أُصُولُ النَّظَر الائْتِمَاني وفَلْسَفتُه الأَخْلاقيَّة عندَ طَهَ عبد الرَّحْمَن في أُفق التَّأسيس لِنَسَقٍ مَعرفيٍّ مُتكامِلٍ بين عِلمِ الأَخلاقِ وعلوم الوحي

د.يوسف المتوكل
دكتوراه في الفكر الإسلامي والفلسفة - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب

الاستلام : 01/ 01/ 2023 القبول : 06/ 02/ 2023

ملخص:

نتطلع في هذه الدراسة إلى الكشف عن مفاصل أطروحة النظر الائتماني عند الفيلسوف طه عبد الرحمن، والبحث في فلسفته الأخلاقية المستمدة من علوم الوحي ومقاصد الشريعة الإسلامية، ومن ثم إبراز مظاهر التكامل والتفاعل بين النظر الائتماني في علم الأخلاق والسلوك وعلوم الوحي، ورصد أوجه الإمداد والاستمداد بينهما، في محاولة لاستخراج الآليات والوسائل المنهجية التي دعت إلى وجود هذا التداخل والتكامل بين النظر والعمل. وهي المظاهر التي استند إليها الفيلسوف طه عبد الرحمن في التأصيل لنظريته التكاملية في علوم ومعارف التراث الإسلامي العربي، وذهابه إلى القول بالرؤية الشمولية لمجامع علوم التراث، وإيمانه بإمكانية تحقيق تكامل منهجي ومعرفي بين العلوم الإسلامية الأصيلة والعلوم الإنسانية المرتحلة إلى فضاء الثقافة والمعرفة الإسلامية العربية؛ وهو ما يدعونا إلى البحث في الآثار المعرفية لهذا التكامل، ودورها في بناء نسق معرفي تكاملي جديد.

الكلمات المفتاحية: الائتمانية – التكاملية - الفقه - المقاصد - الأخلاق

Summary:

In this study, we look forward to revealing the joints of the thesis of credit consideration of the philosopher Taha Abdel Rahman, and research in his ethical philosophy derived from the sciences of revelation and the purposes of Islamic law, and then highlight the manifestations of integration and interaction between credit consideration in ethics, behavior and the sciences of revelation, and monitor the aspects of supply and derivation between them, in an attempt to extract the mechanisms and methodological means that called for the existence of this overlap and integration between consideration and action. These are the manifestations on which the philosopher Taha Abdel Rahman relied in rooting his integrative theory in the sciences and knowledge of the Arab Islamic heritage, and his view of the comprehensive vision of heritage science academies, and his belief in the possibility of achieving systematic and cognitive integration between authentic Islamic sciences and humanities migrating to the space of Arab Islamic culture and knowledge, which invites us to research the cognitive effects of this integration, and its role in building a new integrative knowledge system.

Keywords: Credit – Integrative – Jurisprudence – Purposes – Ethics

تقديم

نتطلع في هذه الدراسة إلى الكشف عن مفاصل أطروحة النظر الائتماني عند الفيلسوف طه عبد الرحمن، والبحث في فلسفته الأخلاقية المستمدة من علوم الوحي ومقاصد الشريعة الإسلامية، ومن ثم إبراز مظاهر التكامل والتفاعل بين النظر الائتماني في علم الأخلاق والسلوك ومقاصد الشريعة الإسلامية، ورصد أوجه الإمداد والاستمداد بينهما، في محاولة لاستخراج الآليات والوسائل المنهجية التي دعت إلى وجود هذا التداخل والتكامل بين النظر والعمل؛ وهي المظاهر التي استند إليها الفيلسوف طه عبد الرحمن في التأصيل لنظريته التكاملية في علوم ومعارف التراث الإسلامي العربي، وذهابه إلى القول بالرؤية الشمولية لمجامع علوم التراث، وإيمانه بإمكانية تحقيق تكامل منهجي ومعرفي بين العلوم الإسلامية الأصيلة والعلوم الإنسانية المرتحلة إلى فضاء الثقافة والمعرفة الإسلامية العربية؛ وهو ما يدعو إلى البحث في الآثار المعرفية لهذا التكامل، ودورها في بناء نسق معرفي تكاملي جديد.

وسنحاول من خلال هذه المقاربة تناول النظر الائتماني في "فلسفة الأخلاق" و"علم السلوك" في علاقته بـ"الأحكام الشرعية العملية"؛ مع العمل على استخلاص النتائج العلمية والعملية التي تُلامس في جوهرها تقويم المستوى المعرفي والسلوكي المتعلق بالفرد والمجتمع، والمرتبط بالذات وبالغير، أخذا وعطاء وتفاعلا مع الواقع الإنساني. كما تُلامس أيضا تقويم المستوى المعرفي والعقدي لعلاقة الإنسان بخالقه في "التخلُّق" و"التعلُّق" بـ"الذات العلِيَّة"، ائتمارا بالأوامر الإلهية التكليفية وواجباته الدينية، وائتمانا باستحضار مفاهيم وقيم "الأمانة" و"الشاهدية الإلهية" الموجِّهة، التي تجعله يراقب الله فيما ائتُمِن عليه من التكاليف والواجبات الشرعية، حتى يصير قوله وفعله حاضرا حضورا إيجابيا ومؤثرا في نفسه والمجتمع من حوله علميا وعمليا.

ولما كانت "أحكام الشريعة الإسلامية"، أو "الفقه الإسلامي" عموما، يتخذ بحسب طه عبد الرحمن اتجاهين: أحدهما "ائتِماري"، يبرز فيه جانب "التَّكليف" الذي يتجه نحو الامتثال الظاهري للجوارح؛ والثاني "ائتماني"، يبرز فيه جانب "الأمانة" الذي يتجه نحو الامتثال الباطني الذي تشترك فيه الروح والجوارح معا، فإنه كان حري بنا أن نتوجه بالنظر والفحص العلمي الدقيق إلى كيفية استثمار مناهج "علم الأخلاق" ومنهج "التزكية" في إبراز علاقته التكاملية بعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، ومساءلة تلك العلاقة الجدلية بين التكاليف التي تتصل بظاهر الأحكام الشرعية، وبين مفاهيم الأمانة التي تتصل بالقيم الأخلاقية البانية، التي تثوي وراءها تلك الأحكام؛ وذلك في ضوء مستويين رفيعين من النظر: "نظر ائتماري" مرتبط بالتفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها الأحكام العملية الشرعية، أو نحو ما يطلق عليه بـ"الآمرية الإلهية" و"آمرية الأحكام"؛ و"نظر ائتماني" مرتبط بالتفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها

القيم الأخلاقية المؤسسة للأحكام الشرعية العملية، أو ما يطلق عليه بـ"الشاهدية الإلهية" و"ائتمانية القيم".

وبهذا، سنقف على جهود فيلسوف الأخلاق في استجلاءه ابتداء لمظاهر التكامل والتداخل المعرفي والمنهجي بين علم الأخلاق وأحكام الشريعة الإسلامية، وكشفه للأوصاف الأخلاقية التي تشبعت بها مقاصد الشريعة الإسلامية، وانبنت على أساسها أحكامها، وهو ما يجعلها متعلقة بالعمل أكثر من تعلقها بالإشارة والنظر.

