين ، وإن كان أكثرهم لم ينبج من الاضطهاد .

وكان يساعد على الاشتغال بالفلسفة والكلام في بعض الأحيان الميول الطبية لبعض الأمراء نحو الفلسفة وتشجيعهم لها ، ومن هؤلاء أبو يعقوب يوسف بن عبد

المؤمن أحد خلفاء أسرة الموحدين المتوفى سنة ٥٥٨ هـ ، فقد كان محبا للفلسفة ، جماعا .
للمؤلفات فيها ، حتى أنه لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث
عن العلماء ، وبخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع للملك قبله من مالك
المغرب .

أما عن قراءة القرآن بالسبع ، ورواية الحديث ، فقد كانت عندهم من العلوم
الرفيعة ، وللفقه عندهم رونق ووجاهة ، وللذهب السائد عندهم هو مذهب الإمام
مالك ، أما الخواص من الفقهاء فقد كانوا ملمين بكل المذاهب الفقهية حتى يتمكنوا
من الجدل والمناظرة في حضرة ملوكهم ، وأرفع سمة عندهم هي سمة الفقيه فهو جليل
القدر ، حتى أن الأمير العظيم منهم كانوا يعظمونه بإطلاق اسم « الفقيه » عليه ، كما
كانوا يقولون للكاتب والنحوي واللغوي « فقيه » لأنها كانت عندهم من أرفع السمات .

وقد كان القرن الثامن الهجري - الذي عاش فيه الشاطبي - في مملكة غرناطة
بالنسبة لدولة الفكر والأدب عصر النضج والازدهار ، وفيه ظهرت طائفة من أكابر
المفكرين والكتاب والشعراء الذين أعادوا روعة الأدب الأندلسي في أعظم عصوره ،
من أمثال ابن خاتمة شاعر الميرية ، والوزير بن الحكم اللخمي ، والوزير ابن
الحباب ، والوزير بن الخطيب ، والوزير بن رمك ، وابن لب ، وابن الحسن
النياهي ، وغيرهم ممن حفل بهم هذا العصر ، وزخرت بهم دولة الفكر والأدب .

هذا حال غرناطة التي ظهرت فيها نهضة أدبية ، ولكن ابن خلدون يقدم وصفا
للحالة التي كانت عليها الأندلس بصفة عامة في ذلك العصر فيقول : « وأما أهل
الأندلس فذهب رسم العلم من بينهم ، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران
المسلمين بها ، منذ مئتين من السنين ، ولم يبق من رسم العلم فيهم إلا فن العربية والأدب
واقترضوا عليه ، وانحفظ سند تعليمه بينهم فانحفظ بحفظه ، وأما الفقه بينهم فرسم خلو
وأثر بعد عين ، وأما العقليات فلا أثر ولا عين وما ذلك إلا لانقطاع سنة التعليم فيها
بتناقص العمران .

والشاطبي ابن هذا القرن ، وقد شارك في المناقشات الأدبية مع كثير من معاصريه
من أدباء وساسة ، ويذكر المقرئ أن الشاطبي قد قدم افادة لحل مشكلة أدبية في مجلس

الوزير لسان الدين بن الخطيب ، وهذا يدل على أن الشاطبي كانت له قدم راسخة في الأدب ، وعز عليه أن ينتهى علم أصول الفقه مع العلوم الفلسفية فأراد احياء الفلسفة من خلال علم أصول الفقه ، فجاء بالموافقات على نمط فريد لم يسبقه أحد في تأليف كتاب في علم الأصول على هذا النمط ، ولم يأت بعده من قدم كتابا يناظره ، وكذا كتاب الاعتصام ، فن خلال هذين الكتابين تبين أن الشاطبي كان ملما بشق أنواع المعارف ، وكانت له دراية بكثير من النظريات الفلسفية ، كما كان ملما بأغلب المذاهب الكلامية والصوفية ، فلستطاع أن يفصح عن الوجه الأخلاقي للشريعة الاسلامية ، فجاء ببحث طريف عن المصلحة كأساس للتشريع ، وأساس لربط الفكر بالواقع ، لأن للمصلحة هي القاسم المشترك الذى تلتقى عنده مقاصد الشارع ومقاصد للكلف .

والخلاصة أن الشاطبي هو ابن بيته السياسة والجغرافية والثقافية عبر عنها في اتجاهه العام الذى يجمع بين الأصالة والتحرر والذكاء الذى يميل إلى البساطة أكثر من ميله إلى التعقيد ، والتفكير الآخذ باليسر ، والنافر من التفلسف ، والبعد عن التزريع والتعمق في الأحوال العقيدية ، والآخذ بالتوسط في الأمور ، مع وضع مصلحة كل المسلمين فوق كل اعتبار .

الفصل الثاني

العقائد وأصول الفقه

أولاً : مقدمة :

بدأ علم أصول الفقه يأخذ الشكل العلمي المنظم على يد الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فهو أول من وضع مصنفاً استخلص فيه الكليات من الجزئيات ووضع فيه مباحث مازالت تشكل حجر الأساس في علم أصول الفقه إلى يومنا هذا ، فبحث الألفاظ الذي استهل به الإمام الشافعي الرسالة له من الأهمية بحيث لا يمكن لأبي مذهب فقهي أن يتجاهله ، كما أن الإمام الشافعي أول من أثبت حجية السنة وجعل من القياس دليلاً لاستخراج الأحكام وبحث في الاجماع والاستحسان^(١) وهكذا وضع الشافعي أهم المعالم الرئيسية لهذا العلم ، وقد سارت المؤلفات في هذا العلم على هدى هذه الرسالة ، سواء من كان على مذهب الشافعي أم على مذهب آخر ، وكل ما تجده من اختلاف بين هذا الكتاب أو ذلك إنما هو عبارة عن رفض مبدأ أقروه آخرون ، فالشافعية مثلاً رفضوا الاستحسان ولكن الأحناف أقروه وجعله مالك رضي الله عنه تسعة أعشار العلم .

(١) القياس أما جلي وهو ما تسبق إليه الأهمام ، وأما خفي وهو ما يكون بخلافه ويسمى الاستحسان ، لكنه أعم من القياس الخفي ، فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياساً خفياً ، لأن الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة ، لكن في الأغلب إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي (الجرجاني - التعريفات ص ١٥٩) .

وأصحاب الظاهر شككوا في القياس والاجماع والاستحسان والمصلحة المرسله وأقروا فقط بظاهر النص واستصحاب الحال . والاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم على ما كان عليه أو أنه هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الأول .
الأول .

أما عن الشيعة فبالرغم من ادعائهم بأنهم ليسوا أصحاب مذهب خامس في أصول الفقه وإنما هم أصحاب مذهب ثان في مقابل المذاهب الخمسة مجتمعة إلا أننا إذا فحصنا الأصول عندهم لا نجد اختلافا كبيرا بينهم وبين أى مذهب من المذاهب الخمسة ، فالكتاب عندهم هو أول الأصول ، وهذا هو الحال عند بقية المذاهب ، والسنة تأتي بعد الكتاب ، والاختلاف في أنهم يدخلون أقوال الأئمة ضمن السنة ، وهذا قد يساوى الأخذ بقول الصحابي عند من يأخذ به . والأصل الثالث عند الشيعة هو العقل^(١) والعقل لا يختلف مع القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسله .

وهكذا نجد أن المذاهب الفقهية تتفق في المبادئ العامة الرئيسية وفي كليات الشريعة ، وأن الاختلاف بين هذه المذاهب هو اختلاف ظاهري ، وهو يرجع اما لهوى شخص ، أو اتجاه سياسى ، أو عدم فهم لمقاصد الشارع من وضع الشريعة .

ثانيا : المقاصد منهج لتوحيد المختلفين :

أدرك الشاطبي أن الاختلاف بين المذاهب منشؤه سوء فهم مقاصد الشارع أو عدم فهمها على الاطلاق ، ولا بد من وضع منهج يمكن من خلاله جمع المختلفين وهذا ليس بالأمر الهين ، ولذلك اعتبره الشاطبي سرا توصل إليه ، وعقد العزم من أجل ذلك ، على أن يسمى كتاب الموافقات باسم «التعريف بأسرار التكليف» وذلك من

(١) أنظر في ذلك عهد تقي الحكيم في كتابه الأصول العامة للفقه المقارن - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ط أولى ١٩٦٣ وأيضاً باقر الصدر دروس في علم أصول الفقه - دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصرى ١٩٧٨ م وهما من الكتب القيمة في أصول الفقه عند الشيعة ويمتدان بالعقل أصلاً ثالثاً من أصول الفقه .

أجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بالشريعة^(١) وهو يروى لنا أن هناك صعابا كثيرة قد اعترضته قبل تأليف هذا الكتاب ، ولكنه استطاع أن يتغلب عليها وبذلك بعد جهد وعناء ، وهذا دليل على أن الفكرة قد استولت عليه وعاشها فترة طويلة ، لاقى ما لاقى من جهد وعنت حتى استطاع أن يخرجها لنا في كتاب يعد من أعظم ما كتب في هذا العلم وهو كتاب الموافقات .

ثم بشرح الخطوات التي اتخذها في تأليف الكتاب لكي يخرجها في أسلوب علمي دقيق فيقول في ذلك « ثم أخذت في تأليف الكتاب مريدا أن أميز به المشهور من الشاذ ، وأحقق مراتب العوام والخواص والجاهير الأفذاذ ، وأوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمرئي والتلميذ والأستاذ ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء وينزل كلا منهم منزلته حيث حل ، ويبصره في مقامه الخاص بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الأعدل ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستصعاد والاستنزال ليخرجوا عن طرفي التشديد والانحلال » .

من هذا النص يمكن أن ندرك منهج الكتاب والمهدف الذي يرمى إليه المؤلف من وراء تأليفه لهذا الكتاب ، ومن ترويب الشاطبي لهذا الكتاب يمكن بسهولة ادراك أن هذا الكتاب لا يتبته في تقسيمه كتب علم الأصول ، فقد قسمه إلى أربعة أجزاء : الجزء الأول ، أحكام الشارع وأحكام الوضع ، والجزء الثاني ، المقاصد والجزء الثالث ، الأدلة . والجزء الرابع ، أحكام المفتى والمستفتى ، ودراستنا هنا سوف تدور حول الجزء الثاني وهو المقاصد فقط ، أما الأجزاء الأخرى فهي تستحق دراسات مستقلة كل جزء على حدة .

(٢) بعد أن أزمع الشاطبي على تلك التسمية عدل عنها ، وذلك لسبب غريب كما يقول وهو أن صديقا له بشره بأنه قد رآه في المنام وهو يحمل كتابا قد ألفه في علم أصول الفقه لكي يوفق فيه بين المذاهب المختلفة واستشير الشاطبي بهذه الرؤية من صديقه ، وتمجيب للمصادفة القريبة لأنه قد شرع فعلا في تأليف الكتاب ، وعزم على تسميته بهذا الاسم ، وعلى الصورة التي رأها صديقه في المنام .

ثالثاً : الفرق بين المقاصد والمصلحة المرسله :

مازال حتى الآن هناك اعتقاد بين المشتغلين بدراسة الشريعة بأن المقاصد التي قال بها الشاطبي هي المصلحة المرسله التي قال بها الامام مالك ، على أساس أن المقاصد ترتكز على فكرة الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وهناك من الأصوليين غير أصحاب الامام مالك من أدخل الضروريات تحت باب المناسب^(١) وجعلوها مرتبة على بعضها من حيث الأهمية للأسبق ، فجعلوا الدين أهمها ، يليه النفس فالتسبب ، فالمال ، فالمعقل ، فالعرض ، وهذا الأخير زاده كل من السبكي والطوفي وأشارا إلى أنه في رتبة المال ، ويلحق بالضروري مكمله والحاجي يحتاج إليه ولكن لا يصل إلى حد الضروري ، والتحسيني هو ما أستحسنه الفقيه عادة من غير احتياج إليه .

وإن لم يعتبر المناسب ، فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعمل به ، كما في واقعة الملك في نهار رمضان فإن حاله يناسب التكبير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الاعتاق ، لأن الملك سهل عليه بذل المال في سبيل شهوة الفرج لكن الشارع ألغاه باعتبار إيجابه للإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين الملك وغيره ، ويسمى الفقهاء هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار . وإن لم يدل الدليل على اعتباره كما لم يدل على إلغائه فهو المرسل . لإرساله أي إطلاقه . ويعبر عنه بالمصالح المرسله وبالاستصلاح وقد جعل أصحاب القياس . المناسب المرسل مسلكاً من مسالك العلة^(٢) .

(١) المناسب هو وصف ظاهر منضبط ، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم على ما يصلح كونه مقصوداً للشارع في شرعية ذلك الحكم من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ، فإن كان الوصف عتقياً أو غير منضبط اعتبر ملازمة الذي هو ظاهر منضبط ، وهو المصلحة ، فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخيص في الأصل ، لكنها لا تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ولذلك ينضبط الترخيص بمظنتها ، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً أو ظناً ، وقد يكون عملاً أو يكون فيه أرجح من حصوله ، وذلك مثل تكاح الأيسة من أجل التوالد . (السبكي - جمع الجوامع - القاهرة ، يولاق ١٢٨٥ هـ - ج ٢ ص ٢٦٨) .

(٢) هناك كثير من مسالك العلة مثل السير والتقسيم وتفتيح المناط والدوران والقاء الفارق والشبه والطرود الخ . ما ذكره علماء أصول الفقه من هذه المسالك وهي تعد خروجاً على القياس الصوري وانحائها نحو منوع الاستقراء المنوي (أنظر في ذلك الفصل الرابع من هذا البحث) وأنظر أيضاً مسالك العلة في جمع الجوامع للسبكي ج ٢ ص ٢٦٧ وما بعدها) .

بهذا نرى أن المصلحة لا بد وأن تؤخذ في الاعتبار كأصل أساسي من اصول الشريعة ، سواء كان ذلك من خلال موقف صريح وجريء كما هو الحال بالنسبة لنجم الدين الطوفي ، أو موقف متردد ، كما هو الحال بالنسبة للغزالي ، أو رفض قاطع ، كما هو الحال مع أصحاب الظاهر .

فنجم الدين الطوفي أقر المصلحة أصلاً وقدمها على النص إذا تعارض معها ، ولقد عرف الطوفي المصلحة بقوله : « أنها السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة وعادة ، وأراد بالعبادة ما يقصده الشارع لحقه ، والعادة ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معاشهم وأحوالهم . ومن هذا التعريف نرى أن المصلحة هي جوهر قصد الشارع ، سواء أكان عبادة أم عادة لأن الأصل في المصلحة عنده أن لا يكون هناك ضرر ولا ضرار ، وطبقاً لهذه القاعدة فإن الشارع يقتضى رعاية الصالح إيجاباً والفساد نفيًا ، إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذى هو المصلحة ، لأنها نقيضان لا واسطة بينهما .

وبذلك جعل الطوفي المصلحة هي الدليل الشرعى الأساسى فى السياسات الدنيوية والمعاملات وهي مقدمة على النصوص - كما قلنا - إذا عارضتها وتعذر الجمع بينها ، لأن النصوص قد تكون مختلفة ومتعارضة ، ولذلك فهى سبب لاختلاف الأحكام المذمومة شرعاً ، أما رعاية المصالح فهذا أمر حقيقى فى نفسه ليس فيه اختلاف ، بل هو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، لأن الدين يحض على الاتفاق ويلزم الاختلاف ، ويرى الطوفي أن سبب الاختلاف بين الأئمة إنما يرجع سببه إلى « تعارض الروايات والنصوص فى مجال السنة ، أما فى القرآن فهو يشبه بعضه بعضاً ، والاختلاف يرجع إلى التشابه فيه ، وللتشابه يرجع إلى الحكم لكى يقرر ، ومن هنا لا سبيل إلى وحدة المذاهب الفقهية إلا باعتبار أن المصلحة هي الأصل الأول من أصول الأدلة » .

لقد كان نجم الدين الطوفي أول من تجرأ بوضوح لكى يقدم المصلحة على النص ، ويبدو أن ما دفعه إلى ذلك هو الخلاف العارض بين المذاهب الفقهية ، وهذا الأمر ليس من الخطورة بحيث ندفعه أو نقف عنده بالمرّة فإن المتخوفين من هذه الفكرة يظنون أن فتح باب التجرأ على النصوص وإبطالها سوف يؤدى فى النهاية إلى هدم الشريعة ، ولذلك كان تفكير الشاطبي أهدأ وأدق من تفكير الطوفي ، إذ جعل المقاصد

أصل الأصول وجعل المصلحة الخيط الذي يربط فكرة المقاصد كلها برباط وثيق ،
وبذلك وضع منهجاً يوضح من خلاله ما هي المصلحة المقصودة شرعاً ، وهل هي
مقصد الشارع من وضع الشريعة فعلاً ؟ وهل هي أيضاً مقصد الإنسان في الحياة ؟ فإذا
تبت لديه أنها مقصد الشارع والإنسان فلا تعارض بين مصلحة الإنسان وبين النص كما
توهم الطرف ، وإذا تبدى ذلك فيجب أن نرجع عن الأهواء ، وأن نتجنب سوء النية
في تفسير وتأويل النص أو النظر إلى المصلحة من خلال غرض أو هوى ذاتي ، وبهذا
رد الشاطبي المصلحة إلى المقاصد ورأى أن المقاصد يجب أن ترتد إليها كل الأدلة بما في
ذلك الكتاب والسنة والقياس والإجماع إلى آخر الأصول التي يقرها كل مذهب لأن
المقاصد هي الأصل وبقا الأدلة فروع لها . وسبب الخلاف في نظر الشاطبي مرجعه إلى
أن أصحاب المذاهب قد اختلفوا نتيجة محاولة فهم جانب واحد من مقاصد الشارع
 وإهمال الجوانب الأخرى . فأصحاب الظاهر ظنوا أن قصد الشارع غائب عنا وليس
لنا إلا أن نأخذ بصريح الألفاظ وأن نبتعد عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء
ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي . وهؤلاء أما أن يقولوا بأن الشارع لم يراع
المصلحة على الإطلاق . أو يمنعوا وجوب مراعاة المصالح . وحتى لو روعيت فإن
بعضها معروف لهم . وبعضها الآخر ليس معروفاً بإطلاق ، وقد بالغ أصحاب هذا
الرأى حتى منعوا القياس .

وقد رفض أهل الظاهر القياس لأنه في رأيهم لا يكون إلا فيما ليس فيه نص
وإذا كانت الشريعة قد كملت وأن لا شيء من الدين وأحكامه إلا وقد نص عليه فلا
حاجة إلى القياس . وإذا قال أصحاب القياس للظاهري بأنهم يقيسون النوازل من
الفروع على الأصول فهذا خطأ في رأي أصحاب الظاهر لأن أحكام الدين كلها أصول
لا فروع وليس في الدين إلا واجب أو حرام أو مباح ولا سبيل إلى قسمة رابعة البتة
فأي هذه أصل وأيا فرع ؟ وإذا كان أصحاب القياس يرون أن هناك قياساً أدق من
قياس آخر . فهذا دليل على بطلان القياس كله لأن الحق لا يتضاد ولا يبطل بعضه
بعضاً وبهذا رد الظاهري المصلحة والقياس كما أنكروا الاستحسان جملة . وقد دفعهم
ذلك إلى التوسع في الأخذ باستصحاب الحال ، ولكن الاستصحاب فيه قصور عن
فهم مقصد الشارع من شرعية الحكم وعدم فهم دلالاته . وذلك لأنهم حصروا الدلالة
في مجرد ظاهر اللفظ دون إيماة وتنبيه وإشارته وعرفه عند مخاطبين . كما أنهم حملوا

الاستصحاب فوق ما يستحق وأصرروا عليه لعدم علمهم بالناقل ولكن هل عدم العلم علماً؟ كما أن الاستصحاب قد يصلح للدفع ولكنه لا يصلح للاحتجاج به على غيره فاستصحاب الحال لا يثبت الحكم ابتداءً خطأ محض ، لأن معناه التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل ، وفي إثبات الحكم ابتداءً لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى .

وبهذا فشل أهل الظاهر في فهم مقصد الشارع من ظاهر النص كما أرادوا ، وفي مقابل أهل الظاهر نجد الباطنية وهم يرون أن مقصود الشارع ليس في هذا الظاهر ، ولا ما يفهم منه ، وأن المقصود الحقيقي وراء هذا الظاهر ، ويضطر هذا الرأي في كل أمور الشريعة ، حتى جعلوا الظواهر كلها غير معترف بها ولا يمكن التماس الأحكام عن طريقها ، والذي دفعهم إلى هذا الرأي هو قولهم بالامام المعصوم ، فلكي تظل هناك حاجة إلى وجوده فلا بد من أن يكون ظاهر الشريعة غير مقصود ، لأن دور الامام هو الكشف عن النصوص وتفسيرها وافهامها للناس من خلال فهمه لباطن الشريعة .

أما أصحاب القياس فهم يرون أن مقصود الشارع يعرف من معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص الا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى طرح النص وقدم المعنى النظرى ، وهم قد يبنون على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى حتى تكون الألفاظ تابعة للمعاني ، وهذا جعلهم يهتمون بالألفاظ وبالبناء الصورى دون مراعاة الوقائع التى يجب أن تنزل الأحكام على وفقها ، كما أن القياس يقوم على مقدمات نظرية ولا يفيد علماً الا بواسطة قضية كلية موجبة ، إذ لا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية والأصول الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة التى يبنى عليها ، ولكن هذه الكليات نظرية لأنها موجودة في الذهن فقط ، اذن القياس لا يهتم بالواقع قدر اهتمامه بالبناء النظرى .

وعلى ذلك فليس هناك مذهب استطاع أن يفهم المقصد الحقيقى للشارع ، وكل منهم أخذ اتجاهها ، ونحابه بعيداً عن الآخرى ليؤسس عليه مذهبه ، ومن هنا فشلت هذه المذاهب مجتمعة في جمع المسلمين جميعاً على مذهب واحد ولا سبيل إلى وحدة المذاهب كلها الا بفهم قصد الشارع ومراده من وضع الشريعة .

رابعاً : هدف المقاصد :

لقد كان هدف المقاصد هو وضع منهج يرتكز على قواعد معينة بحيث لا تجعل المعنى يخل بالنص ، ولا النص يخل بالمعنى وهذه القواعد هي :

القاعدة الأولى : هذه القاعدة تتطلب اعتبار مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي . والمعروف أن الأمر يقتضى فعلاً نتيجة لهذا الأمر ، فإذا وقع الفعل عند وقوع الأمر به تحقق مقصود الشارع ، وكذلك الحال في النهي الذي يقتضى نفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه يكون هو المقصود وإيقاعه مخالف لمقصوده .

وهذه القاعدة لا يختلف عليها من اعتبار مجرد الأمر والنهي (أهل الظاهر) وكذلك من نظر إلى العلة (أصحاب القياس) .

وقد قيد الشاطبي هذا الأمر والنهي بالابتدائي لأنه يختلف عن الأمر والنهي الثانوي^(١) كما أنه يختلف عن الأمر والنهي الضمني الذي لم يصرح به .

القاعدة الثانية : هي اعتبار علة الأمر والنهي ، ولماذا أمر الشارع بفعل ، ولماذا نهى عن فعل آخر؟

والعلة ان كانت معلومة فهي تدور مع الأمر والنهي حيث دار^(٢) ، فإذا تعينت العلة ، علم أن مقصود الشارع هو ما اقتضته تلك العلة من هذا الفعل أو عدمه ، وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع بأن الشارع قد قصد كذا ، وكذا ، ولكن بشرط أن لا تتعدى العلة المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ، لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكّم من غير دليل^(٣) كما أن الشارع يفرق بين

(١) الأمر والنهي الثانوي مثل ما جاء في قوله تعالى « فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » فإن النهي عن البيع ليس نهيّاً مبتدئاً ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي فهو من النهي الثانوي لأن البيع ليس منياً عنه كما هو الحال في الربا مثلاً ، بل النهي ا من أجل وقف السعي عند تلبية النداء .

(٢) وذلك مثل النكاح من أجل التمسك والبيع من أجل الاكتفاح بالمعقود عليه والحدود من أجل الزجر . ففي كل هذا أمر ونهي ضمني ، ويعرف بمسالك العلة .

(٣) لأنه لا يصح الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمر إذا كنا لا نعلم هل هذا الحكم مقصود به زيد أم لا .

العبادات والعادات ، والغالب في باب العبادات جهة التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، أما في العادات فإن الغالب فيها جهة الالتفات إلى المعاني ومن هنا فإن مسلك النقي متمكن في العبادات ومسلك التوقف متمكن في العادات .

القاعدة الثالثة : هي تقسيم المقاصد إلى أصلية وتابعة : وتوضح هذه القاعدة من هذا المثال ، النكاح « مثلاً » إذا كان مشروعاً على القصد الأول (الأصلي) وهو طلب التناسل ، فإن القصد التابع هو طلب السكن والتعاون على المصالح الدنيوية والألفة والمحبة ، وكل ذلك مقصود للشارع من شرع النكاح ، ومستحب لتوالي التراحم والتعاطف والتواصل ، فكل ذلك مقصود تابع للقصد الأصلي .

وفي العبادات نجد أن المقصد الأصلي فيها هو التوجه إلى الله تعالى وإفراده بالقصد إليه ، ويتبع ذلك قصد تابع وهو الحصول على الدرجات في الآخرة .

وهنا يجب أن نلاحظ أن القصد التابع لا بد وأن يرتبط بالقصد الأصلي ويلزم عنه ، ومؤكده ، فإذا كان التعبد مقصوداً به حفظ المال أو النفس أو لينال الإنسان رضا الناس فهذا الفعل ليس مرتبطاً بالمقصد الأصلي ولا لازماً عنه ، ولكنه فعل المراقين والمنافقين .

القاعدة الرابعة : هي السكوت عن شرع التسبب ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقضى له ، إذا لم تكن هناك داعية تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله ، ولذلك يجب السكوت عنه حتى يقع ، ويوضح ذلك ما وقع للمسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، عندما احتاجوا إلى فهم ما جاءت به الشريعة عن طريق الاجتهاد ، فنزلوا الجزئيات على حسب الكليات وكذلك كل ما أحدثه السلف الصالح يرجع إلى هذا القسم ^(١) وهذه القاعدة توافق أصحاب القياس ولكنها تختلف مع أصحاب الفقه الأفتراضى ^(٢)

(١) مثال ذلك جمع المصحف وتدوين العلم وتقسيم الصناعات وما أشبه ذلك مما لم يجرى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن من نوازل زمانه ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيه ، ولكن ظهرت الحاجة إليها بعد ذلك . (الشاطبي - الموافقات ، ج ٢ ، ص ٢٩١) .

(٢) اشتهر الفقه الأفتراضى عند مله أصحاب أبي حنيفة وقد كثر إلى حد أنه أصبح مثله للملجب وكثيراً ما كان يجب عليهم الحصرم ذلك .

لقد حدد الشاطبي بهذه القواعد الأربعة التي وضعها ، المنهج الذي يمكن به جمع المذاهب الفقهية المختلفة ، فالقاعدة الأولى تنفق ومذهب الظاهرية في اعتبار مجرد الأمر والنهي الصريح من ظاهر النص ، وهذه القاعدة وإن كان غير أصحاب الظاهر يراعونها إلا أن الظاهرية أكدوا عليها وجعلوها قوام المذهب .

ولكن هذه القاعدة تكون قاصرة بمفردها ، لأنه يجب فهم علة الأمر والنهي وخاصة في العادات ، وقد لعبت العلة دوراً هاماً في سلامة القياس واستقامته ، فإذا أخذنا بهاتين القاعدتين ، نجد أن أصحاب الظاهر وأصحاب القياس كلاهما محطى في أخذه ، بقاعدة واحدة .

وإذا نظرنا إلى القاعدة الثالثة ، نجد أنها تفرق بين القصد الأصلي والقصد التابع ، ومن هذه التفرقة ستضح طبيعة الأفعال ، فإذا كان الفعل مقصوداً به امتثال الأمر والنهي ، فإن تبع القصد الأصلي قصد نافع للإنسان فلا يتعارض مع قاعدة الأمر والنهي ، ويتفق مع الأخذ بعلة الأمر والنهي .

أما القاعدة الرابعة فهي قاعدة سلبية بمعنى أنها تبقى على المعنى دون التصرف فيه حتى تقع النازلة ثم يقيسون عليها . وهذه القاعدة فيها كم للاحتمال عن الافتراض المسبق للأحكام ، لأنهم قد بالغوا في تقدير الأحكام الافتراضية إلى حد أنهم كانوا يفترضون أشياء لا يمكن أن تقع عادة ، وهذا هو السبب الذي جعل خصومهم يطلقون عليهم - في سخرية - اسم « الارائيتية » لكثرة قولهم رأيت لو كان كذا كان كذا .

يتضح من هذه القواعد أن المقاصد تختلف عن المصلحة كأصل من أصول الشريعة ، بل هي أصل الأصول فهي تجمع المتنازعين إلى أصل واحد وهو مقاصد الشارع : فما هي مقاصد الشارع إذن ؟

يشير الشاطبي سؤالين هما : ما هي مقاصد الشارع ؟ وما هي مقاصد المكلف ؟

والإجابة هي أن الشارع قصد من وضع الشريعة مصلحة الإنسان ، هذه المصلحة يمكن أن تتحقق في المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ومالهم ونسلهم وهناك

مراتب لحفظ هذه المقاصد الخمسة فالمرتبة الأولى هي مرتبة الضرورى ، والثانية هي الحاجى ، والثالثة هي التحسينى .

هذه المصلحة أو الضروريات ترتبط بمنهج الفهم عند الناس ، فإذا كانت الضروريات تهدف إلى حفظ الحياة من الفساد فإن ذلك يتحقق من خلال منهج لفهم الأمر ، هذا المنهج يبدأ من مستوى الإدراك الفطرى والذوق المشترك ، وليس معنى ذلك أن الذوق المشترك هو الذى حدد القواعد التى جاءت بها المقاصد ، وإنما مقاصد الشريعة وضعت على هذا المستوى لكى تجعل الفهم مشاعاً بين الناس ، وهذا ليس معناه أنه لا يوجد مستوى فى الفهم أعلى من مستوى الأمى ، ولكن درجة الأمية هي القاعدة التى يشترك فيها الجمهور ، وإذا كان للمواضع فهم خاص فيجب أن ينطلق من هذه القاعدة .

والشارع قد قصد من وضع الشريعة أن تكون أوامرها مطاعة ، ولذلك فعلى الإنسان أن يقاوم الأهواء والأغراض الذاتية حتى يحقق إنسانيته ، وليس معنى ذلك أن الشارع يريد صراعاً بين الأوامر وتحقيق الأغراض وإنما يريد أن تنظم هذه الرغبات فلا تكون خاضعة للهوى ، فهناك فرق بين إشباع رغبة وبين الهوى الشخصى ، ولكى يفصل الشاطي بين الهوى وإشباع الحاجات سمي المنعوم هوى والممدوح حظاً ، وبهذا جعل للأمر التشريعى دوراً فى تنظيم الرغبات وإشباع حاجات الإنسان الأساسية منها ، وهذا هو ما يسمى بتكامل الذات ، وليس وأد الشهوات .

وهناك قدرة بدنية على امتثال الأمر ، كما أن هناك قدرات نفسية ، والمصلحة تقتضى أن يكون الأمر ملائماً ومناسباً لهذه القدرات .

وفى مقابل مقاصد الشارع ، وضع مبحثاً عن مقاصد الإنسان ، ورأى أن مقاصد الإنسان هي نفسها مقاصد الشارع ، ومن هنا يكون دور الإنسان هو أخذ مقاصد الشارع وتطبيقها ، وهو بذلك يكون محققاً لمصلحته ، ولكن لا بد أن يتوافر شرط النية الطيبة ، وقد جعل الشاطي معيار النية الطيبة هو موافقتها لمقاصد الشارع والنية السيئة هي المخالفة لمقاصد الشارع .

خامساً : المقاصد تضع معياراً للاجتهاد بالرأى :

بدأ الاجتهاد بالرأى مع بداية التفكير العقلي عند المسلمين ، وأخذ الشكل العلمي المنظم من خلال الصور التي ظهر عليها في علم أصول الفقه ، فأخذ شكل القياس والاستنباط والاستحسان والإجماع والمصلحة المرسله .

وانقسم الفقهاء انقساماً ظاهراً في أول الأمر إلى فريقين :

أصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق ، وأهل الحديث وهم أهل الحجاز : الأولون يبحثون عن علل الأحكام ويربط المسائل بعضها ببعض ولا يبحثون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر ، أما الآخرون فكانوا يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها ، وقلما يفتون برأى .

وبعد أن درس الإمام الشافعي كلا المذهبين لاحظ ما فيها من نقص بدا له أن يكمله ، فأخذ ينقص التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط ، وذلك يجعلنا نشعر باتجاهه اتجاهاً جديداً هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع ، وإنما يتم بوضع القواعد والأسس التي يمكن أن يقوم عليها الاجتهاد بالرأى ، ولكنه لم يضع معياراً للاجتهاد بالرأى ومن هنا زادت الاختلافات بين أنصار المذاهب الفقهية ، وأصبح علم أصول الفقه وكأنه علم جلدى ، وكان على الشاطبي أن يضع معياراً للاجتهاد بالرأى فكان هذا المعيار هو مقاصد الشارع ، وهو يقول في ذلك : « حال الاجتهاد المعبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل منها قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر ، ولذلك فعلى المجتهد أن يكون عالماً تماماً بمقاصد الشريعة على كمالها بالإضافة إلى تمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها ، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها ، ففي هذه الحالة فقط يحق له أن يحصل على درجة الاجتهاد بالرأى .

بهذا نرى أن فكرة المقاصد أحدثت تطوراً هاماً في علم أصول الفقه ، فبعد أن وضعت القواعد لجميع المختلفين بدأت تنطلق نحو التطور ، فربط الاجتهاد بالمصلحة يضمن على الشريعة صفة الاستمرارية فلا تعرف حدود الزمان أو المكان .

الفصل الثالث

أصول الفقه والمعلوم الفلسفية والصوفية

أولاً تمهيد :

رأينا في الفصل الأول من هذا البحث أن الفلسفة كانت مدمومة عند العوام من أهل الأندلس وربما الخواص في بعض الأحيان ، وإن الأشغال بها كان يتقص من قدر الإنسان الفاضل ، ولم يمنع ذلك من ظهور فلاسفة عظام مثل ابن رشد وابن طفيل وابن حزم ، كما أن كتب فلاسفة المشرق كانت تصل إلى الأندلس وكان طلاب الأندلس يذهبون إلى المشرق لكي يتعلموا على يد علمائه وفلاسفته ، ومن هنا نجد أن الحركة الفكرية كانت ممتدة من الشرق إلى الغرب ، ولم يكن نفور أكثر أهل الأندلس من الفلسفة سبباً في اندثارها أو عائقاً من دراستها وفهمها .

ثانياً : العقلية العملية لأهل الأندلس :

ويرجع السبب الحقيقي في نفور أهل الأندلس من الفكر الفلسفي ، إلى أن هذا الفكر لا يتواءم والعقلية الأندلسية التي تميل إلى البساطة وتنفر من التعقيد ، كما أنها تحاول الابتعاد من الأفكار النظرية التي لا تؤدي إلى عمل ، ومن هنا كان رأي القيم الضرورية - ٤٩

الشاطبي معبرا عن الواقع الفعلي لجمهور الأندلس فقد رأى أن الفلاسفة والمتكلمين قد خاضوا في مشكلات خارجية وبعيدة عن الواقع العملي للإنسان لأن ما لا يؤدي إلى عمل مضیعة للوقت والجهد .

وبدلل على ذلك بفكرة نظرية عند الفلاسفة ، وهي فكرة الجوهر ، فهذه الفكرة صعبة الفهم ، ولكي نفهمها لابد من تعريفها بالماهية ، والحس المشترك اعتاد أن يعرف الشيء بخواصه المحسوسة ، فلو أردنا أن نشرح لإنسان ما معنى «الملك» قلنا انه خلق من خلق الله يتصرف بأمره فإنا بهذا عرفنا الملك بطريقة تمثيلية بسيطة يمكن فهمها وادراكها بسهولة .

وإذا عرفنا «الكوكب» قلنا انه هو هنا الذي تشاهده بالليل عن طريق الحواس . أو إذا أردنا تعريف الإنسان قلنا انه هو هذا الذي أنت من جنسه إلى غير ذلك من الأمور التي يمكن تعريفها عن طريق ضرب الأمثلة أو عن طريق المشاهدة أو اللمس أو أي حاسة من حواس الإنسان التي تمكنه من هذا الإدراك ، فهذه صورة تمثيلية بسيطة ويحصل منها فهم معنى الشيء المقصود تعريفه .

ولكن تختلف هذه الطريقة عن طريقة الفلاسفة والمتكلمين في تعريف هذه الأشياء والتي هي بعيدة كل البعد عن الواقع العملي للإنسان ، فإذا سألت الفيلسوف أو المتكلم عن معنى «الملك» يحيلك إلى معنى أغمض من المعنى الذي سألت عنه « فيقول هو ما هية مجردة عن المادة أصلا «أو يقول» هو جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقل «وإذا سألت عن معنى الكوكب يحيلك بأنه جسم كروي مكانه الطبيعي نفس الملك من شأنه أن يشير متحركاً على الوسط غير مشتمل عليه ، وإذا سألته عن المكان يقول «هو السطح الباطن من الجرم الحاوي الماس للسطح الظاهر من «الجسم المحوى» وما أشبه ذلك من الأمور التي تخالف الحس المشترك والادراك القطري للأشياء ، بالاضافة إلى أن البحث في مثل هذه القضايا لا يرجي من ورائه فائدة وفيه تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء ، وهناك اعتراف من أصحابها والمشتغلين بها بصعوبة البحث في مثل هذه الماهيات لأنهم يبحثون في أمور مجهولة ، ولا يمكن أن تخضع للتجربة الحسية التي تفهم عن طريق الادراك القطري .

كما أن هناك اعترافاً بأنه لا يمكن معرفة شيء عن طريق الماهية معرفة حقيقية إذ أن الجواهر لها فصول مجهولة ، وكل ما استطاعوا أن يفعلوه ، حياها هو تعريفها بأمر سلبية لأن الذاتى الخاص ان علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصا ، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهذا مجهول ، وان عرف ذلك الخاص بغير ما ينحصر فليس هذا بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولا ، فلا بد اذن من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر وهذا لا يفي بتعريف الماهيات .

هذا عن الجوهر وصعوبة تعريفه بطريقة الفلاسفة أما العرض فانما تتسم معرفته عن طريق لوازمه ، ومن هنا فلا يمكن القول بأن هناك جوهرًا قائمًا بذاته كما يدعى الفلاسفة والمتكلمين ، بل الجوهر ما هو إلا مجموعة من الأعراض لا تتسم معرفته إلا بها «فحقيقة الجوهر تعرف إذا عرفت جميع ذاتياته ، فإذا جاز ثم ذاتي لم يعرف حصل الشك في معرفة الماهية» وهذا يبين أن الحدود من الصعب الإتيان بها ، فتصور الانسان على معرفتها رمى في عماية .

أما عن التصديق ، فإن الذى يمكن فهمه منه عن طريق الحس المشترك هو ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية هذا إذا كانت هناك حاجة إلى الدليل في التصديق ، وإلا فيكفى تقرير الحكم وفي هذا توفير للوقت والجهد ، لأن الحس المشترك إنما يقصد العمل فلو كان النظر في الدليل غير وقتى لتأخر مصلحة الإنسان في المعرفة ، لأن الإدراكات ليست على فن واحد ولا هي جارية على التساوى في كل مطلب .

ويزعم الفلاسفة انهم يبحثون عن حقائق ، ولكن أى هذه الحقائق التي تعتمد على الوهم والبعث عن الواقع المباشر .

والجديد هنا هو ليس رفض فكرة الجوهر باعتبارها فكرة ميتافيزيقية فقد سبق وأن رفضها «ابن تيمية في نقض المنطق» ولكن الجديد هنا هو محاولة الشاطبي أن يجعل من الذوق القهطرى والواقع المباشر معياراً لتقبل الأفكار ولما كان الذوق القهطرى لا يقبل الفكر إلا إذا كان يؤدي إلى عمل فإن فكرة الجوهر مرفوضة من وجهة نظر الشاطبي . معبرا عن الاتجاه العام للفكر الأندلسى والفكر الأصولى .