ثم نقف على اجتهاده الفلسفي، وهو يضع الأسس العامة للنظر الائتماني في مقابل النظر الائتماري، الذي أُطلق عليه بـ"الشَّاهِديَّة الإلهيَّة"، والتي من مقتضياتها المعرفية أن صِلة المخلوق بالخالق هي صلة المشهود بالشاهد الأعلى، وأن صلة المأمور بالآمر الأعلى تابعة لهذه الصلة. وهو ما يعنى أن الإنسان يَرْقُب الله في كل أعماله العاجلة والآجلة على اعتبار أنها أمانات ائتُمن عليها، فوجب حفظها حفظا رعائيا، لا ائتمارا بالأوامر الظاهرية وحسب، وإنما شاهدا شهودا على هذه المعاني، التي تورثه صلاحا فرديا وجماعيا، عاجلا وآجلا.

وباعتقادنا أن هذا التصور في فلسفة التكامل الائتمانية بين المعرفة الدينية والسلوك الإنساني غير مسبوق في هذا المجال، فوجب كشف الحُجب عنه، ولفت الأنظار إلى أثر هذا التكامل المعرفي والمنهجي بين العِلمين في المعرفة الإنسانية، وسبل التفاعل معها في بناء تصور تكاملي بين العلوم المعرفية الدينية والعلوم الإنسانية.

وعليه فقد تم تقسيم الدراسة إلى مبحثين أساسيين:

أولهما: تعلق بالنظرية التكاملية بين علوم الوحي من جهة والعلوم الإنسانية من جهة ثانية، والمتجلية في نموذج حَي وهو التكامل المعرفي بين علم الأخلاق ومقاصد الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن أن نطلق عليه بالبعد الأخلاقي والسلوكي لمقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانيهما: تعلق بائتمانية القيم الأخلاقية، أي بالنظر في الفقه الإسلامي الائتماري المنبني على الظاهر القانوني للأحكام الشرعية، والذي لا يورث سوى تعبدا ظاهريا، في غياب التمثل الأخلاقي العملي لهذه الأحكام، في مقابل النظر في الفقه الائتماني، المنبني ليس على الظاهر وحسب، إنما على الباطن الأخلاقي الذي يثمر سلوكا ظاهريا لهذه الأحكام، والذي يعالج قضية الأحكام الشرعية في علاقتها بعلم السلوك، وكيفية بناء مفهوم معرفي مشترك ومتكامل بين العِلمين، تنبني على أساسه المعرفة والقيم، ويكون معيارا يقوّم به السلوك الفردي، ويبنى على أساسه المجتمع المُتَفَقِّه والمُتَخلِّق.

المبحث الأول

النظرية التكاملية بين علم الأخلاق وعلوم الوحي

يشكل التداخل المنهجي والمعرفي بين العلوم الإسلامية المختلفة مظهرا بارزا من مظاهر تكامل معارف التراث الإسلامي العربي. وقد كان لتصنيف العلوم والمعارف العربية والإسلامية وترتيبها أهميته القصوى في خدمة التقارب والتشابه وتحقيق عنصر التكامل؛ وهو ما عبر عنه "ابن حزم" (ت456ه) في رسالة مراتب العلوم، بقوله: "العُلوم كلّها متعلق بعضها ببعض، ومحتاج بعضها إلى بعض"[1].

وما جاء أيضا على لسان "الغزالي" (ت505ه) في ميزان العمل، قائلا: "إن العلوم مُرَتَّبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب"[2]. وبناء عليه، كان من أولويات البحث العلمي عند العلماء المتقدمين، أن يتدرج الباحث في تلقي العلوم والمعارف بحسب أولوياتها العلمية، ولَمَّا يَكتملُ التَّحصيل تصير هذه العلوم مُشَكِّلة وحدة منسجمة في نسق متكامل، يتداخل ويتفاعل بعضها مع بعض.

لم يكتف العلماء المسلمون بالقول بـ"تراتب العلوم"، وتدرجها فيما بينها، وتعلق بعضها ببعض، بل أقروا كذلك بمشروعية التفاعل فيما بينها؛ فكان أن تفاعلت جملة من المباحث الكلامية مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية. وهو مظهر آخر من مظاهر التداخل، لا يقل أهمية عن الأول في بروز التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، وإفادة بعضها البعض، في علاقة متداخلة ومتشابكة بين حقولها ومجالاتها العلمية.

وهذا ما جعل العلوم المعرفية تُثري بعضها، وتوجه مسار بعضها البعض. إن هذا التفاعل والإثراء جعل أيضا العديد من المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالعلم الواحد تمتزج بمصطلحات ومفاهيم غيره من العلوم، في صور تجسد مظهر التكامل؛ وخير شاهد على هذا التفاعل والإثراء، هو اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية والمعاني الصوفية، وامتزاج مصطلحات الجدل بمصطلحات جل العلوم الإسلامية، مثل الفقه، وعلم الكلام، والنحو، والبلاغة.

هذا الطابع التداخلي بين حقول معرفية متعددة ومتنوعة بدرجات مختلفة، وتفاعلها فيما بينها، أدى فيما بعد إلى الوصول إلى فكرة "الموسوعية"، وهي المرتبة الرفيعة التي تتعلق بالتعليم الموسوعي، فالتكوين الموسوعي، ثم التأليف الموسوعي؛ حيث ما لبثت قضية الموسوعية العلمية أن خلقت مظهرا علميا راقيا

(1) الأندلسي، أبو محمد علي ابن حزم، 1980، رسالة مراتب العلوم في ضوء ما سبقها من تصنيف للعلوم عند العرب، تحقيق، إحسان عباس، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الرابع، ص 90-89.

(2) الغزالي، أبو حامد، 1964، ميزان العمل، تحقيق، سليمان دنيا، ط1، مصر، دار المعارف، ص 209.

في شتى مناحي العلوم والمعارف، وهو مظهر قَلَّ نظيره في التاريخ الإسلامي العربي[3].

ولا عجب إذاك، أن نجد زمرة من العلماء ساروا على هذا النمط المعرفي الشمولي والموسوعي ما دعاهم إلى التَّفَنُّن في شتى العلوم والمعارف العقلية والنقلية، حتى أُطلق عليهم فيما بعد بالعلماء الموسوعيين، ليس لقوة علمهم وتمكنهم من أدواته المنهجية وحسب، إنما أيضا في تصنيف مصنفاتهم وموسوعاتهم، التي تنوعت بين الفلسفة والمنطق، والكلام والفقه، والنحو والشعر والأدب، وغيرها من العلوم التي تمزج بين المعارف الحِكْمِيَّة والمِلِّيَّة.

إذا تم التسليم بهذا التصنيف، الذي يدل دلالة واضحة على البناء المتراص لمعارف التراث وعلومه، سواء من جهة "ترتيب العلوم" أو من جهة "تفاعلها" فيما بينها، فإنه كان من الواجب أن يتم النظر إلى العلوم الإسلامية والعربية نظرة شمولية، تتجه إلى كيفية تفاعلها مع جميع جوانب الحياة الإنسانية، الفردية والجماعية، ليس فقط في ارتباط هذه الحياة بالوجود المادي للإنسان وحسب، وإنما في التفاعل معها باعتبار عناصر الحياة الإنسانية المختلفة، المادية والروحية، النفسية والاجتماعية، العاجلة والآجلة.

ومن ثم، النظر في الكيفية التي ينبغي أن يُستثمر بها هذا التكامل والتفاعل المعرفي بين العلوم في استشكال قضايا الإنسان الوجودية، وعلاقته بالكون والحياة، ابتداء كفرد مسلم مكلف، يتحمل مسؤولية أفعاله وأقواله اتجاه نفسه واتجاه خالقه؛ وانتهاء بكونه يشكل عنصرا أساسيا من عناصر أفراد المجتمع، الذي ينهض بِتَخليق الحياة العامة، وبناء مجتمع يتكامل فيه نمطين اثنين من الوجود، نمط "الإِنْوِجَاد" الذي يحفظ اقتران جسم الإنسان بروحه، في تفاعله مع عالم الشهادة، فيسمو بقيم عالم الغيب؛ ونمط "التَّوَاجُد" الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم المادي، والذي يتحدد به عالم الغيب، فيعيش بقيمه ومعانيه في عالم الشهادة[4].

وهذا كله، انطلاقا من تفاعله مع علوم الوحي الإلهي ومقاصد الشريعة الإسلامية

(3) الجدير بالذكر هنا، هو أن الحياة العلمية في الحضارة الإسلامية تميزت بخاصية فريدة، هي خاصية الموسوعية والعلماء الموسوعيين، الذين جمعوا بين عمق التخصص وشمولية الموسوعية؛ فنجد الواحد منهم موسوعة شاملة لمختلف العلوم والفنون، ونذكر على سبيل المثال، الغزالي (ت505ه)، الذي مثل ظاهرة فكرية لعلوم عصره، من الفقه إلى الأصول إلى الفلسفة إلى التصوف وعلم السلوك. وابن رشد (ت595ه)، الذي كان الناس يفزعون إلى فتواه في الفقه كما يفزعون إلى فتواه في الطب. وابن سينا (ت427ه)، الذي كان يلقب بالشيخ الرئيس في الشرعي والمدني، في الإلهيات والطبيعيات، في التصوف وفي النبات والحيوان.

(4) لا يفتأ "طه عبد الرحمن" يدعو في معظم كتاباته، إلى ضرورة توظيف الإمكانات الاشتقاقية الخاصة باللسان العربي في صناعة الفكر العربي والفلسفي؛ لذلك نجده في كثير من الأحيان يَنْحَتُ مصطلحاته من استثمار اللغة العربية، لاسيما من منظومة مفاهيم ومصطلحات التراث الإسلامي العربي القديم، أو من نصوص "القرآن الكريم" وأقوال "السنة النبوية الشريفة". ونورد هاهنا نموذجا من تلك النماذج؛ فقد صَكّ الرجل هذين المصطلحين، وهما: "الإِنْوِجَاد" و"التَّوَاجُد"؛ ومصطلح الإنوجاد مشتق من كلمة وَجد، لكونه يختص بالدلالة على معنى الوجود في العالم المرئي، كما إذا قيل: وجدته، فانوجد هنا، بمعنى وجد. (يرجى الرجوع إلى عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص36 - 37 - 38).

السَّمحة، التي تشكل الرؤية، وتُحدد المسار، الذي يُوجه الإنسان المعاصر الوجهة الصحيحة السليمة، إن على مستوى الحياة العاجلة أو الأخرى الآجلة.

أولا : التكامل المنهجي والمعرفي بين أصول الفقه وعلم الأخلاق

في سياق التأسيس المنهجي والمعرفي لأركان "النظرية التكاملية" في التراث الإسلامي العربي، لم يجد الفيلسوف طه عبد الرحمن من العلماء الأصوليين الذي استوفى الشروط النظرية والعملية ليكون مثالا نموذجيا للتداخل والتكامل المعرفي أكثر من "أبو إسحاق الشاطبي" (ت790هـ)[5]، وهو الرجل الذي كان ولازال يُنسب إليه تجديد علم "أصول الفقه" وتوسيعه[6]. وقد كان مصنفه الموسوم بـ"الموافقات في أصول الشريعة"[7]، مجالا خصبا لاستجلاء مظاهر التداخل والتكامل المعرفي الداخلي.

ويعد علم "أصول الفقه" من بين العلوم الإسلامية المبدعة في دراسة قوانين الشريعة الإسلامية، ومقاصدها العامة، التي تفردت بها الحضارة الإسلامية؛ فأضحى هذا العلم نتاجا علميا كان له قصب السبق في تدشين "علوم المناهج"[8]، أو (الميتودولوجيا Méthodologie) الذي ينظر في الأدلة الشرعية وقواعد الاستنباط والأحكام، وفي فقه العلم[9]، أو (الإبستمولوجيا Epistémologie)[10]، الذي يبحث في

(5) محمد أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، صاحب كتاب "الموافقات في أصول الشريعة"، الذي يؤسس فيه للكليات المتضمنة لمقاصد الشرع في وضع الشريعة، وكتاب الاعتصام، وكتاب الإفادات والإنشادات، وهو من صنف المذكرات المشتملة على فوائد علمية، وغيرها من التصانيف التي تتسم بالسعة والشمول والعمق. (يرجى الرجوع لـ: الشاطبي، أبو إسحاق، 1406هـ-1985م، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، ط1، تونس، مطبعة الكواكب، ص 52-32).

(6) تجدر الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي كانت له تجديدات معتبرة في علم الأصول، وكان مدُّه فيها واسع ومتقدم؛ حيث جدد في هذا العلم تجديدا قد يصل إلى حد التأسيس في بعض جوانبه؛ من أهمها: اتخاذه الاستقراء منهجا، يقوم منطقه على تصفح الأجزاء وتتبعها، للخروج بقانون عام وهو الدليل الاستنباطي. (أنظر: بابكر حسن، خليفة، 2007، التجديد في أصول الفقه، مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثانية والثلاثون، عدد 126-125، لبنان، ص180-87).

(7) الشاطبي، أبو إسحاق، 1425ه-2004م، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج، عبد الله دراز وعبد السلام بن عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

(8) يعد علم "أصول الفقه" من أكثر العلوم تعبيرا عن المنهج في العلوم الإسلامية، وهو العلم الذي كشف عن ابتكار هذا المنهج عند المسلمين، وذلك باعتباره ثمرة العقل الإسلامي الخالص. ويورد زكي الميلاد نصا يقارن فيه فخر الدين الرازي (ت606ه)، بين الشافعي (ت204ه) وأرسطو (ت322 ق.م) والفراهيدي (ت173ه)، فيقول: "واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول، كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل الفراهيدي إلى علم العروض، ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطوطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح، فلما رأى أرسطوطاليس ذلك استخرج علم المنطق". (يرجى الرجوع لـ: الميلاد، زكي، 2012، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلة المسلم المعاصر، عدد 146-145، لبنان، ص 159-127).