ثالثاً : أصول الفقه فلسفة عملية

ومن هنا فإن الفيلسوف عند الشاطبي يعتمد بصفة أساسية على رفض الأفكار الميتافيزيقية وبناء المذاهب بناء شامخاً بعيداً عن واقع الإنسان وبذلك فإن الفلاسفة عند الشاطبي تختلف عما عهدناه عند الفلاسفة ، فقد رأى أن دور الفلاسفة هو العمل على ربط الإنسان بواقعه ، ففكرة القصد في الأصل فكرة فلسفية بحتة فالفلاسفة تنبؤوا لفكرة القصد في الطبيعة وكانت من أهم البراهين وأقواها على إثبات وجود الله ، فباستنادهم إلى الحقائق الطبيعية استدلوا على أن هناك قصداً وملائمة لكل مخلوق في الطبيعة ومن ملائمة كل مخلوق لما خلق له وجد الفلاسفة أن هذا برهان على القصد المنظم ، وقد صاغ الفلاسفة دليل العلية ودليل الغائية ودليل العناية الإلهية ابتداءً عن القصد هذا ، أما الشاطبي فقد فهم معنى القصد بطريقة مختلفة عن فهم الفلاسفة له . فرأى أن القصد المنظم يهدف إلى غاية وهي مصلحة الإنسان ، ومقاصد الإنسان تتجه نحو العمل على حفظ الحياة وبقائها وعدم تحطيمها والإعتداء عليها ، كما أن مقاصد الإنسان تميل إلى الاعتدال بين الإسراف والتقتير . وبذلك يصبح معنى القصد والعدل واحداً .

ومن الأفكار الكونية التي تحولت في علم أصول الفقه إلى أفكار إنسانية فكرة السبب والمسبب ، أو العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هي علاقة ضرورية أم لا ؟ فالغزالي نفى هذه الضرورة وكان قصده من ذلك إطلاق يد القدر الإلهية تصرف الكون كيف تشاء ، وحاول ابن رشد أن يدفع هذا القول ورأى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات فكرة كونية لا يمكن نفيها^(١) .

وكان لابد للشاطبي أن يتعرض لهذه المشكلة لأنها مبحث هام في علم الأصول ، ورأى أن الغزالي وابن رشد يتصارعان حول مشكلة ميتافيزيقية كونية فإذا فصلنا الأسباب عن المسببات فقد يكون هنا صادقا أو كاذبا في مجال الفكر الميتافيزيقي ، ولكن عندما ننظر في واقع الإنسان نجد أن هنا علاقة ضرورية بين الأسباب

(١) أنظر في ذلك تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت لابن رشد .

والمسببات ، لأن من شروط الامتثال القدرة ، وعدم إيجاد علاقة ضرورية بين السبب والمسبب هو أمر خارج عن قدرة الإنسان ، أما في المجال الكونى فقد جعل الشاطىء للمسببات مخلوقة لله تعالى ، أما الأسباب فهى من فعل الإنسان .

ومن هنا فلا بد أن يأخذ الإنسان بالأسباب لأن ذلك فيه دفع للتواكل ، فالرزق إذا كان مضموناً من عند الله تعالى إلا أن ذلك لا يمنع من الأخذ بالأسباب ، لأن الرزق لا يأتى وحده ، ولا بد من السعى والعمل وعلى ذلك فليس معنى التوكل أن نقعد عن العمل وإنما معناه أن نتهاى للعمل ونستعد له ، فالله تعالى قد وفر أسباب الرزق بأن هيا الظروف الطبيعية من مناخ وثروات طبيعية فى باطن الأرض وعلى ظهرها وكل ما على الإنسان أن يفعله هو البحث عن هذه الثروات واستخراجها .

بهذا نقل الشاطىء الحوار حول الأسباب والمسببات من بحث كوفى إلى بحث انسانى ، ومن هنا يصبح الخلاف بين القول بالضرورة واللاحتمية قول لا معنى له ، لأن القول باللاحتمية ليس داخلاً فى الأسباب البشرية ، كما أن القول بالضرورة واقع إنسانى لا يمكن انكاره .

وقد حدد ثلاث مراتب للدخول فى الأسباب :

المرتبة الأولى : أن يدخل فى الأسباب على أن الإنسان فاعل للمسبب أو مولد له ، وهذا شرك أو معناه له ، لأن السبب غير فاعل بنفسه فالله تعالى خالق كل شئ .

المرتبة الثانية : أن يدخل الإنسان فى السبب على أن المسبب عنده عادة ، وذلك بأن يطلب للمسبب من السبب ليس عن طريق الاعتقاد المستقل ولكن من كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب ، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله تعالى فى خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعا بقدرة الله تعالى ، لأن قدرة الله تعالى تظهر عند وجود السبب وعند عدمه فلا ينفى وجود السبب كونه خالقا للمسبب .

المرتبة الثالثة : أن يدخل فى السبب على أن المسبب هو الله تعالى فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه سبب عن قدرة الله تعالى وإرادته ، من غير تحكيم لكونه سببا ، فإنه لو صح كونه سببا محققا لم يتخلف كالأسباب الفعلية .

من هذه للتراتب يتبين أن الدخول في الأسباب يتوقف على النية ، وما يعتقد
الانسان عليه العزم من نوع الاعتقاد ، فالؤمن بالكوكب الكافر بالله تعالى قد جعل
الكوكب فاعلا بنفسه .

ويجب أن يكون الدخول في السبب على اعتقاد أنه ابتلاء للعباد وامتحان لهم
وهذا مبنى على أن الأسباب والمسببات قد وضعت اما لاختبار العقول ، وذلك كل
ما في الوجود للنظر في وضعه والاستدلال به على ما ورائه ، أو لاختبار النفوس وهو
الوجود كله من حيث أن فيه المنافع والمضار ، ومن حيث أنه سخر لهم ومنقاد لما
يريدون منه .

فإذا كان الأمر كذلك فالأخذ للأسباب من هذه الجهة آخذ لها من حيث
وضعت على التحقيق بذلك فيها ، وصاحب هذا القصد متعبد لله تعالى ، لأنه إذا
تسبب بالأذن فيما اذن فيه لتظهر عبوديته لله تعالى فيه ، لا ملتفتا إلى مسيبتها - فهو
كالتسبب بسائر العبادات المحضة .

ويتساءل الشاطبي بعد عرضه لمشكلة الأسباب والمسببات والتي حاول أن يوضح
الفكرة على أساس ارجاعها إلى النية لأن الإنسان داخل في السبب بلا جدال يتساءل
الشاطبي بعد ذلك ، هل الادعاء الذي يدعيه بعض المتصوفة بترك الدخول في
الأسباب ادعاء صحيح ؟

ان الشاطبي لا يرى أن هناك فرقا بين الصوفى وغيره ، فالجميع لا بد وأن يأخذوا
بالأسباب ، فالصوفى مثلا يدعى بأنه يخرج للحج بغير زاد وأنه بذلك ترك الأسباب ،
ولكن هذه في الحقيقة مغالطة فقد يجد رزقا من طرق متنوعة كلها تخضع للأسباب ،
حتى وان بدت أنها أسباب غريبة .

ويدعى الصوفية بأنهم إنما يتركون الأسباب أسوة بما كان يفعله الرسول ﷺ ،
فقد كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجد رزقا والمعروف أنه لا توجد علاقة بين الصلاة
والرزق .

ولكن الشاطبي يرد عليهم هذا القول بقوله انهم قد فهموا الأمر مبتورا لأن
الرسول ﷺ قد ندب أهله للدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم

بالأسباب للمقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم على حالة الصلاة وحدها ، وهذا دليل على أن الأفضل هو ما أرشدهم إليه من الدخول في الأسباب لأن حالة الصلاة هذه لا يعتد بها ولا يصح أن تكون مقاما يظلوا عليه .

وقد كان لأصحابه عليهم السلام خوارق للعادات إلا أنهم لم يتركوا الأخذ بالاسباب ، وذلك تأديبا بأداب الرسول عليه السلام وكانوا لعلمهم وفضلهم لا يتركون الأفضل وهو الأخذ بالأسباب إلى غيره .

بهذا فإن ترك الدخول في الأسباب مخالف للعقل والعادة ، كما أنه مخالف لقصد الشارع ، لأن الشارع قد قصد وقوع المسببات عن أسبابها ، فقصد أصحاب الأحوال (الصوفية) مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

بهذا حول الشاطبي البحث في العلاقة بين الأسباب والمسببات من زاوية الحتمية واللاحتمية ، إلى منظور آخر ، وهو منظور القدرة البشرية ، وهل من الممكن للإنسان أن يعيش حياته وهو متراخ تاركاً للأسباب الموصلة إلى مصلحته ؟ . إن واقع الإنسان يدل على أنه لا بد وان يعيش حياته وفقا لأسباب معينة ، أما العلاقة بين الأسباب والمسببات فهي أمور اعتقادية نظرية ، وما على الانسان إلا أن يحسن النية والقصد في الدخول في الأسباب ، وترك الالتفات إلى المسبب .

ومن أهم القضايا النظرية التي كانت سببا لصراع طويل بين المعتزلة والاشاعرة فكرة الوجوب والامكان . فقد تعمد المعتزلة ذكر لفظ يجب على الله تعالى كذا ، فقالوا مثلا يجب على الله تعالى رعاية الأصلاح ، لأنه ان لم يفعل ذلك يكون ظلما ، والظلم منق عنده ، لأنه عادل ، ولذلك جعلوا رعاية الأصلاح واجبا ، وقال الاشاعرة بأن ذلك فيه خروج على حدود التأديب مع الله تعالى ، وأطلقوا يد القدرة بحيث أجازوا لله تعالى أن لا يعمل الأصلاح .

وهاتان الفرقتان في الحقيقة يدور صراعها حول أفكار نظرية ، فكل منهم ربط أفكاره ببعضها حتى لا يهتز المذهب أو النسق الفكري⁽¹⁾ حتى لو أدى ذلك إلى

(١) من ذلك مثلا اضطرار الأشاعرة الى القول بتكليف ما لا يطاق لأن ذلك مرتبط بالوجوب والامكان . وما ذلك إلا لكي يتالفوا المعتزلة .

الخروج عن الواقع الفعلي للإنسان . فالمعتزلة رأوا أن أحكام الله تعالى كلها معطلة بعلته
وهي المصلحة ، ولكنهم ربطوا هذا القول بالواجب ، كما ربطوا بين تعليل الأحكام
والقول بالحسن والقبح العقليين ، فقد قدموا العقل على الشرع أما الأشاعرة فقد قدموا
الشرع على العقل .

ويرى الشاطبي أن هذا الخلاف إنما يدور حول المدرك ، وهو يتهاوى إذا عرفنا أن
مقصود الشارع من وضع الشريعة هو المصلحة ، فسواء كان العقل كاشفاً لدور الشرع
أو الشرع سابقاً على العقل فهذا لا يبنى ان واقع الشريعة الفعلي يقصد مصلحة
الإنسان ، وأن علة الأحكام هي المصلحة ، ولكن من غير قول بالواجب ، لأن القول
بالوجوب والجواز أمر غير وارد طالما أن الشريعة قد اكتملت ولا يمكن أن تضاف إليها
نصوص جديدة ، وإن الاستقراء قد دل دلالة قاطعة من مجموع الجزئيات والكلديات
على أن الشريعة قد وضعت من أجل علة هي المصلحة . إذن حول الشاطبي الفكر
النظري إلى دراسة استقرائية للواقع العملي . ترتبط في النهاية بمصلحة الإنسان .

رابعاً : رفض التطرف في النزعات الصوفية :

من مصلحة الإنسان أن يعيش ذاته موحدة ، ولذلك كان لزاماً على الشاطبي أن
يقف في وجه المحاولات السلبية التي وقفها الصوفية لاقامة صراع بين الغرائز والميول
الإنسانية ، والتقليل من شأن الحياة والزهد فيها ، وقد كان مبدأ الزهد من أول المبادئ
الصوفية يعرفونه بأنه « هو الزهد في المباح » لأن المعروف أن الحرام لا زهد فيه ، وهذه
محاولة لكبت غريزة من الغرائز الأساسية في الإنسان وهي حب التملك .

وقد حدد الشاطبي ما هو المباح لكي يثبت خطأ الصوفية من الناحية الشرعية
فقال « ان المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم لا على الفعل
ولا على الترك ، فاذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير لم يتصور ان يكون التارك به مطيعاً
لعدم تعلق الطلب بالترك ، لأن الطاعة لا تكون الا مع الطلب ولا طلب فلا طاعة .

والصوفية يعتقدون ان الزهد في المباح طاعة لله تعالى ، ولكن الشاطبي يرى ان
لا طاعة في فعل غير مأمور به ، ولكن الشاطبي يرى ان لا طاعة في فعل غير مأمور به ،

وإذا كان المباح مساوياً للواجب والمندوب في أن كل واحد منهما غير مطلوب التارك ، فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه شرعاً لأن الشارع لم يطلب التارك فيها ، كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً .

وإذا تقرر استواء الفعل والتارك في المباح ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه جاز أيضاً أن يكون فاعله مطيعاً بفعله من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه ، وهذا غير صحيح ولا معقول في نفسه ، فتارك المباح في نظر الشاطبي ليس مطيعاً ولكنه يأثم بترك المباح لأنه غير مطلوب التارك أي أنه فعل أمراً لا يجب مخالفته .

وقد كان الامام الغزالي يرى أن المباح سبب في مضار كثيرة ، منها أن فيه اشتغالا عما هو الأهم في الدنيا من العمل للإعداد للآخرة ، ففيه صد عن كثير من الطاعات ، وأنه سبب في الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى المنوعات وأنه سبب لطول الحساب ، ولذلك فمن الأفضل في نظر الغزالي ترك المباح لأنه يقصر من الموقف يوم الحساب .

ويرد الشاطبي على ذلك القول بأن المقصود بالكلام هنا إنما هو في المباح من حيث هو مباح ، وليس من حيث هو ذريعة إلى أمر آخر ، وإلا كان منعه من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحاً .

وإذا كان المباح ذريعة إلى أمر آخر فيجب أن يفهم من خلال ثلاثة أوجه :

- الأول : إذا كان ذريعة إلى منهي عنه فيكون من تلك الجهة مطلوب التارك .
- الثاني : إذا كان ذريعة إلى مأمور به فيكون حكمه حكم ما توسل به .
- الثالث : هو الذي لا يكون ذريعة إلى شيء ما وهذا هو المباح المطلق .

وأما عن ادعاء الغزالي بأن المباح سبب لطول الحساب فباطل لأن فاعل المباح أن كان يحاسب عليه لزم أن يكون التارك محاسباً أيضاً على تركه ، من حيث كان التارك فعلاً ، وإذا كان الحساب سبباً لطلب التارك ، لزم أن يطلب ترك الطاعات من حيث كانت مستولاً عنها كلها^(١) .

(١) يقول الله تعالى «فلسألن الذين أرسل إليهم ، ولنسألن المرسلين ، إذن السؤال للجميع وليس في هذا طول للموقف (الشاطبي ، الموافقات جزء ١ ، ص ٦٤) .

وعلى الجملة يرى الشاطبي ان المباح كغيره من الأفعال له أركان وشروط وموانع ولو احق تراعى ، والتترك في هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه ، كذلك أيضا إذا تسبب إلى التترك كان مسئولاً عنه والغزالي مقرر بهذا إذ يقول ان الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه وقال « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه ، وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال » ، وهذا اعترف منه بأن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال .

ولقد أهمل الصوفية القصد إلى المباح ، والعمل على نيل المحظوظ ورأوا ان الحظ أمر ليس مرغوبا فيه ، ومن الواجب طرح المحظوظ لأن ذلك قادح في الأخلاص ، فن عمل طلبا لحظ فقد عبد هذا الحظ ، ولكن الشاطبي يرى أن الذات البشرية وحدة لا تتجزأ ، ومن الخطأ اقامة صراع بين الغرائز والميول حقا ان على الإنسان أن لا يسر طبقا لما تمليه عليه اهواؤه ، ولكن مع ذلك لا يسبب قتل الرغبات والغرائز ، والمطلوب هو تنظيمها بقدر الاعتدال الذي يعمل على تكميل الذات لا خلق صراع بين الغرائز والميول الطبيعية للإنسان ، واكتمال الذات هو العمل على احيائها حياة صالحة .

بهذا يكون قد اتضح ان اتجاه علم أصول الفقه اتجاه عمل بعيد عن التفلسف النظري ، فهو لا يؤمن بأن هناك قضايا فلسفية نظرية يمكن أن يقدر لها البقاء إلا إذا كان لها دور في معالجة مشاكل الإنسان ، فالفكر لا بد وأن يكون خادما للواقع ، وأن يكون العقل سيدا حتى في فهم مقصد الشارع ، ولهذا رفع من شأن العقل العمل - لا العقل النظري - بحيث جعله ينصر الشرح كما أنه جعل القضايا الشرعية ترتقى إلى القضايا العقلية في افادة العلم القطعي ، يقول الشاطبي في ذلك « فالوضعيات قد تجارى العقلية في افادة العلم القطعي ، فالعلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشئان افرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مضطردة عامة غير زائلة ولا متبدلة ، وحكمة غير محكوم عليها ، وهذه هي خواص الكليات العقلية ، وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ، وهو أمر وضعي لا عقلي فاستوى مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينها » .

بهذا يرى الشاطبي أن الشرع والعقل يتفقان في أحكامها وأن هذا الاتفاق مرجعه إلى الواقع الفعلي للإنسان ، فهي يهدفان معا إلى مصلحة الإنسان ، ولما كان العقل غير مأمون لتغلب الهوى عليه في بعض الأحيان ، لذلك لا بد أن يتقدم الشرع على العقل لأن الأدلة العقلية إذا استعملت فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها لا مستعملة بالدلالة لأن النظر فيها نظري أمر شرعي ، والعقل ليس بشارع ، فإذا تعاضد النقل والعقل فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا .

وقد جعل الشاطبي من العقل والعادة معيارا للأحكام ، فالجواب والجواز والاستحالة ترجع إلى أحكام العقل ، وترجع إلى العادة إذ من العادة ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل .

وعلى ذلك فإن العقل والعادة يوازيان الدليل السمعي المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفادة من الاستقراء المعنوي .

من هنا نجد أن علماء أصول الفقه قد تميزوا بخاصية تختلف عن الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية ، وهي الميل تجاه الفكر العملي ، وربما كان هذا الاتجاه هو السبب المباشر لعناء الفقهاء لكل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية الذين يميلون نحو الأفكار النظرية البهرجة والمجدل اللفظي ، أما علماء أصول الفقه فيتجهون نحو الواقع المباشر ، وذلك لأن طبيعة العلم تحتم ذلك لأنه علم تشريعي يتطلب البساطة في الفكر ، ومخاطبة الذوق الفطري أو الحس المشترك بقواعد هذا التشريع .

الفصل الرابع

منهج الاستقراء المعنوي

أولاً : تمهيد

هناك علاقة وثيقة بين المنطق ومنهج البحث ونظرية المعرفة ، وهذه العلاقة تجعل من الصعب التمييز بينهم ، فإذا كان المنطق هو المنطق الصوري . فهو منهج بحث أيضاً من جهة أخرى ، وإذا نحا تجريبياً فهو منطق ومنهج للبحث في آن واحد ، ونظرية المعرفة قد تعتمد عليها معاً .

والاستقراء المعنوي هو منهج بحث ، ولكنه منهج بحث في العلوم الإنسانية فقط ، ومن هنا كان ذا صلة وثيقة بالمنطق وخاصة نظرية القياس الشرعي أو منطق الفقهاء^(١) أكثر من صلته بالمنطق الصوري .

(١) نظر الفقهاء إلى المنطق نظرة خاصة جعلته يتميز عن المنطق الأرسطي والمنطق الرواق وعلى ذلك اعتبره البعض منطقاً تجريبياً ، وفي الحقيقة أن المنطق الفقهاء ليس تجريبياً بالمعنى المعروف في المنطق التجريبي . ومن هنا فإن منهج الاستقراء المعنوي سيوضح طبيعة هذا المنطق .

ثم انه يتفق مع الاستقراء المنطقي والعلمي في نقاط ، ويختلف معها في الهدف والغاية ، فالاستقراء العلمي هو منهج بحث في العلوم الطبيعية ، أما الاستقراء المعنوي فهو منهج بحث في العلوم الإنسانية ، وهناك فرق ما بين الطبيعة المحكومة بقوانين علمية والإنسان صاحب الإرادة ، هذا الفرق هو نفسه الفرق بين الاستقراء للمعنى والاستقراء العلمي .

ويختلف الاستقراء المعنوي مع الاستقراء المنطقي في أنه يصل إلى ضرورات يقينية بينما الاستقراء المنطقي احتمالي ولا يصل إلى قضايا يقينية . كما يختلف مع المعرفة النوعية والإيانية ، في أنه يبدأ من المحسوس لكي يصل إلى المعقول أي يستقرى الوقائع العينية لكي يصل إلى حقائق عقلية ، والاستقراء للمعنى هو استقراء للكليات التي تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها ، معتمدا على استقراء النصوص أي يعتمد على النص المكتوب كما يعتمد على الوقائع الحسية للباشرة ، ولقد أجمل الشاطبي قواعد هذا المنهج في نص موجز ودقيق فيقول « ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله لما شاء وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده تفاصيلها وجملا ، معتمدا على الاستقراءات الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد ، إلى تراجم تردها إلى أصولها وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها » .

وقد خرج الشاطبي من استقراء نصوص الشريعة واستقراء الطبيعة البشرية بتيجة هامة وهي أن هناك كليات خمس وهي الدين والنفس والمال والنسل والعقل . هذه الكليات يقع حكمها في العقل كالضروري ، ولكنها لم تعتمد على قضايا منطقية لكي نحكم بصدقها ، فصدقها يكن في أن العقل قد استخلصها نتيجة استقراءه لأمر جزئية أو كليات عامة انتهى منها إلى كلية أعم استقراء معنويا .

لانيا : لما هو الاستقراء المعنوي إذن ؟

الاستقراء في اللغة هو المصدر للفعل المزيد استقرى يستقرى استقراء ، وهو مشتق من الفعل الثلاثي مجرد قرى يقرى قروا ، الذي يعني المتبع لمعرفة حالة الشيء المقصود فيستقرىها ويقروها إذا صار فيها ينظر حالها وأمرها ، ومازالت استقرى هذه الأرض قرية قرية .

هذا هو المعنى اللغوي للاستقراء ، اما معناه المنطقي فهو الحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته ، وإنما قال أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا « كل حيوان بحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك » ، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين ، لجواز وجود جزئى لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا لما يستقرى كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ .

هذا هو معنى الاستقراء المنطقي وهو لا يفيد اليقين ، ولكن الشاطبي يرى أن الاستقراء المعنوي يفيد لأنه استقراء معانٍ لا احصاء لأنواع فهل هذا يعد خروجاً على نمط الاستقراء المعروف والقول بمنهج جديد يمكن أن يأتي بأحكام يقينية ؟ .

انه استقراء ، ينصب على ادراك العقل للمعاني التي يستخلصها من واقع تجريبي ، فهو يرتقى من معنى إلى آخر حتى يصل إلى معنى كلى يأخذ حكم الضرورى .

فإذا استقرينا النصوص ، فيجب الاعتماد على نص واحد فقط ، لأنه لن يوصلنا إلى اليقين ، لأن هناك نصوصاً يحتمل منها التأويل ، كما أن النص يفترض الدلائل الثقيلة ، وهي إذا كانت متواترة فهذا يتوقف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظنية ، والموقوف على ظنى لا بد أن يكون ظنياً ، فإنها تتوقف على نقل اللغات ، وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الاضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم التناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم للعارض العقل ، وجميع ذلك أمور ظنية ، كما أن الدلائل قرائن مشاهدة أو منقولة ، فقد تفيد اليقين ، والادلة للمعتبرة هنا هي المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، لأن اجتماع الأدلة مع بعضها يضى قوة على المعنى مثله في ذلك مثل التواتر المعنوي الذي يفيد اليقين ، ومن هذا الطريق علمنا علماً يقينياً بشجاعة على « رضى الله عنه » وجود « حاتم » ، وقد استفدنا هذا العلم من كثرة الوقائع المنقولة عنها .

من هنا يكون الاستقراء المعنوي هو المنهج الذى لا يعتمد على دليل واحد ، بل يجمع كل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات في أعيان مخلقة ، هذا

مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن وأحوال . وما يفهم بطريق التمثيل والتخييل والعقل ، ومن روح للسألة ، وما تعبر عنه .

وعلى ذلك فلا يجب أن تناقش كل جزئية على حدة ، ونظن أن هذه القضية لها معنى ، فالستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطى فرصة للمعترض عليه بأن يكر عليها نصا نصا ، ويستضعف الاستدلال بها على العلم اليقيني ، فنحن إذا نظرنا في الصلاة مثلا نجد أن هناك نصوصا قد جاءت تمدح المتصفين بأقامتها ، وذم التاركين لها ، واجبار المكلفين على فعلها وأقامتها قياما وقعودا وعلى جنوهم ، وقال من تركها أو عاتد في تركها إلى غير ذلك مما في هذا المعنى ، كذلك النفس نهى عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سد رمق المضطر ووجبت الزكاة للمواساة والقيام على من لا يقدر على اصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك له ، وربت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقة بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما يضاف إلى هذا المعنى .

من كل هذا حصل لنا علم يقيني بوجوب الصلاة وتحريم القتل ، ومن هنا امتاز العلم الكلى عن العلم الجزئى ، فإذا كانت الفروع مستندة إلى أدلة منفردة وإلى مأخذ معينة فأنها سوف تبقى على أصلها من الاستناد إلى الظن بخلاف العلم الكلى ، فانه مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق لا من آحادها على الخصوص .

هذه هي أهم السمات التي تحدد فكرة الشاطبي عن منهج الاستقراء للمعنوى والتي تجعله متميزا عن الاستقراء المنطقي ، فهل الشاطبي قدم منهجا جديدا للفكر الفلسفى ؟ .

في الحقيقة ليس هناك ما يسمى بمنهج جديد على الاطلاق ، ولكن هناك فرقا بين وجود أفكار لا رابط بينها ، وبين صوغ مبدأ دقيق واقامة قواعد ثابتة لهذا المبدأ .

فلو بحثنا في علم أصول الفقه نجد أن نجدور هذا المنهج موجودة عند بعض الأصوليين ، فالاستقراء المعنوى يشبه الاستدلال المرسل الذى اعتمده الامام مالك ، والامام الشافعى رضى الله عنها ، فها قد وجدنا أن الفرع وان لم يشهد له أصل معين ، فقد يشهد له أصل كلى ، والأصل إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين وقد

يربوا عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كما أنه قد يكون موجوداً في بعض المسائل
حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في الأصل ، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال
للمرسل على القياس .

والمتبع لجذور منهج الاستقراء المعنوي في علم مصطلح الحديث ، سيجد أنه قد
استعار منه فكرة التواتر المعنوي ، والذي يتم باستقراء العقل لمعاني يستخلصها من
مجموعة من الجزئيات ، فبالتواتر المعنوي نعلم أن هناك مدينة تسمى بغداد ، حتى ولو لم
ندخلها ، كما أنه لا يوجد شك في وجود الامام الشافعي ، والامام أبي حنيفة رضي الله
عنها وأنها كانا أصحاب مذاهب فقهية ، فكثير من الوقائع الكبيرة في التاريخ وردت
لنا عن طريق التواتر ونصدق حوادثها رغم عدم رؤيتنا لها^(١) .

والتواتر المعنوي يختلف عن العلم النظري في أنه لا يحتمل الشك أو الظن ،
أما العلم النظري فهو في أغلب الأحيان ظني . ويصف الإمام الغزالي هذا النوع من
المعرفة بقوله : « وكان هذا مدرك سادس من مدارك العلم^(٢) »

(١) يضرب الإمام الغزالي مثلا يقرب به كيفية توارد القرآن على الخبر حتى يعتقد فيه العقل اعتقاداً جازماً .
فيقول : « إننا نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى ، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم
نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور ، ولا نشاهده عند خروجه لأنه مستور بالفم ، ولكن حركة الصبي في
الامتصاص وحركة حلقه يدلان على وصول اللبن دلالة ما . ولكن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن ،
فإننا أضفنا إلى حركة الامتصاص وحركة الحلق أن المرأة شابة لا يظنوا لديها عن اللبن ، ولا تخلو حلماته عن
تعب ولا يظنوا الصبي عن طبع ياعث على الامتصاص مستخرج اللبن ، فقد يفيد ذلك علماً ولكن يمكن
الشك أيضاً في هذا العلم بأن الصبي لا يصل إليه اللبن ، فإذا انضم إلى ذلك سكوت الصبي عن بكائه مع
أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة أخرى ، وإن كان يحتمل أن يكون بكائه عن وجع وسكوته عن زواله ،
أو يحتمل أن يكون قد تناول شيئاً آخر لم نشاهده من قبل وأن كنا نلازمه في أكثر الأوقات ، ومع هذا
فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها ، وكل دلالة شاهدة يطرق إليها الاحتمال كقول كل خبر على
حدة ، ومن اجتماع هذه القران كلها ينشأ العلم . (المستصحب في علم الأصول ، ص ١٦٠) .

(٢) مدارك العلم هي الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنية والتجربيات ويزيد الغزالي عليها التواترات .

إذن فمنهج الاستقراء المعنوي كانت فكرته موجودة في علمي أصول الفقه ومصطلح الحديث إلا أنها كانت غامضة ومتداخلة في المباحث المختلفة .

ويرجع الفضل إلى الشاطبي في أنه قد استخلص الفكرة من مظانها المختلفة وصاغها مبدأ أساسياً يستند عليه المنهج الذي جمع بين فكرة الاستقراء من المنطق ، والتواتر من علم الحديث ، كما أنه قام بدراسة تطبيقية لهذا المنهج فاستخلص من مقاصد الشارع خمس كليات أساسية ورأى أنه لا توجد جزئية في الشريعة إلا وتنضم تحت كلية من هذه الكليات ثم أنه علم علماً يقينياً بأن هذه الكليات هي ضروريات يقينية .

وقد شاعت فكرة الاستقراء المعنوي في كل كتاب الموافقات حتى أن القاريء يشعر وكأنه يقرأ كتاباً في المنهج ، وهذا ما كان يهدف إليه الشاطبي في الحقيقة لأنه أدرك أن علم أصول الفقه في حاجة إلى المنهج أكثر من حاجته إلى المذهب^(١)

ثالثاً : أساس الاستقراء المعنوي :

يعتمد الاستقراء المعنوي على دعامتين أساسيتين يقوم عليهما :

- الأولى : هي الذوق الفطري ، أو الحسي المشترك ، أو الموقف الطبيعي للإنسان .
الثانية : هي ملكة التخيل والتمثيل في الذهن .
ثم يستخلص العقل من كليهما حقائق يقينية ضرورية .

(١) لقد نبه الشاطبي القاريء إلى ذلك المعنى فيقول « ليكون أيها القائل الصنف والصلديق الوفي هذا الكتاب حونا لكل في سلوك الطريق وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق ، لا ليكون حذوتك في كل تحقق وتحقق ، ومرجعك في كل ما بين لك من تصور وتصديق ، إذ قد صار علماً من جملة العلوم ، وربما كمالاً الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ، لاجرم أنه قرب عليك في السير ، وأعلمت كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير ، ووقف بك من الطريق السابلة على الظاهر ، ونحط بك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر . (الشاطبي) - الموافقات ج ١ ص ٤٨ .

والذوق الفطري له جانبان الأول هو اعتياده على الموقف الطبيعي. والثاني هو اعتياده على اللغة المشتركة والتي يتم من خلالها فهم المعاني. ومن تعريف الذوق الفطري نجد أن هناك علاقة بين الموقف الطبيعي والفهم المشترك عن طريق اللغة، وإن كنا سنفصل بينهما في الحديث لكي يتضح المعنى، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود العلاقة المتداخلة بينهما.

وتعرف كلمة Common Sens هو ذوق عملي جيد سليم، مزيج من لباقة واستعداد في معالجة أمور الحياة الجارية، إذن فالذوق الفطري بهذا المعنى هو تعبير عن السلوك الفطري للإنسان، وهو يتفق مع تعريف الشاطبي للأسمى الذي هو منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل ولادة الأم. ويرتبط السلوك الفطري بدلالات الأشياء، ويتمتع بذوق جيد له القدرة على تمييز العوامل التي تكون على صلة وذات أهمية في دلالتها بالنسبة إلى مواقف معينة، وهي القدرة على البصر النافذ ثم استغلال هذا التمييز في تقرير ما نفعله وما نتركه، وذلك كله في أمور الحياة الجارية.

فكلمة ذوق يقصد بها نوع الإدراك الذي هو في مقدور الإنسان بفطرته أن يدركه، فهو إدراك مباشر تماماً كما يتذوق الإنسان باللسان شيئاً فيدرك طعمه مباشرة، ولهذا فهو إدراك صادق، ومن هنا تكون أحكام الذوق الفطري عند الجاعة في قطعها وأوليتها شبيهة بما يكون لدى الفرد من إحساس أو وجدان نتيجة اتصاله بأشياء بيئية وهذا يكون لدى كل جاعة ثقافية مجموعة معان متغلغلة في العادات والأعمال والتقاليد.

وبذلك يكون أول مصدر يزود عقولنا بالأفكار، هو موضوعات الطبيعة وحياة الجاعة، حتى لتصبح تلك المعاني بمثابة المقولات الأساسية التي تبنى عليها القواعد وهي المعيار الذي جاء الوحي على وفقه.

وفي هذا الموقف يكون الإنسان معنياً بمسلك الحياة، وعلاقته بالبيئة التي يتعامل معها فيفهم دلالة الحكم على الأشياء والحوادث بما له من صلة بما ينبغي فعله، والغرض الأساسي للإنسان الأسمى هو أن يحصل على ما يحقق له المصلحة التي

تحفظ عليه حياته ومن هنا تكون المصلحة هي الوسيلة التي تربط الإنسان برباط مباشر مع الواقع المحيط به فأمور الطعام والمأوى والوقاع والدفاع الا أمور للنفع الذي يستغل موارد البيئة ، ومن هنا نشأ العلم عند العرب مرتبطا بالبيئة ، فالعرب كان لهم اعتناء بالعلوم ، وكان لعقلاهم اعتناء بكمارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم ومن علوم العرب الأميمين علم النجوم وما يختص به من الاهتداء في البر والبحر واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيرين ، وما يتعلق بهذا المعنى ، وبهذا نجد أنهم كانوا ييغون المنفعة المباشرة ، وقد ربط الشاطبي بين هذا الاحساس الفطرى ، وبين ما جاء به الوحى ، وجعل هذا الرباط هو الاشتراك في تحقيق المصلحة ، واستقرى أحوال الإنسان في صورته الطبيعية ، ووجد أن الذوق الفطرى يقصد المحافظة على الكليات الخمس التي سماها الضروريات .

وهناك فرق بين أن يقف الإنسان من الاشياء موقفا علميا ، وبين أن يقف موقفا بدائيا ، فالعلم مهمته هي تقديم تفسير للظواهر يؤدي إلى فهمها وكشف قوانينها العامة ، وهنا يرد العالم المركب إلى البسيط ، ويحيل الكيف إلى الكم كلما أمكن ذلك ، أما موقف الإنسان الأمى ، فهو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما تسلك فيه عمليا على نحو يبقى بمطالبنا الحيوية ، ومن هنا يعتمد الاستقراء المعنوى على استخلاص الكليات من الجزئيات عن طريق الحس والتجربة العملية ، وهذه بداية طبيعية لأى منهج فلسفى فلا بد من أن يبدأ الفيلسوف من الحس المشترك لأننى حين أقول عن المنضدة التى أكتب عليها انها توجد فى غرفتى أعنى أننى أراها وأحسها ، وإذا غادرت غرفتى فسأدرکها أو أن روحا معينة تتركها بالفعل .

ومن هنا نجد أن موضوعات تفكيرنا المعتاد ، هي نفسها موضوعات تفكير الفيلسوف الذى يظل ملتزما هذه للموضوعات إلى النهاية ، فكل ما يفعله هو أن يقدم لنا تحليلا يستخدم فيه براعته المنطقية ويخضع فيه للبرهان أو للتنفيذ ، ذلك الموقف الطبيعى الذى يرى الذهن للعناد أنه ليس موضوعا للتفكير النظرى على الاطلاق .

وتتصل اللغة بالموقف الفطرى للإنسان ، فلا يمكن فصل اللغة عن الواقع بحال فالتفكير لا بد وأن يتصل بموقف خارجى معين . كما أن البحث فى اللغة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للاستقراء للمعنى ، لأنه يعتمد أساسا على فهم المعانى قدر اعتماده على فهم الوقائع فى ذاتها .

والمعرفة الإنسانية ما هي في حقيقتها الا مجموعة من المفهومات والأفكار التي يمكن التعبير عنها برموز معينة وهي ألفاظ اللغة ، من هنا اهتم الشاطبي بالبحث في اللغة من حيث هي رموز تدل على معان عقلية ونفسية وحسية ، واهتم بالبحث في ايضاح عوامل اللبس والحلط التي تنتج عن عدم فهم القواعد للشركة التي تعارف عليها الجمهور ، ومن حيث فهم الطابع الغرضي للغة .

ومن الملاحظ أن الشاطبي قد أخذ بالتقسيم الرواقى^(١) لمنطق الألفاظ حيث قسم الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى إلى قسمين :

الأول : ألفاظ وعبارات مطلقة ، تدل على معان مطلقة ، وهذه هي الدلالة الأصلية .

الثانى : عبارات وألفاظ مقيدة ، وهي تدل على معان خادمة للمعنى الأصلي وهي التي تسمى بالدلالة التابعة .

ففي الأول يتطابق اللفظ على المعنى ، وتقوم الألفاظ معبرة عن وقائع أو أشياء ، ويمكن أن يعبر عن هذه الوقائع ، وهذه الأشياء بأى لغة يمكن الاتفاق عليها ، وإذا اشتركت كل اللغات في التعبير عن معنى واحد عن طريق اللفظ فهذا هو المعنى العام .

وفي الثانى نجد أن المعنى يقتصر على اللغة المعبر بها ، والمعانى الشخصية الباطنية للمتكلم ، فهي تختلف بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الأخبار في الحال والسياق ونوع الأسلوب من الايضاح والإخفاء والإيجاز والاطناب ، وبحسب الكفاية والتصريح ، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها .

(١) أثبت الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى المذكور في مقدمته لكتاب الشفاء لابن سينا أن المنطق الرواقى وصل إلى العالم الاسلامى ضمن المنطق الأرسطى ، ويجد القسمة الرواقية لمنطق الألفاظ عند الامام الغزالي في المستصن من علم الأصول واضحة .

وهنا نجد أن الشاطبي قد فهم الطابع الغرضي للغة عامة فيقول : « ومثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام بحسبها يدخل فيها شيء خفي باطنى في نفس المتكلم » .

والدلالة الأصلية هي لغة العلم الطبيعي الذي يعتمد على منهج الاستقراء العلمى ، والذي يتطلب تحديد العلاقة بين اللفظ والشئ وبين القضية والواقعة . أما الدلالة التابعة ، فهي لغة الشعر والمعاني النفسية ، والتي لا يفهم معناها من واقع مقابل وإنما من معان باطنية لا تظهر إلا من تحديد العلاقة بين السامع والمتكلم . والاستقراء للمعنى يأخذ بهلدين النوعين من الدلالة ، وإن كان يعتبر أن الثانية عبارة عن وصف من أوصاف الأولى ، فهي كالتكلمة للعبارة والمعنى فإن كانت الأولى هي الضابط والأساس للثانية فإن الثانية مكتملة للأولى .

من هنا نجد أن اللغة ، وإن كانت مرتبطة بالواقع في بعض الأحيان إلا أنها تكون مستقلة عنه في أحيان أخرى ، واللغة تنشئ الوقائع سواء من خلال القواعد التكوينية أو ما يسمى بالقواعد العرفية ، كما أن الوقائع بدورها تؤثر على اللغة ، والمتكلم وحالته النفسية لها دور رئيسى في تحديد المعنى المقصود من العبارة ، فحالة المتكلم الشعورية ، ودرجة الوعى هما اللذان يحددان المعنى المقصود بدقة .