(9) الميتودولوجياMéthodologie :، لغويا Métodos تعني الطريق إلى Logos، وتعني دراسة أو علم، وموضوعها هو الدراسة القبلية للطرائق العلمية من حيث غاياتها ومبادئها وإجراءاتها وتقنياتها. (أنظر: الدريج، محمد وآخرون، 2011، معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، ص 142).

(10) يعود أصل مصطلح "الإبستمولوجيا" للكلمة اليونانية Epistemology، وهي مكونة من مقطعين épistème، وتعني المعرفة، وLogos تعني السبب؛ فهي من حيث الاشتقاق اللغوي تشير إلى مقالة في العلم. (أنظر: – La rousse dictionnaire encyclopédique, 1979, rousse la librairie paris volume 13, p : 501.

فالإبستمولوجيا تنظر في المعرفة العلمية نظرة تكاملية؛ فهي لم تعد تفصل بين الذات والموضوع، ومهمتها البحث في نمو المعارف العلمية من جميع جوانبها التاريخية والنفسية والمنطقية. (يرجى الرجوع إلى: يفوت، سالم، 1988، درس الإبستمولوجيا، ط2، الدار البيضاء، دار توبقال، ص 188).

فلسفة التشريع؛ كما تمتزج فيه علوم أخرى عملية مستقلة بنفسها، مثل علم الحديث، والتفسير، وعلم القراءات، وعلم الكلام.

بالرجوع إلى كتاب الموافقات، يجد المتصفح أن الشاطبي ينشغل بمنهج التداخل والتكامل منذ بداية صفحاته الأولى؛ فقد انفردت مقدماته العلمية بالتمهيد لبيان المقصود الذي شغله وهو عنصر التداخل المعرفي، بالقدر الذي شغله التأسيس لعلم المقاصد الشرعية وما يتعلق بها من أحكام؛ وهو ما يؤكده طه عبد الرحمن بقوله: "ولا أدل على انشغاله بالتداخل من فتح باب استشكاله، والنظر في هذا الإشكال في مطلع كتابه الموافقات"[11].

لذلك انبرى في تأسيسه لهذا العلم إلى وضع حدود الاندماج الذي يمكن أن يلحق بعلم الأصول، لأنه وبدون وضع هكذا حدود ستضيع خصوصيته العلمية التي يتميز به؛ وهكذا أخرج الشاطبي كل المعارف والعلوم التي لا تخدم علم الأصول، والتي سميت بالمسائل العارية، كونها عارية عن إفادة العلم وخدمة مقاصده.

اعتمد الشاطبي هذا الإجراء المنهجي في القاعدة الرابعة من القواعد الثلاثة عشر، التي قرر فيها أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك[12]، فوضعها في أصول الفقه عارية"[13]. وبناء عليه، فقد انبنى التداخل المعرفي على كل العلوم التي ثبتت إفادتها لهذا العلم، وبنيت عليها مسائل وقضايا فقهية، أو استُخلصت منها آداب شرعية، أو حتى وإن كانت تعين على ذلك بطريق مباشر لا بالوساطة؛ فتكون بذلك المعارف المتكاملة مع علم الأصول هي بالذات "المعارف التي تأصلت في هذا العلم، وانبنت عليها الفروع الفقهية"[14].

بناء على هذه القاعدة المنهجية، قرر الشاطبي قوانين التداخل المعرفي التي أجملها في قانونين أساسيين، هما: "إفادة الفقه"، و"الدخول في النسبة إلى علم الأصول". وقد اجتهد طه عبد الرحمن بإضافة شرط آخر إلى هذين القانونين، وهو "مبدأ تراكم الأدلة"، أي تنوعها وتكثيرها، مما يفيد اليقين أكثر من الظن؛ ومقتضى هذا الشرط هو "أن الدليل الواحد قد يفيد بانفراده الظن، لكنه يفيد باجتماعه إلى غيره اليقين"[15]. وبهذا، يمكن القول، أن الفضل الكبير يرجع للشاطبي في تأسيسه وتجديده لمفهوم أساسي في مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو مفهوم المقصد[16].

(11) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 94.

(12) علق محقق الكتاب عبد الله دراز على ذلك، بقوله: "أي بطريق مباشر لا بالوساطة، كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه، فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة". (أنظر: الشاطبي، أبو إسحاق، 1425ه-2004م، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، هامش ص 26.

(13) المصدر نفسه.

(14) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص95.

(15) المرجع نفسه، ص 96.

(16) ويعتبر هذا من باب اهتمامه بمفهوم مصطلح المقاصد عموما، وبمقاصد الشريعة الإسلامية على الخصوص، ولفته الأنظار إلى أسرارها. ثم إنه بمنهجه الكلي قدم للمجتهدين والعلماء مضامين الشريعة الإسلامية مختصرة واضحة، تؤمن لها الشرط اللازم لحسن فهمها، وسداد الاجتهاد فيها. (أنظر بهذا الصدد: الزرقاء، مصطفى أحمد، 1425هـ-2004م، المدخل الفقهي العام، ط2، دمشق، دار القلم، الجزء الأول، ص 119).

أخذ هذا المفهوم حظا وافرا من البحث والدراسة المصطلحية في القديم والحديث[17]؛ إلا أنه لم يعرف اجتهادا مبدعا ومخالفا لما تقرر في الدرس المفاهيمي والمضموني إلا على يد الفيلسوف طه عبد الرحمن، الذي أبدع في تدقيقه وإخراجه من حقل المفاهيم والمدلولات المصطلحية المتداولة، وذلك بعد أن جعله مشتركا بين ثلاثة معاني أساسية؛ فمن خلال استشكال مصطلح المقصد والاستدلال على دلالاته الخطابية والتعبيرية، يتبين أنه مدار التداخل والتكامل المعرفي الداخلي.

ثانيا: المستويات الدلالية لمفهوم "القَصْدِ" في علم المقاصد

قدم طه عبد الرحمن تأويلا جديدا لمفهوم مصطلح المقاصد؛ حيث استشكل من خلاله أصول وأركان التداخل والتكامل المعرفي الحاصل بين "أصول الفقه" و"علم الأخلاق" في التراث الإسلامي العربي[18]. انطلق بداية من تتبع المعاني اللغوية لفعل "قَصَدَ"، من خلال تعريفه بالضد في ثلاث مستويات أساسية، وتفصيل الفروق فيما بينها من جهة المعنى.