وعلى ذلك فإن منهج الاستقراء للمعنى لا يقتصر على فهم القواعد الأساسية للغة ، ولا على العرف والعادة فحسب ، بل وعلى فهم روح العبارة وما يفصح عنه فحوى الكلام .

وليس الشاطبي هو أول من اهتم بمباحث اللغة والمعاني ، وإنما سبقه إلى ذلك كثير من الأصوليين ، فنجد أن وضع الإمام الشافعى رضى الله عنه مبحث عن البيان في « الرسالة » لا نجد مؤلفاً في علم الأصول إلا وقد ركز على دور اللغة والمعنى ، ومن الأصوليين من فهم الطابع الغرضي للغة ، فيذكر الآمدى « أن وضع اللفظ تابع لغرض الواضع ، وبالتالي فإن دلالات الألفاظ ليست لدوائها بل هي تابعة لغرض المتكلم وإرادته » ولكن الجديد الذى أتى به الشاطبي هو ربطه بين اللغة واللوق الفطرى ، وجعل العرف والعادة لها اعتبار في تحديد المعنى ، فلكنى يكون المعنى

مستقيماً فلا بد من فهم قواعد اللغة كما كانت عند الإنسان الأُمى ، ويجب معرفة العرف والعادة وإن كان هناك عرف مستمر تعارف عليه أهل اللغة فلا يصح العدول عنه في فهم للمعنى ، وإذا لم يكن هناك عرف معين فلا يصح فهم للمعنى بطريقة تخالف عرف اللغة وعاداتها .

وهنا نجد أن جون لوك يتفق مع الشاطبي في هذا الأمر ، فيقول : « يجب الاتفاق على استخدام معاني الألفاظ ، وذلك لأن الإنسان إذا كان حراً في أن ينطق بأي لفظ يشاء ، فإن ذلك لن يمكنه من توصيل أفكاره إلى الآخرين ، وألفاظه لن تثير في نفس السامع المعنى الذي يقصده ، فإن لكل فرد في الحقيقة الحق في أن يتخذ لنفسه ألفاظاً خاصة به لكي تعبر عن أفكاره كيفما شاء ، ولكنه ليس حراً في أن يفرضها على الآخرين ، لأنهم لن يفهموها .

من هنا يجب احترام الاستعمال السائد للغة بحيث تأتي ألفاظنا وكلماتنا متفقة مع الاستعمال السائد في المجتمع ، والعرف والعادة يحكمان لغة الفرد داخل المجتمع ويعملان على جعل التخاطب وسيلة سهلة وإظهار المعنى للفهم بصورة أسرع .

بهذا حدد الشاطبي معالم الأساس الأول الذي يقوم عليه الاستقراء المعنوي فجعل من الذوق الفطري للغة المشتركة أساساً طبيعياً لقيام المنهج ولكن هذا يدعمه أساس آخر وهو التمثيل والتخييل^(١) . وهذا الأساس عبارة عن عملية تسوية بين المحسوس والغيبى ليخرج العقل بصورة ذهنية لما معنى فإذا كانت الأفكار تصل إلى الذهن بعد استقراء واقع الإنسان الطبيعي (الأُمى) عن طريق الحواس الواعية بالموضوعات الجزئية المحسوسة التي يمكن منها تكوين أفكار كلية تأخذ حكم الضروري ، فإنه في بعض الأحيان قد تعجز الحواس عن إدراك شيء أو معنى نريد معرفته ، فكيف تيسر هذه المعرفة ؟

هنا يأتي الأساس الثاني وهو التمثيل ليقوم بدور المكمل للأساس الأول فيقوم العقل بعملية تسوية يقرب بها المعنى الغيبى للواقع الحسى وهذا يظهر واضحاً في

(١) التمثيل عبارة عن كلمة تسوية يقال هذا مثله ومثله ، كما يقال شبهه وشبهه ، ومثل له كمثلًا تمثيلاً إذا صور له مثاله بالكتابة أو غيرها (مختار الصحاح - باب مثل الطبعة الثانية ١٣٥٥ - ١٩٣٧ م صفحة ٦١٥) .

الأمر العائدية التي لا يمكن فهمها إلا عن طريق التمثيل ، فالوحي عندما خاطب الإنسان قرب له الصور الغيبية بصور معروفة محسوسة ومن ذلك أنه عندما خاطب الناس بدلائل التوحيد خطبهم بما يعرفون من سماء وأرض وجبال ونبات ، وهكذا الحلال في دلائل النبوة والآخرة ، فقد أخبرهم عن نعيم الجنة وأوصاف هذا النعيم بصورة تقريبية قد عهدوها في حياتهم ، ولكن هذا النعيم مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم النعيم الدنيوي ، وبين من مأكولات الجنة ومشروباتها ، ما هو معلوم دون أن يذكر ما لا يعرفونه مثل الجوز واللوز والتفاح والكشوى إلى غير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم ، بل أجمل ذلك في لفظ فاكهة .

هذا الضرب من التمثيل يسهل عملية الفهم ، ويجعل المخاطب يتعمق هذه الصور ويدرك معناها سواء أكان ثاقب الفهم أو بليداً .

وتاريخياً نجد أن أرسطو هو أول من أضنى على البرهان بالمثال صورة منطقية ، وإن كان أفلاطون هو صاحب نظرية المثل ، إلا أن أرسطو وضعه في صورة قياسية منطقية فيقول : « أما البرهان بالمثال فإنه يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر في الواسطة عن طريق حد شبيه بالطرف الأصغر فينبغى أن يكون وجود الواسطة في الطرف الأصغر ووجود الأكبر في الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذي نريد تبيينه . فهو يبين أنه ليس المثال كجزءه إلى كل ، ولا ككل إلى جزء ، أو كما يكون في القياس ، ولكن كجزءه إلى جزء وذلك حينها تكون الحالتان الجزئيتان تابعيتين لحد واحد وإحداهما معروفة .

وهناك فرق ما بين المثال وبين الإستقراء عند أرسطو ، فالاستقراء يبدأ من جميع الجزئيات ، ولذلك نجد أن الطرف الأكبر موجود في الواسطة ولا يطبق القياس على الطرف الأصغر ، وأما في المثال وهو يطبق القياس فليس من جميع الجزئيات تبيين وجود الطرف الأكبر الواسطة .

ويرى ابن سينا أن هناك شكاً في هذه المعرفة التي تأتي إلينا عن طريق المثال فيقول ، ان المعلوم الذات كيف يتصور وجوده إذا كان محال الوجود ، فإنه إذا لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بأنه حاصل أو غير حاصل ، والمجال لا صورة له في الوجود ، فكيف تؤخذ عنه صورة في الدهن يكون ذلك المتصور

معناه ؟

ويجب عن هذه التساؤلات بقوله « ان المحال اما أن يكون مفردا لا تركيب فيه ولا يمكن أن يتصور البتة إلا بنوع من المقايسة بالموجود بالنسبة إليه ، كقولنا الخلاء ، وضد الله ، فان الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضد الله يفهم بأنه الله ، كما للحار البارد فيكون المحال يتصور أمر ممكن ينسب إليه المحال وتتصور نسبتة إليه وتشبهه به وأما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له .

وأما الذى فيه تركيب مثل عتر أيل وعنقاء وإنسان يطير فإنما يتصور أولاً تفاصيله التى هي غير محالة ، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلاثة ، اثنان منها جزءان كل بانفراده موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة ما هو تأليف متصور بسبب أن التأليف من جملة ما يوجد ، فعلى هذا اللفظ يعطى معنى دلالة اسم المعلوم ، فيكون المعلوم إنما يتصور لتصور متقدم للموجودات .

إن ابن سينا هنا قدم تحليل للصور التى يمكن أن يكون عليها التعريف بالمثال فالعقل يستطيع أن يتصور ، اما عن طريق الضد ، واما عن طريق تحليل المركب ، بحيث يكون هناك جزءان تربطها ببعضها علاقة بحيث يجعل المعلوم مماثلاً لشيء معلوم . وهو يشبه المعرفة البرهانية ، التى لا يدرك العقل فيها وجه التشابه والاختلاف . بين أى فكرتين موجودتين فيه مباشرة ، بل يتوسط فكرة أو أفكاراً أخرى ، وهذه عملية التعقل ، فثلاً حين يحاول العقل أن يدرك العلاقة بين مجموع زوايا المثلث وبين زاويتين قائمتين ، سيضطر إلى أن يبحث عن بعض الزوايا الأخرى التى تساوى زوايا المثلث الثالث ، وتكون مساوية في نفس الوقت للزاويتين القائمتين ولكن البرهان بالمثال يختلف عن المعرفة البرهانية في أن هناك طرفاً معدوماً كلية ، ولذلك فان هذا النوع من البرهان يخضع لاعتقاد الإنسان بأن هذا المعلوم مماثل المحسوس ، فهناك غلطة أساسية في الواقعية التى تجعل المعرفة صورة ممثلة للواقع هذه الغلطة هي أنها في الوقت الذى تعتمد فيه على الجانب الاستدلالي من جوانب البحث ، يفوتها أن تهمس الصفة المدركة ادراكاً مباشراً ، والفكرة المنطقية بها ، فسيراً ينظر إليها من ناحية المهمة التى يؤدى بانها في البحث ، بل تراها على نقيض ذلك تجعل القوة التحليلية خصيصة كاملة في طبيعة الاحساسات والأفكار من حيث هي

احساسات وأفكار ، إذ ننظر إليها على أنها « تمثيلات » في ذاتها وبذاتها ، والنتيجة هي تشبه الوجود العقلي والوجود للادى ، أى الفصل بينها ، والواقعية التمثيلية تفسر الأخطاء والاعتقادات الباطلة والأوهام تفسيراً يتناولها بصفة عامة ودون أن تظطر إلى إسكان عالم « الوجود الخالص » بشئى أنواع الموجودات التصورية ، التى يقال انها هي الموجودات التى يشير إليها الشخص العارف (في حالة الخطأ والاعتقاد الباطل والوهم) تماماً كما يشير إلى الأشياء الحقيقية عندما يظن أنه يتحدث عنها ، فبناء على النظرية التمثيلية تكون امكانية الخطأ أمراً ينبعث من طبيعة الاحساسات والأفكار نفسها من حيث تكون هذه الاحساسات والأفكار تمثيلات للأشياء الخارجية كما هي في الواقع التى جاءت تلك الاحساسات والأفكار صوراً لها ، فلئن كانت هذه النظرية تفسر لنا مجرد امكان وقوع الخطأ والأباطيل بصفة مجردة ، فهى تعجز عن أن تفسر الفرق بين الاعتقادات الصادقة والاعتقادات الباطلة في أية حالة جزئية معينة ، ولكي تقرر مثلاً ما إذا كانت فكرة معينة تمثيلاً لعفريت أو لشخص ملغع بملامة ، ترى النظرية مضطرة إلى الخروج عن حدود الفكرة نفسها وعن حدود أى شئ مما قد يكشف عنه تمحيصاً للفكرة في ذاتها إذ هي مضطرة إلى الارتداد إلى عمليات البحث المألوفة . وهي عمليات مستقلة تمام الاستقلال عن الطبيعة المزعومة للفكرة باعتبارها تمثيلاً عقلياً وعلى ذلك فان هذه المعرفة تحتاج إلى مجهود عقلي لكي تفصل بين الوهم والاعتقاد الباطل وبين ما يمكن تعقله عن طريق التمثيل ولا يقتصر العقل على دليل واحد لكي يؤكد به بيقينه وإنما لا بد من توارد كثير من الأدلة والفرائض التى تجعل التمثيل معقولاً ، ومع ذلك فان المعرفة عن طريق التمثيل إذا كانت ظنية فان احتمال الصلوق فيها قوى ، لأن تشابه أى شئ أو اتفاقه مع ما نعرفه من خبراتنا أو ملاحظتنا لن يكون يقينياً بل محتملاً ، ولكن درجة الاحتمال درجة تتلائم ومصالحة الإنسان فان هذا الدليل يصبح ذا قوة أكبر فإذا كانت الصور الغيبية جاءت تمثيلاتاً بما يدفع الإنسان نحو اعتناق مبدأ أو تحقيق فكرة تجعل الحياة مستقيمة فان هذا الاعتقاد يصبح ضرورة لا غنى عنها ويجب على العقل التسليم بها .

من هنا نجد أن الدعامين اللتين يقوم عليهما الاستقراء المعنوي ترتبطان معا برباط وثيق وتهدفان إلى تحقيق المصلحة ودفع المفسدة ، ويصبح هذا الهدف هو الأساس الوحيد الذى يستمد منه هذا المنهج وجوده .

رابعاً : الاستقراء المعنوي والقياس الشرعي :

لقد اهتم علماء أصول الفقه بالقياس وجعلوه أصلاً من أصول الأدلة وبنوا عليه أحكامهم ، وقد كان القياس في أول أمره نوعاً من الاجتهاد بالرأى كما كان الحال عند الشافعي الذي يقول في ذلك « ان كل ما نزل بملمة تفيد حكماً لازماً ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة فان كان هناك حكم بعينه فيجب اتباعه وإذا لم يكن هناك حكم بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس وعلى ذلك فان الاجتهاد لا يكون الا على مطلوب ، والمطلوب لا يكون أبداً الا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها .

كما أن القياس إلحاق المعنى بالأصل أو يكون له في الأصول أشباه فيلحق القياس بأولها شياً فيه .

هذه الصورة للقياس هي أقرب إلى الإدراك الفطري من التعمق الفلسفي في ادراك الشبه والنظير وبهذا يكون القياس عند الشافعي هو عملية يتقل فيها العقل من شئ إلى آخر حتى يتبين له أقرب الأمور شبيهاً بالمقيس فيأخذ به ، وهو بهذا يقترب من الاستقراء المعنوي أكثر من ميله نحو القياس والاستنباط الأرسطي اللذين يسيران من العام إلى الجزئي .

وعندما بدأ القياس يتجه نحو المنطق الأرسطي لقي معارضة شديدة من البعض من أمثال ابن حزم وابن تيمية اللذين هاجما نظرية القياس هجوماً شديداً وكانت حجته أنه يعطى صوراً قياسية ميتافيزيقية تختلف عن طبيعة التفكير الإسلامي الذي يميل إلى البساطة .

وقد أدرك هذا أيضاً أصحاب نظرية القياس الذين وجدوا أنفسهم مقيدين بالقياس في أحكامهم بصور محددة ، ولما مالوا عن هذه الصور وغيروا في أشكال القياس حتى أصبح متميزاً عن القياس الأرسطي ، وانجسوا شيئاً فشيئاً نحو الاستقراء المعنوي ، فألحقوا بالقياس ما سموه بقياس العلة والدلالة والمناسب .

والفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة هو أن قياس العلة يصرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع فإن كانت العلة باعثة على الحكم في الأصل يسمى قياس العلة ، وإن لم تكن باعثة يسمى قياس الدلالة .

كما أنهم أخذوا بالملائم والمؤثر ، والمؤثر هو ما كانت العلة فيه منصوطة بالصريح أو الإيماة أو مجعاً عليها أو جنسه في عين الحكم ، وأما الملائم لما أثر جنسه في جنس الحكم .

وهناك بعض الشروط التي وضعت لضمان صحة القياس ، وهذه الشروط تقرب القياس من الاستقراء المعنوي . فن هذه الشروط مثلاً أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً بنص آخر ، لأن التعليل لتعديده الحكم يبطل التخصيص الثابت بالنص ، والقياس في معارضة النص باطل .

كما أنه لا يكون معدولاً به عن سنن القياس لأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا يعتبر القياس على مخالفة النص ، لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفروع ، والقياس ينفي هذا الحكم ولا يتحقق الإثبات بمجة النفي كما لا يتحقق التعليل بما هو حجة التحريم

ولا يصح أن يكون التعليل متضمناً بإبطال شيء من ألفاظ المنصوص ، لأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر القياس في معارضة النص بإبطال حكم لا يعتبر في معارضته بإبطال لفظه .

ولا يكون ذا قياس مركب : وهو أن يستغنى عن إثبات حكم الأصل بموافقة الخصم عليه وليس من الشروط كون القياس قطعياً ، بل يكفي ظنه فيما يقصد به العمل ، وهذه هي إحدى نقاط الضعف في القياس ، وعلى ذلك اتفق الأصوليون على أنه من الضروري أن يكون هناك نوع ما من الاجتهاد في القياس ، بمعنى أنهم لا يجعلون القياس يفرض صورته على العقل ، ولكن العقل هو الذي يجب أن يحكم صور القياس ، وفي هذا ميل تجاه الاستقراء المعنوي ، وقد حددوا قواعد تحكم الاجتهاد في القياس وسموها مسالك العلة . ومن مسالك العلة : الإجماع ، وذلك كإجماع الأمة على أن العلة في حديث الصحيحين « لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان » تشويش الغضب للفكر .

ومن مسالك العلة النص الصريح بأن لا يحتمل غير العلة^(١)

ومن مسالك العلة أيضاً الإيحاء وهو اقتران الوصف الملفوظ أو المستنبط بحكم ولو لم يكن اللفظ مفهوماً بالإيحاء لكان بعيداً عن فصاحة التكلم مثال ذلك حديث الأعرابي : « واقعت أهل في نهار رمضان » فقال اعنت رقبة ، فأمره بالإعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له وإلا لخلا السؤال عن الجواب .

السبر والتقسيم : وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه ، وإبطال ما لا يصلح منها للعلة ، فيتعين الباقي لها ، كأن يحصر أوصاف السبر في قياس الذرة في غلبة الطعم وغيره ، ويبطل ما عدا الطعم فيتعين الطعم للغلبة .

المناسبة أو الإخالة : وقد سميت مناسبة الوصف بالإخالة لأنه يخال أى يظن أن الوصف علة ويسمى استخراجها بتخريج المناط والحكم مع الإقتران بينها ، والسلامة للمعين من القوادح في العلة ويتحقق استقلال الوصف المناسب في العلة بعدم ما سواه بالسبر لا بقول المستدل ، والمناسب هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم على ما يصلح كونه مقصوداً للشارع في شرعية ذلك الحكم من حصول المصلحة أو دفع مفسدة ، فإن كان الوصف خفياً أو غير منضبط ، اعتبر ملازمه الذى هو ظاهر منضبطاً ، وهو المظنة له ، فيكون هو العلة وذلك كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخيص في الأصل ، لكنها لم تنضبط لخلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ، ولهذا نيط الترخيص بمظنتها ، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً أو ظناً وقد يكون مشتملاً أو يكون فيه نفيه أرجح من حصوله .

تفقيح المناط ، وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي ، وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين .

(١) مثل العلة كذا ، فمن أجل كذا فنحوكى . - وإذن . وذلك مثل قوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل ... » وقوله : « كفى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، وقوله : « إذن لاقتنالك ضعف الحياة وضمف المات » . (السبكي - جمع الجوامع - ج ٢ ، ص ٢٦٧ .

وهناك مسالك أخرى غير هذه منها الدوران وإلغاء الفارق والطرده إلى آخر ما ذكره علماء الأصول من مسالك العلة .

من هنا نجد أن علماء الأصول اتجهوا نحو المنهج التجريبي ، وهناك من رأى أن المسلمين قد سبقوا أصحاب المناهج التجريبية في العصر الحديث^(١) ولكن الحقيقة أن هذا الاتجاه ليس تجريبياً بالمعنى الذى قصدته المناهج التجريبية الحديثة ، وإنما يعد إرهاباً لمنهج الاستقراء المعنوى ، الذى يقوم على أساس استقراء الواقع التجريبي للإنسان ، لا للأشياء ، وفي نفس الوقت لا يلغى دور العقل في إدراك المتأملات ، وهذا المنهج يختلف في طبيعته عن المناهج التجريبية .

بهذا يجمع الاستقراء المعنوى كل المميزات التي وجدت عند علماء الأصول فهو يعتبر العقل وهو أصل من الأصول عند الشيعة ، ويراعى القياس ، وهو أصل عند أصحاب القياس ، ويأخذ بالاستحسان . وليس معنى ذلك أنه مذهب انتقائي ، وإنما طبيعة الاستقراء المعنوى جعلته يتبع كل جزئية ، لكي يخرج بمبادئ عامة ضرورية يقينية .

خامساً : الاستقراء المعنوى والمعرفة الدوقية :

رأينا أن الاستقراء المعنوى يقوم على أساس المحسوس والمدرَك على مستوى الذوق الفطري ، وتم هذه الإدراكات بطريقة عقلية تصورية ، وبهذا يكون الشاطبي متسقاً تماماً مع رأيه في أن المعرفة مكتسبة ، فمن رأيه أن الإنسان خلق لا يعلم شيئاً ثم بدأ يتلقى المعرفة من العالم الخارجي بما يتلائم واحتياجاته في الحياة ، وفي ذلك يقول : « إن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً ثم علمه وبصره وهداه إلى طرق مصلحته في الحياة الدنيا .

(١) نود أن نشير هنا إلى الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور علي سامي النشار فقد وفي هذا الموضوع سفة وبين مدى تجريبية المنطق الأصولي ومدى سبق المسلمين للغرب في هذا المجال . (أنظر مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥) .

غير أن هذه المعرفة تنقسم إلى قسمين :

الأول : معرفة غريزية ، وهو يصفها بأنها ضرورية لأنها تدخل على الإنسان من علم من أين ولا كيف ، وإنما هي مغروزة في طبعه وجبلته وذلك مثل التقامه الثدي ومصه عند خروجه من البطن إلى الدنيا ، فهذه من الغرائز الطبيعية المحسوسة ، وكعلمه بوجوده وأن التقيضين لا يجتمعان ، وهذه من جملة المقولات .

الثاني : معرفة لا تتم إلا بواسطة التعليم سواء كان الإنسان مدرّكاً لها أم لا وذلك مثل وجوه التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ومعرفة أسماء الأشياء ، وقل مثل ذلك في العلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر ، وهذه المعرفة لا بد من وجود معلم يتم التعليم على يديه .

ومع ذلك فإن المعرفة اللوقية ممكنة إلا أنها غير واقعة في مجال العادات الجارية ، فالمعروف والمتفق عليه أنه لا بد من معلم لكي تصل المعرفة عن طريقه ، وإن كان هناك خلاف بين جمهور الأمة وبين الإمامية ، إلا أن هذا الخلاف يدور حول التفاصيل ، فالجميع مقرون بأن هناك حاجة للإنسان الجاهل إلى معلم يتلقى العلم على يديه ، واتفاق الناس جميعاً على هذا الأمر وجريان العادة به دليل قوى على أن المعرفة مكتسبة .

إن القول بكسب المعرفة فيه رفض للقول بالمعرفة اللوقية ، لأن مثل هذه المعرفة لا تكون موضوعية بل تقوم على الأغراض والأهواء واستجلاب غير المجهود والجمجمة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص وأنه من الخواص ، ومثال ذلك ما انتحله الباطنية في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره وقالوا بأن المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام .

والمعرفة اللوقية هي أساس المعرفة عند الصوفية فهم يرفضون العقل والمعرفة المكتسبة ، ويبنون نظريتهم على أن المعرفة تأتي عن طريق الكشف لحجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمره ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم .

وسبب هذا الكشف - عندهم - ان الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى
الباطن ، ضعفت أحوال الحس ، وقويت أحوال الروح ، وغلب سلطانه وتجدد
نشوه ، بالاستعانة بالذكر ، فنمو المعرفة وتزيد إلى أن تصير شهوداً بعد أن كانت
علماً ، ويكشف عن حجاب الحس ، ويقم وجود النفس الذي لها من ذاتها ، وهو
عين الإدراك ، فيعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنية ، والفتح الإلهي ،
وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف هو
ما يمرض لأهل الجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم ، وكذلك
يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في
الموجودات .

هذه هي خلاصة نظرية المعرفة عند الصوفية كما يرونها عنهم ابن خلدون ولكنه
يستمر بعد ذلك في عرض آرائهم قائلاً : « ولكن العظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف
ولا يتصرفون ولا يجربون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من
ذلك محنة ، ويتعذرون منه إذا هاجمهم » .

من هنا نجد أن أهم خاصية تتميز بها هذه المعرفة هي الذاتية بل حتى الذاتية
لا تعنى شيئاً إذ لا تفيد الإنسان في حياته ، ومن أخطارها أنها فتحت الباب لبعض
الطوائف الذين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه ، واختلقت
طرق الرياضة عندهم باختلاف تعليمهم في امانة القوى الحسية وتغلبة الروح ، فإذا
حصل لهم الكشف زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركهم وأنهم كشفوا حقائق
الوجود كله من العرش إلى الفرش وهؤلاء لا يعتدلون ولا يقرون بالبراهين العقلية .

أما عن أصحاب وحدة الوجود فهم يرون أن الوجود كله صادر عن صفة
الوحدانية التي هي مظهر الأحدية ويسمون هذا الصدور بالتجلي ، وأول مراتب
التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه ، وهو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور
لقوله في الحديث الذي يتناقلونه : « كنت كثرًا محقياً فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق
ليعرفوني » ، وهذا الكمال في الإيجاد المنزل في الوجود وتفصيل الحقائق ، وهو عندهم
عالم المعاني والحضرة الكمالية ، والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم
ثم الكرسي ثم الأفلاك ، ثم عالم العناصر ، ثم عالم التركيب ، هذا في عالم الرتق فإذا

تجلت فهي في عالم الفسق ، ويسى هذا المذهب مذهب أهل التجل والظاهر
والحضرات .

وهناك من قال برأى يفوق هذا الرأى في عدم تعقله وتفاريهه وبعده عن الواقع
الحسى ، فهم يزعمون أن الوجود له قوى في تفاصيله ، بها كانت حقائق الموجودات
وصورها وموادها ، والعناصر إنما كانت بها فيها من القوى وكذلك مادتها ، لها في
نفسها قوة بها كان وجودها ، ثم ان المركبات فيها تلك القوة متضمنة في القوة التى كان
بها التركيب ، وهم في هذا كله يفترضون التركيب والكثرة لا بمذهب عقل ، ولكن
يوجيها عندهم الوهم والخيال ، فالوجودات المحسوسة عندهم كلها مشروطة بوجود
المدرک البشرى ، فلو فرضنا عدم المدرک البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ،
بل هو بسيط واحد ، فالحر والبرد والصلابة واللين ، بل والأرض والماء والنار والسماء
والكواكب إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها ، فإذا فقدت المدارك المفصلة
فلا تفصيل وإنما هو إدراك واحد وهو أننا لا غير ويمثلون لذلك بحال التأم الذى إذا
نام وفقد الحس الظاهر فقد كمل محسوس .

إن هذه الآراء تناقض أهم فكرة يقوم عليها الاستغناء المعنوى ، وهي فكرة
التواتر ، فنحن نعلم أن هناك بلداً معيناً رغم أننا لم نساfer إليه ، وكذلك بوجود السماء
والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا ندرك ذلك بتوارد مجموعة من الأدلة المحسوسة
على العقل فيصلقها ، إذن فنقول أصحاب وحدة الوجود ان الإدراك البشرى هو الذى
يخلق الكثرة ، وان الوحدة هي الأصل ، هذا القول مخالف لطبيعة العقل الذى
يستطيع أن يستقرىء الجزئيات ليخلق منها الوحدة عن طريق الحواس ، والوحدة التى
يخلقها العقل ليست وحدة وجود ، وإنما هي استخلاص كليات ضرورية ، تسهل
على الإنسان تعامله مع الآخرين ومع الوجود نفسه .

وربط المعرفة بالذوق ليس من اختصاص صوفية الإسلام فحسب ، بل هذه
الظاهرة موجودة عند صوفية المسيحية ، فأغسطين يرى أن الإيمان الدينى وهو فعل
الإرادة ، يعد الخطوة الأولى في المعرفة ، وأن الإدراكات الحسية عنده ليست إلا أموراً
ذاتية عارضة ، وثمة عالم واقعى وراء هذه الإدراكات هذا العالم هو الذى تصل إليه
عن طريق الإيمان وحسبنا لهذا قول أغسطين « قد يمكن أن يكون هناك إيمان دون أن
القيم الضرورية - ٨١

يكون هناك علم ، ولكن لا يمكن أن يكون هناك علم دون أن يكون هناك إيمان ، فالإيمان إذن مصدر المعرفة ونبع اليقين عند أغسطين ، وكذلك الحال عند القديس إنسلم الذي يقول : « أنا اعتقد لأفهم ذلك لأنني إذا لم أعتقد فلن أتمكن من الفهم » والقديس « توما الأكويني » لا يقر بأن العقل الطبيعي يستطيع البرهنة على حقائق الروحي فهذه الحقائق ليست متضمنة في العقل ولكنها فوق متناونه ، وهذا هو السبب في أنها موضوع الإيمان .

ولم يستطع ديكارت أن يتخلص من هذه الظاهرة ، فربط المعرفة بالإيمان وجعل من الضمان الإلهي عاملاً أساسياً لحفظ العقل من تضليل الشيطان الماكر ، فيقول : « إن الله هو الذي يضمن كل معرفة وكل حقيقة وكل علم ، فالضمان الإلهي هو الدعامة الأولى للمعرفة فالله هو مبدأ المعرفة والوجود ومنبع اليقين ، ويذهب هذا المذهب أيضاً « مالبرانش » فيرى أن الحقيقة هي الله الحاضر فينا المفكر فينا ، والمعقول هو المطلق ، والمعيار العملي للحقيقة هو وضوح الأفكار .

ولكن كل هذا يجعل ثنائية بين العقل والإيمان ، قد لا تقل خطراً عن ثنائية الفكر والموضوع ، فهي تشطر الذهن شطرين وتقضي على العقل الذي هو مناط التكليف .

إن قول الشاطبي بمنهج الاستقراء المعنوي الذي يعتمد على ظواهر محسوسة ، ومعرفة كسبية ، ورفض المعرفة الذوقية ، يعتمد في أساسه على التجربة البشرية التي لا تيسرها المعرفة إلا عن طريق ما عهدته في خبرتها وعالمها ، وهي بذلك معرفة هادفة ترمى إلى تحقيق مصلحة للإنسان فالمعرفة الإيمانية حتى وإن كانت صادقة فما هي الفائدة المرجوة من ورائها . هل هي معرفة من أجل المعرفة ؟ إذا كان ذلك صادقاً فهي لا تختلف عن الفكر الفلسفي الميتافيزيقي ، كما أنها معرفة ذاتية والاستقراء المعنوي موضوعي وعام ويستخلص كلييات ضرورية من مجموع الجزئيات ..

سادساً : الاستقراء المعنوي والاستقراء المنطقي والعلمي .

ظهر لفظ الاستقراء بمعناه المنطقي أول ما ظهر عند أرسطو وهو أن يبرهن بأحد الطرفين أن الطرف الآخر في الوسطة موجود ، مثال ذلك أن تكون واسطة أ ، ب .

هي ب وأن نبين د ، ج أن موجودة في ب فعلى هذا النحو يعنى الاستقراء ، ومثال ذلك أن يكون أطويل العمر ، وب قليل المرارة وجد الجزئيات الطويلة الأعمار كالإنسان والفرس والبغل وأ موجودة في كل ج فإن رجعت ج على ب الواسطة فإنه يجب لا محالة أن تكون أ موجودة في كل ب ، لأنه قد تبين أنه إذا كان اثنان مقولان على موضوع واحد ، ثم رجع الموضوع على أحد الطرفين ، فإن الطرف الآخر يقال على الطرف الذى كان عليه جرى الرجوع وينبغى أن نفهم من (ج) جميع جزئيات الشيء العام . لأن الاستقراء لجميع جزئيات الشيء العام يبين النتيجة .

والاستقراء الأرسطى ينتج دائماً المقدمة الأولى التى لا واسطة لها ، لأن الأشياء التى لها واسطة تكون موضوع القياس ، أما ما لا واسطة له فهو موضوع الاستقراء ، بهذا يتعارض القياس مع الاستقراء - عند أرسطو - لأن القياس يعتمد على الواسطة بين الطرف الأكبر والأصغر ، أما الاستقراء فتبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر فى الأوسط .

والاختلاف بين الاستقراء المعنوى والاستقراء الأرسطى يتمثل فى أن الأول يفيد اليقين أما الثانى فلا يفيد اليقين ، كما يختلفان معاً حول فكرة الضرورة والكلية ، فالضرورة والكلية لا يتم البرهنة عليهما فى منطق أرسطو عن طريق الاستقراء ، ولكن يتم البرهنة عليهما عن طريق القياس ، لأن القياس يتم بمقدمات ضرورية ، أو بمقدمات محتملة ، فإن كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة أيضاً ضرورية وإن كانت محتملة ، فالنتيجة أيضاً هذه حالها ، وأما ما كان بالإتفاق فلا هو ضرورى ، ولا على أكثر الأمر ، فلا برهان عليه .

والشاطى يبرهن على الضرورى والكلى بطريق الاستقراء المعنوى ، أما القياس عنده فهو ظنى ، ولا يمكن أن يتسوى إلى ضرورة عقلية ولا إلى كلى ، وهنا يتوافق الشاطى مع ابن سينا فى القول بأن الاستقراء الذى يستوفى فيه الجزئيات كلها فإنه يفيد اليقين إن كانت القضايا الجزئية يقينية ، ولكن ابن سينا يذهب إلى أن ذلك النوع من الاستقراء هو فى حقيقته قياس شرطى ، وقد سماه « المقسم » وجعله يختلف عن الاستقراء الأرسطى وهناك وجه شبه قوى بين فكرة التجربة عند ابن سينا وبين فكرة الاستقراء المعنوى ، فالتجربة عند ابن سينا معناها أن تصديق المقولات يكتسب بالحس من خلال طرق

أحدهما بالعرض ، والثاني بالقياس الجزئى ، والثالث بالاستقراء ، والرابع بالتجربة ، والتجربة عنده هي مزيج من القياس والاستقراء ، وهي آكد من الاستقراء وتأتى المعرفة فيها عن طريق الكسب من المحسوسات ، وهي ليست كالأستقراء لأنها تفيد علماً كلياً يقينياً .

فالتجربة عند ابن سينا إذن تشبه تماماً فكرة التواتر المعنوى . وهو يحددها بقوله : « التجربة مثل أن يرى الرأى أو يحس الحاس أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل وانفعال ، فإذا تكرر ذلك كثيراً جداً حكم العقل ان هذا ذاتى لهذا الشيء وليس اتفاقاً عنه ، فإن الاتفاق لا يدوم . »

إذن الفرق بين المحسوس والمستقرى والمجرب ، أن المحسوس لا يفيد علماً كلياً البتة ، والآخرا قد يفيدان ، والفرق بين المستقرى والمجرب أن المستقرى لا يوجب كلية بشرط أو غير شرط ، بل يوقع ظناً غالباً اللهم إلا أن يؤول إلى تجربة فالمجرب يوجب كلية .

من هنا نجد أن فكرة التجربة عند ابن سينا قد تكون هي نفسها فكرة الاستقراء المعنوى ، ولكن الشاطى يمتاز عن ابن سينا في أنه جمع بين فكرة الاستقراء والتجربة عند ابن سينا ، أو جمع بين فكرة الاستقراء الأرسطى والتواتر المعنوى في علم الحديث ، ومزج منها منهج الاستقراء للمعنى .

وإذا كان الاستقراء المعنوى يختلف عن الاستقراء الأرسطى ، فإنه أيضاً يختلف عن الاستقراء في العصر الحديث ، فالطرق الاستقرائية للعلم القديم وللعلم الحديث ليس بينها إلا تشابه لفظى ، وهما يشتركان في أنها يبدأان من معطيات مبشرة أو من جزئيات ثم يتحركان نحو التعميمات ، ولكن التشابه بينها لا يجاوز الصيغة الغامضة التي تقول : « السير من الجزئيات إلى ما هو عام » ، فالجزئيات مختلفة فكرتها في الحالات اختلافاً جوهرياً كما أن عملية السير أو الطريقة التي يوصل بها من الجزئيات إلى ما هو عام مختلفة في إحدى الحالات عنها في الأخرى .

ولقد بدأ المعاصرون يدرسون الاستقراء من ناحية المبادئ التي يقوم عليها ويربطون بين هذه المبادئ ومبادئ المنهج التجريبي الذي يقوم عليه العلم . كما أنهم

درسوا أيضاً مسانه الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية للشاهدة إلى وضع القانون العام وجعلوا من مبدأ العلية مبدأ رئيسياً ويقوم عليه الاستقراء وبالتالي كل بحث علمي .

ومسألة العلية أو الجبرية إنما تقوم على مبدئين أساسيين هما مبدأ العلية ومبدأ الغائية ، فالمبدأ الأول معناه أنه إذا كانت هناك سلسلة من الأحداث فإن وجود ظاهرة لا بد أن يعين وجود ظاهرة أخرى ، والمبدأ الثاني بين أن وجود ظاهرة في نظام معين لا يتعين تعيناً حقيقياً إلا بالنسبة إلى نظام الكل وعلى ذلك فإن مبدأ العلية العام يقصد به أن الظواهر يحدد بعضها بعضاً وإنه لكي يتم وجود ظاهرة من الظواهر فلا بد أن تكون مسبقة بظاهرة أخرى أو على الأقل تكون هناك صلة بها ، بحيث يرتبط وجودها بوجود الأولى . وهكذا نجد أن الكون سيتركب من سلسلة مترابطة من الظواهر التي يحدد بعضها بعضاً . ولكننا لو استمررنا إلى غير نهاية فإننا سنتسهي قطعاً إلى الفوضى والاختلال وسيكون حال العالم كحاله في مذهب ابيقور قبيل تجميع الذرات من أجل تكوين الألوان ، وبذلك فإن هذا المبدأ غير كاف ، لأن افتراض إمكان حدوث مثل هذه الحالة من الفوضى ممكن وليس أقل إمكاناً من فكرة الجبر المطلق ، ولذلك فلا بد من أن يتدخل مبدأ آخر يحول دون حدوث هذه الفوضى المطلقة وهذا المبدأ هو مبدأ الغائية ، والغائية تعنى أن هناك نظاماً يقتضى ترابط الأشياء على نحو ضروري ومن شأنه أن يجعل الجزء الواحد يتوقف في تركيبه وطبيعته على الجزء الآخر ومن هنا صاغ لاشلييه هذا المبدأ « إذا كونت الظواهر نظاماً فإن هذا النظام فيه تقود فكرة الكل فكرة الأجزاء ، وطبيعة الكل تحدد طبيعة الأجزاء » .

من هنا يكون معنى الغائية هو المعنى الذي يتعلق بطبيعة الشيء نفسه من حيث تركيب وظائفه وأجزائه بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل تحقيق كماله أو فكرته الموجهة .

ولسنا الآن بصدد البحث عن أساس الاستقراء العلمي بحثاً مستوفياً فهناك مبادئ أخرى قد وضعت بالإضافة إلى ما وضعه لاشلييه من مبادئ ، ولكن المقصود هنا هو بيان أن الاستقراء قد ارتبط بالمنهج العلمي الذي يختص بالبحث في العلوم الطبيعية .

والغلظة التي وقعت فيها أغلب المدارس الفلسفية المعاصرة هي أنها حاولت أن تطبق المنهج العلمي على الدراسات الإنسانية ، فنتيجة لذلك أخرجت الوضعية المنطقية الفلسفة من مجال البحث لعدم اتفاقها وطبيعة المنهج العلمي ، وأصبحت أي قيمة - طبقاً لهذا المنهج - ليست بذات قيمة .

ومع ذلك فالمنهج العلمي قد فشل في تحديد جوانب معينة للعلم وتاريخ العلم يدلنا على أن هناك فروضاً كثيرة قد لعبت دوراً هاماً في تقدم العلم مع أنها فروض كانت عند نشأتها الأولى تأملية خالصة ، وكانت الوضعية إذا التزمت مبادئها عليها أن ترفضها باعتبارها ميتافيزيقية لا أكثر ، ومن أمثلة هذه الفروض فكرة بقاء الطاقة بغير زيادة أو نقصان ، وفكرة الارتقاء التطوري كما أن المنهج العلمي لم يزودنا بمقائيق جديدة في مجال الدراسات الإنسانية ، وعلى الرغم من الزعم بأنها فلسفة علمية « بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » ، إلا أنها قد كانت من بعض نواحيها واثرة للمذهب ميتافيزيقي سابق كان يعزو للأفكار خصائص الصدق والكذب بحكم طبائع تلك الأفكار نفسها .

وعلى ذلك فهي لا تعدو أن تكون فرعاً من المذهب التجريبي التقليدي ، وهي كأصلها الذي نشأت عنه قد أدت خدمة جريئة في كشفها عن مدركات ثم استئصالها لتلك المدركات . مدركات لا توجد لها من المعنى أو من اختيار الصدق شيئاً من الخبرة يؤيدها فهي مدركات وجودها ضار في عالم الإدراك الفعلى ، وعالم العلم على السواء ، والعلم في حقيقته لا يستجيب لمطالب العقل البشرى جميعها ، فليس في وسع العلم ان يمكننا من الإحاطة بمعرفة العالم وبإدراك المطلق ، والعلم يضع لنا غاية نتطلع إليها في أفعالنا ، ولا يحدد لنا هدفاً نتوخاه في أعمالنا .

والدراسات التي تحاول أن تجعل من الإنسان مادة طبيعية يمكن دراستها من خلال منهج علمي تجريبي قد ظهر عجزها واضحاً عندما لم تستطع أن تصل إلى غايتها ، فكل ما فعلته هو أنها أرشدتنا إلى منهج يمكن من خلاله دراسة الظواهر البشرية وعندما وجئوا أن هناك صعوبة في تطبيق هذا المنهج ، انتظروا أن يفتح العلم عليهم بشيء جديد قد يحل هذه المعضلة .

ولكن العلم بمنهجه يستخلص نتائجه العملية مباشرة ، وليس من طبيعته
الارجاء ، فمن جهة المبدأ يتوقف تقدم هذا الفن على تقدم العلم ، وكلما أصبحت
معرفةنا بقوانين هذه الحقيقة الاجتماعية أكثر اتساعاً ودقة ، استطعنا أن نأمل في
استنباط تطبيقات مفيدة .

من هنا يمكن القول بأن الدراسة العلمية الموضوعية للكائن البشرى على مثال
الدراسة الموضوعية العلمية للطبيعة المادية غريبة في مظهرها ، لأن المماثلة بين هاتين
الطبيعتين تبدو مصطنعة ، وخاطئة ، فكلمة العلم لا تناسب إلا مع الطبيعة المادية
وحدها .

والصعوبة الأولى التي تصادفنا في محاولة تطبيق المنهج التجريبي للتأكد من
صحة قوانين الظواهر الاجتماعية هي أننا لسنا بصدد ظواهر نستطيع أن نجري عليها
تجارب صناعية . وحتى إذا استطعنا أن نخترع تجارب ونحاول تطبيقها فإننا نعمل
ذلك ونحن واثقين من عدم إمكان تدوين ملاحظتنا عن نتائج كل حالة وعن
صحتها ، ولما كانت هذه الحقائق في تغير مستمر ودائم قبل أن يمضي وقت كاف
لتحقيق نتائج التجربة فإن بعض الآثار المادية أو بعض العناصر قد يبطل أثرها وتتخذ
اتجاهاً آخر مغايراً لصلها الأول .

وبذلك تنتهي إلى أن الاستقراء العلمى إذا كان قد نجح في أن يكون أساساً
للتجربة العلمية في مجال العلوم الطبيعية فإنه قد فشل في أن يكون منهجاً للبحث في
الدراسات الإنسانية ، لأن أغلب الظواهر الاجتماعية سواء أكانت دينية أو تشريعية أو
اقتصادية لا تصل إلينا إلا عن طريق الروايات الشفوية أو المكتوبة أو النصوص أو
مختلف أنواع الآثار ، وأخيراً عن طريق الرموز التي يجب تأويلها ، ونحن نؤولها
عندما نستعيد بتفكيرنا الحالات الشعورية التي أدت إليها بحسب الأصل ، ولهذا كنا في
حاجة إلى منهج يفى بهذا الغرض ولا يكون قائماً على الصورية البحتة أو التجريبية
العلمية ، ولا يمكن أن نجد منهجاً واضحاً وضوح منهج الاستقراء المعنوي يفى
بهذا الغرض .

سابقاً : تعقيب :

الاستقراء العلمى يبدأ تجريبياً ويتسهي تجريبياً ، فهو يبدأ من استقراء جزئيات محسومة ليتسهي إلى قانون عام يحكم هذه الجزئيات ، أما الاستقراء المعنوى فإنه يبدأ تجريبياً أيضاً ، ولكن تجريبته تختلف عن تجريبية الاستقراء العلمى فى أنها استقراء للنصوص بالإضافة إلى استقراء الواقع ، ويتسهي الاستقراء المعنوى إلى إستخلاص كليات عامة ضرورية يقينية ، وهذا من شأنه أن يكون أكثر ارتباطاً بالفهم منه بالحس .

ومن هنا نجد أن معنى الفهم عند الشاطبى يختلف عن معنى الفهم عند كانط ، فالفهم عند كانط يعتمد على الحدس فهو لحظة يتم بها الفهم أو هى لحظة كشف أو إلهام ، تعتمد على المنهج الدوقى فى المعرفة والتى سبق وأن رفضه الشاطبى . أما الفهم عند الشاطبى فهو يخضع لمنهج حسى يبدأ من دراسة الطبيعة البشرية والواقع فى صورة فطرية ، ثم يتسهي إلى إستخلاص قيم كلية ، وعلى ذلك فإن الفهم يعد جزءاً هاماً من نظرية المعرفة ، فثله مثل الإدراك العقلى للأشياء الخارجية ليس له نهاية يقف عندها .

وبمنهج الاستقراء المعنوى استقرى الشاطبى النصوص الشرعية واستخلص منها مقاصد ثابتة ، وأثبت أن هناك قيماً جزئية لا تتغير ولا تبدل مثل العدل والإحسان وبر الوالدين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه قد ورد فيها الأمر ، وان هناك قيماً فاسدة يرفضها الإنسان بطبيعته وان أقبل عليها مسوقاً برغبته وشهواته ، فورد فيها النهى ، وقد عبر الشارع عن القيم الأخلاقية فى جمل خبرية وهذا يجعلها تحمل معنى الصدق والكذب ، ولهذا يكون المعيار الذى يمكن استخدامه فى الحكم بصدقها هو الواقع الفعلى للإنسان .

وأكثر الصيغ الأخلاقية قد جاءت فى صورة النهى ، وهذا يدل على أن الشارع يقر قيماً موجودة فعلاً فأخذ يؤنسهم بما كانوا يعدونه كرمياً وأخلاقاً حسنة فامتدح القيم التى كانوا يألّفونها ويمتدحون بها بعضهم البعض فكان من أول ما نزل وخوطبوا به هو

قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾^(١) .

ثم أبطل القيم الفاسدة والضارة لأن وجه المصلحة فيها أقل من وجه المفسدة التي تعود على الإنسان^(٢) . وانتهى الشاطبي من استقراء القيم الجزئية إلى استخلاص قيم كلية ضرورية ، وطابق بين هذه الكليات الضرورية التي استقرأها من الشريعة وبين ما استقرأه من واقع الطبيعة البشرية ، ووجد أن مقاصد الشارع تنطبق تمام الانطباق على مقاصد الإنسان .

ولم يعتمد الشاطبي في ذلك على استفتاء الوجدان بل شرط أن يخرج الإنسان عن داعية هواه حتى يسير طبقاً لما يمليه عليه العقل والشرع ، فكان على الوجدانات الفردية أن تخضع لهذه الضروريات الكلية ، وإذا تراحت وتنافست فالأصل أن يبذل كل امرئ جهده للتوفيق بينها لإعطاء كل ذي حق حقه ، فإن بلغ التضاحم مبلغ التعارض ، كان من الواجب أن نضع لكل واجب رتبته تقدماً أو تأخيراً زيادة أو نقصاً ، ليبدأ العامل بالأهم قبل المهم وبالمهم قبل غير المهم فيجعل الضروري قبل الحاجي والحاجي قبل التحسيني أو التكميلي ، ويضحي بالأدنى في سبيل المحافظة على الأعلى .

من هنا نجد أن الشاطبي قد كان هدفه من المنهج في المقام الأول إبراز الجانب الاجتماعي والأخلاقي للشريعة الإسلامية ، وانتهى إلى أن هناك قيمة تعلق كل القيم وهي المصلحة البشرية ، وبهذا رد القيم الأخلاقية إلى طبيعة المجتمع وطبيعة النفس البشرية وفي نفس الوقت تهدف القيم إلى ما ينبغي أن يكون .

(١) سورة النحل ، آية ٩٠ .

(٢) مثل الخمر والميسر (أنظر سورة البقرة ، آية ٢١٩) .

الفصل الخامس

أساس القيم في فكرة المقاصد

أولاً : تمهيد :

المصلحة هي الغاية من وضع الشريعة ، وهي تتحقق إذا حافظنا على الضروريات ومن هنا فإن هذا الفصل يهدف إلى إثبات أن المصلحة تعادل القيمة من حيث المعنى ومن حيث الواقع الفعلي لكل منهما ، كما يهدف إلى إثبات أن هذه القيم الخمس هي الأساس الوحيد الذي يصلح كأساس لبناء نظرية متكاملة في فلسفة الحضارة ، ولما كانت الحضارة تقوم على دعائم خلقه ، فبالتالي فإن هذه القيم صالحة لنظرية خلقية تركز على مبدأ المحافظة على الدين والنفس والعقل والعامل النفسى أى ما يسمى بالضروريات والتي هي في عرف الفقهاء المصلحة المرسله .

ثانياً : المصلحة والقيمة الخلقية :

لفظ القيمة اسم هيئة من قام الشئ بكذا ، يعنى كان ثمنه المقابل له كذا ثم استعمل بمعنى القدر والمرتلة ومن هنا نشأ المعنى الفلسفى لهذه الكلمة ، فهو انتقال من دلالة مادية معروفة في علم الحساب ، وعلم الاقتصاد السياسى ، إلى دلالة معنوية عما في الأشياء من خير أو جمال ، أو صواب .

والقيمة بوجه عام مجموعة الخصائص الثابتة للشيء الذى يقدر بها ، ويرغب فيه من أجلها ، ويتكون سلم القيم للأشياء من جهة تفاوتها فيما يقتضى لها التقدير ، أو ما يبحث على الرغبة فيها ، وقد يكون ذلك ثابتا للشيء باعتبار ذاته أو باعتباره وسيلة لتحقيق معنى فى غيره وهذا هو أساس الرغبة .

وفكرة البحث فى القيمة لم تظهر إلا حديثا ، فقد كان علماء الاقتصاد أسبق من أهل العلوم الاجتماعية فى الاهتمام المعاصر بالقيمة ، فقد عكفوا منذ قرن مضى على البحث فيها وفى الدور الذى تلعبه فى حياة الإنسان ، وتعمقوا فى دراستها وتحليلها ، وما يتصل بها من اشباع الحاجات والرغبة حتى وصف بعضهم علم الاقتصاد بأنه علم القيمة وعلماء الاقتصاد من أمثال آدم سميث ، وجسون ستورت مل قد وسعوا المعنى الاقتصادى الضيق ، فبرزوا بين القيمة فى الاستعمال والقيمة فى التبادل ، وبهذا مهدوا الطريق أمام استعمالها فلسفياً .

وهناك فرق بين الموضوعات المشبعة ، وبين الموضوعات التى تعبر عن الاستحسان ، فالأولى تسمى فى علم الاقتصاد قيمة الفائدة وكل شئ يكون مرغوبا لكل الناس عندما تكون له مثل هذه القيمة ، وكل الموضوعات السارة إنما تكون كذلك لأنها تشبع رغبة ، أما الثانية وهى التى تعبر عن الاستحسان فلا يمكن أن تخضع لقيمة مطلقة لأنها تخضع لمعايير فردية ورغبات بشرية ومن هنا رفض الفقهاء فكرة تحديد موضوع القيم على أساس الرغبة البشرية التى تخضع للاستحسان .

وهناك فرق آخر بين القيم الويسلية والقيم المطلقة ، فالقيم الويسلية هى القيم التى تكون وسائل لإنتاج قيمة أخرى ولذلك فالمحافظة على الدين والنفس والمال والنسل والعقل هى قيم ويسلية لأنها تهدف إلى قيمة أسمى مطلقة وقائمة بذاتها وهى المصلحة .

ولقد اختلفت المذاهب الفلسفية حول معنى خيرية القيمة فبينما سد جويك يرى أن اللذة لها قيمة نجد كانط ينظر إلى اللذة أو السعادة على أنها ليست قيمة ذاتية وإنما قيمتها خارجة عنها ، فكانط تمسك بفكرة الفضائل الجامعة والتى سوف تكافئ كميات مناسبة من السعادة التى تسمى بالخير الدائق .

وليس «كانط» أو «سد جويك» هما أول من أثار هذه المشكلة فنذ القدم
اختلفت الآراء في الأساس الذي تقوم عليه قيم الأشياء ، هل هو ظروف اعتبارية
أم - حقائق ذاتية ؟ وكان ذلك أخذاً ورداً من قديم بين الأفلاطونيين الذين يجعلون
قيم الأشياء في مقدار عما كانتها للعالم العلوي ، والمشائين الذين يرون أسس القيم في
التطابق بين الإرادة والعقل وعند الرواقين الذين يرجعونها إلى موافقة الطبيعة
والأبيقوريين الذين يحكمون فيها بقياس اللذة .

ثم جاءت المسيحية فأبرزت ما للعالم والوحي السماوي من شأن في الحكم على
قيم الأشياء والأعمال ، فتكبر بشعور ما يترتب عليها من ثواب ، وقد أكثر الإسلام في
هذا وأبرزه في صورة واضحة ، وبين ما يربط الإنسان بواقعه وقد استخلص الفقهاء
القيم الخمس الضرورية ورأوا أن المحافظة على هذه القيم فيه ربط للعالم بالآخرة ،
ولهذا الارتباط شأن في تقويم الأشياء والحكم عليها .

بهذا أوضح الفلاسفة معنى القيمة وأضافوا عليه معاني متعددة ، واختلفت
الآراء حولها وأصبح هذا المصطلح هو السائد في فلسفة الأخلاق بعد أن كان الخير
الأقصى هو موضوع البحث الخلقى ، فقد كانت الأخلاق تعرف بأنها دراسة الخير
الأقصى للإنسان ، وموضوع البحث الخلقى الرئيسى هو كل ما يتضمن فكرة ما هو
الخير الأقصى أو ما هو مرغوب فيه عند الإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختيار أو
يشده ويسمى إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعينه ، بل باعتباره غاية
لذاته .

وفي الفكر الإسلامى عرف الخير الأقصى من الفلسفة الأفلاطونية ، ولكن
الاشتراك الجمهورى أو الذوق الفطرى ولغة الاستعمال في العربية قد نظرت إلى الخير
من منظور آخر ، ففي كثير من الأحيان يأتى بمعنى المال أو الصالح من العمل وقد
فضل علماء أصول الفقه استخدام لفظ المصلحة لعموميته عن لفظ الخير

والمصلحة كما يعرفها علماء النحو والتصريف ، مفعلة من الصلاح بمعنى حسن
الحال وصيغة التفضيل تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتقة منه ، فالمصلحة يعرفها
الطوفى بقوله « فن حيث لفظها فهي مفعلة من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة
بحسب ما يراد ذلك الشيء له كالقلم يكون على هيئة الصالحة للكتابة

وفي العربية يأتي لفظ مستقيم في مقابل لفظ معوج فقام واستقام أى أصبح معتدلاً وقوم أى يساوى بين شيئين . وبهذا نجد أن القيمة تساوى المصلحة وتساوى أيضاً فكرة العدالة من حيث إن كلاً منهم يعنى أن يكون الشئ في حالة مستقيمة والقوام بالفتح العدل ..

ولقد نظر الشاطبي إلى المصلحة كغاية في ذاتها واستمد هذه النظرة من واقع تجريبي علمي طبقاً لمنهج الاستقراء المعنوي ، ولذلك عرفها بأنها مجموع الضروريات والحاجيات والتحسينات ، والضروريات هي قيم وسيلة تهدف إلى تحقيق غاية وهذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعاً للفرد وللمجتمع ، وهذه الغاية تضاف على القيم الخمس الواسيلة معناها لكي تحقق كمال الوجود البشري ، وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية ، ولكن هذا الأمر يتوقف على صدق القضية الخاصة بوجود غاية خلقية واحدة شاملة لجميع الأفراد ، وهذا يتطلب طبيعة إنسانية مشتركة تدفع الأفراد جميعاً إلى طلب ذات الغايات ، وهذا هو ما حاول الشاطبي أن يبينه من خلال فكرة المقاصد ، إذ أثبت أن هناك غاية خلقية واحدة لجميع البشر وهي المصلحة وقد استخلص هذه النتيجة من الحاجات الضرورية للإنسان والتي لا يستطيع البقاء أو الحياة بصورة صالحة بدونها ، فأوضح أن هناك أموراً مشتركة بين جميع الأفراد مثل وحدة الاعتقاد (المحافظة على الدين) وعدم الاعتداء على حياة الإنسان (المحافظة على النفس) وتمتعه بالعقل في صورة سليمة وأعماله في كل شئون الحياة (المحافظة على العقل) وحفظ الحقوق والممتلكات (المحافظة على المال) وصيانة الكيان الأسري والاجتماعي (المحافظة على النسل) ، كل هذه الأمور ضرورية لكل الأفراد وهذه الضرورة مستقلة عن آرائنا ورغباتنا الفردية ، فوجود هذه الضروريات هو أساس المصلحة التي هي غاية الأحكام المعيارية .

أما ما يقابل هذه المصلحة ، فهو الفساد ، وهي الأفعال التي تمنع أو تعوق تحقيق غاية الأخلاقية ، وهذه المفاصد تتمثل في تعدد الاعتقادات (هدم الدين) والقضاء على الحياة الإنسانية ، سواء أكان ذلك واقعا على الفرد أم على المجموع ، وإتلاف العقل بما يعوقه عن قيامه بوظيفته التي تكفل المصلحة العامة والخاصة على السواء ، والتعدي على الملكية التي تشجع الفوضى بين الناس ، وإضعاف التماسك الأسري والاجتماعي (الاعتداء على المحارم) .

بهذا نجد أن المصلحة تؤلف مجموعة من القيم الخاصة ، وكل قيمة من هذه القيم ناقصة بمفردها فالقيمة الاقتصادية مثلا لا يمكن أن تعالج إلا من خلال القيمة الاجتماعية والدينية لأن الغاية من أي علاج اقتصادي هي مدى ملائمتها للطبيعة البشرية ..

كما أن المصلحة هي الغاية الأسمى والمقصد النهائي للأخلاقية ، فمعنى أنها تصف الدين والنفس والعقل والمال والنسل بصفة الضرورية ، هو أنها شرط ضروري لنمط معين من الحياة الإنسانية ، فإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة .

وهذه الضرورة صفة ثبتت عن طريق الإستقراء المعنوي ، وفي هذا تأسيس - الأخلاق على الواقع المستمد من الطبيعة البشرية ، ليست مجرد تعريفات مجردة بحيث يمكن أن تخضع للتفسيرات اللغوية ، أو تخضع للعقل الخالص ، بحيث يمكن استخلاصها من مفهومات ميتافيزيقية ، أو هي وليدة رغبة ذاتية ، ونتيجة حتمية لطبيعة مذهب فلسفي معين ، وإنما هي شروط واقعية وعملية وضرورية لكل الأفراد ، ومن هنا تستمد منزلتها كضابط أعلى للسلوك الإنساني وكخاية في ذاتها في نفس الوقت .

ونفس هذا المعنى هو الذي تحاول الفلسفات المعاصرة أن تصل إليه لتعريف القيمة فيقول اميل برهية « ان مفهوم القيمة بمعناه الأوسع يتمثل في تلبية حاجات الإنسان الكثيرة سواء منها الحاجات الأولية الضرورية أو الكمالية ويتجلى نمو هذه الحاجات في ازديادها وتعقدتها واتجاهها في منحني البحث عن الأغراض الكمالية ، ثم تأتي التزعات الأخلاقية والبدعية والدينية فتريد التعقيد السابق وتضيف إلى كيان الإنسان في العالم مطالب أخرى جديدة فتغني بالتصعيد وجدان الإنسان وتعمره ، ولذلك يصح أن نعرف القيمة - في نظر برهية - بالمعنى الأوسع على أنها تبيين الوقائع التي تلازم عملنا ، أو أنها الشروع في العالم ووسمدها بمطالبنا الدائمة ، أو الموقوتة ، وإنما ينشأ غموض معنى القيمة عن لا ماديتها . فالقيمة شرط كل وجود ولكنها ليست بذاتها وجود انها تبدو لنا في ثوب نسبي مرغوب فيه ، أو هدف ينبغي نواله ، مطلب نسعى إلى تحقيقه ، غير أنها لا تحدد بالهوية مع الموضوع الراهن أو مع اللحظة التي ينتدها .

ان أميل برهنة يدور حول الفكرة التي وصل إليها الشاطبي عن معنى القيمة ولكنه لم يستطع أن يربطها بالواقع التجريبي أو أن يضيق عليها سمة الضرورى كما فعل الشاطبي ، أو أن يقول لنا ما هي القيمة فكل ما قاله لم يوضح طبيعتها وإنما قام بتعريفها بالسلب ، كما أن تعريفها بأنها تبدو في ثوب شيء نرغب فيه أو هدف نبغى نواله فيه غموض ناهيك عن الذاتية المطلقة التي تبدو في ما هو مرغوب فيه .

ويفضل « رسل » مصطلح الاشباع على مصطلح المصلحة لكي يعبر به عن القيمة فيقول « ان تعبير مصلحة كما يستعمل عادة له مفهوم أضيق مما ينبغى ، فنحن نقول ان رجلاً يتصرف بدافع من مصلحته الذاتية إذا تبرع بماله بدافع من نزعة خيرية ولكنه قد يجد اشباعاً في هذا التصرف ، إذا كان ذا طبيعة سمحة ، أكثر مما يجد في التمسك بها له بخلاً وعلى ذلك يرى رسل أن تعبير اشباع واسع إلى حد يكفي لأن يضم كل ما يصبه المرء نتيجة لتحقيق رغباته وليس من الضرورى أن تكون هذه الرغبات علاقة بالذات سوى أن المرء يحس بها .

لقد فهم رسل معنى المصلحة بالمعنى المألوف عند أصحاب مذهب المنفعة أما المقصود بالمصلحة في فكرة المقاصد فقد تبين أنها قيمة أسمى من الاشباع لأن المصلحة هي مجموع الضروريات والحاجات والتحسينات التي تجمع كل أنواع الاشباع لدى الفرد والمجتمع ومن هنا تختلف المصلحة عن اللذة أو المنفعة لأننا حين نقول ان انساناً يقوم بفعل ما من أجل لذته الشخصية نعنى أنه اختار هذا الفعل وأثره على غيره وبهذا يتحدد اتجاه ارادته ، والقول بأن كلمة لاذ يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجلب إليه ارادته كلام يحتمل الجدل ، إذ ان من تحصيل الحاصل أن نقول اننا نرغب فيما هو لاذ أو اننا نرغب في شيء لأنه يبدو لنا لاذاً ، لأنها تفيد معنى مرغوباً منا ، ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهنا أدق وجدنا أن ما نرغب فيه ليس هو اللذة فقد نرغب في شيء فيه ألم بالنسبة لنا ولكنه قد يكون مفيداً فيما بعد .

والشاطبي رفض فكرة اللذة أو المنفعة لأنه رأى أن المنافع والمضار كصفات إضافية لاحقيقية ، بمعنى أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون آخر ، فالأكل مثلاً نافع للإنسان ولاذ له ، ولكن ذلك وفقاً لشروط معينه كالحاجة الى الطعام ، أو كونه لذيذاً غير كريبه ولا يجر ولا يولد تناوله أو اكتسابه ضرراً

ما عاجلاً أو آجلاً ، وهذه الأمور قلما تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع لهم أو تكون ضرراً في وقت أو حال ولا تكون كذلك في وقت أو حال آخر

وهذا يدل على أن اللذة وجدان يصاحب إشباع الرغبات المؤقتة أما المصلحة التي ينظر إليها الشاطبي كقيمة خلقية عليا ، فهي تعمل على تحقيق الذات ككل بصرف النظر عن إشباع الرغبات الفردية أو المؤقتة ، بل برغم الألم الذي ينشأ عن رفض إشباعها أو الفشل في ارضائها .

ولكى ينقد سد جويك مذهب المنفعة العامة في العصر الحديث من النقد الموجه إليه . حاول أن يميز بين نوعين من اللذة ، الأول هو مذهب اللذة الأتاني الذي يمثله أبيقور ، والذي يتخذ من لذة المرء نفسه وألمه معياراً للسلوك ، والقائم على أساس النظرية النفسية القائلة بأن هدف كل فعل لنا إنما تحصيل اللذة أو تجنب الألم ، وأن اللذة والألم قابلان للقياس والمقارنة فيما بينها ، بحيث يكون من الممكن مواجهتها الواحد بعد الآخر ، والبحث عن توازن ملائم بينها . والثاني هو مذهب المنفعة العامة كما يتمثل عند «بتنام» ومل (جون ستورت) اللذين يتخذان معيار السلوك لا من سعادة كل فرد ، بل من سعادة المجموع في كل فعل كائن حتى يتعين عليه مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به . وهكذا كانت الصيغة التي تلخص رأى بتنام هي أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس .

ولكن هذا التمييز لا قيمة له لأن كلا المذهبين (اللذة والمنفعة) يقومان على اعتبار الكيفيات الإضافية ومن المتعذر أن تكون المنفعة عائدة على الكل بنفس المقدار الذي تعود به على البعض الآخر في نفس الوقت .

ان التجربة تظهر لنا أن هناك قيماً أخرى غير اللذة ينشدها الناس ، وذلك مثل القيم الروحية ، فهذه ليست ملذات لأنه ليس ثمت شيء نافع في ذاته ما دامت المنفعة مجرد مفهوم بشري إلى واسطة تؤدي بنا نحو شيء ذي قيمة في ذاته ، ولعل هذا هو السبب أن الحياة البشرية التي تخضع للبحث عن النافع هي حياة مبتذلة ، لأن النافع لا يمكن أن يرقى إلى مفهوم المصلحة التي رأيناها في فكرة المقاصد ، ولكن ليس معنى ذلك أن الشاطبي ينكر المنفعة تماماً ولكنها قد تصاحب القيم الوصلية فهي وان القيم الضرورية - ٩٧

كانت هامة جدا من حيث الدور الذي تلعبه في التماسك الاجتماعي - لأن الإنسان يسعى في نفع نفسه من خلال غيره وهكذا ينتفع المجموع بالمجموع - إلا أنها ليست هي الغاية العليا للأخلاق .

أما جورج ادوارد مور فقد افترض أن القيمة ليست في حاجة إلى تعريف ، لأنها تدرك مباشرة ، فالخير في نظره هو خاصية لا تحتاج إلى تعريف موصفي ، فهو انطباع بسيط مثل الأصفر ، فكما لا يمكنك بأي وسيلة أن تعرف ما هو الأصفر؟ كذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير؟ وعلى الرغم من أن الصفات تشير إلى كفاءات طبيعية لكنها صفات بسيطة غير قابلة للتحليل تدرك بالحدس ، وتمتنع عن كل دراسة تجريبية ، وقد استتج مور من ذلك استحالة تعريف الألفاظ الخلقية وتحليل أحكامها في حدود واقعية ، ذلك لانقضاء علاقة التكافؤ بين الطرفين .

وهو إذا كان قد اعتبر القيم شكلية ضرورية فان الشاطبي قد نظر إليها على أنها حقيقة وصفية ، وضرورتها تكمن في أنها تعبر عن مطالب الإنسان في كل زمان ومكان ، فهي إذن مشتقة من واقع الطبيعة البشرية ، وليس من مقولات صورية شكلية ، كما هو الحال بالنسبة للقيم التي نظر إليها مور .

ولقد أنكر فلاسفة الوضعية المنطقية أن تكون هناك قيمة أيا كانت ، وقد عبر عن ذلك فتجشتين بعبارة المشهورة في الرسالة المنطقية الفلسفية « ليس في العالم قيمة وإذا وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة » .

وهو محق في ذلك إذا كان يقصد القيم الشكلية الصورية الخالية من المضمون الحقيقي ، والتي لا تعبر عن واقع تجريبي ، أو عن الطبيعة البشرية ولكن إذا كان يقصد كل القيم بصفة عامة ، فهو لم ينتبه إلى أن هناك منحا يختلف عن منهج العلم الطبيعي ويمكن خلاله استخلاص قيم ضرورية ضرورة ترتقى إلى مرتبة العلم التجريبي رغم عدم وجود مقابل حسي لها لأن المقابل لها هو وجود معنوي .

ثالثا : مراتب القيمة :

من التحليل السابق لمفهوم المصلحة كقيمة خلقية ، رأينا أنها غاية ووسيلة في نفس الوقت ، فهي غاية ما يهدف إليه الكائن البشري من أن تكون حياته في متهى

الاستقامة والصلاح ، وفي نفس الوقت هي عبارة عن مجموع الوسائل التي من خلالها يصل الإنسان إلى هذه الغاية .

وفي الحقيقة أن التمييز بين الوسائل والغايات أمر نسبي ، فإما يكون غاية من وجهة نظر معينة يكون وسيلة من وجهة نظر أخرى ، وهذه مشكلة لا قيمة لها من الناحية العلمية طالما أن الإنسان لا ينشد شيئاً آخر فوق المصلحة ، فهي بذلك تعد غاية في ذاتها ، وأما اختلاف الوسائل فلا قيمة له إذا كانت الغاية محددة وهناك إجماع من علماء أصول الفقه الآخذين بالمصلحة والمقرين بها على أن هناك مراتباً ثلاثاً تعمل معاً للحفاظ على القيم ، هذه المراتب هي الضروريات والحلجات والتحسينات .

المرتبة الأولى وهي الضروريات :

والضروريات معناها أنها الأصل والأساس بحيث إذا فقد بعضها أو واحد منها اختلت الحياة الإنسانية ، فلو لم يوجد الدين لانعدم الجزاء المرجحي وهو قوام الأخلاقية ، ولو عدم الإنسان لعدمت الحياة بعامتها ، ولو عدم العقل لارتفع الفعل الخلقى ، ولو عدم النسل واختل لفسدت الحياة الاجتماعية ولو عدم المال ما استقامت الحياة على أي وجه لأن المال هو قوام الحياة^(١) من هنا سميت هذه القيم الخمس بالضروريات ويجب الحفاظ عليها ، وذلك يتم من جهتين : الأولى إيجابية ، والثانية سلبية .

فمن الأولى نجد أن أصول العبادات ترجع إلى حفظ الدين من الناحية الإيجابية والعبادات تعمل على حفظ النفس والعقل وذلك عن طريق نوع التغذية والسكن وما شابه ذلك ، كما يرجع حفظ النسل والمال إلى طريق المعاملات .

هذه هي القواعد الأساسية والتي لا بد من وجودها ، ولكن هناك بعض الاعتبارات الثانوية والتي لا تأثير لها من حيث الوجود وإنما دورها في الحفاظ من

(١) المقصود بالمال هنا هر كل ما يقع عليه الملك ويستبد به الملك عن غيره إذا أخذه من وجهة ، ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من جميع التمولات مثل الصناعة والزراعة والتجارة . (الشاطبي - الموافقات ج ٢ ص ١٠)

بعض وجوه الخلل الواقع، أو المتوقع ، من ذلك أن النفس والعقل يحفظان من الناحية الأساسية بما يقيم أود الإنسان ويحفظ عليه حياته ، أما من الناحية الثانوية فهي وجوب حفظها عن طريق التأديب وتحصيل العلم والمشاركة الاجتماعية حتى يكون الإنسان إنساناً على الحقيقة .

ومن الخطأ فصل أى من الجانبين عن الآخر ، فإذا كان الجانب البيولوجى قد استبعد من مجال القيسم على أنه يختص بعمليات غريزية بعيدة عن مجال الأخلاق فإن هذا الجانب لا يمكن اغفاله إلا إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه مجرد من أى نوع من المادة .

والأخلاق فى الحقيقة ما هى إلا علاقة بين الكائن الحي والرغبة فى سموه عن هذا الجانب مع المحافظة عليه وليس بالقضاء عليه .^(١)

بهذا نجد ان الشروط التى وضعت للمحافظة على الضروريات من الناحية الإيجابية هى قواعد أساسية تعمل على قيامها وثباتها وترسيخ أركانها .

أما عن الحفظ من الناحية السلبية فهو ترك ما به تنعدم وفعل ما يدرأ عنها الاختلال سواء الواقع أو المتوقع .

بهذا تصبح الغاية الخلقية من الناحية الإيجابية تحديداً لما ينبغى أن يكون ومن الناحية السلبية تحديداً لما لايجب فعله .

أما المرتبة الثانية : الحاجيات : والحاجى معناه أنه محتاج إليه ولكن هذه الحاجة لا تصل إلى مرتبة الضرورى ، فهى عملية نقل للإنسان من موقف الضيق إلى السعة ومن الحرج والمشقة إلى السهولة واليسر ، فعلى سبيل المثال نجد أن حفظ النفس فى المرتبة الأولى هو ضرورة بقائها سليمة ، أما فى الحاجى فهو اعطاؤها حرمتها .

(١) هناك كثير من الأمثلة التى يمكن تقديمها للبرهنة على عملية إقامة صراع بين الإنسان ورغباته وتتجسد هذه الصورة عند الروالين وكانط اللذين رأوا أن الأخلاق لابد أن تتعارض مع الرغبة والسمو عن الرغبة هو غاية الأفعال الأخلاقية .

والمرتبة الثالثة : هي مرتبة التحسين : ومعنى التحسين هو التجميل والترسين وهذا يتحقق في الأخذ بالعادات الحسنة التي تتفق مع العقل والعرف ، وهذه المرتبة غايتها حفظ الكرامة الإنسانية ، والامتناع عن إذلالها واهانتها فهذه المرحلة إذن تعنى بتجميل الإنسان وتحسينه من ناحية المظهر والمحافظة على الآداب العامة والعادات الاجتماعية إلى آخر الأمور التي لا تخل بحفظ حياة الإنسان ككائن حي وإنما تخل بسلوكه ككائن متحضر .

والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث تقوم على أن الأولى هي الأصل والأساس وأن الثانية مكملة للأولى ، وأن الثالثة مجملة ومزينة للأولى والثانية وبذلك فلو فرض اختلال الضروري فإن الحاجي والتحسين يختلان باختلاله ، ولا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري بإطلاق ، لأنه هو الأصل وأن ما سواه فهو مبنى عليه كوصف من أوصافه ، ولكن إذا اختل التحسيني اختل الحاجي بنسبة ما وان اختل الحاجي اختل الضروري بنسبة ما أيضا ، ولكن ليس معنى أن الحاجي والتحسيني يلزمان ببيان الضروري ، أنه يمكن الاستغناء عنها ، فهما مرتبطان بالضرورة ارتباط الفرع بالأصل ، وإذا كان للأصل أن يقوم بدون الفرع إلا أنه يظل ناقصا ، فالضروري رغم أنه ضروري إلا إنه يختل باختلال مكملاته .

وليس معنى ان الحاجي والتحسيني ببيان مرتبة الضروري أنها يتبعانه بصورة لاحقة دائما ، وإنما قد يأتيان سابقين له أو مقترنين به أو تابعين له وهذا فهم بدوران حوالية

بهذا نجد أن العلاقة بين هذه المراتب الثلاث هي علاقة تداخل بحيث لا يمكن فصل مرتبة عن غيرها أو استقلالها بذاتها دون أن يخجل ذلك بمفهوم المصلحة كقيمة خلقية .

(١) لتلا هناك حالات تكون فيها حرية الانسان آمن من حياته فيضحي بحياته في سبيل حرية أو سبيل الدفاع عن مبدأ . فهنا يصبح الحاجي مقدم على الضروري .

اذن ما سبب هذا الترتيب ؟

قد لا يعنى الترتيب التفضيل بقدر ما يعنى التفصيل والتوضيح ، حقا ان المكمل لا يسبق الأصل من حيث الوجود ، ولكن الأصل محتاج إلى المكمل حاجة قد تمس بوجوده من حيث هو ضرورى .

بهذا نجد أن هذه المراتب الثلاث تعمل معا للحفاظ على القيم الوسيلىة والقيم الغائية فى نفس الوقت ، واختيار الإنسان الحياة العاقلة وترجيحها على اضدادها وتقااضها هو ما يلزمنا بفعل ما يحفظها وترك ما يخل بها فالأحكام الخلقية هنا تستند إلى حكم معيارى أولى ، وعلى هذا فإن المحافظة على هذه المراتب الثلاث تمثل شروطاً ضرورية واقعية وعملية لكل الأفراد ، كما أنها تعد ضابطة أعلى للسلوك الإنسانى وغاية فى ذاتها فى نفس الوقت ، هذه الغاية هى حياة صالحة للناس جميعا فى كل زمان ومكان وتضفى على كل غاية سابقة لها معناها .

ومن الواضح أن ترابط هذه المراتب الثلاث قد حدد جوهر المصلحة كقيمة كما أنه يعمل على توحيد كل القيم التى نادى بها المثاليون من الحدسيين والواقعيين من التجريبيين فلاسفة الأخلاق المحدثين والقدامى على السواء ، فقد نادى المثاليون بقيم ميتافيزيقية خالصة بعيدة عن التجربة ، والتجريبيون بقيم تجريبية خالصة ، أما القيم فى فكرة المقاصد فهى تجمع بين المثالى والتجريبى فى تعبيرها عن ما هو كائن بالفعل وعن ما ينبغى أن يكون كما أنها تجمع بين القيم الغائية والقيم والمياريية فى نفس الوقت ، بهذا فهى تمثل التجربة الإنسانية فى مختلف درجاتها ، فما يهمها كشيء ضرورى أو حاجى ، أو تحسينى ، فهى إذن قيمة تلازم فعلنا وتمنحنا الواقع وتثبت معناه فى نظرنا ، ويتضح معناها فى الجهد المبذول فى سبيل وحدة التجربة الإنسانية ، فلئن كانت القيم فى أغلب الأحيان قد ظهرت مبشرة متفرقة فإنها تنتظم فى مجموع الضروريات ، والحاجيات . والتحسينات ، التى تتكامل وتتفاعل لكى تنتج أعلى القيم ، ومن هنا يجوز أن نعرف المصلحة بأنها قيمة القيم مادامت ذاتا مشتركة بين القيم جميعا ، وما دامت كذلك الشرط الذى بدونه لا يمكن طرح قيمة أخرى .

رابعا : معيار القيمة :

الكلمة الأجنبية Norm مشتقة من اللفظ اللاتينى Norma بمعنى قاعدة أو قانون

في ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية بكل المصطلح على القياس الاحصائي بالنسبة للمستوى العام أو النموذج القائم ، وذلك مثل الأرقام القياسية للأسعار بالنسبة لفترة زمنية معينة ، والأرقام القياسية لظواهر الانتحار ومعدلات المواليد ، والوفيات ، وعقود الزواج والطلاق ، في سنة ما بالقياس إلى المستوى المخطط أو المتطلع إليه .

وأحيانا يطلق للمصطلح على النموذج المتخذ أساسا للقياس ، وأحيانا يطلق المصطلح على ما ينبى أن يكون عليه السلوك العام ، أو المواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع وفي هذا المعنى يختلط مفهوم المعيار بمفهوم القيمة وهذا المعنى الأكثر شيوعا وانتشارا في مجالات واستعمال المصطلح ، واستخدام المصطلح أيضا للتعبير عن القدر الذي يسهم به الأفراد فيما يتوقعه المجتمع منهم أن ينجزوه بصدد عمل معين .

واستخدم كذلك لتقسيم اختيار الفرد لموقف ما بين عدة ممكنات ويفسر بعض المفكرين هذا الاختيار بالاطار الفردي الذاتي المرتكز على مبلغ سعى الفرد لاشباع غاياته ، ويفسره البعض بالاطار الثقافي والاجتماعي ، ويجمع آخرون بين هذه الأطر في تفسيرهم لعملية الاختيار .

ودرس المفكرون طبيعة المعيار ومصادره وذهب بعض الفلاسفة إلى القول باستقلال مصدر المعايير عن الفرد ، وجعلوه صادراً عن قوى خارجية تعلو فوق الإنسان وقدراته ، لأن قدرات الإنسان ناقصة ومحددة ولذلك يرون أن المعايير مطلقة وثابتة وكلية .

ومن المفكرين من حدد المعايير بطبيعة الإنسان نفسه وهنا تكون المعايير نسبية ومتغيرة .