المستوى الأول: في معنى "قصد"[19]، وهو حصول الفائدة، وهو أيضا ضد اللغو؛ فالمقصود من جهة المعنى هو المضمون الدلالي للكلام، يقول طه عبد الرحمن: "يستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو؛ ولما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة. واختص المقصد بهذا المعنى باسم المقصود، فيقال: المقصود بالكلام ويراد به مدلول الكلام، وقد يجمع على المقصودات"[20]. وحرصا على التمييز استعمل الجمع؛ فالقُصود جمع مقصد وهو المضمون الدلالي؛ فيشتمل علم المقاصد من هذا الوجه على نظرية سميت بـ"نظرية المقصُودات"،

(17) بالنظر إلى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية المتقدمة والمتأخرة، قَلَّما يوجد تعريف دقيق للمقاصد يرتبط بـ"علم الأخلاق". فمن بين التعريفات المتداولة، ما جاء به ابن عاشور، أنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة، في تصرفاتهم الخاصة. (أنظر: ابن عاشور، الطاهر، 1435ه-2005م، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق، محمد الحبيب بن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 306- 307). أما علال الفاسي، فيقول: "المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها". (أنظر: الفاسي، علال، 1993، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط5، الرباط، دار الغرب الإسلامي، ص 7). فهذه التعريفات تدور على كون أن المقاصد تمثل مراد الله في أحكامه وتشريعاته، مما فيه مصلحة المكلفين في المعاش والمعاد، غير أنها لم تخرج عن المدلول المقصود المجمع عليه من كافة العلماء والأصوليين.

(18) لا يخفى على الناظر أن الشاطبي كان يفكر من خلال نسيج مصطلحي متناسق وعميق، بحثا وتحريرا، ونقدا وتجديدا، وبوضعه هذه الطريقة الجديدة في التفكير الأصولي، يكون الشاطبي، قد دشن من خلال ذلك مشروعا ثقافيا جديدا، يدل على "قدرته على تجديد المفاهيم، ثم إلباسها صيغ الاصطلاح؛ وهذا ضرب من التأسيس في العلم؛ فالتجديد الذي يتأسس على التغيير في المصطلحات أو مفاهيمها هو تجديد في الجوهر، وإضافة حقيقية للعلم". (أنظر: الزرقاء، مصطفى أحمد، 1425هـ-2004م، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص 119).

(19) تطلق المقاصد لغة على مادة (ق.ص.د) في اللسان العربي؛ حيث جاء في لسان العرب: أن أصل (ق.ص.د) الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء، وفي بعض المواضع يقصد الاستقامة دون الميل. (أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، 1414ه، لسان العرب، تحقيق، عبد الله الكبير وهاشم محمد الشادلي، ط3، القاهرة، دار المعارف، الجزء الثالث، ص 353). وبهذا يكون معنى مادة (قصد) تدل على معان مشتركة ومتعددة، إلا أن الغالب عند إطلاقها انصرافها إلى العزم على الشيء، والتوجه نحوه.

(20) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 98.

وهي التي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي.

المستوى الثاني: في معنى "قصد" وهو حصول التوجه المسبوق بالنية، وهو أيضا ضد السهو؛ فالمقصد هنا هو المضمون الشعوري أو الإرادي؛ يقول صاحبنا: "يستعمل الفعل قصد أيضا بمعنى هو ضد الفعل سها ويسهو، ولما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان. واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد، وقد يجمع على قصود أو قل بإيجاز إن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي"[21]. فيشتمل كذلك علم المقاصد بهذا المستوى على نظرية سميت بـ"نظرية القُصود"، وهي التي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية.

المستوى الثالث: هو في معنى "قصد" وهو حصول الغرض الصحيح والمشروع، وهو ضد اللهو أيضا؛ فالمقصد هنا مختلف عن المعنى الأول والثاني، فهو يعبر عن المضمون القيمي، يقول الرجل: "يستعمل الفعل قصد كذلك بمعنى هو ضد الفعل لها ويلهو؛ ولما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك هو حصول الغرض الصحيح، وقيام الباعث المشروع. واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحِكمة؛ فالمقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي"[22].

وهذا من دلالات مفهوم المقاصد، الذي وُسم بـ "نظرية المقاصد"؛ ونظرية المقاصد عند العلماء الأصوليين هي التي تختص بالبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي. إن هذه النظريات الثلاث المترابطة مفاهيميا: نظرية المقصودات، ونظرية القُصود، ونظرية المقاصد، هي التي تمنحنا في منتهى جمعها ما يطلق عليه عند الأصوليين بعلم المقاصد[23].

وهنا بالذات، كان من لزاما على طه عبد الرحمن أن يستشكل السؤال الذي لطالما ظل حبيسا في الأذهان، ومنسيا في جل الدراسات والبحوث التراثية قديمها وحديثها، وهو سؤال ظل يُعمل فيه الفكر والنظر المتفحص، والدال على وعي كبير بمسؤولية المفكر والفيلسوف العربي المسلم في إبداع مفاهيمه ونحت مصطلحاته، عن دواعي جعل هذه النظريات الثلاثة في علم المقاصد تجتمع في صلب أصول الفقه إلا لغاية واحدة، وهي أنها تحمل في مظانها أوصافا من

(21) المرجع نفسه.

(22) المرجع نفسه.

(23) يورد ابن مسعود اليوبي في كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية" تعريفا جامعا للمقاصد، حاول أن يجمع فيه بين جملة من تعاريف العلماء؛ حيث يقول إن المقاصد هي: "المعاني والحِكم ونحوها التي رعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد". (أنظر: ابن مسعود اليوبي، أحمد، 1418ه-1998م، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ص 36-35). والمقصود بـ"المعاني" هي العلل؛ و"الحِكم" هي ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة ودرء مفسدة؛ والقصد من "نحوها" أي الألفاظ الأخرى كالغاية والفائدة، وهي مقصود الشراع؛ وقوله: "التي رعاها الشارع في التشريع" أي التي قصدها؛ وتعبيره بـ "العموم والخصوص"، ليشمل التعريف المقاصد العامة والخاصة؛ وأما عبارة "من أجل تحقيق مصالح العباد" فهو وصف قصد به الإيضاح.

"علـم الأخـلاق"[24]؛ مؤكـدا عـلى أن هنـاك أصـل جامـع بينهـا، أي بـين النظريـات الثـلاث، قائـلا: "إذ إن لـكل مـن المقصـود والقصـد والمقصـد أوصافـا أخلاقيـة ظاهـرة وخفيـة"[25]. فلننظـر في هـذا البعـد الأخلاقـي الـذي تتميـز بـه مقاصـد الشريعـة الإسـلامية والعلـوم الخادمـة لهـا.

ثالثا: البعد الأخلاقي لعلم المقاصد في الشريعة الإسلامية

عمـل طـه عبـد الرحمـن عـلى اسـتجلاء الأوصـاف الأخلاقيـة التـي تشـبعت بهـا مقاصـد الشريعـة الإسـلامية، وانبنـت عـلى أساسـها أحكامهـا، لبيـان كيـف تداخـل وامتـزج علـم الأخـلاق بعلـم الأصـول، منتهيـا إلى حقيقـة التداخـل المعـرفي بـين العِلمـين. وأفـاد أن الحكـم الشرعـي عنـد الأصوليـين مبنـي عـلى عنـصر أسـاسي وهـو "الفطـرة"، التـي يكـون تعلقهـا بالعمـل والسـلوك أكثـر مـن تعلقهـا بالإشـارة والنظـر.