من هنا نجد أن أهم الاختلافات بين المذاهب تتمثل في الخلاف حول مصادر المعايير هل هي صادرة عن قوى خارجية تعلو فوق الإنسان وقدراته أم هي صادرة عن طبيعة الإنسان ؟ .

وهنا نجد أن الشاطبي يتجنب هذا السؤال الذي يتساءل عن المصدر . ويحوّله إلى سؤال تجريبي وهو ما طبيعة هذا المعيار أو ماهي خصائصه التي يتميز بها ؟ .

وأول خاصية من خصائص معيار القيمة هي خاصية الترجيح : وطبيعة هذا المعيار تتركز على الذوق الفطري والإدراك المباشر ، والذي يحكم بأن القيمة لا تعتمد على فعل واحد قائم بذاته ، بل تستند إلى مجموعة من الأفعال التي يقوم بها الإنسان ، وهذه الأفعال فيها النافع وفيها الضار والذي يجعل منها إفعالاً ذات قيمة خلقية ، هو مدى التزامها بالمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، أما الأفعال الفردية فهي غالباً ما تكون مشوبة ببعض المفاسد فاللذة قد يتبعها ألم والألم قد تصاحبه اللذة .

ولكن هل أحكام الذوق الفطري أو الإدراك المشترك كافية لتحديد طبيعة معيار

القيم الخلقية . ؟

وهل العرف والعادة يصلحان لخاصية لمعيار القيم ؟ .

وهل هناك مجتمع معين ، يجب علينا أن نزعن لشروطه ؟ وهل هو أكثر المجتمعات اقتناعاً أم هو أقدم المجتمعات ؟ أو أحدثها ؟ أليس هناك أي تصور يمكن أن يقدم إلينا لتحديد هذا المجتمع الذي تعارف واعتاد أفعاله ملزمة لنا ؟

إن المجتمع الذي قدمه الشاطبي لكي يجعل أفعاله ملزمة لنا هو المجتمع الأمي وهو يقصد الحالة الفطرية التي وجد عليها الإنسان قبل أن يختلط بالحضارة المعقدة فهو يقصد مجتمعا في صورة بسيطة وليس المطلوب من هذا المجتمع أن يكون حكمه على أفعال فردية ، وإنما على قيم ضرورية لحفظ الحياة .

أما العرف والعادة فليس أي عرف كان وإنما هناك شروط يجب أن تتوفر في العرف والعادة حتى يكونا معيارين للقيم .

ومن تعريفها لغويا يتبين انها لا يخالفان الذوق الفطري ، يقول الجرجاني «العرف بمعناه اللغوي هو ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول ، وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم ، أما العادة فهي ما استمر الناس عليه من حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى» (3) أما الفقهاء فقد حددوا معيار العرف والعادة على أساس موافقتها للكتاب أو السنة أو عمل الصحابة ، وأصبح العرف الصحيح هو الذي لا يخالف نصا ، والعرف الفاسد هو الذي يخالف النص ، والعرف الفاسد لا يلتفت إليه والعرف الصحيح حجة فيها وراء النص .

وليس معنى أن هناك اختلافا بين المجتمعات في أمور حسب الزمان والمكان أن نهمل العرف والعادة لأن هناك اتفاقا حول أمور أخرى ، فإذا كانت هناك قيم قد تعارف الناس عليها فيما مضى ثم تبين خطؤها فإن هذا لا يمنع ان هناك قيما أخرى قد تعارف الناس عليها ومازالت باقية وصالحة إلى اليوم ، وستظل صالحة في المستقبل ، ولذلك فبدلا من أن نرفض العرف كلية ، يجب أن نميز صحيحه من فاسده ، وهذه استجابة عملية لسنة التطور ، وأحكام الواقع في مقتضيات طوارئ الظروف وما يستجد من أحوال لمقابلة أوضاع طارئة غير محكومة بقاعدة محددة .

أما الخاصية الثانية لمعيار القيمة فهي الشمول : وهي تعنى التحام وتداخل القيم الوسيطة بحيث يمكن اشتقاق قيمة واحدة من جملة هذه القيم ، وهذا المعيار يعتمد في أساسه على منهج الاستقراء المعنوي الذي يستخلص قيمة من مجموعة من القيم الأهل في المرتبة .

ولكن ما الحكم إذا تعارض معيار الشمول مع العرف والعادة ؟

يرى الشاطبي أن المقصود الأصلي هو المحافظة على القيم الخمس الوسيطة التي تمثل الغائية الوحيدة وهي المصلحة ، وعلى ذلك فإذا كان القتل غير مباح في نظر العرف إلا أنه من أجل الحفاظ على النفس يجب قتل القاتل ، وقطع يد السارق حفاظا على المال ورجم الزاني حفاظا على النسل والجهاد حفاظا على الدين وجلد السكران حفاظا على العقل ، فهذه الجزاءات إذا كانت تبدو مخالفة للعرف إلا أن حقيقتها ليست كذلك ، فهل يعد خلع ضرس أو بتر عضو فاسد من جسم الإنسان قد يودي بحياته عملا مخالفا للعرف والعادة ؟ .

من هنا نجد أن التعارض بين العرف والعادة وخاصية الشمول تعارض ظاهري لأن الهدف الحقيقي هو المصلحة ، وهما بذلك يتاصران بعضهما بعضا لكن بيميز المعيار الحقيقي للقيم .

وبهذا المعيار يمكن أن ندرك الفرق بين الغايات والوسائل فليس هناك شيء له قيمة بوصفه وسيلة إلا إذا كان الهدف الذي يرمى إليه له قيمة ذاتية ، ويتبع ذلك منطقياً أن القيمة الذاتية تقدم على قيمة الشيء باعتباره وسيلة كما يصبح معنى الحسن

والقيح ليس هو المعنى الذى اختلف حوله علماء الكلام بأن الحسن هو ما حسنه الشرع أو هو ما حسنه العقل ولكن الحسن والقيح هنا هو ما يخضع للمعيار التجريبي المرتبط بالمحافظة على القيم الضرورية .

ويتميز هذا المعيار أيضا بأنه موضوعي ، وهو بذلك يختلف اختلافا جزريا عن المعيار الذاتي قال به أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة ، وبالرغم من أن بتنام قد رفض فكرة كيف اللذات واهتم بالكم إلا أنه لم يستطع أن يرتقى عن المعيار الذاتي فهناك عوامل كثيرة تؤثر في كم اللذات أو مقدارها ، ومعنى ذلك أن اللذة تقاس بحدتها وصفاتها أو طول مدتها أو قصرها ودرجة بقيتها أو احتمالها ومدى قربها أو بعدها عنا ومدى قدرتها على توليد خبرات أخرى سارة ودرجة خلوها من الألم وامتزاجها به ، وعدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها في وقت واحد ، وكل هذه الأمور لا يمكن قياسها إلا بمعيار ذاتي .

وتمثل فلسفة جون ستورث مل نمووا عضويا لفلسفة بتنام وجيمس مل ، وقد حاول أن يوسع من حدود التقييد الصارم بمذهب بتنام ، ويتبنى ذلك على أنحاء عدة من أهمها أنه لم يبين أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها وإنما حاول أن يدعمها بالجزئات الدينية ، كما أنه حاول أن يثبت الطابع الاجتماعي للأخلاق على نحو أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذى تسوده النظرة الفردية ، مؤكدا أولوية المجتمع على الفرد وواجب الفرد فى الخضوع للإرادة الجماعية للمجتمع ، ومع ذلك فاضل (مل) بين مشاعر اللذة والسعادة بطريقة كمية محضة وهو وإن كان فى ذلك نفعيا إلا أنه يدرج فى حسابه فروقا كيفية ، أيضا إذ لا يقتصر فى تقديره لمشاعر اللذة على قيمتها بل يقدرها أيضا تبعا لمدى علو قيمتها ، وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجح كفتها على قيمة من مرتبة أدنى ، ويمكن أن يعد المرء ذا شخصية أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهورا لديه من الأنواع الدنيا .

من هنا نجد أن مل لم يستطع أن يرتقى كثيرا فوق رأى بتنام فهو يشاركه الرأى بأن الفارق الوحيد بين الصواب والخطأ الخلقى رهن بتناج أفعالنا وأنه يتوقف بالتالى على مدى قدرة تلك التناج على اشباع رغباتنا بحيث تحقق لنا وللآخرين ما تهدف إليه من سعادة .

وقد غفل اللذيون عن حقيقة لها خطرهما في مجال الأخلاق ، وهي أن الإنسان لا يتشد بالفعل اشباع رغباته ، بل يتمس بتحقيق ذاته موحدة في كل ، وإن قيمة هذا الإشباع تتوقف على نوع هذا الإنسان الذي يخلق هذا الإشباع ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما تملؤها وسد حاجتها ومن هنا كانت معايير النفعية مادة بغير صورة .

وإذا كان مذهب المنفعة قد اتخذ معياراً لتقييم مادة بغير صورة فإن مذهب العقلين^(١) صورة بغير مادة ، أما المعيار الذي وضعه الشاطبي فهو يجمع بين الصورة والمادة معا ، فالمعيار يقوم على أساس الترجيح والامكان ، وهذه صورة تجريبية للذوق الفطري ، الذي يجرب الصواب والخطأ ، حتى يستقر على مفاهيم متفق عليها ، كما أن خاصية الشمول تقوم في أساسها على منهج الاستقراء المعنوي الذي يجمع بين الصورة والمادة ، بين التجربة الحسية والعقل الخالص .

خامسا : عمومية القيمة وموضوعيتها : -

تميل الأخلاق النظرية إلى الاتجاه الشمول ، فالذين يقولون باستقلال مصدر المعايير عن الفرد ويرون أنها صادرة عن قوى خارجية تملو فوق الإنسان وقدراته ، يرون أن هذه الأخلاق تخضع لمعايير مطلقة وثابتة وكلية .

أما من يقول بأخلاق عملية فإن مصدر المعايير عنده هو الإنسان الفرد وبذلك تكون القيم نسبية ومتغيرة .

والشاطبي يحيل إلى الاتجاه الأول ، وإن كان لا يميل الاتجاه الآخر ، فالقيم الخلقية عنده توصف بالعمومية ، بمعنى أنه يجب الخضوع لقاعدة سلوكية واحدة ، سواء كان الأمر متعلقا بمجموع الموجودات ، أو ببعض الموجودات المنتمية إلى نفس النوع فالمقصود بعمومية القيم ، أنه يجب أن نحافظ عليها بمعنى كل ، ليس المقصود بالنفس مثلا هو نفس هذا أو ذاك وإنما المقصود النفس بصفة عامة ، وكذلك الدين بصفة عامة والنسل والمال كل ذلك بصفة العموم .

ولكن كل هذه العمومية هي من الجمود بحيث لا يمكن كسرها بأى حال من الأحوال ؟ في الحقيقة لا توجد قاعدة بهذه الصورة إلا إذا كانت صورية خالصة وبعيدة عن التجربة البشرية ، فلا بد من وجود الاستثناء للقاعدة ، وهذا الاستثناء لا يخرج القاعدة عن طابع العموم ، وليس معنى تخلف الجزئى عن الكلى أن يكون ذلك سببا في جعل القاعدة جزئية أو أن يقضى عليها ، لأن مجموع الجزئيات لا يشكل قاعدة كلية تعارض هذا الكلى الثابت ، كما أن تخلف الجزئى قد يكون لحكمة يقضيها الكلى ، وبذلك فلا يكون جزئيا لأنه لاحق بالكلى ، ومن هنا فإنه إذا ثبت أن هناك قاعدة كلية تمثل في المحافظة على القيم الضرورية ، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلى وهو المحافظة على القواعد التى تحقق المصلحة المرسله والتي تجعل حياة الناس تخضع لقانون واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف ، فعمومية القيم هنا إذا كانت تبين الاستثناء فهذا من أجل المحافظة على العموم لا من أجل هدمه .

وفي هذا يتفق الشاطبي مع أكثر علماء أصول الفقه الذين سبقوه والذين حددوا العمومية أو الاستثناء وفقا للمصلحة ، واستشهدوا بمثال الكذب كفعل فيه مفسدة محرمة ، إلا أنهم رأوا أن الكذب قد يباح من أجل منفعة أو دفع مضرة ، وبهذا أباحوا الكذب على الزوجة من أجل إصلاحها وحسن عشرتها ، وترجع أخلاقية الكذب في هذه الحالة إلى أنه إذا تضمن مصلحة تربو على المفسدة أبيع الأقدام عليه تحصيليا لتلك المصلحة .

وكذلك يباح الكذب من أجل الإصلاح بين المتخاصمين ، وهذا أولى بالجواز لعموم مصلحته ، وكذلك القول فيمن يجتنبى عنده معصوم من ظالم يريد قتله ، فالكذب في هذه الحالة أفضل من الصديق ، لوجوبه من أن مصلحة حفظ النفس أعظم من الصديق الذى لا ينفع ، وبالمثل إذا سأل ظالم عن ودیعة عند مستودع يريد أخذها ، فهل يجب على المستودع أن يتمسك بقاعدة صورية فلا يكذب ويخون الأمانة ؟ أم يجب عليه أن يكذب ويحافظ على الأمانة ؟

من هنا نجد أن الكذب وهو فعل غير أخلاقى فى الظروف العادية قد أصبح واجبا بتغير تلك الظروف التى تحيط به ، وقد ارتبطت هذه الظروف بالمضرة الناجمة عن ذلك الفعل وتحويلها مقابل نتائج جديدة للفعل الأخلاقى إلى مصلحة ضرورية وأصبح الصديق فى هذه الحالة مكروها .

وحتى في الحالات التي تنتهك فيها القاعدة الخلقية تحقيقاً لمصلحة ذاتية فإن مقياس هذا الإنتهاك هو كونه الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام الإنسان لتحقيق واجب ما ، فإذا كانت الغاية لا تبرر الوسيلة بإطلاق فإن الغاية الخلقية وحدها هي التي تبرر الوسيلة شريطة أن تكون الغاية أسمى منزلة في السلم الخلقى من منزلة القاعدة التي يعد انتهاكها وسيلة ، فانتهاك قاعدة خلقية لا يكون مسوغاً إلا إذا كان ذلك هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لدفع ضرر أكيد أو تحقيق منفعة أعظم ومن هنا تكون المصلحة هي المعيار لحسم النزاع بين العموم والاستثناء ، كما تستخدم للاختيار الخلقى بين فعلين أحدهما لا أخلاقي عادة ، والآخر خلقى عادة ، مع اختيار الأول .

ومعنى هذا أن أخلاقية الفعل إنما تقرر في ضوء المصالح والمضار التي تنجم عنه ، وليس بالنظر إلى الحكم المقبول عامة في المجتمع ، وإذا كانت الأخلاقية حريصة على دفع أشكال معينة من الضرر من حيث المبدأ هو إثبات لواقعة صحة النفع من حيث المبدأ أيضا .

وبذلك نجد أن الفقهاء قد تجنبوا الصورية والتزمت عندما جعلوا القاعدة الكلية تقبل الاستثناء ، وبهذا تفادوا المآخذ التي وجهت إلى مذهب كانط بقول د . « بارودي » إن كانط لم يكن ليحقق له أن يستخلص أخلاقاً من نقد العقل العملي ولكن يحق له فقط أن يتزع منه منطوقاً عاماً للعمل . ومن ذلك ينشأ عنه وهمان :
فن جهة أنه ينسب إلى الحدث الأخلاقي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة الطابع المطلق العام الضروري الذي لا يمكن عزوه إلا إلى العقل الصورى .

ومن جهة أخرى يوجد دون أن يكون له الحق في ذلك بين الأمر الذي هو مطلق ولكنه فارغ وبين الأمر المحدد للوجدان العام ، ويتعب نفسه في إبراز أن هذه كذلك لا يمكن أن توجد بدون تناقص ، فهل يمكن أن يقال عنه فقط أنه عن طريق امتداد ذاته يتعطف إلى أن يكبح جماح نفسه ويضع حداً لنموه ، على أنه لا يوجد كذب في ذاته وإنما يكذب المرء لفائدة أو للإنسانية ، واذن فعلا ميراد تطبيق امتحان التعميم ؟ أعلى قاعدة لا تكذب أم أعلى باعث كمن إنساناً؟ أم على حكمة ابحت عن فائدتك وإذا فلا يستطيع المرء أن يستخلص من الأمر واجباً خاصاً .

لقد اعتقد كانط أن أى استثناء من القاعدة كفيل بهدمها وعلى ذلك وقع في الصورة الخاصة التي أبعدته عن واقع التجربة البشرية وتقدير العواطف النبيلة فإذا كانت القواعد الكلية حتى في مجال العلوم الطبيعية تقبل الاستثناء فكيف يكون الحال والإنسان صاحب إرادة ومجموعة من عقل وعواطف؟

إن الشاطبي عندما يقول بالاستثناء من العموم ليس معنى ذلك انه يقر الأحكام الأخلاقية الجزئية والنسبية ، ولكنه يرى أن الأخلاق لا بد وأن تخضع لأحكام عامة وان كانت هناك أحكام جزئية إلا أن هذه لا تمثل حكما عاما ، ولذلك فالقاعدة الأساسية هي العموم ، وهي كذلك مطلقة وكلية وموضوعية فهي عامة من حيث تنطبق على جميع الكائنات العاقلة دون استثناء وهي موضوعية لأنها لا تخضع لإرادة الفرد وهواه بل على الضد من ذلك يجب أن تخالف الأغراض الذاتية لأن الأحكام الخلقية قد تأتي على وفق المصالح مطلقا سواء وافقت الأغراض أم خالفتها فالفرد إذا تصرف طبقا لمصلحته الشخصية فإنها بتصرف في هذه الحالة وفقا لقاعدة تقريبية ، وليس وفقا لمبدأ ، لأنه يطبع المبادئ ويدعن لها سواء أكانت معززة لرغباته الشخصية أم لا ، ولهذا فإن الشاطبي عندما يقر المصلحة المرسله غاية خلقية فإنه يقصد أن يضع مبدأ كليا وعماماً وشاملاً

سادساً : تعقيب :

لقد كانت السعادة - عند فلاسفة اليونان - غاية قصوى لحياة الإنسان ومعيارا لأحكامه التي يصدرها على الأفعال الإنسانية ، وقد ظلت هذه الفكرة طوال العصر الذهبي للإسلام تحتل مكان الصدارة في فكر الفلاسفة والصوفية ، فكانت السعادة تأملا عقليا ينتهي باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة .

ثم كانت السعادة عند الصوفية بمجاهدة النفس حتى تصفو مرآتها ، ويرتفع عنها حجاب الحس ، فيكون الفيض أو الإلهام ، أو اتحاد الناسوت اللاهوت ، أو حلول الخالق في المخلوق أو الجمع بين الحق والخلق

بهذا لانجد في تاريخ الفكر الإسلامي من نظر إلى المصلحة كفاية قصوى لأفعال الإنسان إلا علماء أصول الفقه

والمصلحة تختلف عن السعادة في أن سعادة الصوفى أو الفيلسوف ما هي إلا انسحاب من الحياة العامة ، والنظر إلى الوجود من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم في الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده ، وهذا الموقف يشبه موقف الرواقية من بعض الوجوه وذلك يوقفهم عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وفي القول بمجاهدة النفس بقمع الشهوات ووأد الرغبات وأمانة اللذات التماسا للهدوء الباطنى وراحة البال وطمأنينة النفس وكأن الانسحاب من الحياة العامة هو الهدف الأساسى والغاية من الأخلاقية .

أما المصلحة فهي تقصد مصلحة الإنسان في هذه الحياة ، حقا انها في جوهرها لاتنهمل الحياة الآخرة ، وذلك يجعل الدين قيمة من القيم التى يجب أن يحافظ عليها من أجل تحقيق مصلحة الإنسان ، ولكنها في المقام الأول تجعل الأولوية للحياة الدنيا ، وهى كذلك تختلف عن السعادة في الأخلاق المسيحية ، فالسعادة في الأخلاق المسيحية تنشذ السعادة الأخروية فقط ولهذا أنقصت المسيحية من شأن الحياة الدنيا ، وليست السعادة في الأخلاق المسيحية سعادة أخروية فحسب ولكنها أيضا سعادة فردية وآية ذلك أن المسيحية تتطلب من الفرد أولا وقبل كل شئ تحقيق خلاصة الخالص الشخصى ، قبل التفكير في إنقاذ نفوس الآخرين ، حقا إن المسيحية قد دعت الفرد إلى محبة القريب والاهتمام به والإحسان إليه في هذه الحياة ولكنها لم تتطلب إليه كل ذلك إلا لكى تكفل له العمل على إنقاذ نفسه في الحياة الآخرة ، وهكذا فإن الغيرية في هذا العالم تصبح أنانية فيما يختص بالعالم الآخر .

وتختلف المصلحة كقيمة خلقية عن مذهب السعادة أيضا في أن مذهب السعادة يأخذ مفهوم الخير الأقصى على أنه وحدة غايات البشر ولذلك فإن السعادة عندهم تصور عقلى لا يكاد يمت إلى التجربة البشرية بصلة ، وبذلك فإنه ليس ثمة شئ يمكن أن نطلق عليه اسم السعادة .

ولكن المصلحة لاتقوم على مثل هذه التصورات المجردة ، وإنما تتخذ من الواقع الضرورى الذى رأينا أنه في حكم التجريبي الحسى ، مجالاً لتحديد مفهوم المصلحة ، ويتفق الشاطبى مع فلاسفة الحياة الذين يرون أن القيم البيولوجية هى الدعامة الكبرى لكل حياة أخلاقية ، وهم يعدون الصحة والقوة والحوية وشئى

ملذات الطبيعة البشرية قبا خلقية أساسية ، إلا أن الشاطبي وإن كان يقدر هذه القيم إلا إنه يرى أنها لا تصلح أن تكون دعامة أساسية يقوم عليها علم الأخلاق بل لا بد من أن تقترن بالقيم الأخرى التي تشمل الضروريات .

والأخلاق عند الشاطبي لا تهتم بقيم الإنسان الفرد فحسب ، ولكن جوهرها يقوم على أن يتقبل كل فاعل أخلاق مصالح الآخرين ، كما يتقبل مصالحه وأن يضع نفسه موضع الآخرين ، حقا ان علاقة الفرد بالمجتمع علاقة معقدة وقد تتضارب المصالح بين الفرد والجماعة ، أو بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر فالتجربة تشهد بأنه لا يمكن للإنسان أن يحصل على ما حقق له نفعاً دون أن يعود ذلك على الآخرين بالضرر ، فعندما يكون هناك في الواقع تضارب حقيقى بين مجموع رغبات شخص ما ومجموع رغبات شخص آخر فإنه لن يكون ممكنا طالما حصرنا أنفسنا في الشخصين أن نرجح مصلحة أحد الطرفين على الآخر .

ولكن الشاطبي يضع مبدأين لحل هذا التعارض :

الأول : جعل حق صاحب اليد والملك مقدم على حق من لا يد له ولا ملك ، ولكن على صاحب اليد والملك أن لا يكون في نيته الأضرار عند أخذ هذا الحق فإذا أخذ الإنسان بحقه في نفع نفسه ودفع الضرر عنها فلا إشكال بشرط أن لا يتعارض فعله هذا مع قيمة من القيم الضرورية الأخرى .

الثاني : إسقاط الحظ ومعناه أن يؤثر غيره على نفسه وهنا تتغير العلاقة بحيث تصبح المنفعة موزعة على الأفراد بالتساوى أو قد يحتمل البعض الضرر في سبيل تحقيق مصلحة الآخرين ، ولكن هناك شرطاً هو أن لا يخل إسقاط الحظ هذا بأصل من الأصول الكلية (الضروريات) وإلا أصبح إسقاط الحظ فعلاً غير محمود خلقياً .

بهذا نجد أن القيم الخلقية (الضروريات) قد اتخذت كمعيار يمكن تحديد علاقة الفرد بالآخرين على وفقه كما سبق وأن اتخذت كمعيار لتحديد طبيعة الأفعال الخلقية وثبت أن هذا المعيار يتميز بخاصية العموم والكلية والموضوعية .

إن هذه القيم مستقرّة من واقع التجربة البشرية ولذلك فهي معبرة عن واقع الإنسان في أسمى صورهِ فيما ينبغي أن يكون بالمعنى الواقعي ولكن الذي يعمل على عدم الالتزام بها هو تغلب الترعّات والأهواء الفردية ولذلك فإن أهم ضمان لخيرية سلوك الفرد هو توافر النية الطيبة عنده في الفعل .

الفصل السادس

النية والقيمة الأخلاقية

أولاً : تمهيد :

هل ينبغي أن نعزو القيمة الأخلاقية إلى النية ؟ أم إلى نتائج العمل ؟ هذا السؤال كان هو المحور الأساسي في الخلاف بين علماء الأخلاق فمنهم من عول على النية وربط القيمة الأخلاقية بها ، ومنهم من ربط القيمة الأخلاقية بنتائج العمل ولم يهتم بالنية مطلقاً .

وفي الحقيقة أنه ليس من السهل تقديم جواب مبسط لهذا السؤال لأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون نتيجة لنية طيبة بإطلاق ، كما لا يرتبط بنتائج الأفعال الطيبة بإطلاق .

وكان لا بد للشايطي من أن يحل هذا الاشكال ، لذلك ربط بين النية والقيم الأخلاقية ، وجعل من القيسم معياراً لتحديد آثار الفعل الطيب ، أو النية الطيبة ، وهذه القضية هي المحور الأساسي الذي يدور حوله هذا الفصل .

ثانياً : إذن ما معنى النية ؟ وهل يمكن تعريفها ؟

ليس من السهل تعريف النية بصفة عامة ، لأن لها طبيعة مهمة ليست بالفكر المحض ، لأنه ربما يفكر الإنسان أن في وسعه القيام بعمل ما من غير أن تكون هناك نية القيام به فعلاً ، فإذا أضيفت النية إلى الفكر اجتزت مرحلة ثانية نحو التنفيذ والتحقيق ، غير أن النية من جهة أخرى ليست هي التنفيذ ، مادام من الجائز أن تبقى النية مجرد مشيئة ، وتظل موقفاً شعورياً لدى المرء وحده ، وقد يستطيع الإنسان أن يراقب سلوك فرد ما وأن... يستنبط من هذا السلوك نوع النية إذا كانت خيرة أو شريرة ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى هذه المرحلة لأن النية تقع بين منزلة الفكر المحض ، وبين منزلة العمل بالمعنى الدقيق ومصطلح النية يستخدم في بعض الأحيان بمعان متعددة لكن الغرض يظهر في الفعل أكثر من ظهوره في النشاط الذهني والنية بمعناها الميتافيزيقي لا تعنى شيئاً من الذي نهدف أن نربطه بالواقع لما هو الفعل الذي تظهر فيه النية أولاً تظهر فيه ؟

قد ترتبط النية بالسبب فهي نوع خاص من السبب ، فنحن نقصد أن يقع الحدث بطريقة معينة واضحة حيث يسير في سلسلة أحداث متتالية طبقاً لحدث خاص حيث يسير وفقاً لقاعدة أمرية ، بحيث يمكن ربط هذه السلسلة من الأحداث .

وإذا تأملنا قليلاً نجد أن الفعل قد يعتمد على النية ، ولكننا في أكثر الأحيان لا نفكر في النية بقدر ما نفكر في الظروف أو الأسباب التي ترتبط بها الفعل ، ولذلك فإننا نفهم معنى النية عندما نربط بينها وبين القيم الخمس الضرورية فعندما نحافظ على قيمة من هذه القيم فلا بد من أن تسبقها نية تتمثل في كيفية المحافظة على هذه القيمة .

وعلماء أصول الفقه يعتبرون ارتباط النية بالفعل قاعدة عامة ، ولكن عموميتها ليست عمومية صورية وإنما هي عمومية تجريبية أي تقبل الاستثناء من أجل المحافظة على هذه العمومية من أجل ارتباطها بالواقع الإنساني ، فهناك مثلاً أفعال يبدى ظاهرها صورة تختلف عما في باطنها مثل حالة الإكراه فإذا كان ولا بد من الاستمسك بالقاعدة التي تحتم ارتباط النية بالفعل فما هو موقف المكروه ؟

والفقهاء فرقوا بين الفعل المقصود به المحافظة على العبادات والفعل المقصود به المحافظة على العادات ، ففي الأولى يقول الفقهاء إن النية ليست مشروطة فيها بإطلاق^(١) أما الأخرى فقد قالوا إنها لا تحتاج إلى نية وإنما مجرد وقوعها كاف . وهناك من الأفعال ما لا يمكن معرفة اتجاه النية فيها مثل التأمل والفكر للبحث في وجود الله تعالى ، أو إثبات العقائد بطريقة تأملية .

من هنا لا يمكن تعريف النية تعريفاً لفظياً ولا يمكن الحكم على طيبتها إلا من خلال سلوك إنسان حر في أن يفعل أو أن يترك فهذا يصح ارتباط النية بالعمل . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختبار كالملمبأ والتأمم والمجنون وما أشبه ذلك فإن هؤلاء يخرجون عن دائرة الأخلاق ، ولا يتعلق فعلهم بقصد ، لأن الأخلاق سلوك صادر عن إنسان له حرية واختيار ، وفي ذلك ترتبط النية بالفعل وتصبح مطلقة في كل الأعمال ، وتصبح حالات الإكراه والمزلة نازلة على وفق المبدأ السابق .

وهنا نجد أن النية قد تكون ملازمة للفعل وقد لا تكون ملازمة له كما في حالة المازل لأنه لم يقصد ما هزل به ، كما أن هناك كثيراً من الأفعال العادية لا تحتاج إلى نية ، ولهذا رأى الشاطبي أن هناك أفعالاً قد أقرتها الأخلاق ويجب الامتثال لها في هذه الحالة يكون الفعل مرتبطاً بالنية الأسمى وهي نية الامتثال للأمر الخلقى ، وبذلك ترتبط النية بالفعل في كل الأحوال^(٢) .

ثالثاً : معيار الحكم على النية :

لكي نميز بين النية الطيبة والنية السيئة فلا بد من معيار تجريبي يمكن من خلاله الحكم على نوعية النية ، ولذلك ربط الشاطبي بين النية وبين القيم الخمس الضرورية ، ورأى أن النية الطيبة تتحقق إذا كان قصد الإنسان في العمل موافقاً

(١) ولذلك الرما المازل العتق والنذر والتكاح والطلاق والرجعة ، والمعروف أن المازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به ، فهذا نجد أن الفعل لا علاقة له بالنية مطلقاً .

(٢) يحاول الشاطبي أن يتوافق مع الحديث النبوي « إنما الأعمال بالنيات » والذي يربط بين النية والفعل بإطلاق .

لمقاصد الأخلاقية من المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، فإذا إتحد القصدان تحققت النية الطيبة وإذا لم يتحدا كانت خلاف ذلك أى نية سيئة .

وليست الموافقة أو المخالفة في الأفعال فقط ، وإنما تقع أيضاً في النيات ، فنية الإنسان يجب أن لا تخالف مقاصد الأخلاقية ، لأن الإنسان إنما كلف بالأعمال المقصود بها المحافظة على هذه القيم ، ويجب عليه امتثال الأوامر التي تأمر بها فإذا قصد قصدا مخالفاً تحولت النية إلى وسيلة للمقصد وليست نية ، لأنه قصد شيئاً آخر جعل من الفعل أو الترك وسيلة والقاصد لغير ما قصده الأخلاقية إنسان مستهزئ بالقيم التي هي موضوعة على الجهد والاستهزاء بها هو عينه سوء النية .

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز لأحد أن يزيد أو ينقص من هذه القيم الخمس ، لأنه سوف يكون مناقضاً للأخلاقية طالما أن هذه القيم قد وضعت من أجل المصلحة ورد المفسدة ومن هنا فإن من قصد المحافظة على هذه القيم فقد قصد وجه المصلحة ، ومن الضروري أن تتحقق ، وان قصد غير ذلك فقد أهمل الأخلاقية ، وفوت مصلحة منشودة .

وهناك عدة صور لارتباط النية بالقيم الضرورية :

الأولى : قد تكون الموافقة والمخالفة للفعل والترك فإن كان العمل موافقاً وقصد الإنسان موافقاً فلا إشكال في صحة هذا العمل إذا كان مقصوداً به نية الامتثال .

الثانية : أن يكون الفعل مخالفاً والنية مخالفة ، وهذا يدخل في سوء النية .

الثالثة : أن يكون الفعل أو الترك موافقاً ، وفي نية المخالفة ، وبالرغم من أن نية هنا لم تنجبه إلى موافقة إلا أن فعله لا يمكن وصفه بأنه غير أخلاقي ، وان كانت نية توصف بأنها غير أخلاقية ، وذلك لأن الفعل لم تسبب عنه أية مفسدة ، وهنا يهمل الشاطبي النية ويعول على الفعل ، لأن الفعل إذا كان قد وقع على موافقة الأخلاقية فلا أهمية للنية طالما هو موافق للأخلاقية ولم تترتب عليه مفسدة ولا فائت به مصلحة ، وكل ما فعله هو أنه إنتهك حرمة الأمر والنهي وإن خالف الأخلاقية في مجرد النية فإن الفعل أخلاقي من جهة العمل .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل ما لا يؤدي إلى مفسدة فعل مباح أخلاقياً كما إذا شرب الإنسان الخمر فلم يذهب عقله أو زنا فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره لأن المتوقع من ذلك غير موجود والفاعل قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، إذن فالتية ترتبط بالسبب لا بالمسبب ، فإذا ارتبطت النية بالسبب فالفعل يحكم به أخلاقياً ولا غيره يكون السبب انتج أم لا .

الرابعة : إذا كان الفعل أو الترك موافقاً وهو عالم بالموافقة ومع ذلك قصد المخالفة ، فهذا العامل قد حول الموضوعات الأخلاقية التي هي مقاصد حولها إلى وسائل لأموار أخرى ، ويدخل تحت هذا الباب التناق والرياء والحيل وكل هذه أفعال لا أخلاقية .

وعلى العكس من ذلك إذا كان الفعل أو الترك مخالفاً وفي نية الموافقة ، فإذا كان يعلم بالمخالفة ، فهذا يسمى مبتدعاً ، وفي أغلب الأحيان يكون هذا الفاعل متولياً وإذا كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة ، فإذا كان القصد موافقاً وليس فيه ضرر من هذا الوجه ، فالعمل إذا كان مخالفاً فالأعمال بالنيات ونية هذا العامل الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة .

فأي الجانبين يمكن أن يرجع على الآخر ؟ ان كلا الجانبين يعارض كلا منهما الآخر في نفسه ويعارضه في الترجيح فلورجحنا أحدهما على الآخر عارضه وجه مرجح في الآخر فيتعارضان أيضاً .

ولذلك فإن هذا الأمر يبدو غامضاً ، ويمكن توضيحه بأننا إذا رجحنا جهة القصد الموافق ، على أن العامل قاصد فقط الامتثال ولم ينتهك حرمة الأمر والنهي بذلك القصد ، وجدنا أن قصد الموافقة مقيد بامتنال الأمر الخلق لا بمخالفته ، وهنا يبدو أن قصد الإنسان لم يجد محلاً ، وأصبح الفعل كالعبث .

وعلى ذلك مال فريق من الأصوليين إلى القول بأن نية الإنسان قد تخالف المقصد الأخلاقي ويكون الفعل خلقياً ، ومال فريق آخر إلى أن مخالفة النية للمقصد الأخلاقي فيه فساد للأخلاق وتوسط فريق فأخذ بالطرفين ولكن بشرط أن يعمل مقتضى القصد في وجه ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر .

بهذا يميز الشاطبي بين النية الخارجية والنية الداخلية فالنية الخارجية هي التي تعمل على المحافظة على ترتيب الضروريات والنية الداخلية هي التي تتفق وامثال الأمر الخلقى كما أنه يميز بين الأفعال التي تصدر نتيجة وعى والأفعال التي تصدر دون وعى مثل الأفعال التي تصدر دون وعى مثل الأفعال التي تصدر عن المكروه والتأثم والمجنون .

ويربط الشاطبي بين النية والمسئولية ، ويرى أن النية مرتبطة بالأفعال الخلقية فإذا لم تتعلق بفعل ما على الإطلاق أصبح الفعل عبثاً ، وهنا نجد أنه قد استخدم النية والإرادة والقصد بمعنى واحد ، متى كان ارتباطهم بالفعل ارتباطاً ضرورياً سواء كان في هذا الفعل مقصوداً به المحافظة على القيم الدينية أو القيم الدنيوية .

وعلى أساس النية أصبح في الإمكان التفرقة بين الفعل الذي هو عادة ، والفعل الذي هو عبادة ، ففي العبادات أمكن التمييز بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرّم والصحيح والفاسد على أساس النية ، فالعمل الواحد قد يكون ذا وجهين والنية هي التي تحدد طبيعته .

وهنا يبدو أن الشاطبي قد وقع في الدور المنطقي عندما جعل الفعل هو الذي يحدد طبيعة النية ، ثم عاد واتخذ من النية معياراً لتحديد الأفعال وتمييز بعضها عن البعض الآخر .

ولكن إذا أهركتنا أن الشاطبي لم يكن يهيمه الاتساق الصوري في بحثه لأنه قد اعتمد على منهج الاستقراء المعنوي ، نجد أنه لا قيمة لهذا الدور المنطقي طالما أن معنى النية قد تحدد من واقع السلوك الإنساني ، وكذلك حدد الفعل من واقع النية المعبرة عن هذا السلوك ، فهو قد استقرى واقع الإنسان واتخذ من القيم الضرورية معياراً لتحديد معنى النية وكذلك تحديد معنى الفعل ، ولذلك فلا مجال عنده للقول بأفكار صورية ، ومن الصعب تحديد معنى النية دون أن يكون هناك واقع ترتد إليه ، كما أنه من الصعب تمييز الأفعال دون الارتداد إلى النية .

وهذا ما فعله الفيلسوف الألماني كانط ، إذ لم يستطع أن يتحدث عن النية إلا عندما ربطها بالأفعال فتساءل عن الشيء الطيب أخلاقياً ، وبين أنه يختلف عن الشيء الطيب من الناحية الواقعية ، وفسر ذلك بأن في وسع الإنسان الإفادة من ذكائه

ونبوغه وشرفه وثروته وسائر استعداداته فيوجهها أما إلى الخير أو إلى الشر ، فهذه الأمور كلها لا تكون خيراً من الناحية الأخلاقية إلا إذا أضفناها إلى شيء آخر ، هو إضافتها إلى الإرادة ، والإرادة هي التي تحرص على أن تقيّد منها على وجه أخلاق ضحيح إذا فقدت الإرادة الطيبة فإن جميع الأعمال والأفعال تفقد قيمتها الأخلاقية أصلاً ، والإرادة الطيبة عند كانط هي التي تتمثل في الامتثال للقانون الأخلاقي المطلق ، فهي لا تتحقق إلا عندما تتصارع الأهواء مع القانون الأخلاقي .

فكانط رغم محاولته القيمة لتوضيح معنى النية الطيبة إلا أنه ربطها بفكرة صورية هي فكرة قانون أخلاقي مطلق يتخطى الزمان والمكان ، أما الشاطبي فقد ربطها بفكرة تجريبية واقعية بحيث أصبح من السهل اتخاذها معياراً لتوضيح الأفعال بعد أن ثبت وضوحها عن طريق ارتباطها بالقيم الضرورية .

رابعاً : النية وعلاقتها بالامتثال :

لقد رأينا أن النية لا تظهر إلا في فعل خارجي ، وقد جعل الشاطبي من القيم الخمس الضرورية معياراً يمكن من خلاله الحكم على نية الفاعل بأنها صالحة أو طالحة ، وبذلك يصير قصد الإنسان في العمل موافقاً أو مخالفاً لمقاصد الأخلاقية ، فإذا كانت المصلحة هي المقصد الأساسي للأخلاق فإنه يجب أن يخضع الفاعل الأخلاقي إلى هذه القواعد التي تعمل على الحفاظ على هذا المقصد وعلى ذلك فمن الواجب على الإنسان أن يعمل من أجل المحافظة على هذه القيم وأن يتجه إليها ، طالما ثبت أن وجه المصلحة فيها ، وقد يمكن إدراك أوجه المصلحة في ثلاث صور .

الأولى : أن يعمل ما يوافق مقصد هذه القيم بقدر ما فهم من مشروعيتها .

الثانية : أن يقصد بها ما عسى أن يكون مقصدها ، وهذه درجة أرق من سابقها لأن الذي يعمل وهو يعلم أن هذا الأمر شرع لمصلحة كذا ، فقد يعمل وفي نيته قصد المصلحة ، ولكنه غافل عن امتثال الأمر ، فهو هنا ربما يكون عمله طبقاً لهوى أو رغبة ذاتية ولا يكون عملاً أخلاقياً .

الثالثة : أن يكون في نيته مجرد امتثال الأمر سواء فهم قصد المصلحة أم لم يفهم فهذا أكمل وأسلم لأنه نصب نفسه منفذاً للأمر ، وفي نفس الوقت بعد مقرأ بأن هذه القيم هي التي تتمثل مصلحته وهي التي تقتضيها الأخلاقية .

وهنا نجد أن الشاطبي قد جعل لنية امتثال الأمر ، الصدارة بحيث يجب التنفيذ دون مناقشة . وفي هذا ترمت يشبه ترمت كانت الذي جعل للأوامر الأخلاقية السلطة المطلقة وحصر النية في احترام الواجب لأنه واجب ولكن الشاطبي يستدرك هذا الموقف المترمت . ويرى أن الامتثال ليس من أجل احترام القانون الأخلاقي فحسب وإنما من أجل القانون الأخلاقي الذي يهدف إلى المصلحة .

خامساً : سوء النية (الحيل) وارتباطها بالقيم الخلقية :

النية إذا وافقت مقاصد الأخلاقية في المحافظة على القيم الضرورية تعد نية طيبة ، وإذا خالفها تعد نية سيئة ، وبين هذين النوعين من النوايا يوجد نوع ثالث ليس من الواضح بحيث يمكن الحكم عليه بأنه نية طيبة أو سيئة ، هذا النوع لم يعرف في تاريخ الفكر الفلسفي على الإطلاق ، وإنما وجد في علم أصول الفقه وقد أطلق عليه الفقهاء اسم الحيل فما هو معنى التحيل إذن ؟

الحيلة اسم من الاحتيال وهو من « الواو » وكذا الحيل والحول يقال لا حيل ولا قوة لغة في حول . وهو أحيل منه أى أكثر منه حيلة وما أحيله لغة في ما أحوله ، ويقال ما له حيلة ولا محالة ولا إحتيال ولا محال بمعنى واحد .

فالمعنى اللغوي يظهر أنها وسيلة تستخدم في حالة الضعف ، لكي يكون بها صاحبها في موقف أقوى . أى أنها وسيلة للانتقال من الضعف إلى القوة .

أما في علم أصول الفقه ، فإن التحيل معناه قلب الأفعال ، الحق باطلاً ، والباطل حقاً ، وقد يكون في التحيل نوع ما من الذكاء والفطنة حتى يوهم بفعله هذا أن يتوافق مع العقل في الظاهر بصورة ما وهذا التعريف قد يكون أقرب إلى معنى سوء النية ، ويعرف ابن « القيم » التحيل بتعريف أوضح وأكثر تفصيلاً من هذا التعريف السابق فيقول : « التحيل هو نوع من التصرف يتحول به فاعله من حال إلى حال ثم صارت تستعمل عرفاً في سلوك الطرق الخفية التي توصل إلى الغرض المقصود ، بحيث لا يعرف ذلك إلا بذكاء وفطنة ، وأخص من هذا المعنى إذا استعملت في التوصيل إلى الغرض الممنوع منه أخلاقياً ، وهذا هو الغالب في الاستعمال فيقال فلان هذا من أرباب الحيل فلا تعاملوه لأنه متحيل .

وبذلك أصبحت الحيلة تعرف مقترنة بالأفعال الأخلاقية أكثر من وجودها منفصلة وقائمة بذاتها ، فتصبح هي القصد إلى سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما فعل ذلك الفعل له أو ما شرع له ، فهو يريد تقيّة الأحكام الأخلاقية بأسباب لم يقصد بها وما جعلت تلك الأسباب له ، لأن الأخلاقية تقتضى تحريم أشياء وإيجاب أشياء اما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب سبب ، أو مرتبة على أسباب ، فإذا تسبب الإنسان في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً فهذا التسبب يسمى حيلة ونجلاً .

ولكى يتحيل الإنسان على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر فإنه يستخدم واسطة ، قد تكون هذه الواسطة معنوية ، أو قد تكون مادية فلا ينقلب الحكم الإمع تلك الواسطة ، مع علمه بأن هذه الواسطة لم تشرع لهذا الحكم فكان التحيل يشتمل على مقدمتين :

الأولى : قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر

الثانية : جعل الأفعال المقصود بها في الأمور الأخلاقية معاني ، جعلها وسائل لقلب تلك الأحكام .

هذه التعريفات تبيّن أن التحيل قريب من سوء النية وبعيد عن الأخلاقية ، ولكن هناك فريقاً من الفقهاء مال إلى إقرارها وجوازها وذلك في حالة ما إذا كان الإنسان يحاول التخلي من مآثم أى يخرج من الحرام إلى الحلال ، ويرون أن هذا ليس فيه خروج على مبادئ الأخلاق وهذا مثل يضره الخصاص من الفقه الإسلامى لكى يؤيد به حجته فيقول : « رأيت ان اشترى رجلاً بالمال الذى معه وقت الحج أو قبل الزكاة جارية فأعتقها وتزوجها ، وفي نيته الفرار من وجوب الحج ، أو من وجوب الزكاة ، فهل يجوز الشراء والعتق والنكاح ؟ فإن جاز ذلك فكيف تجب عليه الزكاة والحج ، وقد صار ملتحقاً تحل له الصدقة أو يبطل ذلك كله ، فإن زعم إنسان أن ذلك يبطل ، فقد أحل الله البيع وحرم الربا وأمر بالعتق وأحل النكاح ، وهو قد أتى في هذا الشراء والعتق والنكاح الأمر على وجهه وبالوجه الذى أحله الله لغيره ، فكيف لا يجوز له ما يجوز لغيره ؟ أكل ذلك لأنه نوى نية لا تنبغى له ؟

وقد أفرد الخنصاف المخطوط بأكمله لإثبات رأيه هذا بحجج عقلية ، ونقله والفكرة الرئيسية التي يريد إثباتها هي أنه لا علاقة بين الفعل والنية ومخالفة النية أمر لا قيمة له من الناحية الأخلاقية .

ولا شك أن هذا الرأي يقف على طرفى نقيض مع بعض الفقهاء وكثير من الصوفية والأخلاقيين الذين لم يعيروا أى اهتمام للأفعال من حيث ظاهرها وإنما عولوا على النية واتجهوا نحو الباطن ، وقد كان هذا رأى الغزالي إذ رأى أن اللغة يمكن تأويلها وإخراجها عن الغرض الأصلي ولكن حكم الضمير في هذا هو الأهم « فالأهم ما حاك في الصدر » وهذا هو الأقرب إلى الإخلاص في العمل بصرف النظر عن ظاهر الفعل .

من هنا كان علينا أن نطرح السؤال الآتى : هل الأخلاقية تعتمد على الظاهر أم على الباطن ؟ أو بمعنى آخر هل ترتبط الأفعال الأخلاقية بالباعث أم بالدافع ؟

إن القول ببواعث أو دوافع قول مبهم فقد يختلف الباحث والدافع ولا يمكن أن تبيين حقيقة الفعل الخلقى ، من هنا يجب أن يكون هناك معيار يمكن اتخاذه للحكم على نوعية هذا الباعث أو ذلك الدافع ، وقد اتخذ الشاطبي من القيم الخمس الضرورية معياراً لذلك فيقول : « إذا كانت الأحكام الأخلاقية مقصوداً بها مصلحة الإنسان فلا بد أن يكون العمل موافقاً لهذا الحكم ، لأننا عرفنا أن مقاصد الإنسان تتوافق مع مقاصد الأخلاقية ، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه متوافقاً مع الأخلاقية فلا اشكال ، ولكن إذا كان الظاهر موافقاً والأخلاق مخالفة فالفعل غير صحيح لأن الأفعال الأخلاقية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها ، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الموضع فليس على وضع الأخلاق .

فالقيم الخمس إذا أخذت معياراً وروعى فيها وجه مصلحة من جانب والحيلة من جانب آخر نجد أنها تميز ما يجب وما لا يجب من الأفعال ، فالأحكام الأخلاقية تشمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على

الخصوص^(١) فأما الكلية فهي أن يكون كل إنسان داخلاً تحت قانون معين من القوانين الأخلاقية في كل حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسبية تعمل بهواها بل لا بد من أن يرتاض بلجام الأخلاقية ، فإذا خلع ريقه التقوى ، وتبادى في متابعة هوى نفسه فقد نقض القانون الأخلاقي وأكبر ضابط للأخلاقية هو الضمير الذي لا يستيقظ إلا إذا خالف الإنسان هواه ، وتحكيم الضمير هو ما يسمى في الدين بالتقوى وهي التي يجب أن تصاحب كل فعل يقوم به الإنسان ولذلك أكد عليها الشارع وجعلها خيراً زاد يتروذ به المؤمن .

من هنا يمكن أن نميز نوعين من الخيل :

الأول : هو ما هدم أصلاً من الأصول الأخلاقية ، أو ناقض مصلحة مقصودة أي أصبح مخالفاً للمقصود من المحافظة على القيم الضرورية ، وهذا النوع مرفوض تماماً لأنه يتبع الهوى الشخصي ويخالف القانون الأخلاقي .

الثاني : هو ما لا يهدم أصلاً أخلاقياً ، ولا يناقض أي قيمة من القيم الخمس الضرورية وهذا النوع مقبول بإطلاق .

بهذا نجد أن هناك خيلاً مرفوضة بإطلاق وذلك لتعارضها مع القواعد الأخلاقية وخيلاً مباحة بإطلاق لأنها لا تتعارض مع أصل أخلاقي .

فإذا لم تكن تابعة للنوع الأول ولا الثاني فهذه هي التي تثير الاختلاف والجدل وحسمها يتوقف على دور الفرد الذي يجب عليه أن يعمل دائماً على تحكيم الضمير

(١) فعل سبيل المثال التعلق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات قد شرعت للمحافظة على الدين وهذا لا يتأتى إلا عندما يطابق القلب أعمال الجوارح ، فمن فعلها قاصداً أن ينال من ورائها نفعاً فهذا العمل ليس من الأخلاق في شيء ، لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل ما وقع هو عند المصلحة المقصودة وكذلك الأمر في الزكاة فإن المقصود من مشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة أرفاق المساكين وإحياء النعموس المعرضة للتلغف فمن تمايل للتهرب من ذلك بأن وهب أمواله آثر الخمول هرباً من وجوب الزكاة ثم استورهه في العام التالي فهذا عمل لا أخلاقي لأنه يرفع المصلحة المقصودة من شرعية ذلك الفعل ، وهنا نجد أن الوسيلة لا تتفق والغرض المستخدمة فيه لأن الهبة في نفسها مشروعة ، ولكن هناك فرق بين الهبة في التحيل والهبة الحقيقية ، فالهبة الحقيقية ليس لواهبها أن يستردها من المرهوب .

وقد وضع الشاطبي معياراً تجريبياً يمكن من خلاله الفصل بين الحيل المشروعة والحيل المرفوضة ، وهنا نجد أنه قد لا يعبر اهتماماً لارتباط النية بالفعل^(١) فإذا كانت النية شيئاً داخلياً لا يمكن الحكم عليه فإنها سوف تظهر في الأفعال الخارجية التي يمكن عن طريقها الحكم عليها ، وهو في هذا متسق مع مبدئه وهو جعل القيم الخمس قواعد وأصولاً للأخلاقية ومعياراً للسلوك .

ولم يكن الشاطبي هو أول من وضع معياراً للسلوك ولكن سبقه في ذلك ابن القيم الذي جعل من المصلحة معياراً يمكن به تمييز الحيلة الفاسدة والحيلة المشروعة ، فرأى أن هناك حيلة محرمة ، مقصوداً بها محرم ، كالتحايل على قتل النفس بالتظاهر بالحيلة حرام في نفسها لأن الصيد حرام وقصد بها محرم وهو قتل النفس المعصومة ، كما أن هناك حيلة مباحة في نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراماً ، كالسفر لقطع الطريق أو قتل النفس المعصومة .

وهناك حيل موضوعة للإفضاء إلى مشروع ، ولكن يتخذها الفاعل سبيلاً إلى المحرم وأخيراً الطريق المحرم في نفسه يقصد به أخذ حق أو دفع باطل ، كأن يكون له على رجل دين جحده ولا يبينه عليه فيقيم شاهدي زور يشهدان به ، فهنا يأثم على الوسيلة دون النية .

وهكذا نجد أن الحيلة كما تكون لأخلاقية في ذاتها ، فهي كذلك لأخلاقية إذا كانت موصلة إلى فعل لا أخلاقي ، سواء كانت حراماً في ذاتها أم مباحة ، كما تحرم الحيل للأخلاقية الموصلة إلى الحق ، ولكن تحريمها في هذه الحالة هو تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد .

أما الحيل المباحة فهي الحيل المشروعة التي تفضي إلى أمور أخلاقية وفي هذه الحالة تكون مثل السبب المؤدى إلى مسبب مشروع وذلك مثل التحايل على جلب منفعة أو دفع مضرة كالتخلص من الأعداء والاستيلاء على أموالهم وهزيمتهم في الحروب .

(١) رأى الشاطبي أن ربط النية بالامتثال أقوى من ربطها بالفعل وذلك لكي يزيل التعارض بين من يربط النية بالفعل مطلقاً وبين من لا يربط النية بالفعل .

من كل ذلك نستخلص أن علماء أصول الفقه قد اهتموا بالنية بدون استثناء وفضل الشاطبي أنه حسم الخلاف بين المقرين بمبدأ الحيل وبين الرافضين له على أساس تجريبي ، وأصبح الفرق واضحاً بين ما يسمى بالحيل وما يسمى بسوء النية ، لأن سوء النية مرفوض من كل الأصوليين وأما الحيل فقد وضعت لها الضوابط والمعايير لكي يتميز منها الخبيث من الطيب .

وهذه المشكلة لم تعرف في الغرب إلا عندما أثارها ماكيافيلي (١٤٦٧ - ١٥٢٧) في رسالة الأمير^(١) فقد أباح هذا الفصل للأخلاق في سلوك الحكام ورأى - أن الحاكم يهلك إذا كان خيراً دائماً ، ولذلك يجب أن يكون مائلاً لمكر الذئب ، ضارباً ضراوة الأسد ، وإذا حافظ الأمير على العهد يجب أن يحافظ عليه حين يعود ذلك عليه بالفائدة ليس إلا ، فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادراً .

بيد أنه من الضروري أن يكون قادراً على أن يجيد إخفاء هذه الشخصية وأن يكون دعياً كبيراً أو مرأياً عظيماً ، فالناس يصلون في البساطة والاستعداد للرضوخ للضرورات الحاضرة إلى الحد الذي يجعل ذلك الذي يخدع يجد دائماً أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون ، ويضرب مثالا بالإسكندر السادس ويرى أنه لم يفعل شيئاً الا أن يخدع الناس ، ولم يخطر له أن يفعل شيئاً آخر ، ولم يكن هناك من هو أقدر منه على اعطاء التأكيدات وتأييد الأشياء بأغلف الإهانات ، ولم يكن أحد يرعى ذلك أكثر منه ، ومع ذلك فقد نجح في خداعاته إذا كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور ومن ثم فليس يلزم أن تكون له كل الصفات المشار إليها (الفضائل المتعارف عليها) ولكن من اللازم جداله أن يتظاهر بأنه يتصف بها .

(١) يشبه ماكيافيلي علماء أصول الفقه من الأحناف في أنها أول من آثرت المشكلة . فالأحناف عندما أقرروا الحيل مبدأ وأهلوا النية قام غيرهم من الفقهاء والصوفية لكي يردوا عليهم هذا القول وقد كان دور الشاطبي هو الفصل بين المتنازعين وهكذا ماكيافيلي آثرت المشكلة في عصر النهضة وقام حولها جدال وحلاف بين مفكري العصر الحديث .

ويستطرد قائلا ان الأمير ينبغي أن يبدو فوق كل شيء متدينا ، وبهذا تكون السلطة لأولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء عليها بالتنافس الحر .

وفي رأى ما كيا فيلى أن السياسة لا تهتم إلا بالوسائل فلا جدوى من السعى إلى هدف سياسى بطرائق مقضى عليها بالفشل ، فإذا اعتقدنا بأن الغايات خيرة فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها فالنجاح يعنى تحقيق غرضك أيا كان ذلك الغرض ، فإذا كان ثمة علم للنجاح فيمكن أن يدرس من نجاحات الأشرار كما يدرس في نجاحات الأخيار على حد سواء ، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل في الحالة الأولى ، ما دامت أمثلة الآثمين الناجحين أكثر عددا من أمثلة القديسين الناجحين ولكن العلم متى أقيم كان مفيدا للقديس كما هو مفيد للآثم ، وذلك لأن القديس إذا تعلق بالسياسة فيجب أن يروم تحقيق النجاح تماما كما يفعل الآثم ، فالمسألة في النهاية هى مسألة سلطة من هذا النوع أو ذاك هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل « سيتصر الحق » نصر الشر قصير العمر « فإذا انتصر الجانب الذى تظنه حقا فما هذا إلا لأن له سلطة أعلى » .

ان هذه الأخلاق التى نادى بها ما كيا فيلى لا يقدر لها النجاح الا عندما يكون الناس فى حالة من الفوضى وكل منهم تسيطر عليه المصالح الذاتية وحدها ، ويفعل الإنسان أى شئ طالما أنه يعود عليه بالنفع الذاتى ، أو حتى عندما يعتقد ذلك .

ومع ذلك فهؤلاء الناس لا يستطيعون أن يجهروا بسوء النية والخداع وإنما يحاولون دائما أن يرتدوا ثوب الفضيلة ، وهذه الفكرة لا تشبه الحيل التى تحدثنا عنها إلا فى الجانب الذى يظهر التحيل فيه فى صورة المناق ، وهذه الأخلاق مرفوضة بإجماع الفقهاء كما أن هناك أيضا وجه اختلاف بين الفقهاء و « ما كيا فيلى » وهو أنهم يقيمون الأخلاق على اعتبار النية الطيبة أو الفعل الذى يحقق نتائج طيبة لا للحاكم وحده وإنما لكل أفراد المجتمع بل وللإنسانية كلها ، ومن هنا ارتبطت النية بالفعل بصورة عامة وأصبح عدم ارتباطها بالفعل استثناء من القاعدة ومع ذلك فهذا الاستثناء يخضع لقاعدة وهى عدم الاختلال بأى قيمة من القيم الخمس الضرورية التى هى القواعد الأساسية لقيام الأخلاقية .

أما ما كفافيلي فقد جعل من سوء النية قاعدة سلوكية لتحقيق أغراض ذاتية لفرد واحد يقوم بخداع الآخرين من أجل بقاءه في السلطة وسيطرته على الحكم .

سادساً : الأخلاق بين المقاصد والتائج :

لنية أو المقصد دور كبير في تحديد طبيعة الفعل الخلقى ، كما أن النتائج أيضا لا يمكن اهمال دورها من حيث تنشيط الفعل الخلقى ودفعه إلى الأمام ، ولكن الصوفية اختلفوا مع الفقهاء وانقسم كل منهم في اتجاه ، فعول الصوفية على النية واعتنى الفقهاء بنتائج الأفعال وعلى ذلك اعتبر صوفية الإسلام القلب مناط التكليف ، والنية والقصد مدار النجاة ، ولا قيمة للعمل الظاهر دون أن يؤيده قصد نفسى مخلص ، وقد ذهب الحسن البصرى إلى أن المعول الأول في كل الأعمال المطالب بها الشخص ليس هو ما يؤديه من حركات خارجية ظاهرية فقط ، بل ما يقصده من نية بقلبه وما يصحب هذه النية من إخلاص أو ما يعتورها من رياء .

ثم حاول الشافعى بعد ذلك أن يعالج القلوب معالجة فقهية فيضع لها الضوابط على مثال ما وضع أهل الفقه لكى يوضحها ويحلل معانيها .

أما الفقهاء فقد فهموا معنى النية بطريق آخر غير طريق الصوفية ، فقد فهم الإمام الشافعى النية على أنها القصد إلى الأداء قبل الشروع فيه ليميز بين ما يأتيه الإنسان من أعمال تشابه العبادات على سبيل المصادفة وبين ما يقصد به أداء عبادة من العبادات .

فالنية عن لصوفية إذن هي ما يصحب الفعل من قصد أخلاقى ، أما عند الفقهاء فهي ما يسبق الفعل من هم أو عزم على الأداء ، واعتبر الصوفية أن فكرة النية هذه عند الفقهاء ليست كافية لبيان مدى إخلاص الفاعل في فعله .

فهناك على سبيل المثال المبدأ الفقهى القائل بأن الوالد مطلق اليد في مال ولده إذا احتاج إليه ، فالصوفية يرون أن كلمة « إذا احتاج » هنا مبهمة لا تقع تحت أى ضابط ، ولكنها متروكة لضمير الوالد وتقديره فإذا أخذ من غير حاجة فأخذه باطل .

وفي ابراء المرأة زوجها : يرى الصوفية أنها إذا أبرأته يرى في الظاهر وليس لأحد أن يطالبه بشيء ، ولكن ذلك لا يكفي ، لأنها قد لا تطيب بذلك نفسا ، والشرط أن تطيب ، وإلا فلا يعد المال الذي أخذه حلالا وهو دين مطالب به أمام الله .

بهذا نجد أن الصوفية قد ذهبوا - على العكس من الفقهاء - إلى أن القلب وليس الجوارح هو مناط التكلف ، فأدى بهم هذا إلى تقديم النية على العمل ، وربطوا أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها دون نتائجها ، وقد أفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعي هي الاتصال بالله تعالى ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف أى أحل له ما حرم على غيره ، فكانت الاباحة التي قال بها أمثال الملامية .

ومنذ أيام رابعة العدوية رضى الله عنها المتوفاة (١٨٥ هـ) رأى الصوفية قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزائها ونائجها إذ اتجهوا بدورهم - وراء رابعة - إلى حب الله تعالى لذاته والعمل بتعاليمه بحاله وكسبا لمرضاته لا طمعا في جنته ولا خوفا من جحيمه ، فارتفعت الجراءات باعثة على فعل الخير أو تجنب الشر وارتدت أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات المقترنة بالعزم والتصميم دون النتائج والآثار .

وهنا نجد أن الصوفية قد اهتموا بالبواعث أما الفقهاء فقد اهتموا بالنتائج وكانت هذه الفكرة متارا للتزاع المرير بينهم ، ولذلك حاول الشاطبي أن يجمع هذين الطرفين المتقابلين حول هدف واحد فرأى أن النية أو المقصد أو الباعث الداخلي دوراً كبيراً في تحديد طبيعة الفعل الخلقى ، كما أنه اهتم أيضاً بالنتائج لأنه لا يمكن إهمال الدور الذى تقوم به النتائج من دفع وتنشيط الفعل الخلقى .

فأخلاق النتائج قد تكون قاصرة بدون أخلاق البواعث ، وعاجزة عن إصدار أى - تقييم خلقى حقيقى على الشخص البشرى ، كما أن أخلاق البواعث لا يمكن أن تستغنى عن النتائج ، لأنه ليس في وسع الإنسان أن يقنع بنية العمل الخيرى في سلبية وتراخ وإنما لا بد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك العمل ، واكتشاف الوسائل اللازمة لتنفيذه ، وليس من شأن الميول الخلقية أن تقف في حالة عدم اكتراث

بالنسبة إلى النتائج ، وإنما لا بد للموقف الأخلاقي من أن يولد لدى صاحبه حالة اهتمام تستوعب الفرد بأسره ، فتجعله يفكر في نتائج أعماله ، ويقدر الآثار التي يمكن أن تترتب عليها سواء بالنسبة للفرد نفسه . أم بالنسبة للآخرين .

وهكذا ربط الشاطبي بين النية أو القصد من جهة وبين نتائج الفعل من جهة أخرى ، وجعل هذا الرباط يقوم على أساس تجريبي معنوي يمكن للفرد أن يتحقق من صحته فإذا كان الباعث على الفعل هو المحافظة على القيم الخمس الضرورية كان هذا الباعث خيرا وإذا كانت نتائج الفعل تؤدي كذلك إلى المحافظة على هذه القيم كان هذا الفعل خيرا بصرف النظر عن الباعث ، وهكذا تجتمع البواعث والنتائج لأول مرة في مذهب أخلاقي واحد .

سابعاً : تعقيب :

لقد ابتعد الشاطبي عن تعريف النية تعريفاً لفظياً ، وذلك لأن عمل الشعور ومضمون المعطى يمتزجان ، فلا يمكن معرفة النية إلا بارتباطها بفعل خارجي ، ولذلك كان يميل دائماً إلى استخدام لفظ القصد الموافق والقصد المخالف ، وهو في هذا يشبه كانط في بحثه عن تحول الأمر القطعي إلى قواعد السلوك العملي والذي وجد أن قاعدة التعميم تتيح للفاعل الأخلاقي أن يتعرف على ذاته من خلال التجربة ، وأن يعرف كيف يفعل حتى يطابق سلوكه القانون الأخلاقي ، فهذه القاعدة إذن تنص على أن صورة الفعل هي غاية العقل وأن صورة العقل عمل محض ، وهنا نجد أن كانط - كما سبق أن فعل الشاطبي - قد أدرك ابهام النية وعرف أن النية هي الفعل الذي به أسقط حيالي القانون الذي يؤلف كيان هذا الفعل ذاته بغير اتخاذ غاية وهدفاً - وبهذا يسبق الشاطبي كانط في ادراك الثابتة بين النية والفعل -

كما أن الشاطبي يتفق مع معظم الأخلاقيين في ارتباط النية بالمسئولية والاعتقاد بأن الأعمال الصالحة لا تتحقق إلا إذا خضع الفاعل الأخلاقي إلى بعض القواعد التي تجسد الغاية التي يسعى إليها الكائن البشري ، وقد تكون هذه الغاية عند الأخلاقيين هي المثل الأعلى أو السعادة أو الخير ، أما عند الشاطبي فإن الغاية هي المحافظة على مقاصد الأخلاقية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ، وقد سعى إلى أن يؤلف بين هذه القيم وبين نزعات النفس وأهوائها لكي تتحقق المصلحة .

واستطاع الشاطبي أن يدرك أن الإنسان بطبيعته ليس قادرا في كل الأحوال أن يجعل من فعله مطابقا لنيته لأنه دائما يتطلع إلى مصلحته من خلال العمل وقد يجهل طريقه ولذلك وضع له القيم الخمس الضرورية وحصر النية في العمل على موافقتها أو - مخالفتها ، وهو بهذا قد رسم للإنسان قواعد للسلوك مستمدة إلى معرفة المصلحة القائمة على قواعد عملية ترمى إلى تكيف الإنسان مع ذاته ومع غيره من بني جنسه .

ولقد جمع الشاطبي بين أخلاق النظر والعمل ، فلم يعتبر القيمة في مادة النتيجة وحدها ، بل في الاسهام بطاقة حيوية ونفسية متزايدة على الدوام ، فتصبح القيمة هي كل ما يعلى من قوة الضمير ويزيد اشتداده مع مراعاة النتائج التي تهدف إليها الأفعال الخلقية التي تعمل على المحافظة على القيم الأخلاقية وهذا يربط الشاطبي بين النية والقيمة الخلقية برباط متين ، فلا أهمية للنية ان كانت سابقة للفعل أو - مصاحبة له أو حتى تأتي بعده ، لأن النية قد تأتي لتمييز الفعل الذي هو عادة عن الفعل الذي هو عبادة والإنسان يستطيع أن يحول أفعال العادات إلى عبادات إذا ما عقد العزم على أن ذلك الفعل امتثالا للأوامر الأخلاقية .

كما أنه يستطيع أن يجعل للفعل قيمة روحية بدون نية ، وذلك إذا كان الفعل من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خيرة ، ومع ذلك فهو يؤكد على سلامة النية ويربط بين النية والفعل ، وبذلك يصبح للنية مفهوم ورباط يكاد أن يكون هو الموجه لكل سلوك الفرد والمجتمع . سواء كان هذا السلوك مدفوعا بالبواعث أو يجرى وراء النتائج .

الفصل السابع

(١) الامتثال والعمل الخلقى

أولاً : تمهيد :

لا يمكن وصف فعل بأنه أخلاقى إلا إذا كان مرتبطاً بقاعدة تعارف الناس عليها وأبدي كل منهم استعداداً لاحترامها ، وإلا أصبح الفعل عبارة عن سلوك عشوائى ، أقرب إلى سلوك الحيوان منه إلى سلوك الإنسان .

والأمر الخلقى يصبح أكثر احتراماً إذا كان يهدف إلى ما يحقق مصلحة الإنسان الذى يميل إلى فعل ما يجلب له نفعاً ، ويتجنب فعل ما يعود عليه بالضرر ، وتنعف الإنسان وضرره مرتبط بعلاقاته مع الآخرين ، فن يعمل من أجل نفع نفسه سوف يعمل ، قصد أم لم يقصد إلى نفع غيره .

والامتثال فى فكرة المقاصد مقصود به طاعة الأمر من شأنه أن يعمل على حفظ الحياة واستقامتها ودفع ما يفسدها ، وبذلك لا يكون الامتثال طاعة لأمر مفروض من الخارج على الإنسان .

(١) الامتثال معناه فى مختار الصحاح أنه امتثل أمره أى أنه احتذاه أى أخذ به وفعل مثله (مختار الصحاح) (ص ٦١٤) .

وهنا يمكن الاعتراض على ذلك بأن فكرة المقاصد فكرة شرعية ، وبالتالي فإن الامتثال هو خضوع لأمر الشارع ، وأن هذا الأمر قد يفرض على الإنسان فرضاً .

إن هذا الاعتراض يمكن نفيه بسهولة ، لأننا قد اثبتنا أن الشارع ليس له مصلحة من شرعية هذه الأحكام وإنما المقصود هو مصلحة الإنسان .

وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن وصف فعل الأمر هنا بأنه مفروض على الإنسان من الخارج ، بل لو فرضنا أن الإنسان يمكنه أن يعيش بغير دين ، فلا يمكن تخيله يعيش بدون قواعد تنظم حياته ويخضع لقواعد تعارف عليها الناس ومن شأنها أن تعمل على المحافظة على الضروريات التي قصدها الشارع كما أن ضمان احترام هذه القواعد لا بد وأن يرتبط بجزء يتناسب وحرمة هذه القواعد .

ثانياً : ضرورة الامتثال :

كلما حاول الإنسان أن يرتقى عن الحيوان غير الناطق فإنه يميل إلى أن يضع قواعد يلتزم بها ويعمل بمقتضاها ، هذه القواعد تطاع خاصة إذا كانت مجموعة من الأوامر قد أملتها مقتضيات اجتماعية لأمردية ، وإذا كانت مجموعة من النداءات يقذفها في شعورنا أشخاص يمثلون من الإنسانية خير ما فيها .

هاتان القوتان تتفاعلان في شتى مناحي النفس ، ثم تنعكسان على مستوى متوسط هو مستوى العقل . من هنا يكون الامتثال ضرورياً حتى لا يسير الإنسان وفقاً لما تمليه عليه أهواؤه ورغباته .

وبالامتثال يحافظ الإنسان على القيم الحضارية التي تحقق مصلحته والتي لا تتفق مع الاسترسال في اتباع الأهواء والشهوات لما يلزم من ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح وهذا مشاهد من خلال التجربة البشرية ، واستقراء أحوال الشعوب والمجتمعات بين أنه لا يوجد شعب من شعوب الأرض قديمها وحديثها يمكن أن يعيش كل فرد طبقاً لما تمليه عليه أهواؤه ورغباته الذاتية دون أن يخضع لقواعد يرتضيها ويسلك وفقاً لها .

بهذا يكون الامتثال ضرورة أملتها مصلحة الإنسان ، ويصبح الخضوع للأمر الخلقى ليس خضوعاً صورياً دون مضمون فعلي وإنما هو امتثال لأمر يحقق مصلحة ، وهذا يتضح من منطلق الأحكام الخمسة فالوجوب والتحريم واضح منها إنها ضد الهوى والرغبة مطلقاً ، إذ يقال افعل ولا تفعل سواء كان لك فيه غرض أم لا ، فإن صادف للإنسان في أمر هوى أو رغبة على مقتضى الأمر والنهي فبالعرض لا بالأصل ، وأما المندوب والمكروه والمباح فإن الظاهر منهم يبين أنهم يخضعون لرغبات الإنسان إلا أنهم في الحقيقة أصبحوا كذلك لأن الأخلاقية هي التي جعلتهم كذلك . فإذا كان واضح الأخلاقية قد جاء من أجل المحافظة على القيم الضرورية التي تتمثل في المصلحة المرسله ، فإن هذه المصلحة تعود على الإنسان بحسب ما اقتضته هذه الأخلاقية لا على وفق الأغراض ، لأنه لا يمكن المحافظة على القيم الضرورية خارج الحدود التي حددتها الأخلاقية ، ولا يمكن لفرد أن يتناولها بنفسه دون أن تكون نتيجة أمر بذلك .

بذلك يمكن تحديد معنى الامتثال بأنه هو الشعور بمقاومة بحسب الكائن كلما أراد أن يمتنع في اتجاه من الاتجاهات ، ولكن هذه المقاومة هي رفع للكائن البشري من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسان العاقل الذي يسيطر على أهوائه ورغباته ويسير طبقاً لما يميله عليه العقل ، فيكون من الضرورة بمثابة العادة من الطبيعة وهو لا يأتي من الخارج تماماً لأن كل إنسان يبغى مصلحة نفسه وهذا لا يتحقق إلا من خلال مجتمع منظم ، وتكون ضرورة الامتثال أنه ضمان لحياة القواعد التي تنظم العلاقة وتقوى الروابط بين الفرد ذاته وبين الفرد والمجتمع ، من هنا يكون الامتثال لأمر يعود على الإنسان بالنفع متوافقاً تماماً مع طبيعة الإنسان الذي لا يمكن أن يخضع لأمر لا يحقق من ورائه نفعاً .

وفي هذا يختلف الامتثال عن الواجب عند كانط الذي إذا تأملناه من الناحية الحركية العقلية نجده يرتد إلى الشعور بمقاومة بحسب الكائن كلما أراد أن يمتنع في اتجاه من الاتجاهات ، ولكن هذه المقاومة طالما أنها من طبيعة حسية لا يمكن أن تتأتى نتيجة ارتباطنا بقانون معنوي هو بالغرض معقول صرف وغير زماني ، وإنما تتأتى عن ارتباطنا بقانون طبيعي تجريبي ، فالشعور بالامتثال ليس معنويًا إذن بل هو حسي .

إن القانون الأخلاقي عند كانط ليس فيه مما يدركه الفكر إلا عموميته ولكنه لا يرتبط بهذا المبدأ « اعمل بحيث يمكن أن تجعل قاعدة عملك قانوناً عاماً » ، فأى شعور بالواجب ما لم تكن بصدد الحياة الاجتماعية وما توقظه فينا من ميول عميقة ، أى ما لم تنسب هذه العمومية إلى شيء ما أو غاية ما إلى خير معين يكون موضوع شعور أو عاطفة ، أما العام للعام فلا يمكن أن ينتج رضى منطقياً ، وحتى هذا الرضى المنطقي نفسه إنما هو إرضاء للغريزة المنطقية لدى الإنسان وهى ميل طبيعي وتعبير عن الحياة في طرازها الأعلى الذى هو العقل أليف العمومية .

ولكن الواقع التجريبي بعيد كل البعد عن هذا النموذج الذى نجده عند كانط لأن الإنسان محتاج دائماً إلى الاعتقاد بأن ثمة مصلحة سوف تتحقق لا من خلال النية فحسب ، بل في العمل أيضاً ، وهذا يقوى الأخلاق عند الشاطبي ويجعلها أمراً تجريبياً مرتبطاً بواقع الإنسان ، ويجعل العقل يحجد الأمر الأخلاقي ، لأنه مرتبط عنده بغاية ، فيربط بين الجهد الأخلاقي نتيجة الامتثال ، وقيمة الغاية التى يسعى إليها . فمن غير المعقول أن يتحمل الإنسان مشقة وعنناً من أجل امتثال أمر لا يرجى من ورائه فائدة ، والفائدة المقصودة من الامتثال هى العمل على المحافظة على التقسيم الخمس الضرورية لأنها لا تعمل على إقامة جانب واحد من الجوانب المتعددة للأعمال فى الحياة بل كل عمل تتطلبه الحياة نفسها هو نفسه عمل على المحافظة على هذه القيم . وضرورة الامتثال تنبع من ارتباطه بقوانين يبدو عليها الطابع الاجتماعي فالقانون كما يأمر فإنه أيضاً يقرر . فإذا كان يقول افعل فى صيغة الأمر فإن هذا الأمر يأتى فى صورة تقريرية عندما يقول أنك لو أطعت الأمر لحققت مصلحتك ، فالقانون إذا كان يلزم ، فإنه فى نفس الوقت يقرر ، وإلزام القانون وتقريره هما تعبيران عن موقف طبيعى للإنسان ، فالمجتمع والفرد فى حالة حركتها وثباتها يهدفان إلى غاية واحدة ، هذه الغاية متداخلة ومتشابكة بين الفرد والمجتمع ، فإذا كان من الواجب على الفرد أن يعمل من أجل مصلحة فليس ذلك من أجل الفرد وحسب وإنما من أجل الفرد الذى هو جزء من الإنسانية كلها ، وهذه هى الضرورة التى تحسم على الإنسان أن يمثل لها والتي تقتضيه الحياة الأخلاقية المستندة إلى مبادئ اجتماعية .

ثالثاً : الامتثال والأحكام الخمسة :

الامتثال هو طاعة الأمر ، والأمر يتصل بحكم خلقى ، وتنقسم الأحكام إلى

خمسة أحكام ثابتة بالنسبة للأفعال وهذه القسمة قد وردت لأن الخطاب اما أن يرد باقتضاء الفعل الترك أو التخيير بين الفعل والترك ، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر ، فإذا اقترن به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً ، وإن لم يقترن به الأشعار فيكون ندباً والذي ورد باقتضاء الترك ، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فمحظور وإلا فكراهة ، وإن ورد بالتخيير فهو مباح .

من هنا نجد أن أكثر هذه الأحكام تعلقاً بالأمر هو الواجب ، وهو ما تعلق بالطلب الجازم للترك .

كما أن المحظور هو الصورة السلبية للواجب ، وعلى ذلك فإن حكم يجب يعكس منطلق إلزام شرطى فى تضمناها لأمر كلى ، ولهذا يعرفه الجرجاني بقوله : « إن الواجب هو ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً .

والواجب على نوعين : واجب على الكفاية ، وواجب عينى ، فالأول هو الذى يمكن لفرد واحد أن يقوم به نيابة عن الآخرين ، أما الثانى فهو الفعل الذى لا ينوب فيه فعل فرد مناب فعل فرد آخر .

أما الاباحة فهى مقولة خلقية معيارية ، ولكنها لا تعبر عن انفعال ذاتى ولا عن أمر مها كان مصدره ، وإنما تشير إلى مصلحة تتحدد فى ضوء غايات عامة ، ولذلك فهى تخرج عن حدود الامثال ، لأنها تقع تحت خيرة الانسان ، وبذلك فلا يكون لها علاقة بالأمر أو النهى ولكن الشاطئى اعتبر المباح مقولة خلقية تساوى الواجب والمندوب من حيث عدم الترك لأن المباح كغيره من الأفعال له أركان وشروط وموانع ولواحق تراعى ، والترك فى هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه ، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسئولاً عنه .

والمندوب مرتبط بالواجب من حيث هو خادم له ، لأنه اما أن يكون مقدمة له أو تكميلاً له أو تذكيراً به يكون من جنس الواجب ويلحق به من حيث هو مقولة خلقية .

وكذلك المكروه إذا اعتبرته كذلك مع المنوع كان كالمندوب مع الواجب ،
فبعض الواجبات منها ما يكون مقصودا ، ومنها ما يكون وسيلة لمقصود ، فمن حيث
كانت وسيلة حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ويتفق أغلب علماء أصول
الفقه على أن الأحكام الخمسة تتعلق بالأفعال الإنسانية في ظل شروط معينة يفترضها
استخدام هذه الأحكام .