فالمعانـي العمليـة بالنسـبة إليـه، هـي بمثابـة القواعـد السـلوكية التـي تقررهـا الأحـكام الشرعيـة، ومتـى تـم التسـليم بـأن كل حكـم شرعـي مبنـي عـلى الفطـرة فهـو بمنزلـة "قاعـدة تقـوّم السـلوك، فلَـزِم أن يكـون كل حكـم شرعـي ناهضـا بتقويـم الأخـلاق"[26].

ولذلـك سـتتميز هـذه النظريـات الثـلاث، المترابطـة مضمونيـا ومفاهيميـا، والتـي هـي نظريـة المقصـودات، ونظريـة القُصـود، ونظريـة المقاصـد بأوصـاف أخلاقيـة ظاهـرة وخفيـة في علـم المقاصـد. وهـذا الـذي سـيجعلها تمتـزج وتتفاعـل وتتكامـل بعلـم الأخـلاق. فلننظـر في هـذه الأوصـاف التـي عمـل فيلسـوف الأخـلاق عـلى كشـفها وإبرازهـا علميـا وعمليـا، ونقلهـا مـن مرتبـة التجريـد النظـري إلى الفعـل السـلوكي الـذي يؤسـس للعمـل أكثـر مـن تأسيسـه عـلى النظـر.

نظرية المقصودات

اختـص العنـصر المقصـدي الأول مـن مقاصـد الشريعـة الإسـلامية، وهـو "المقصـود الشرعـي" بأوصـاف أخلاقيـة، أجملهـا طـه عبـد الرحمـن في وصفـين أساسـيين:

أولهمـا: أن "المقصـود الشرعـي" مـن النـص لا يقـف عنـد إدراك ظاهـره اللغـوي وأسـلوبه التعبـيري، إنمـا لـه صبغـة معنويـة تسـتفاد مـن مضمونـه القريـب مـن أول النظـر، أو البعيـد الـذي يسـتدعي الغـوص في باطنـه سـعة وعمقـا. غـير أن المقصـود الشرعـي الـذي يمكـن إدراكـه بنـاء عـلى مفهـوم النـص ليـس تصـورا مجـردا، إنمـا هـو مُـدرك متصـل اتصـالا بالقيمـة العمليـة، ومقتـضى القيمـة العمليـة، كمـا يـورد

(24) تجـدر الإشـارة إلى أن طـه عبـد الرحمـن مـا فتـئ يحـث الباحثـين في حقـل مقاصـد الشريعـة الإسـلامية والأصـول، إلى أن يتنبهـوا إلى أن الشريعـة الإسـلامية، إنمـا جـاءت مـن أجـل حـث المسـلم عـلى التخلُّـق قبـل التعلُّـق؛ بمعنـى أن الأحـكام الـواردة في هـذه العلـوم، ينبغـي أن يُنظـر إليهـا عـلى أنهـا أمانـات قبـل أن تكـون أوامـر. يقـول مـبرزا هـذه الحقيقـة: "الواقـع أن مـن يُعمـل الفكـر في أحـكام هـذه المباحـث، لا يلبـث أن يتبـين أن هنـاك أصـلا جامعـا بينهـا، إذ أن لـكل مـن هـذه النظريـات، أوصافـا أخلاقيـة نسـيتها أو تناسـتها الدراسـات التراثيـة، وهـذا يـبرز كيـف امتـزج علـم الأخـلاق بعلـم الأصـول. (أنظـر: عبـد الرحمـن، طـه، 2016، ديـن الحيـاء، مـن الفقـه الائتمـاري إلى الفقـه الائتمانـي: -1-أصـول النظـر الائتمانـي، ط1، بـيروت، المؤسسـة العربيـة للفكـر والإبـداع، ص99).

(25) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 99.

(26) المرجع نفسه.

فيلسوفنا، هو "أن الخطاب المبلغ يُنهض إلى العمل ويحرك دواعي الممارسة في ظروف سلوكية مخصوصة؛ ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي"[27].

وبما أن المقصود الشرعي أضحى يُدرك بالإشارة التي يلتقطها العقل، كما يدرك بالعبارة من منطوق النص، فقد صار مُتَّصلا بالقيمة العملية أكثر من القيمة المجردة الخالية من العمل، ومتحققا به كتحققه بالنظر؛ وعليه فإن المقصود الشرعي له مضمون دلالي ينزع نحو العمل والسلوك. ولما كان المضمون عمليًّا فإن له تعلق بالقيم والأخلاق، فهو مقصود أخلاقي بامتياز، وتشهد على ذلك القاعدة الأصولية، التي تقضي بأن "العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني"[28].

ثانيهما: أن الأوصاف الأخلاقية المرتبطة بالمقصود الشرعي ذات صبغة فطرية؛ فإذا كان المقصود الشرعي يختص بالعمل السلوكي وفقا لمراد الفطرة التي تنزل منزلة الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان، والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق، فإنه يقوم باستثمار هذه الهيئة التي لا تبقى حبيسة الباطن بل تخرج إلى الظاهر، فيتخلَّق في سلوكياته بآدابها، ويحفظ من الآفات التي يمكن أن تلحق السلوكيات التي لا تستند إلى الفطرة؛ فالغاية من الشارع الحكيم، أنه وضع المقصودات الشرعية من أجل تحصيل الأخلاق، كما تشهد بذلك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة.

من بين هذه الآيات، الآيتان الكريمتان، اللتان تجمعان بين الأحكام والغايات الخلقية، وهي قوله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[29]. وقوله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[30]. وتأتي هذه الآيات وغيرها في سياقات تبرز الغايات الأخلاقية من تشريع الأحكام.

إضافة إلى هذه الحقائق، عمد طه عبد الرحمن إلى تعزيز ما ذهب إليه بمسلمتين أساسيتين، تنزعان نحو تقوية المعاني السلوكية للقواعد الشرعية، وتجعلها أكثر ثبوتا ورسوخا؛ أولها: أن القاعدة الشرعية أكثر تسديدا للسلوك من غيرها؛ ثانيا: أن القاعدة الشرعية أكثر تغلغلا في العمل من غيرها؛ فالقواعد

(27) المرجع نفسه.

(28) أنظر على سبيل المثال كتاب: الزحيلي، مصطفى، 1427هـ-2006م، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دمشق، دار الفكر، ص 403. وإلى ذلك ذهب الطاهر بن عاشور، في أن أحكام الشريعة تعلقت بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني. ولذلك، عقد ابن عاشور فصلا خاصا عنونه بـ: (دلالة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية)". (أنظر: العثماني، سعد الدين، 2012، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، ط1، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ص 127).

(29) العنكبوت الآية 45.

(30) التوبة الآية 103.

والأحكام الشرعية تنبني على السلوك والأخلاق والعمل أكثر من انبنائها على النظر والتجريد.

نظرية القُصود

يتميز العنصر الثاني من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو القصد الشرعي عند فيلسوفنا بوصفين أساسيين:

أحدهما : أطلق عليه بـ"الصبغة الإرادية للقصد الشرعي"، وهو على ضربين: الضرب الأول، إرادة الشارع التي تقضي بفعل المأمور به وترك المنهي عنه؛ والضرب الثاني، إرادة المكلف التي تقضي باتباع الشرع في الفعل والترك على الوجه المطلوب.

ثانيهما : سمي بـ"الصبغة التجرُّدية للقصد الشرعي"؛ فصاحب الفعل القصدي هنا، مدعو لتحصيل "النية الحسنة" والخالصة من أفعاله المقصودة، والتجرد من كل ما يمكنه أن يشيب هذا الفعل، باعتبار أن النية تنزل منزلة الأصل الذي تتفرع عنه كل الأفعال قلبية كانت أو حسية، أو هي "منزلة المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال، فيحكم عليها بالصلاح أو الفساد"[31]؛ فبالنية يحسّن الفعل أو يُبطل.

ولتحصيل التجرد للنية الخالصة وتوجيه القصد، ساق فيلسوفنا جملة من الشروط الخاصة التي لا يمكن ضبطها إلا باستيفائها، من أهمها: دفع الاشتراك مع الحظ، والابتدار باستحضار النية، ثم تكثير النيات؛ علما أن النية شرط من الشروط الأخلاقية. وعزز الرجل هذه الشروط بحقيقتين أساسيتين، وهما: "أن النية والإخلاص أسبق من غيرهما من المعاني الأخلاقية، إذ ينزلان منزلة الشرطين اللذين إذا فقدا فقد المشروط (...)؛ وأن النية والإخلاص أدق المعاني الأخلاقية، إذ يخفى أصلهما عن النظر ويمتنع محلهما عن القياس"[32]. على هذا الأساس، سيصير من مقتضيات الحكم الشرعي أن يكون حمّالا لأدق الشرائط الأخلاقية وأسبقها.

نظرية المقاصد

يرتبط العنصر الثالث من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو "المقصد" بأوصاف أخلاقية، أجملها صاحبنا في وجهين بارزين:

أولهما: سمي بـ"الصبغة الحِكمية للمقصد الشرعي"؛ فلا جرم أن الحكم الشرعي له غايات محددة، توجب على المكلف القيام بالأوامر والانتهاء عند النواهي على أكمل وجه، وتحقيق الحكمة من مقاصد تلك الغايات، حتى أن الشارع الحكيم سلك مسلكا خاصا في تعليل الأحكام والاستدلال عليها.

وهذا ما غلب على اشتغال العلماء الأصوليين ومعظم الفقهاء، حينما جمعوا في تعليل الأحكام، بين "التعليل السببي" وبين "التعليل الغائي" أو "التعليل

(31) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 101.

(32) المرجع نفسه.

بالحِكم"؛ "فالتعليل السببي يقوم على أحكام موضوعة وقوانين مضبوطة، وعلى ربط الأسباب بالمسببات؛ ، بينما التعليل الغائي يقوم هو الآخر على أحكام قيمية وسنن معنوية، وعلى ربط الأسباب بفاعلها"[33]. على أساس هذا الجمع بين التعليل السببي والغائي تنبني توجهات عملية خلقية، تميز بها مصنف الشاطبي وجمهور علماء المذهب المالكي عموما، لاسيما حينما تبنوا الأخذ بالمصدر التشريعي الأساسي في هذا الاتجاه الذي وهو "عمل أهل المدينة"[34].

ثانيهما: سمي بـ"الصبغة المصلحية للمقصد الشرعي"؛ يفيد فيلسوفنا بهذا الصدد، أن المصلحة تجمع الحكم الشرعي بالخُلق، الذي يجعل تصريفها ينحو منحى معنويا أكثر مما هو مادي؛ ذلك أن لفظ المصلحة الذي يراد به أساسا المحل المعنوي، هو الذي يقع فيه صلاح المكلف؛ وبذلك تصبح المصالح المقترنة بالحكم الشرعي ذات وظائف وقيم أخلاقية، يُحصّل بها الإنسان صلاحه المادي والمعنوي في العاجل والآجل.

إذن، ترتبط الأحكام الشرعية بالمصالح التي تتحدد بمقاصد وغايات كبرى، أهمها أنها تضمن التيسير على المكلف؛ وهذه المقاصد والغايات عبارة عن قيم أخلاقية ينهض بها الحكم الشرعي. إضافة إلى هذا، فإن ارتباط الأحكام الشرعية بالمصالح والغايات نتيجة لحقيقتين أساسيتين، أكد طه عبد الرحمن أنهما ينحوان نحو اعتبار الأحكام الشرعية ثاوية لأقوم الأخلاق وأسمى القيم، وهما: "أن الحكم الشرعي أقوم من غيره أخلاقا، بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة الإنسانية؛ وأن هذا الحكم أسمى من غيره قيما أخلاقية، بموجب تفضيل الشرع للقيم الروحية"[35].

وعليه، يمكن القول: إن علم مقاصد الشريعة الإسلامية هو انعكاس للصورة النهائية التي اتخذها علم الأخلاق باندماجه بعلم أصول الفقه، والمظهر الأشمل والأكمل على التداخل الذي حصل بينهما، من خلال يقينية نظريات المقصود والقصد والمقصد الشرعي، على أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالأوصاف الأخلاقية المذكورة أعلاه؛ فيكون علم المقاصد بنظر فيلسوفنا طه، هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول.

وبهذه الحقائق يتبين أن علم الأخلاق يفيد الفقه في أحكامه كلها، ويشمله

(33) المرجع نفسه، ص 102.

(34) يعد عمل أهل المدينة من الأصول التي انفرد بها الإمام مالك؛ وخير دليل على ذلك، هو توجيهه لوثيقة بالغة الأهمية إلى الليث بن سعد، جاء فيها: "لقد بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، (...)، فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه". (أنظر: القاضي أبو الفضل، عياض، 1403هـ-1983م، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط2، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 65-64). وقد أكد أحمد نور، أن "مالك كان شديد التّأسِّي بمن سبقه، مجانبا لما لم يرى أصوله تعتمد على تلك الثروة الفقهية عندهم". (أنظر: سيف، أحمد نور، 1421هـ-2000م، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، ط2، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ص 81).

(35) عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 102.

من جميع جوانبه، فتكون كل الفروع الفقهية مؤسسة على معاني القيم ومبادئ الأخلاق، التي تشكل نسقا موحدا يبرز فيه التداخل الداخلي لعلم الأصول مع علم الأخلاق، في صورة فريدة من التكامل العلمي المنهجي والقيمي لمضامين نصوص التراث الإسلامي العربي.

ولا شك أن الإمام الشاطبي يدرك هذه الحقيقة تمام الإدراك، التي عمل طه عبد الرحمن على استجلاءها وبيان مضمونها، وهي أن مكارم الأخلاق شاملة لكل المصالح التي شملتها الشريعة الإسلامية، وهو مفهوم قول الشاطبي الجامع: "أن الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق"[36]؛ وقوله أيضا: "الشريعة جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل ملة إبراهيم عليه السلام"[37].