ولكنهم يختلفون في الغاية لهذه الأحكام ، فالشاطبي يقرر أن هذه الأحكام
الخلقية لها غاية وهي المحافظة على القيم الضرورية ، ويتفق مع الشاطبي في هذه الرأي
بعض علماء الأصول فالقرافي عندما يفرق بين الواجب على الكفاية والواجب العيني
يربط بين الواجب والمصلحة ويرى أن الواجب العيني يتفق مع الأفعال التي تتكرر
المصلحة فيها بتكرر الفعل ، وأما الواجب الكفاي فهو ما لا تتكرر مصلحة بتكرره .

ومعنى ذلك ان الواجب على الكفاية واجب على بعض غير معين دون الكل ،
لأن قيام البعض به يحقق المصلحة أو الغاية المرادة منه ، وكما كان الواجب يتقرر عقليا
في ضوء الغايات فإن جعله متكررا وكليا يعنى أن بعض الواجبات غائية .

وبذلك يصبح الغرض من الواجب على الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد
دون ابتلاء الأعيان بتكليفه ، والمقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحدة
على حدة .

بهذا يتبين أن الأحكام الخمسة تهدف إلى غاية خلقية هي المصلحة وترتبط
بالأمر والنهي والتخيير والأمر والنهي والتخيير يرتبطون بإرادة الممثل لأن الفعل أو
الترك كما يستلزم طلبا وإرادة من الأمر ، فإنه يتطلب أيضا إرادة إيقاعه من الممثل ،
إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع ، فيجب أن يفعل المأمور الفعل برضا منه وأن
يترك المنهى عنه أيضا برضاه .

من هنا نرى أن الامتثال يتعلق بالأحكام الخمسة دون استثناء ، حقا ان الواجب
هو أقواها تعلقا بالامتثال ولكن باقى الأحكام تمثل أعراضا لهذا الواجب ولاقيام
للوأجب بدونها كما أن هذا الواجب مرن وشمشى مع واقع الإنسان ويتلاءم وطبيعة
تكوينه فقد يكون واجبا مؤقتا أو مطلقا عن التوقيت كما يكون موسعا أو مضيقا أو واجبا
بوقت ذى شقين .

كما أن هناك واجباً عينياً وواجباً على الكفاية وهناك واجب محدد وواجب غير محدد وهناك واجب مخير وواجب معين ... إلخ هذه التفصيلات الدقيقة حول بيان طبيعة الواجب وهذا يبين أن علماء أصول الفقه قد أدركوا أن ابتداء الحكم في ادراك هذه المفارقة الا وهي ان الشعور بعالم الواقع الفعلي إنما ينشأ من حاجتنا إلى الفعل لا العكس وهو أن حاجتنا إلى الفعل تنشأ من شعورنا بالعالم .

رابعاً : الامتثال والأمر الأخلاقي :

الامتثال في الأصل هو خضوع للأمر للطلق ، ولكن الأمر المطلق هنا يهدف إلى غاية وبذلك فإن الأمر المطلق يحتوى في ذاته على أمر شرطى .

ومن هنا نجد أن التمييز بين الأمر المطلق والأمر الشرطى صعب للغاية لأن هناك تداخلاً بينهما ، ولكي يتضح الفرق بينها قسم الشاطى المقاصد إلى نوعين وربط بين كل نوع من الأمر فالنوع الأول هو المقاصد الأصلية وهي تتعلق بالضروريات وتكون ضرورتها مع انها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت ، لكنها تنقسم إلى ضرورة عينيه ، وإلى ضرورة كفائية ، أما النوع الثانى فهو المقاصد التابعة وهذه تهدف إلى غاية لأن الإنسان من خلال هذه المقاصد يشبع حاجاته التى تتمثل في الاستمتاع بالمباحات وهذا ضرورى للمحافظة على القيم الخمس الضرورية شهوة الطعام والشراب باعث يحرك الإنسان إلى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه وكذلك الشهوة إلى النساء تحرك الى إكتساب الأسباب الموصلة إليها .

والمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكاملة لها والمكمل قد يكون في حكم الضرورى .

من ذلك نجد أن الامتثال إذا كان يخضع للأمر المطلق لأنه يرتبط بالمقاصد الأصلية الضرورية ، فإنه أيضا يرتبط بالأمر الشرطى ارتباط المقاصد التابعة بالمقاصد الأصلية .

وبهذا يكون الأمر الشرطي تابعاً للأمر المطلق ، ومكلاً له ، وقد يتحول الأمر المطلق إلى أمر شرطي ، والأمر الشرطي إلى أمر مطلق ، وذلك عندما يقوم الإنسان بامتثال الأمر المطلق ثم يتحقق له من وراء ذلك نفع كما انه قد يقصد الامتثال للأمر الشرطي ثم ينقلب فعله لا لغاية ولا يهدف من ورائه نفعاً فيصبح امتثاله وكأنه لأمر مطلق (١) .

وبهذا يحل الشايطي مشكلة وجود الأفعال الذي يجب أن لا يكون شرطياً تماماً ، ولا مطلقاً تماماً ، ومن ثم يصبح كل فعل امتثالاً للأمر المطلق فعلاً صحيحاً وحقاً ، لأنه قد تم كما ينبغي له ، ووافق فيه صاحبه مقاصد الأخلاق .

وإن امتزج الأمر المطلق بالأمر الشرطي فكان معمولاً بها فالحكم للغالب والسابق ، فإن كان السبق للأمر المطلق بحيث قصد الفاعل غرضاً وغاية من الطريق المشروع فلا اشكال في ذلك لأن طلب الغايات لا يتناقى مع وضع الأخلاقية من هذه الجهة لأن القيم الخمسة الضرورية موضوعة من أجل غاية واحدة هي المصلحة ، فإذا أتى الغرض تابعاً للأمر المطلق فلا ضرر ، ولكن بشرط أن يكون ذلك الوجه الذي حصل به على غرضه مما يتبين انه موافق للأخلاق ، وإلا فالأمر المطلق هو المقدم .

أما إذا كان الغالب والسابق هو الأمر الشرطي وصار الأمر المطلق كالتبع فهذا مرفوض لأنه بذلك يخرج عن حدود الامتثال ويطلب الغاية من أجل الهوى .

ولقد كانت إحدى الصعوبات الكبرى التي واجهت «كانط» هي أخذه بالأمر المطلق ورفض الأمر الشرطي ، وأصبحت الأخلاق لا يلد وأن تتطابق مع مجموعة الأوامر والقوانين الصورية وحدها .

هذا القانون الذي يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغبتنا في تحقيق نتائج معينة ، بل حتى لا يقرر بصيغة توجب على الإنسان إتياه وكل ما يفرضه

(١) مثال ذلك عندما يعمل الانسان لكي يحصل على ضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتم بها ولكن هذه الاشباعات لرغباته قد تضمنت سد الحلات وإشباع ضرورة من الضروريات التي كان من الواجب المحافظة عليها بامتثال أمر مطلق . (الشايطي) - الموقفات - ج ٢ ص ١٤٠ .

علينا القانون هو أن نوصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، والإنسان لا يكون فاضلاً إذا كان يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته ولكنه يكون فاضلاً - في نظر كانط عندما يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً ، وإنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته ومن أجل هذا سماه كانط أمراً مطلقاً .

وإذا كان كانط يقول « إن الإرادة التي تصدر قوانين إنما تأمرنا بالفعل احتراماً للواجب وليس لأى مصلحة أخرى » فهل يمكن أن نكون بازاً الإرادة بدون باعث ؟ أو بالأحرى معلول بلا علة ؟

إن كانط لينسى أن المصلحة والباعث مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منها محل الآخر ، فليست المصلحة سوى تأثير للباعث على الإرادة وبالتالي فإن وجد باعث يدفع الإرادة فلا بد أيضاً أن تكون ثمة مصلحة .

وصوفية الإسلام يتفقون مع كانط في رفضهم لفكرة العمل امتثالاً لأمر يهدف إلى غاية ، ورأوا أن أى نوع من الأفعال يهدف الإنسان من ورائه إلى تحقيق غاية يكون فعلاً لا أخلاقياً ، فقال الغزالي معبراً عن هذا المعنى ، كل حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس ، ويميل إليه القلب ، قل أو كثر ، إذا تطرق إليه العمل تكدر به صفوة ، وقل به إخلاصه قال والإنسان منهك في حظوظه ، منغمس في شهواته ، قلها ينفك فعل من أفعاله وعبادة من عبادته عن حظوظ وأغراض عاجلة ، ولذلك من سلم له في عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجما ، وذلك لعز الإخلاص وعسر تنقية القلب عن هذه الشوائب يل الخالص هو الذى لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها ، قليلها وكثيرها ، حتى يجد فيه قصد التقرب فلا يكون فيه باعث سواء وهذا لا يتصور إلا من محب لله تعالى مستهتر مستغرق بهم بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يجب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرهته في قضاء الحاجة من حيث هو ضرورة الحياة فلا يشهى الطعام لأنه طعام بل لأنه يقويه على العبادة ، ويتمنى الإمام الغزالي لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبق في قلبه

حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية فلا يكون له هم إلا الله تعالى فمثل هذا الشخص - في نظر الغزالي - لو أكل أو شرب أو قضى حاجته كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته ، فلو نام مثلاً ليربح نفسه ويقوى على العبادة بعده كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين ومن لا يكون كذلك فباب الإخلاص في الأعمال كالمسدودة عليه إلا على سبيل الندور .

والنفس لا يجوز لها أن تتمتع بشئ مما لا يوجد في القبر إلا بقدر الضرورة فيكون مقتصرأ على ما هو مضطراً إليه لأنه لو تمتع بشئ أنس به وألفه فإذا مات تمنى الرجوع إلى الدنيا بسببه ، ولا يتمنى الرجوع إلى الدنيا إلا من لاحظ له في الآخرة بحال .

لقد أوردنا هذا النص الطويل لكي يحكم القارئ بنفسه على أن الأخلاق عند الغزالي هي رياضة ومجاهدة من أجل غاية أخروية ، فعلى الإنسان أن يعد نفسه للآخرة ، وفي رفضه لكل حظ من حظوظ الدنيا أباح قدره الضرورة الذي يمكن الإنسان من إعداد نفسه للحياة الآخرة . ويرد الشاطبي على الإمام الغزالي مبيناً أن الغاية التي يقصدها الإنسان من وراء الفعل لا تقدر في أخلاقية الفعل ، لأن العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأخلاقية ، أما أن يقع على وفق المقاصد الأخلاقية ، وإما أن يقع على وفق المقاصد الأصلية أو التابعة ، فإذا وقع على وفق المقاصد الأصلية بحيث رعاها في العمل فلا اشكال في صحته وسلامته مطلقاً سواء كان الفعل بريئاً من الغاية أو يهدف إلى غاية ومعنى آخر سواء كان امتثالاً لأمر مطلق أو لأمر شرطي ، لأنه مطابق لمقاصد الأخلاقية لأن مجرد الامتثال للأمر أو النهي كاف في حصول كل غرض في التوجه إلى الخطاب فالعامل على وفقه مليئاً له برئ من الغاية ، وفعله واقع على الضروريات وما حولها فإذا اكتسب الإنسان فعلاً امتثالاً لأمر مطلق أو شرطي مثل القصد إلى احياء النفوس على الجملة واماطة الشرور عنها فإن هذا الفعل هو المقدم خلقياً .

هذا وجه ، ووجه ثان وهو أن المقاصد الأصلية أما أن ترجع إلى مجرد الأمر والنهي من غير نظر في شئ سوى ذلك ، وهذا بلا شك طاعة للأمر وامتثال للأمر ، وإما أن ترجع إلى ما فهم من الأمر من أنه وسيلة وسبب لحصول الإنسان على غاية معينة .

وهذا لا يخرج عن الاعتبار الأول لأنه يعمل ممثلاً للأمر مسقطاً للغاية ، وذلك بخلاف من يعمل من أجل الغاية فقط فهذا قد أهمل الأمر كلية وقام بالفعل من أجل الحصول على غايته وحدها دون اعتبار آخر ، فهذا هو الذي يكون فعله لا أخلاقياً لأنه لم يمثل لأمر ما .

وبهذا يفرق الشاطبي بين الفعل الخلقى القائم على امتثال الأمر أو النهي ، وبين الفعل غير الخلقى القائم على الغرض والهوى ، ويبين أن غاية الأفعال لا تندرج في أخلاقية الفعل بشرط أن يكون ذلك من قبيل ما أقرته الأخلاقية ، لأن الإنسان إذا لم يطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه تجرد عن الحظ وإذا تجرد عن الحظ أصبح عمله واقعا على وفق المقاصد الأصلية ويأخذ حكمها ، لأنه أصبح مساوياً لها في القصد وهو القيام بأفعال من شأنها اصلاح أحوال المجتمع وتقديم المنافع لهم أو الحصول منهم على حاجته ، وحتى لو رجع الفعل إلى غرض أو غاية فإن الأخلاق لا تنفي هذا تمثيلاً مع طبيعة الإنسان الذي هو دائب في طلب الغايات من خلال الطرق التي توصله إليها .

حقاً ان الناس يختلفون في طلب الغايات فمنهم من لا يحصل على غايته إلا من خلال عمله وكسبه ، ويقدم نفسه على غيره ، ومنهم من يقدم غيره على نفسه ولكن ذلك أملاً في الحصول على حظ أكبر فمن يؤثر غيره على نفسه يبدو في ظاهر الأمر انه لا يهدف إلى غاية ولكنه في الحقيقة يعمل من أجل غاية أبعد وهذا هو فعل الصوفية الذين يؤثرون الآخرة على الدنيا أملاً في التمتع بنعيم أكبر مما تركوه وإلا فلو كان طلب الغاية مما ينافي الأخلاق لكان العمل بالطاعات رجاء دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار عملاً باطلاً لأن طلب الجنة والهرب من النار سعي وراء غاية ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بالمباح من حيث هو غاية ، وكل ما هنالك ان هذه غاية قريبة وهذه غاية بعيدة والقرب والبعد في المسألة طردى فإذا كان طلب الغاية الآجلة سائغاً كان طلب الغاية العاجلة أولى .

بهذا نرى أن الشاطبي من خلال تحليله لطبيعة الإنسان من خلال منهج الاستقراء المعنوي قد تعرف على قدرات الإنسان ورأى أن وضع الأخلاقية لا بد وأن يتمشى مع هذه القدرات فطبيعة الإنسان تهدف دائماً إلى طلب الغايات وطلب الغاية ليس ضرورياً لتكامل الفرد مع ذاته فحسب ولكنه ضروري أيضاً لتكامله مع المجتمع الذي

يعيش فيه ، وان التجرد من طلب الغايات صفة خارجة عن طبيعة الإنسان ولهذا فإن الامتثال للأمر الشرطي لا يقدر في أخلاقية الفعل خاصة إذا كان طلب الغاية ليس ذاتياً بحتاً ، بل من أجل الأسرة أو الوطن أو البشرية أو بلغة الفقهاء من أجل المصلحة المرسله .

خامساً : الامتثال والقدرة :

من شروط عقلانية الامتثال أن يكون الفاعل متمكناً من سبب ما كلف به لأنه لا يجوز أن يكلف المسبب ولا يكلف السبب فإذا كانت الأداة أو الوسيلة غير ممكنة الوجود ، أو في غير متناول الفاعل فإن الأمر يعد لا عقلانياً ، ويجب رفضه ولذلك بنى الشاطبي الامتثال على إستقراء العوائد وارتباط الأسباب بالمسيبات .

فالأوامر التي يجب امتثالها يجب أن تكون داخلة تحت قدرة الإنسان ، ومن هنا فإن مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسيبات ، وان صح التلازم بينها عادة ، ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من اباحة أو ندم أو وضع أو غيرها من الأحكام ، فلا يلزم أن تعلق تلك الأحكام بمسيباتها ، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب ، وإذا نهى عن السبب لم يستلزم النهي عن المسبب ، وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه لأن المكلف له تعاطى الأسباب أما المسيبات فهي ليست من فعله وإنما هي من فعل الأمر .

بذلك يفصل الشاطبي بين السبب والمسبب ويجعل السبب يدخل تحت القدرة أما المسبب فلا يدخل تحت القدرة وبالتالي يخرج عن حدود الأمر .

ويربط الشاطبي بين الأسباب والعادات ويرى أن هناك عادات ترتبط بالقيمة الدينية وهي التي جاء الأمر بها إيجاباً أو ندباً أو نهياً عنها كراهة أو تحريماً أو اذن فيها فعلاً وتركاً وهي عادات لا تتغير ولا تتبدل وأن اختلفت الآراء حولها فلا يمكن أن يتقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً .

أما ما لا يرتبط بالمحافظة على الدين فهو متصل بالعادات الاجتماعية وقد تكون هذه العادات ثابتة أو متبدلة ومع ذلك فهي أسباب لأحكام مختلفة كشهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام وما شابه ذلك كل هذه أسباب لأحكام ثابتة . أما المتبدلة فلها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبيح وبالعكس وذلك مثل كشف الرأس فانه عادة يختلف بحسب البيئة والعادة .

ومنها ما يختلف فيه بحسب فهم اللغة ، لأن كل لغة لها اصطلاح معين بل كل أصحاب حرفه لم اصطلاحات معينة ، يستخدمونها بحسب فهمهم لمقاصدها أو بالنسبة لغلبة الاستعمال ، حتى يصيح اللفظ مفهوما بالنسبة لهذا العرف .

وتختلف بعض العادات باختلاف أمر خارج عن قدرة الإنسان ، كما لبولوج مثلا ، فهذا يخضع لحكم الناس على البالغ بأمر مختلف .

من هنا لا بد من الأخذ في الاعتبار عند الأمر بفعل ما عادات الناس وعرفهم وارتباط هذه الأسباب بالعادات ، ، لأن الأمر بالامتثال إذا ورد مشروطا بمحصل ما يفترض تنفيذه إليه كان هذا تكليفاً بها لا يطاق ، لأن الخطاب يجب أن يكون مفهوما ولا يمكن فهم الخطاب الا إذا كان هناك ارتباط بين الأسباب والسيئات واضطراد في العوائد الجارية ، والا فقد يجب الامتثال على العالم والقادر وغير العالم وغير القادر وهذا يعتبر تكليفاً بما لا يطاق .

ولقد ذهب بعض الفقهاء إلى حد القول بأنه لا بد من امتثال الأمر ولو لم يتيسر للإنسان الوسيلة لتنفيذه لأنه ما دام قد كلف بفعل معين فهذا يتضمن تكليفه بالوسيلة أيضا ، فحكم امتثال الأمر يفترض الاستطاعة التي تشمل تحصيل الأداة اللازمة لتنفيذه .

ولكن أصحاب هذا الرأي يفترضون أن الأمر قد راعى في الأمر أن تكون الوسيلة مستطاعة أيضا ، لأنه لا يعقل أن يكون هناك أمر بفعل معين دون أن تكون الوسيلة ممكنة ، فالأمر لا بد وأن يتوقف على تمكين الانسان من الفعل للمأمور به ، إذ مع عدم التمكين يكون لغوا وبدون ترابط الأسباب واعتبار العادات الجارية فان امتثال الأمر لا معنى له .

ويشارك ابن حزم الشاطى في هذا الرأى فيقول « ان أصل الواجب الانفاذ مع القدرة الا ما عجزت عنه الاستطاعة »

والشاطى لا تهمة فكرة السببية في عالم الطبيعة غير الانسانية لأنه يبحث في عالم الانسان العاقل الذى تتميز أفعاله بالفرضية وتفسر بالتالى بالعلل ، والعلل هى نوع من الأسباب ، وهذا يعنى أن الأفعال الانسانية التى هى موضوع لأحكامنا الخلقية سببية ويصبح الامثال غير متعارض مع قدرة الفاعل وعندما ندعن لأحكام الواجب الخلقى فاننا في كثير من الأحيان ندعن لقواعد الأخلاقية السائدة في مجتمعنا كما أن في هذا القول تأكيداً لاستقلال القيم الخلقية عن أن تكون فردية أو قائمة على الذاتية .

هذا النوع من القدرة هو قدرة مفروضة على الانسان من الخارج .

(١) العلاقة أو الروابط السببية بين أ ، ب قد تكون علاقة ضرورية فحينما تقع أ فان وقوع « ب » يكون أمراً ضرورياً أو تكون علاقة احتمالية وذلك عندما تكون أ ، ب ليستا في علاقة مضطربة . دائماً ولا تخلف فيها .

والشاطى قد إنحاز للرأى الأول ، لأن عدم ارتباط الأسباب بالمسيبات يتناقض مع ما جاء في ثبات هذا الوجود وخضوعه لسنن كونية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، كما أن رفض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسيبات يتناقض مع المعرفة والعلم ، فلولا اضطراب العوائد - كما يقول الشاطى - لما عرف الدين من أصله ، فضلاً عن معرفة الفروع لأن الدين لا يمكن معرفته إلا بعد معرفة النبوة ولا سبيل إلى الاعتراف بالنبوة إلا بواسطة المعجزة ولا معنى للمعجزة . إلا أنها فعل خارق وهذا لا يمكن الا عندما تكون هناك عادات مضطربة في الحال والمستقبل كما اضطردت في الماضى (الشاطى - الموافقات ج ٢ ص ٢٠٦) .

أما القدرة الداخلية فهى التى تأتى بمعنى الاستطاعة أو الحرية في الفعل أو الترك .

وهنا يجب الامتثال لفعل يقع تحت الاختيار دون الأفعال التي تخرج عن مفهوم الاختيار ، وبما يخرج عن مفهوم الاختيار هو الجانب البيولوجي في الانسان فلا يصح الامتثال لأمر يقتضى فعلا يتعارض مع المحافظة على الحياة الانسانية ، أو ما يمس شكل الخلقة أو الاعتداء على سلامة الجسد وذلك بحرمانه من اشباع الفرائض الأساسية التي تعمل على حفظ وجوده والمساعدة على قيامه بوظائفه كاملة من أجل بقاءه كإنسان

فلا يصح الامتثال لأمر يقتضى بازالة هذه الفرائض أو فعل شيء هو ضد طبيعة الانسان وكل ما تقتضيه الأخلاقية هو قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحمد أخلاقيا بمقدار الاعتدال ، إلى ما يحمد أخلاقيا وبهذا يحصل الجسد على متطلباته بدرجة معقولة لكي يقوم بدوره الأساسي في حفظ الحياة .

وبذلك نرى أن الشاطبي قد أدرك العلاقة بين الجبلة والخلق ، وأن الأخلاق تقتضى العناية بالجبلة كما تعنى بالأفعال التي تصدر عن قدرة واختيار . والعناية بالجبلة تتمثل عنده في تركها على سجيبتها دون حرمانها من حق مشروع^(١) .

وكما اهتم الشاطبي بالجبلة فانه أيضا يبحث في الصفات الأساسية ووجد أن هناك صفات فطرية في النفس وهي من أصل الجبلة فيقول « والانسان قد جبل على بعض الصفات مثل العجلة ، والضعف والحلم والشجاعة والجبن والحب والبغض والكبر وحب الدنيا والعلم والتفكير والتأمل وإلقاء التبعة على الغير والنسيان ، ونكران الجميل إلى غير ذلك من الصفات التي لا يمكن وصفها بأنها مكتسبة .

والشاطبي طبقا لمنهجه في الاستقراء المعنوي لا يعير اهتماما لهذه المشكلة كمشكلة ميتافيزيقية . وإنما يحاول ابراز أهم الجوانب العملية فيها ولذلك فإنه يتساءل هل يصح التكليف بفعل يقع على الصفات الفطرية ؟

(١) إن موقف الشاطبي هنا في الاعتناء بالجسد جعله يقف مع الصوفية على طرفي نقيض إذ هم يركزون على قتل هذا الجسد وواد الرغبات والشهوات بحيث يمكنهم شيئا فشيئا أن يتحلوا من هذا الجسد وذلك بالرياضة والجوع إلى غير ذلك من طرق المجاهدة وهو في موقفه هذا يعبر بصراحة عن فلسفة للحياة لا ضد الحياة وأخلاق تعمل من أجل أن يمينا الانسان مكتمل الذات .

في الحقيقة ان التكليف عند الشاطبي لا يرتبط الا بالأفعال ، ولا علاقة له بالصفات فمثلا صفة الجبن سواء أكانت صفة فطرية أم مكتسبة فهذا أمر ليس بلدى قيمة لأن التكليف يرتبط بالفعل الذي يحدث نتيجة لهذه الصفة فإذا فر الجبان من أمام العدو فليست صفة الجبن هي التي توصف بأنها لا أخلاقية ولكن الفعل نفسه وهو الفرار ، هو الذي يوصف بتلك الصفة .

وكذلك القول في صفة الشجاعة فليست الشجاعة هي الحمودة وإنما الحمود هو الفعل الذي يأتي مرتباً على هذه الصفة .

وبذلك يكون الامتثال لأمر يدخل تحت الكسب والقدرة وتصيح الصفة والفعل مرتبطين بالمثير للفعل فان كان المثير سابقاً على الصفة وداخلاً تحت كسب الانسان فالطلب يقع عليه ، وان لم يكن المثير داخلاً تحت كسب الانسان فالطلب يقع على اللواحق ، وذلك كالغضب المثير لشهوة الانتقام ، فهنا يرد الطلب على كظم الغيظ والعفو عن الناس .

بهذا لا تلزم الأخلاق الانسان بأداء فعل هو ضد طبيعته أو خارج عن حدود قدرته ، بل تلزمه بالفعل الداخلة تحت القدرة ، وقد كان هذا هو هدف الشاطبي من دراسة الصفات الفطرية والصفات المكتسبة ، وهو بذلك يختلف عن الغاية التي كان يهدف إليها الفلاسفة المسلمين من دراسة النفس وحقيقتها وحدها . كما يختلف في بحثه عن بحث الفلاسفة في النفس فلقد حلل الانسان وبين قدراته الفيزيقية والنفسية ، أما الفلاسفة المسلمين فقد أهملوا البحث في الجسد كله ، فابن مسكويه يرى أن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشئ من الحواس ، وهي تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل ، وهي تقبل كل صور المحسوسات والمعقولات على السواء .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدى من الجسم ، بل ان العالم المحسوس كله لا يقنعها وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ، لأن النفس تستطيع بهذه المعرفة أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك لمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها ، وهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحيح خطأها .

ويتهى ابن مسكويه من بحثه في النفس إلى أن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام قسم أخيار بالطبع ، وهم فئة قليلة ولا يفعلون الشر بحال لأن ما هو بالطبع لا يتغير والقسم الثاني وهم الأشرار بالطبع وهم الأكثر ولا يصيرون إلى الخير البتة ، وهناك قوم هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم ينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية .

ان هذه الأقسام عند ابن مسكويه لا يمكن ربط الامتثال الا بوحدة منها فقط وهو القسوس الأخير لأن الانسان الخير بالطبع أو الشرير بالطبع ليس انسانا خلقيا ، لأن الأخلاق تقتضى من صاحب الفعل أن يكون ذا قدرة وإرادة . والشاطي عندما بحث في الصفات وبين أن هناك صفات فطرية وصفات مكتسبة بين أن الانسان في استطاعته أن يحول المثير بالنسبة للصفة من اتجاه إلى آخر وأن هذا الفعل يدخل في مجال القدرة فالجبان يستطيع أن يقاوم هذه الصفة الفطرية ويتحول إلى انسان شجاع ، و كذلك بالتحكم في المثير الذى يثير هذه الصفة لديه وأن يجعل الفعل يتحكم في هذا المثير ويوجهه بحيث يوجهه غرائزه الفطرية حيث شاء .

ومن هنا فان الشاطي لم يلق بالا إلى هذه القسمة التى قال بها ابن مسكويه متابعا فيها الفلاسفة ، فليست هناك فئة من الناس أخيار بالطبع ، ولا فئة أشرار بالطبع ، وإلا لما وجب على هاتين الفئتين امتثال الأمر الخلقى ، فيبحث ابن مسكويه إذن هو بحث في ميتافيزيقا النفس ولا علاقة له بالأخلاق ، أما بحث الشاطي فهو ضرورى بالنسبة لاستقامة الأخلاق وإيجاد علاقة بين قدرات النفس والجسد وامتثال ما تأمر به هذه الأخلاق . فالتكليف يترتب عليه أمر ونهى واستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب وكل هذه الأمور يجب أن تتوجه إلى جملة الكائن البشرى ولو كان الانسان منقسما إلى نفس وبدن وأن الفضائل للنفس وحدها وأن الجسد لا قيمة له لوقع التكليف على ما يدخل في قدر الانسان واستطاعته (١) .

(١) الطاقة والقدرة والاستطاعة في اللغة العربية كلها ألفاظ مترادفة وكلها واقع على معنى واحد وهي مترادف الاختيار أيضاً . (أنظر في ذلك ابن حزم في الفصل في الأهواء والملل والنحل ج ٣ ص ٢٤ - المطبعة الأدبية - القاهرة - ١٣٢٠ هـ ط أولى) .

ويتفق أكثر علماء أصول الفقه على أنه لا إلزام بفعل خارج عن حدود القدرة البشرية ولذلك قالوا بأنه لا تكليف بها لا يطاق ، ولكن ان كان هناك أمر يجب امتثاله ويمكن أن نفهم منه أنه فوق القدرة ففي هذه الحالة يجب أن نربط بين الأمر وبين ما تعلق به الفعل وما يمكن فهمه مما تدل عليه القرائن ، لا من المعنى الحقيقي للأمر بحيث لا يتعارض الأمر مع الامتثال .

ولم يخالف اجماع علماء الأصول في هذا الأمر إلا بعض الأشاعرة الذين اضطروا إلى القول بأن الأمر يمكن أن يقع على فعل لا يستطيع الانسان أن ينفذه ، والذي حمل الأشاعرة على هذا القول هو أنهم انكروا الحسن والقيح العقليين ، وقد رأى المعتزلة أن التكليف بها لا يطاق قبيح في العقل . وبهذا جاز الأشاعرة ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة ، وهو كونه قبيحا في العقل .

ومع ذلك فإن الأشاعرة لم يرضوا بهذا الرأي ، فيذكر الأمدى أن أبا الحسن الأشعري قد تردد في القول بجواز التكليف بها لا يطاق نفيا أو اثباتا . ويرجح الأمدى أنه كان يميل في أكثر أقواله إلى جواز التكليف بها لا يطاق وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها مع تقدم التكليف بالعقل على الفعل وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى .

والمعتزلة والأشاعرة في بحثهم لم يخرجوا عن حدود ما يجوز وما لا يجوز ولم يدركوا ما هو واقع فعلا ، فجواز الوقوع لا معنى له طالما أنه لا يمكن أن تستحدث أوامر جديدة فالجواز أو الاستحالة افتراضات لا قيمة لها من الناحية العملية .

وهناك تداخل بين الأمر بالمستحيل وبين الأمر بفعل يكون في الامكان امتثاله ولكنه بسبب للانسان مشقة ، والمشقة في أصلها اللغوي تأتي من قولك شق على الشيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبك ، والشق هو الاسم من المشقة وهذا الاسم يعبر عن أربعة معان مختلفة :

فالأول : يرادف معنى المستحيل أو ما لا يطاق ، فيقال أنه شاق على النفس بحيث لا يمكن أن تطيقه أو تتحملة .

والثاني : قد تخرج المشقة من حكم الاعتياد ، وتكون مشقة في شيء مقدور عليه الا أنه خارج عن العادة المألوفة ، بحيث تسبب للانسان قلقا نتيجة تحمله ، فإذا كانت المشقة ملازمة للفعل صاحبه له فقد يتحول الأمر بالفعل إلى نهى عنه^(١) أما إذا لم يصحب الفعل مشقة ولكن في المداومة عليه تظهر المشقة ، ففي هذا الموضع يتفرق الأمر بحيث لا يجعل الفعل يسبب مللا .

والثالث : النوع الثالث من المشقة هو عندما يكون الفعل داخلا تحت قدرة الانسان ، وليس فيه تعب للنفس ، ولا تعلق لها ، بحيث يخرجها عن مألوفها ولكن نفس التكليف زيادة على ما جرت به العادة قبل التكليف وأصبح شاقا على النفس فهذا يسمى تكليفاً أو إلزاماً .

الرابع : هو نوع من المشقة المعنوية وهي خروج الانسان عن هوى نفسه ، ومخالفة الهوى شاقا على صاحب الهوى مطلقا ، لأن العقل في هذه الحالة يتصارع مع الأهواء والرغبات ويحاول قمعها لكي يحقق الانسان ذاته ويصبح كائنا أخلاقيا .

هذه هي أنواع المشقة ، لما نخرج عن قدرة الانسان واستطاعته لا يصح به إلزام ، وما دخل في نطاق القدرة ولكنه يسبب عتتا ومشقة دائمة فهنا تقتضى الأخلاقية رفع هذا العنت وتلك المشقة ، أما ما يدخل تحت القدرة وتكون مشقته طبقا للعادة المألوفة فهذا هو معنى الإلزام الحقيقي لأن الواجب هو ما يكلفنا أكثر الكلفة ، والا فكل عمل يقوم به الانسان فهو في حقيقته شاق وطبيعة الانسان تميل إلى القيام بأعمال من هذا النوع .

وإذا اختلط علينا الأمر ولم نستطع أن نميز بين الفعل الشاق الخارج عن القدرة والفعل الشاق الداخِل تحت القدرة يمكننا في هذه الحالة وضع القيم الخمس الضرورية كمعيار يمكن على أساسه التمييز بين الفعلين ، ومع ذلك يمكن أن نحدد معنى الامتثال بأن الامتثال لأمر يؤدي إلى تحقيق مصلحة أو دره مفسدة ويكون على وفق العادة المألوفة للناس في حياتهم .

(١) هذا هو الموضع الذي اصطلح الأصولية على تسميته بالرخمة وفي الحديث ان الله يحب أن تؤتى رخصة كما يحب أن تؤتى عزائمه .

وهنا نتساءل إذا كانت الأخلاقية تراعى التيسير والتخفيف فهل للانسان أن يعصد المشقة لذاتها ويكون فعله في هذه الحالة أخلاقيا ؟

يبدو أن هذه مفارقة لأن الأخلاق إذا كانت تأمر بفعل هو من أجل التخفيف والتيسير فمن العجيب أن يرفض الانسان هذه الساحة ويقصد إلى التزمّت والتشدد ، وقد يخيل إلى البعض أن قصد العمل الشاق يجعل الفعل أكثر أخلاقية ، ولكن الحقيقة أن الأمر ليس كذلك لأن العمل الذي يمكن أن يعد عملا أخلاقيا عظيمًا هو ما كان أمثالا لما تأمر به الأخلاقية ، كما أن العمل العظيم هو ما تترتب عليه المشقة من حيث هو عمل ، لا من حيث هو شاق في نفسه

وهكذا يمكن التمييز بين المشقة التي لا تأمر بها الأخلاق وتلك التي تأمر بها ، بهذه القاعدة وهي « وإذا كانت المداومة على العمل تؤدي إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل في صاحبه ، في نفسه أو ماله أو حال من أحواله فإن المشقة هنا تكون خارجة عن المعتاد وان لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا تعد في العادة مشقة ، وأن سميت ، فأحوال الانسان كلها مشقة .

ومن هنا نجد أن الشاطبي وبعض الفقهاء كانوا يهدفون من دراستهم للامثال أو التكليف إلى تحليل الانسان من حيث هو نفس وبدن ومجموعة من الغرائز ، وبعد هذا التحليل قاموا بعمل مطابقة بين طبيعة الأمر وما يقابله من قدرة لدى الفرد على امتثال هذا الأمر ، وهذا نوع من الدراسة جديد على علم الأخلاق إذ لم نعر على فيلسوف أخلاق سواء في العصر القديم أو الحديث قد اهتم بهذه المشكلة ، أي مشكلة العلاقة بين الأمر والقدرة ، حقا هناك من اهتم بالقدرة ولكن من زاوية ما يسمى بمشكلة الحرية ، ولم يوضح معنى الحرية لم يستطيعوا أن يحددوا طبيعة العلاقة بين الأمر والقدرة كما هو الحال مثلا عند كانط ، فكانت افتراض أمرا مطلقا بعيدا كل البعد عن الواقع الفعلي للانسان ، وربما كان ذلك هو أهم خلل أصاب مذهبه ، إذ ركز عليها كثير من النقاد وحاولوا استغلالها لهدم المذهب من أساسه ، وهم في ذلك على حق لأنه من المستحيل أن نقيم مذهبا أخلاقيا هو في أوامره ضد طبيعة الانسان لأن ذلك كما يقول الفقهاء هو تكليف بما لا يطاق .

سادسا : الامتثال والجزاء

إذا كان الامتثال معناه طاعة واحترام الأوامر الخلقية ، فإن هذه الطاعة لا بد من ارتباطها بجزاء لكي يحفظ وجودها واستمرارها . فالإنسان قد يتحرك بقدر ما بدافع من مصلحته الشخصية وفي هذه الحالة يجب أن يتحرك مستبعدة لكل فعل أناني يمكن أن يؤدي إلى الفساد العام .

فالمقصود من إيجاد نوع من الجزاء هو المحافظة على النظام الأخلاق والذي يكافأ فيه الفرد على فعل الخير ويعاقب على فعل الشر ومن هنا تستقيم الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن استبعاد فكرة الجزاء على أمل أن كل إنسان سوف يسلك بطبعه سلوكا خيرا يؤدي إلى المصلحة المرسله بدون أن يكون هناك ثواب أو عقاب لأن مجتمعا كهذا لا بد وأن تنهوى فيه الأخلاق .

وليس الجزاء ضروريا للمحافظة على النظام الأخلاق فحسب ولكنه ضروري أيضا للمحافظة على النظام الاقتصادي .

وبهذا فإن ربط الجزاء بالامتثال هو من أجل المحافظة على القيم الضرورية ، وهو بذلك يصبح عاملاً مهماً في حفظ كيان المجتمع من ناحية الاعتقاد ، ومن ناحية سلامة النسيج الاجتماعي من الانحلال والتفكك الأخلاقي والاقتصادي .

ولكي يكون الجزاء عادلا فلا بد من ربطه بالأفعال المكتسبة لأن الصفات الفطرية كما رأينا لا يمكن أن ترتبط بالأمر الالزامي الذي يترتب عليه الامتثال وبالتالي يترتب عليه جزاء .

والجزاء ليس معناه اعتداء على قيمة من القيم التي يجب المحافظة عليها فإذا كان في الجزاء اعتداء ما على النفس فذلك من أجل حمايتها ولذلك يقول الشاطبي عن الجزاء انه تخلف جزئي في كلية وهذا التخلف الجزئي هنالك إنما من جهة المحافظة على الجزئي في كلية من جهة أخرى ، كما نقول ان حفظ النفوس مشروع ، وهذا كلى مقطوع بقصد الأخلاقية إليه ، ثم شرع القصاص حفظا للنفوس فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد .

وليس علم أصول الفقه هو مجال دراسة أنواع الجزاءات لأن الهدف منه هو دراسة الكليات ولذلك فإن الدراسة هنا قد يعنىها فقط علاقة الجزاء بالامتثال ، ومدى ارتباط الجزاء بالفعل من حيث هو صادر عن شخص نه إرادة وقدره على الفعل أما تفصيل أنواع الجزاءات فان مجالها هو علم الفقه ، وهو العلم التطبيقي بالنسبة لعلم الأصول الذى هو نظرى . ومع ذلك فان هناك تساؤلا يمس فكرة الجزاء فى علم الفقه وينبى أن تناقشه هنا .

فقد يقال ان الجزاء الذى تحدد فى علم الفقه ليس كافيا لى يسلك الفرد سلوكا أخلاقيا لأنها فى الأصل جزاءات قانونية وهناك سلوك قد يسلكه الفرد ويكون هذا السلوك لا أخلاقيا ولكنه لا يخضع لهذه الجزاءات ؟

أن هذا الاعتراض قد يكون على جانب من الصواب إذا نظرنا إلى علم الفقه بوضعه الحالى ولكننا هنا بصدد فكرة جديدة على علم أصول الفقه ألا وهى فكرة المقاصد وهذه الفكرة تجعل المقاصد الأخلاقية تتحول إلى سلوك عملي بواسطة الإنسان من خلال النية وبذلك فإن النية تلعب دور هاما فى المقاصد .

والنية ترتبط فى أساسها بالجزاء الدينى ولا يتخفى أن عنصر الدين هام جدا فى فكرة الجزاء^(١) لأن الدين له نوعية معينة من القداسة التى تجعل الإنسان يعتقد بأنه لو فلت من عدالة الأرض فإنه لن يفلت من عدالة السماء .

وهناك من يرى أن فكرة الجزاء فى أساسها فكرة غير أخلاقية ، فتقول السيدة رابعة العدوية رضى الله عنها معبرة عن رأى أغلب صوفية الاسلام « الذى يعمل آخدا فى أعتباره فكرة الجزاء هو بالضبط مثل الأجير السوء » .

وقالت عبارتها المشهورة متحدية بها حتى الجزاء الالهى « الهى ان كنت أعبدك عذابة النار فأحرقنى فيها وان كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأبعدنى عنها وان كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عنى جمالك السرمدى .

(١) من هنا نجد أن جون ستيورت مل قد أضاف الى قائمة الجزاءات التى وضعها بنظام الجزاء الدينى .

وفي الفكر الغربي الحديث ظهرت هذه الفكرة عند سبينوزا كما ظهرت عند جيو ووجهة نظر الأخير هو أن الجزاء قد تقتضيه بعض الاعتبارات الاجتماعية أما الإنسان كإنسان فليس هناك أى داع لأن ينال كل مجرم بسبب جريمته أى نوع من العقاب حتى ولو كان وخز ابرة أو أن ينال الرجل الفاضل ثمنا لفضيلته .

ويرى أن هذه الفكرة التي أمنت بها الأخلاق العامة والدين العامي عن الجزاء ما هي إلا فكرة فاسدة ، لأن الجزاء المعقول ليس من الناحية الاجتماعية ، إلا حامية للقانون وهذه الحماية لا فائدة لها في فعل مضي وأنقضى .

أما من الناحية الأخلاقية فالجزاء إنما يعنى بحسب اللفظ نفسه التقديس فإذا كانت صفة القداسة في القانون الأخلاق في رأى من يسلمون بوجود قانون أخلاقى - هي التي تب لهذا القانون قوة القانون وجب أن تنطوى تبعاً لفهمنا للقداسة والأهمية اليوم على نوع من الزهد والتتره عن المنفعة ، إذ كلما كان القانون مقدساً كلما كان أعزّل بحيث ينبغي أن يكون الجزاء الحقيقي من الناحية المطلقة وبغض النظر عن المواضع الاجتماعية هو أن لا يعاقب أحد على ما يقترفه من فعل ، ولذلك فإن كل عدالة تعاقب فهي ظلمة وأن العدالة الجزائية ذات صفة اجتماعية صرفة ، ولا يمكن أن تبرر إلا من وجهة نظر المجتمع وأن ما نسميه عدالة أن هو إلا فكرة إنسانية نسيية والمحبة وحدها أو الرحمة فكرة وجودية حقا لا شئ يحدها .

إن جيو في نقده لفكرة الجزاء يعترف بأن الجزاء ضرورة اجتماعية وبذلك فإنه يحاول أن يفصل بين الإنسان والمجتمع فإذا كانت الحياة الاجتماعية تقتضى في نظره أن يكون هناك جزاء فإن إنسانية الإنسان لا تقبل هذه الفكرة وإن المحبة وحدها أو الرحمة هي الفكرة الوجودية التي لا يمكن حدها .

وهذه هي نفس الفكرة التي قالت بها رابعة وصوفية آخرون ولكن فكرة التسامح والمحبة لا يمكن أن يقام عليها نظام أخلاقى سليم ، فالتسامح يؤدي إلى تبرير تصرفات السارق ووصف فعله بأنه فعل ذو فائدة مع انه اعتداء على حرية الآخرين ، وللتسامح بذلك قد يهدم الأخلاق ، كما أن التسامح والمحبة قد يؤديان إلى ضعف المجتمع ونشر الأخلاق بين أبنائه وعندئذ سوف يواجه بمشكلة وهي كيف يجعل من سلوك الفرد أفضل سلوك يمكن أن يسلكه كائن حي بينما هذا السلوك غامض .

من أجل ذلك فلا بد من معرفة الباعث والزاجر للفعل الذى يمكن أن يجعل
لا مثال الأمر معنى ، ويكون هناك فرق بين من يمثل الأمر وبين من لا يمثل وإلا فما
الباعث على العمل الصالح إذا كان يتساوى فى نهاية الأمر مع العمل الشرير؟
وهدف الشاطى من بحثه فى الجزء هو ربطه بالقدرة وبيان ما يتلاءم وطبيعة
الإنسان ، ولذلك كانت عنايته به من ناحية تحديد علاقته بالصفات الفطرية
والمكتسبة ، وبذلك فإن الجزء من حيث علاقته بالقدرة له دور هام فى تحديد طبيعة
الامتثال والعمل على المحافظة على القواعد الأخلاقية التى يجب أن تطاع .

سابعاً : تعقيب

لقد ظلت الأخلاق فى الفكر الفلسفى حتى عصر كانط غافلة لعنصر الإلزام أو
التكليف فلا وجود لفكر الواجب أو الامتثال فى أغلب المذاهب الأخلاقية القديمة ،
وربما يرجع السبب فى ذلك إلى أن فلاسفة اليونان قد تصوروا الفضيلة دائماً على أنها
ضرب من الانسجام أو التوافق أو الطمأنينة النفسية أو السكينة القلبية فى حين أن الحياة
الخلقية ماهى إلا صراع وجهد ومشقة والزام .

ويتحدث الرواقيون عن الاكتفاء باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل
الحكيم ويربطون بين الإنسان والكون فى وحدة واحدة ويقول ماركوس أوريلبيوس
« أيها الكون ان كل شئ يتسق معك يتسق معى أيضا ، لا شئ يكون بالنسبة لى مسرفاً
فى التفكير أو ممتعاً فى التأخير متى جاء الوقت المناسب بالنسبة لك . كل شئ تجبى به
فصولك أيها الطبيعة فهو ثمرة لى منك خرج كل شئ وفيك يقوم كل شئ وإليك يعود
كل شئ » .

هذه هى حالة الإنسان الفاضل الذى لم يعوزه شئ . وقد أعلى الرواقيون من
شأن القيم الموجودة فى عالم اللوغوس بوصفه قانون العالم ومعناه وروحه ، ومن هنا
أصبح الخبر الأسمى للفيلسوف الرواقى هو الاتحاد باللوغوس ، أما الامتثال أو الإلزام
فيمكن أن نجد مفهومه عندهم فى احترامهم للعقل البشرى وحطهم من قيمة
الانفعالات البشرية مع كل ما يقترن بها من اهتمامات حقيرة بمشاكلة الحياة اليومية .

وبذلك أعلنوا أن كل ما يحول دون الفضيلة والسعادة دائماً هو الانفعال الصادر عن قوة غير عاقلة .

وهكذا انتهى الأمر بالرواقيين إلى القول بأن الشقاء حليف الرزيلة والجهل ، مادام من شأن العقل أن يصير غير عاقل بتراسخ النفس واندفاعها وراء الميل المسرف والحكم الكاذب .

وقد أخذ كانط مفهوم الالتزام عند الرواقية وقره مبدأ عاما وصاغه في صورة قانون يجب احترامه من أجل القانون فحسب .

أما أصحاب مذهب اللذة فقد اعتبروا الخير الأخلاق مجرد شيء محسوس ملموس ومن ثم وضعوا معيارا تجريبيا أطلق عليه أصحاب مذهب المنفعة في العصر الحديث اسم حساب اللذات .

ولا شك أن الاتجاه النفعي سواء منه القديم أم المعاصر لا يزيد عن كونه انجماهاً غائباً يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة أو الآثار النافعة .

بيد أن العصر الحديث قد شهد انجماهاً أخلاقية أراد أصحابها اعتبار القانون أو الواجب أو الامتثال دعامة الأخلاق ، فكان من ذلك أن اهتم كثير من الباحثين بدراسة طبيعة التكليف بدلا من التوقف عند دراسة النتائج السارة أو الغايات الخيرة .

وعلى الرغم من أن القانون قد بدا للبعض طبعيا صرفا ، بينما اعتبره البعض سياسيا محضا في حين زعم آخرون أنه عقل خالص إلا أن أصحاب هذه الانجماهاً المختلفة قد أجمعوا على القول بأن القانون الخلق يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية التي لا تحتمل التأويل أو التفسير أو المناقشة ، فليست أخلاقية الفعل رهنا ببعض الاعتبارات العملية المتعلقة بالنتائج أو الآثار بل هي رهن بما لدينا من إحساس بالالتزام على اعتبار أن الإلتزام يقوم أولا وبالذات على بعض العلاقات الباطنة المتضمنة في صميم الفعل الخلق نفسه .

وفي بحثنا عن الامتثال تبين أن الفقهاء قد رأوا أن التكليف أو الامتثال ضروري لقيام الأخلاق كما هو ضروري لقيام القانون والامتثال عند الشاطبي يميل إلى الارتباط بالأخلاق أكثر من ميله للارتباط بالقانون .

فقد جمع الشاطبي بين الامتثال من أجل القانون الأخلاق لذاته وبين الامتثال من أجل غرض وغاية إلا أنه جعل هذا الغرض يتحقق من داخل الأمر المطلق ، فالامتثال عند الشاطبي متضمن في طبيعة الفعل الخلق نفسه وفي نفس الوقت متعلق بالنتائج والآثار ، فالامتثال يتحقق عندما يخرج الانسان عن داعية هواه ويسير طبقا لما يميله عليه العقل فاذا كانت هناك نتائج واثار تترتب عليها مصلحة هذا الفعل لا يتعارض وحكم العقل بل ما يتعارض وأحكام العقل هو ان تستبعد الأحكام الخلقية الميول والعواطف من مجال الأخلاق ولذلك لم يستطع كانط أن يبين لنا ما هو مضمون الواجب الخلقى عنده أما الفقهاء فلم يعرفوا الواجب بهذا المعنى الكانطى ، وإنما عرفوه بالمعنى الانسانى فقسموه الى مراتب كل منها يمكن ان تحقق للانسان توازنا يحفظ عليه ذاته .

وفي تاريخ فلسفة الأخلاق لا يوجد بحث عن العلاقة بين القدرة والامتثال فلم يهتم الفلاسفة بهذه المشكلة مثلا اهتم بها علماء اصول الفقه وربما يرجع اهتمام علماء أصول الفقه بها لأنهم أرادوا أن يحددوا من يقع عليه الفعل ومن لا يقع الفعل لأمر خارج عن قدرته فالقوانين الخلقية لا تؤخذ على اطلاقها ، بل هناك أوقات تقيد فيها هذه القوانين بحيث تحل الرخصة محل العزيمة ، وهناك أوقات وحالات لا تتطلب القوانين الامتثال لها بل تلغى القوانين كلية بالغاء القدرة على الفعل كعدم التمكن من السبب او فقدان الحرية في حالات الإكراه .

من هنا نجد ان الامتثال هو طاعة لفعل يتلاءم وطبيعة الانسان الذى يسعى دائما لكى يحقق ذاته من خلال العمل من أجل مصلحته ومن خلال تحقيق مصالح الآخرين .

والأخلاق تتطلب النظام ولهذا يجب عليها ان ترفض الاستسلام للريجات دون قيود أو شرط ولهذا اكتسبت الشهرة بأنها ضد ميول الفطرية ولكن الأخلاق هنا ليست ضد الرغبات بسعد ذاتها وإنما هي ضد تفلت الرغبات وميوعتها فقط ، والأخلاق إذا نظرنا إليها على أساس انها متمشية مع ميول وضروب اهتمامه الايجابية ومع تحقيقه الأقصى لهذه الميول والاهتمامات فلن يكون هناك أى أساس للتناقض بينها وبين المذهب الانسانى .

لأن المذهب الانساني إنما هو في أساسه فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الالحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد على نكران الذات انه يثق بالرغبات ويتمتع بالحياة بضمير مرتاح ، غير ان هذا لا يعني ان المذهب الانساني يفتقر الى النظام والانضباط بل أنه يعني ان انضباطه الذاتي انضباط بناء تبرره الخصوبة المشمة ، تنفة ، الشاطم . مع ٥٧ ، في ان الأخلاق لا تجد آية فضيلة اطلاقا في انك
الجيدة في الحياة تنبع تلقائيا من ذخيرة أم

خاتمة البحث

خاتمة البحث

ينتهي هذا البحث إلى بيان حقيقة هامة ، وهي أن الوحي من الناحية التاريخية هو المصدر الذي صدرت عنه الأخلاق ، فقد وضح أن مقاصد الوحي هي المصلحة العامة ؛ وهي أساس التشريع والغاية القصوى للأخلاقية^(١) ، هذه الحقيقة لم يكن في استطاعتنا استخلاصها من الوحي مباشرة .

ولذلك كان لا بد من تحويل الفكر الديني إلى فكر نظري - ولم يكن ذلك مستطاعاً إلا من خلال علم أصول الفقه - حتى نصل إلى المبدأ العام الذي تقوم عليه فكرة المصلحة .

وقد قدم لنا علم أصول الفقه مثلاً علياً جديدة لم نكن نعهدها في الفكر الديني ، فالفكر الأصولي وفكرة المقاصد نظراً إلى المثل الأعلى على أنه يتحقق في المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات أي أن المثل الأعلى هو مصلحة الإنسان .

(١) يعرف الدين بأنه وضع الهى يسوق دوى العقول باختيارهم الممرد الى الخير بالذات ، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم فان الوضع الالهى هو الأحكام التى جاء بها نبي من الأنبياء ، وقد يحصى الشرع بالأحكام العملية الفرعية ، أما الشريعة فانها الالتزام بالعبودية وقيل هذه الطريقة في الدين وحيد يكون الشرع والشريعة مترادفان (كشاف اصطلاحات الفنون - النهانوى مادة شرع) . وهذا التعريف يدل دلالة قاطعة على أن الدين مرادف للمصلحة .

بهذا قدمت المقاصد رموزاً جديدة ووقائع جديدة يمكن عن طريقها توجيه حياة الإنسان إلى البحث عن المصلحة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وهذه اطلاقه لفاعلية الفكر من الناحية العملية . وبالتالي بحث عن مبدأ رئيسي تقوم عليه هذه الأخلاق ..

فكان لابد من وجود منهج يرتبط بالقيم الخلقية فكان منهج الاستقراء المعنوي وبهذا المنهج أمكن استخلاص المبدأ الرئيسي الذي قامت عليه فكرة المقاصد وتأسست عليه نظرية الأخلاق ، ومنهج الاستقراء المعنوي يقوم من أجل المصلحة وبها ، فالفهم لا يتم إلا على المستوى العمل الذي يحقق مصلحة ما للإنسان .

وهذا المنهج قد يفتح أفقاً جديدة لافي دراسة القيم وحسب ولكن في الدراسات الإنسانية بوجه عام ، إذ قد توهم البعض بأن المنهج الوضعي قد قضى نهائياً على الفكر الفلسفي والدراسات الإنسانية ، ولم يكن هناك منهج يمكن أن يبين خطأ هذا المنهج الوضعي وفي نفس الوقت يحل محله . وهنا تكمن أهمية منهج الاستقراء المعنوي إذ يبين خطأ المنهج الوضعي وفرق بين دراسة الطبيعة ودراسة الإنسان كما أثبت خطأ المناهج الصورية ، وجمع بين علمية المنهج الوضعي وصورية المنهج الصوري في وحدة عضوية .

وإذا كان البحث قد أبان عن منهج جديد لدراسة القيم ، فإنه في نفس الوقت وضع أساساً لبناء نظري لعلم الأخلاق ، وكشف عن أن هدف الأخلاق هو البحث عن مبدأ أساسي تنطلق منه ويتحدد سلوك الفرد وعلاقاته مع الآخرين على ضوء هذا المبدأ . وهذا المبدأ يتمثل في المصلحة ، وهي القيمة العليا الغائية التي يجب أن نحافظ عليها من خلال المحافظة على القيم الخمس الوسيطة . هذه القيم تشكل مبدأ أولياً وأساساً قوياً لبناء نظري متكامل ، أساساً لا يمكن استخراجها من مجموعة النصائح أو الوصايا ، بل هو مبدأ مستخلص من واقع التجربة البشرية ، وهذا المبدأ ليس كلياً وضرورياً فحسب ، بل انه أصيل أصالة مطلقة وثابت غير متبدل وهو بمثابة الدعامة التي ترتكز عليها النظرية .

هذا المبدأ يقوم على احترام الحياة الإنسانية وجعل الخير في بقائها وتشجيعها والشر في تحطيمها أو الوقوف في وجهها .

إن هذا المبدأ ليس مبدأ دينياً فقط ولكنه أيضاً مبدأ إنساني .

فاستقرأ الطبيعة البشرية بدل دلالة قاطعة على أنه لا يوجد فرد أو أمة تجعل الخير في تحطيم الحياة والشر في بقائها ، وفي ذلك تطابق بين الوحي والواقع فكل منهما يؤيد الآخر من حيث المبدأ ، إذن لا مجال للقول بأن هذا مبدأ ديني أو أن هذا مبدأ فكري أو فلسفي فالوحي قد شمل الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع .

والبحث عن مبدأ أساسى للأخلاق لا يهمه إن كان هذا المبدأ قد نبع من الطبيعة البشرية أو من طبيعة الدين لأن الفصل بينها فصل تصفى ينى على أساس أن الدين مفروض على الإنسان من الخارج وأنه مجموعة من الأوامر والنواهي والحدود والكفارات ، وأن الطبيعة الإنسانية نافرة دائماً من تقبل هذه الأوامر والنواهي .

إن هذا الفهم لطبيعة الدين فهم خاطيء كما أن الفهم لطبيعة الإنسان من تلك الناحية فهم خاطيء أيضاً ، لأن الدين الذى لا يعمل من أجل المحافظة على الحياة لا يعد ديناً بأى حال من الأحوال ، فأى دين هذا الذى يدعو إلى تحطيم الحياة ؟ كما أن الإنسان الذى يتفر من الدين يبنى الفوضى . والمبدأ الذى استخلصناه من هذا البحث هو مبدأ ديني لأنه يجعل الدين قيمة من القيم شأنه شأن النفس أو المال أو العقل أو النسل أى أن الدين ضرورى لصحة وسلامة المبدأ فهو جزء منه ومصدراً له (١)

إن هذا المبدأ الذى نجح البحث في اكتشافه قد فشلت جهود الأخلاقيين على مر تاريخ الفكر في إيجادها أو القدرة على تحديد ملامحه (٢) ، والدليل على ذلك أننا حينما نناقش آراء الأخلاقيين الأوائل نجد أنها ليست بذات قيمة ، اللهم إلا في بعض العناصر التى يمكن جمعها وتنسيقها لكي تأخذ شكل المذهب ، أما باقى الآراء فهى

(١) إن جعل الدين قيمة من القيم الحضارية يجعل من السهل أن نجد مجتمعا موحدا من حيث الاعتقاد ، والاعتقاد عامل مهم لتحقيق التواصل بين الجماعة ، وهذا التواصل لازم للوجود الانسانى لزوماً ضرورياً ، والتواصل بلا حد يعتمد على الإرادة والنية والتصميم على سلوك طريق معين خلال الحياة ، فطالما كان كل فعل من أفعال الحياة متمسكاً بقيمة أكيدة مقبولة لدى الناس جميعاً وجدواها طابعت الناس وهذا هو ما جعل من الدين قيمة ضرورية للحياة للانسانية .

(٢) لم نجد فيلسوفاً استطاع أن يضع مبدأ للأخلاق غير كانط ولكن هذا المبدأ الذى وضعه كانط هو مبدأ صوري بحث

دعوات خطائية ، أو وصايا أخلاقية أو أفكار مرتبطة بمذهب فلسفي تكون نتيجة لازمة عنه ، والبحث عن مبدأ أساسي للأخلاق لا يمكن استخراجه من مجموعة من النصائح العملية ولا من الوصايا حتى ولو كانت دينية ولكن لا بد من إيجاد مبدأ مستخلص من واقع الطبيعة البشرية وأن يكون هذا المبدأ ضرورياً ضرورة تجريبية حتى يكون مبدأ موضوعياً يحظى باتفاق الجميع .

وهذا المبدأ الأخلاقي يقوم على احترام الحياة الإنسانية وجعل الخير في بقائها والشر في تحطيمها .

هذا المبدأ قد أكد على أمرين :

الأول : هو التأكيد المتعمق للعالم والحياة ، وهذا يتلخص في أن يعمل كل إنسان على الاحتفاظ بدينه ، وبمبادئه ، وبماله ، وبنسله ، وبعقله ، فهذه تمثل كل أنواع الوجود التي يمكن أن تؤثر في هذا المبدأ وترفعه إلى أعلى قيمة وهي تحقيق المصلحة .

الثاني : هو المضي من الدوافع الأخلاقية البحتة إلى أخلاق هي ضرورة من ضرورات الفكر . كما هي ضرورة من ضرورات الدين .

وإذا كان البحث قد نجح في أن يقدم مبدأ أساسياً يعد مقبولاً من الناحية الموضوعية فإنه بعد ذلك ربط بين هذا المبدأ وبين مبدأ الإيثار ، وبذلك يكون هدف الأخلاق هو تكميل الذات وهذا قد تحقق من الاتجاهين متضادين :

الأول : هو أن البحث بدأ من الإيثار بوصفه مضموناً مسلماً به على وجه العموم ومضموناً للأخلاق من أجل النظر فيه على أنه يتسبب إلى تكميل ذات الإنسان .

الثاني : فهو أن البحث بدأ من تكميل الذات وسعى إلى تصور الإيثار على أنه في مضمونه هو ضرورة من الضرورات .

من هذين الاتجاهين أوجدت الأخلاق مركباً يجمع بين الإيثار وتكميل الذات بحيث يكون أحدهما متضمناً في الآخر . وهي بذلك قد أوجدت وحدة باطنية بين

الإيثار وتكبير الذات قائمة على مبدأ الاعتراف بالحياة وجعلها هي المقصد الأول والأساسي الذي يجب أن تبنى عليه الأخلاق ، هذا المبدأ له مضمون محدد هو المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وهذا هو المعنى التام الكامل لتوكيد العالم الموجود وتوكيد الحياة ومحاولة جعلها حقيقة واقعة .

وعلى ذلك فهذه الأخلاق نسبية لأنها لا ترى خيراً سوى المحافظة على الحياة والرقى بها وكل تحطيم أو إيذاء للحياة مها كانت الظروف التي يقعان فيها تنظر هذه الأخلاق إليه على أنه شر^(١) .

وتحاول هذه الأخلاق دائماً بطرق أصيلة أن تتلاءم مع واقع الإنسان فهي لا تلغى كل المنازعات الخلقية ، بل تقرر ما هو المسمى الذي يمكن أن تتلاءم فيه الواجبات مع القدرة . فهي لا تلغى العلاقة العضوية بين العقل والعاطفة فبدلاً من أن يتصارع العقل مع العاطفة جعلت هذه الأخلاق بينها توافقاً فيها قد صمما لايوازن كل منها الآخر فحسب ، بل ليخدم أحدهما الآخر أيضاً فالعقل يعطى المدف للعاطفة والعاطفة تعطى الكفاءة للعقل .

إن دور العقل لا يتمثل في كبحة للطاقة العاطفية ، بل في توجيهها ليعيدها بواسطة أهداف مستمدة من المعرفة .

ومن أنبل المثل الإنسانية في موروثنا الثقافي هذا هو مفهوم المقاصد للعلاقة المناسبة بين العقل والعاطفة ، وواجب العقل في أن يوحد نزعات الفرد العاطفية ويوجهها لكي تصبح روحه منسجمة مع نفسها ومع الآخرين ، وبهذا تتمتع بعافيتها الطبيعية وتبلغ كما لها الإنساني .

بهذا تصبح القصدية الكلية المطلقة في الاحتفاظ بالحياة والرقى بها هي وحدها الأخلاقية وما عدا ذلك فليس من الأخلاق في شيء بل هو ذريعة يتلذع بها الإنسان

(١) سبق أن قلنا أن العقوبات والحدود والكفارات ليست اعتداء على الحياة بل بالعكس فهي تقصد حفظ الحياة .

للهرب من الحياة ، وهذه الأخلاق لن تسمح بالقول بصدق النظرة الفردية التي تسود التصوف ، فعنى أن يقوم الإنسان بالسي لتكامل الذات عن طريق الأنطواء النفسى هو فى الحقيقة مثل حى وعميق ولكنه ناقص من حيث مفهوم الحياة ، فالأخلاق هنا لا تسمح بأن يتخلى الإنسان عن الاهتمام بشئون الدنيا كلية ، ولكن لابد من الاهتمام بكل صور الحياة التي تقوم من حوله . ولها يتصل بعلاقات الإنسان مع الآخرين تلقى هذه الأخلاق على عاتقنا مسئولية لاحد لها فى تقدم قواعد تبين ما هو المدى المسموح به للمحافظة على القيم وعلى ضره ما هو ضرورى أو جاجى أو محسنى ووفقاً للمسئولية الخلقية والقدرة على التمكن من الفعل ، يمكن أن يحدد كل فرد كم من حياته وممتلكاته وسعادته وراحته ينبغي أن يكرس من أجل الآخرين وكم يحتفظ به لنفسه ؟ والمحافظة على الدين ضرورة لإكمال وإشباع الجانب الروحى والمعادنى فى الإنسان لأن الروح بطبعها تميل إلى التدين والدين يجعل الإنسان يسمو فى معانيه المشخصة له عن درك . الحيوانية وليس الدين ضد حرية الإنسان وضد إنسانيته ، بل هو ضرورى لارتباط الإنسان بغيره عن طريق الاعتقاد . وهناك علاقات بين الناس لا يمكن تنظيمها إلا من خلال الدين ، فكأن الدين أقوى قاعدة فى صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً فى انتظامها وسلامتها ولذلك قل أن نجد شعباً أو أمة بدون اعتقاد دينى .

وفى مسألة المال تتخذ هذه الأخلاق موقفاً فريداً ، فقد يتصرف المرء فى ثروته وكأنه وكيل على مال غيره وقد يؤثر غيره على نفسه ، وأقل درجة هى أن يؤدي حق المال عليه (١) ، ولكن ذلك لا يتم بإجراءات يتخذها المجتمع وإنما عن طريق قرار يتخذه الفرد ويخضع لضميره وللتقوى المستمدة من الدين . وبذلك تصبح الثروة ملكاً للجميع ولكن تركت تحت السيطرة المطلقة للفرد .

(١) لفظه المال لفظه كلية يدخل فى مضمونها كثير من الجزئيات فمنها الموارد الطبيعية الزراعية والمواد الخام المعدنية وهذا ما يسمى بالخصب الدائم ويدخل فيه أيضاً الصناعة والتجارة وكل ما يدخل تحت اسم المال العام الذى يعود على كل فرد بالخير والرفاه ، وإذا أصبح كل إنسان يرى أن له حق فى هذا المال ولكن أن يحصل عليه فى هذه الحالة يقل فى الناس الحسد ويتنى عنهم تباعص العدم وتكثر اللواسة والتواصل وذلك من أقوى الدواعى لصلاح الدنيا . وانتظام أحوالها (الماوردى - أدب الدنيا والدين ص ٢١٧) .

وليس من الأخلاق حبس المال^(١) بل لا بد من إطلاقه لكي ينجم المجتمع عن طريق المشروعات أو التداول أو الخفاء أو الصناعة ، بهذا يكون المهم في المال هو تقديم ما يملكه الفرد لكي يكون وسيلة للعمل . وسواء تم هذا بالمحافظة على الثروة وزيادتها أو بالتنازل عنها ، فالأمر ليس بذي أهمية طالما أن المال في النهاية سيصل إلى المجتمع ويصبح الانتفاع به للكل .

وهناك حدود لطلب المال ، والحد الأنسب هو طلب الكفاية . فكل إنسان له حاجة وعلى قدر هذه الحاجة يجب عليه أن يلتمس ما يشبعها من غير زيادة ولا نقص وبذلك يتوق طرف الإفراط والتقصير لأن مع التقصير الذلة والخساسة والدناءة والمهانة ، ومع الإفراط كد وعبودية ، لا انقضاء لها ، فمن أراد أن يحصل على شيء من غير أن يعطى ما يقابله فقد أهان نفسه وأحلها عمل من أفقده قدرته على الكسب ، فالذي يحصل على أكثر مما يحتاج لا يمكن أن يقدم فيما يقابل هذه الزيادة عملاً وخاصة إذا كانت عنده تهمة جمع المال من غير أن يتحرى مصدره فتنازعه الشهوات والتي لا يمكن أن يحصل عليها إلا عن طريق المال ، وليس للشهوات حد متناهٍ ليصبح طلبه للمال غير متناهٍ ، ويصبح كالبهيمة التي تسمى في طلبها إلى ما تدعو إليه شهواتها ، فلا تنزجر عنه بعقل ، ولا تتكشف عنه بقناعة ، فمن لم يجعل للاكتساب حداً يقف عنده يقضى حياته في رق وعبودية دائمة لأن المقدار الزائد عن الحاجة سيكثر ويتركه لغيره فيما بعد ويخسر المتعة التي كانت سوف تلحقه لو أنفق هذا المال على غيره . هذا عن الإفراط في طلب الكفاية ، أما عن التقصير عن طلب الكفاية فذلك يرجع إلى أبواب ثلاثة :

الأول الكسل ، والكسول يحرم نفسه من لذة النشاط ويصبح إنساناً عالة على غيره ضائعاً وسط المجتمع وليس له من الشأن ما يستحق أن يعد إنساناً .

أما إذا قصر في طلب المال نتيجة للتواكل ، فذلك عجز قد أهدر به نفسه وحاول أن يغير معنى التوكل المقصود لأن الله أمر بالتوكل عند انقطاع الحيل والتسليم إلى القضاء بعد الأعواز فليس من توكل المره أضاعته للحزم .

(١) رأى الامام أبو حنيفة أنه لا يجوز الحجز على السفيه لأن حبس المال في يده فيه ضرر للمجتمع والحجز عليه فيه ضرر على الحرية الشخصية .

وإن كان التصغير لزهد ليس معناه أن تزهد فيما لا تملك بل أن تزهد فيما تملك أى يكون عندك مال ولكنك لا تحبه ، إذن فليس هناك عذر يمكن أن يتخذ منه أى فرد ذريعة عن القعود عن طلب الكفاية .

وطلب الكفاية يدخل فيه أيضاً الاقتناء والادخار ، لأن السبب الذى يدفع إلى الاقتناء ويبعث عليه هو تصور الحالة التى يفقد فيها المعنى مع قيام الحاجة إليه . والمقتنيات هى عبارة عن تعلم الصناعات والحرف وما يدر دخلاً ثابتاً للفرد . أما بالنسبة للدولة فإن المقتنيات هى المنشآت الصناعية الدائمة والإنتاج الزراعى والحيوانى .

وحفظ المال مرتبط بحفظ النفس ، لأن المال يصون النفس عن تحمل المهن كما أنه يعمل على اكتمال مروءتها . والحفاظة على النفس يقتضى حمايتها من أى اعتداء عليها بالقتل ، أو قطع الأطراف ، أو الجروح الجسيمة ، فليس هناك من حق فى الاعتداء على النفس سواء من الإنسان على ذاته أو من الآخرين ، كما أن الحفاظة على النفس معناها الحفاظة على الكرامة الإنسانية بمنع السب والقذف وغير ذلك من كل أمر يمس كرامة الإنسان ، ومن الحفاظة على النفس منع كل ما يحد من نشاط الإنسان من غير مبرر ، ولذلك حمى الشارع ، حرية العمل ، وحرية الفكر والرأى وحرية الإقامة ، وغير ذلك مما تعد الحريات فيه من مقومات الحياة الإنسانية الكريمة الحرة التى تزاول نشاطها فى دائرة المجتمع الفاضل من غير اعتداء ، كما أن الحفاظة على النفس تتمثل فى مراعاة قدراتها عند التكليف فلا تكليف بفعل لا يتلاءم وقدراتها وما يعود عليها بالنفع وذلك من أجل الحفاظة على وحدتها وتوازنها مع الجسد .

والنفس مقدمة فى الحفظ على غيرها من القيم الأخرى ، كما أن نفس الفرد مقدمة على نفس غيره إلا إذا كان فى الحفاظ على نفس فرد واحد إيقاع ضرر جسيم بالآخرين (١) .

(١) آثار الفقهاء فى ذلك مسألة فقهية وهى أن المشركين أو الأعداء إذا تعرضوا بترس من المسلمين فهل يجب قتله أم لا . فهناك من رأى وجوب قتله من أجل الحفاظة على نفوس عدد كبير من المسلمين وهناك رأى آخر يرى أن ذلك الأمر متروك لتقدير المحاربين فإذا أمكن إنقاذه دون أن يقتل فلذلك أولى (أنظر فى ذلك - النزاع المستعمل ص ٢٥٠) .

والدين مقدم على النفس والمال في بعض الحالات التي يهدد الخطر فيها كيان المجتمع ووحدة اعتقاده .

وفي المحافظة على النسل محافظة على النوع .الإنساني وقد اقتضى ذلك تنظيم الزواج ، واقتضى منع الاعتداء على الأعراض سواء أكان بفاحشة أم كان بالقلد وذلك كله لمنع الاعتداء على الأمانة الإنسانية التي أودعها الله تعالى جسم الرجل والمرأة ليكون منها النسل والتوالد الذي يجعل حياة الإنسان باقية على هذه الأرض .

والمحافظة على النسل معناه تربية وتنشئة الأجيال على الألفة والمحبة والعطف والتناصر والدفاع عن الوطن وحب الأرض .

من هنا نجد أن هذه النظرية تبين عن صدقها في كونها تتضمن عناصر مختلفة للأخلاق ، ولكنها مرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً عضوياً فهي تتلاءم مع واقع الإنسان ولا تلغى كل المنازعات الخلقية ، كما تطلب من الفرد أن يكون قصده دائماً المحافظة على مصلحة الآخرين بالقدر الذي لا يلغى فيه كيانه أو وجوده .

والبحت قد أبان عن أن هذه الأخلاق ما هي في حقيقتها إلا أخلاق اجتماعية حضارية . فإذا كانت الحضارة في أساسها تقوم على الأخلاق التي تهتم بالقيم المادية والروحية فإننا قد أثبتنا أن هذه الأخلاق تهتم بكل القيم التي من شأنها أن تعمل على رقى الإنسان وتدفعه تجاه التقدم الحضارى فهي تولى من شأن قيمة الحياة الإنسانية والحياة بصفة عامة ، فالقيم الضرورية قد جمعت بين الجانب المادى والجانب الروحى في الإنسان وهنا تتوجه إرادة الأفراد جميعاً إلى المحافظة على هذه القيم التي تبغى المصلحة .

وإذا كانت هذه الأخلاق قد ركزت على كمال الأفراد روحياً ومادياً فهذه هي الغاية القصوى للحضارة ، فالحضارة التي لا تنمونها إلا النواحي المادية هي حضارة مقضى عليها بلا شك ، ذلك لأن الطابع الجوهري للحضارة لا يتحدد بانجازاتها المادية بل باحفاظ الأفراد بالمثل العليا للكمال الإنسانى وتحسين أحوال الشعوب من الناحية الاجتماعية والسياسية . وحينما يعتنق الأفراد القيم الخلقية التي تجمع بين المادية والروحية فان سلوكها سوف يؤثر في ذواتها وفي المجتمع وفي ذلك حل للمشاكل التي تثيرها وقائع الحياة . وهكذا نجد أن هذه الأخلاق إذا كانت تعمل على التأكيد على العالم وعلى

الحياة الإنسانية فان هذا التأكيد هو الأساس الذي يبنى عليه القيم الاجتماعية التي تهدف إلى إيجاد علاقة بين الأفراد وتحمس عليهم نظاماً متكاملأً ومتربطاً لكي يعملوا جميعاً على تقليل الأعباء المفروضة عليهم ، وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الامكان ، ولذلك ارفع المال كقيمة خلقية لكي يوازى الدين والنفس والعقل والنسل .

وإذا كانت هذه الأخلاق قد اهتمت بالقيم الضرورية لحياة الإنسان جملة واحدة ، فليس هذا هو مطلب العصر الحاضر الذي فقد شرط هذه القيم باتجاهه نحو القيم المادية وترك القيم الروحية فحسب ولكنه ضرورة من ضرورات هذا العصر . وفي النهاية نقول ان هناك اجاعاً على أنه لا توجد أية نظرية تعتبر نسخة طبق الأصل من الحقيقة أو الواقع على الإطلاق ، وإنما أى منها قد تعتبر مفيدة ونافعة من وجهة نظر معينة وفائدة فكرة المقاصد العظمى التي أسفر عنها هذا البحث هي تلخيص الحقائق القديمة والافضاء بها إلى حقائق جديدة .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	إهداء
٧	المقدمة
٢١	* الفصل الأول : بيئة الأندلس الجغرافية والسياسية والثقافية
٢١	أولاً : تمهيد
٢٢	ثانياً : حياة الشاطبي ومؤلفاته
٢٣	ثالثاً : بيئته الجغرافية
٢٦	رابعاً : بيئته السياسية
٣٢	خامساً : البيئة الثقافية
٣٧	* الفصل الثاني : المقاصد وأصول الفقه
٣٧	أولاً : مقامة
٣٨	ثانياً : المقاصد منهج لتوحيد المختلفين
٤٠	ثالثاً : الفرق بين المقاصد والمصلحة المرسله
٤٤	رابعاً : هدف المقاصد
٤٨	خامساً : المقاصد تضع معياراً للاجتهد بالرأى

٤٩ * الفصل الثالث : أصول الفقه والعلوم الفلسفية والصوفية
٤٩ أولاً : تمهيد
٤٩ ثانياً : العقلية العملية لأهل الأندلس
٥٢ ثالثاً : أصول الفقه فلسفة عملية
٥٦ رابعاً : رفض التطرف في النزعات الصوفية
٦١ * الفصل الرابع : منهج الاستقراء المعنوي
٦١ أولاً : تمهيد
٦٢ ثانياً : لما هو الاستقراء المعنوي إذن !
٦٦ ثالثاً : أساس الاستقراء المعنوي
٧٥ رابعاً : الاستقراء المعنوي والقياس الشرعي
٧٨ خامساً : الاستقراء المعنوي والمعرفة النوقية
٨٢ سادساً : الاستقراء المعنوي والاستقراء المنطوق والعلمي
٨٨ سابعاً : تعقيب
٩١ * الفصل الخامس : أساس القيم في فكرة المقاصد
٩١ أولاً : تمهيد
٩١ ثانياً : المصلحة والقيمة الخلقية
٩٨ ثالثاً : مراتب القيمة
١٠٢ رابعاً : معيار القيمة
١٠٧ خامساً : عمومية القيمة وموضوعيتها
١١٠ سادساً : تعقيب
١١٥ * الفصل السادس : النية والقيمة الأخلاقية
١١٥ أولاً : تمهيد
١١٦ ثانياً : إذن ما معنى النية ؟ وهل يمكن تعريفها ؟
١١٧ ثالثاً : معيار الحكم على النية
١٢١ رابعاً : النية وعلاقتها بالامتثال
١٢٢ خامساً : سوء النية (الخيل) وارتباطها بالقيم الخلقية
١٢٩ سادساً : الأخلاق بين المقاصد والنتائج
١٣١ سابعاً : تعقيب

١٣٣ * الفصل السابع : الامتثال والفعل الخلق
١٣٣ أولاً : تمهيد
١٣٤ ثانياً : ضرورة الامتثال
١٣٦ ثالثاً : الامتثال والأحكام الخمسة
١٣٩ رابعاً : الامتثال والأمر الأخلاقي
١٤٤ خامساً : الامتثال والقدرة
١٥٣ سادساً : الامتثال والجزاء
١٥٦ سابعاً : تعقيب
١٦١ خاتمة البحث

القيم الضرورية هي القيم الخلقية التي تنظم حياة الإنسان ،
وعندما نستخلصها من مقاصد التشريع الإسلامي فهذا دليل على أن
الشريعة الإسلامية تطابق في مجملها ومن خلال مقاصدها مقاصد
الإنسان في هذه الحياة .

والإنسان يعني من هذه الحياه في أرفع صورها أن يحافظ على
إنسانيته ، والقيم الضرورية هي جماع هذه المقاصد الإنسانية ، فمن
خلال المحافظة على الدين وعلى النفس وعلى العقل وعلى المال وعلى
النسل تصل الشريعة إلى أسس مقاصدها وهي المحافظة على إنسانية
الإنسان في كل زمان ومكان فمقاصد الشريعة عامة وشاملة وكلية .

من هنا يقدم هذا الكتاب للقارئ تصوراً عن المستوى الأخلاقي
الرفيع للتشريع الإسلامي ومدى مطابقتها لمقاصد الإنسان واحتياجاته
في هذه الحياة .



To: www.al-mostafa.com