غير أن صاحب تجديد المنهج، حاول أن يستشكل هذا الحقيقة ويبدع فيها بطريقته العلمية الفلسفية، على شاكلة المتقدمين من العلماء، فأبدع في محاولة إخراج علم الأصول وأحكام الشريعة الإسلامية، من النظر المجرد المرتبط بظاهر الحكام، إلى النظر والتفكر في القيمة العلمية الأخلاقية لهذه الأحكام، حتى تجد أثرها المعرفي والسلوكي سواء على مستوى الفرد المكلف من جهة، أو على مستوى الجماعة وهي تشيّد منظومة فقهية أكثر تخلّقا وتعلقا، تجمع بين الحفاظ على الامتثال للأحكام الشرعية ظاهريا وباطنيا.

وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في إمكانية استثمار هذا التكامل بين علم الأخلاق ومقاصد الشريعة الإسلامية، نحو بناء الفرد المسلم القادر على اكتساب القدرات والإمكانات العلمية والمعرفية التي توصله إلى الإبداع المعرفي والفعل السلوكي الحضاري.

المبحث الثاني

فلسفة النظر الائتمانية للفقه الإسلامي في ارتباطه بالأخلاق

يميز طه عبد الرحمن من خلال تحليلاته العلمية المقاصدية بين نوعين من الفقه الإسلامي؛ أحدهما سمي بـ"الفقه الائتماري"[38]، وهو الفقه الذي يبرز فيه

(36) الشاطبي، أبو إسحاق، 1425ه-2004م، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص 406.

(37) وردت عدة أحاديث نبوية تدل على أن هذه المعاني الأخلاقية مستقاة من مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها، من بينها: الحديث الشريف: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، أو "صالح الأخلاق"، رواه البخاري في الأدب المفرد رقم: (273). وما يستفاد من أداة الحصر "إنما"، ومن اللفظ صالح، هو أنه حيثما وجدت المصلحة المقترنة بالحكم الشرعي فثمة أخلاق صالحة، وهذا المعنى هو مضمون قول الشاطبي: "الشريعة كلها إنما تخلق بمكارم الأخلاق". (أنظر: عباس عسكر، علاء، 1431هـ-2010م، نحو رؤية فلسفية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ط1، عمان، دار غيداء للنشر، ص 220).

(38) يتبين أن العلم الذي اختص باسم "الفقه الائتماري"، قد بني في الأصل على تقديم صفة مخصوصة من الصفات الإلهية، وهي التي اتخذ لها طه عبد الرحمن اسم المصدر الصناعي "الآمرية"؛ فالفقه بالنسبة إليه معرفة "الآمرية الإلهية". وقد اعتمد في قيامه على السَّمع من الآمر، الذي يُلزم المأمور بفعل المطلوب منه على جهة الفور والاستعجال؛ وهو ما يؤكد أن الصبغة السَّمعية الفَوْقِيَّة تُشعر بأن "البُعد" صفة مميزة للعلاقة بين طرفي الأمر الفقهي؛ فتكون العلاقة الفقهية ذات الطابع الائتماري علاقة بين بعيدين؛ وهنا لا يتصور المسلم صفة "الألوهية" إلا بعيدة ومحتجبة عنه احتجابا مطلقا؛ في حين أن الآمر الإلهي سبحانه أخبرنا بقربه من عبده، وهو قرب يليق بجلاله وعظيم سلطانه.

جانب "التكليف"، ويتجه فيه الإنسان المسلم نحو الامتثال الظاهري للجوارح؛ والثاني عُرف بـ"الفقه الائتماني"[39]، وهو الفقه الذي يبرز فيه جانب "الأمانة"، ويتجه فيه المسلم نحو الامتثال الروحي الباطني.

ولما كانا هذين الاتجاهين الفقهيين يختلفان من حيث مستوى الإدراك النظري والتمثل العملي، بين التكاليف التي تتصل بـ"ظاهر الأحكام الشرعية"، وبين العمل بهذه التكاليف باعتبارها "أمانات"، تتصل بالقيم الأخلاقية البانية التي تثوي وراءها هذه الأحكام، فإن استشكال هذين الاتجاهين سيتحدد في ضوء مستويين رفيعين من النظر؛ أولهما: "نظر ائتماري" مرتبط بالتفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها الأحكام العملية الشرعية، أو نحو ما يطلق عليه بـ"الأمرية الإلهية" و"آمرية الأحكام"؛ ثانيهما: "نظر ائتماني" مرتبط بالتفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها القيم الأخلاقية المؤسسة للأحكام الشرعية العملية، أو نحو ما يطلق عليه بـ"الشاهدية الإلهية" و"ائتمانية القيم".

أولا: مستويات النظر والعمل في الخطاب الشرعي

إذا كان موضوع "الفقه الائتماري" بالنسبة لطه عبد الرحمن، هو استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بالرسوم الظاهرة، فإن "الفقه الائتماني" موضوعه مختلف تماما عن الأول، فهو يعني استخراج للقيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام. وهنا سيتم التمييز في هذا الصدد بين مستويات متعددة في التعامل مع الخطاب الشرعي[40]:

المستوى الأول: وهو النظر في الشرع، الذي هو عبارة عن العلم بأحكامه، والذي يتضمن، كما يرى صاحبنا، ثلاثة أنواع من النظر: "نظر اجتهادي"، يختص باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهو النظر الذي يتولاه العالِم والفقيه الائتماري؛ و"نظر أصولي"، يشتغل بالبحث في الأصول والقواعد العامة التي تتحدد بها طرق الاستنباط التي يتبعها الفقيه في استخراج الأحكام[41]؛ ثم

(39) يؤسس الفقه الائتماني صفة "الآمرية الإلهية" على مبدأين أساسيين: أولهما، "مبدأ الشهادة"، والأصل فيه قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ". (الأعراف الآية 172). ويقتضي المبدأ الائتماني أن الإنسان شهد بربوبية الخالق، وأخذ منه الميثاق على ذلك. ثانيهما "مبدأ الأمانة"، الأصل فيه قوله سبحانه:"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا". (الأحزاب الآية 72). يقتضي أن يكون الإنسان قد اختار حمل الأمانة في وجوهها المتعددة، كالإيمان، والعبادة، والعدل، والحرية، والمسؤولية وغيرها. وهنا لا يقتصر الأمر الائتماني على الاهتمام بظواهر الأحكام الشرعية ورسومها، وإنما تتصل الأمانة المعروضة هنا بالقيم الأخلاقية الثاوية وراء تلك الأحكام.

(40) يراد بالخطاب الشرعي، بمعنى الشرع والحكم والخطاب الإلهي، وهي معاني مترادفة؛ ويراد بها أيضا، "الوضع الإلهي الذي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم. (يراجع بهذا الصدد: ابن الخوجة، محمد الحبيب، 1425ه-2004م، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 13).

(41) لا شك أن طه عبد الرحمن أراد أن يبرز الفرق بين الفقه كعِلم، يشتغل فيه الفقيه على الأحكام الجزئية المتعلقة بالرسوم الظاهرة، التي يتهذب بها المكلف، وبين أصول الفقه كعِلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق من قبل المجتهد في القضايا الكلية؛ فالفقيه موضوعه أعمال المكلفين، بينما الأصولي موضوعه خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها. (أنظر بهذا الصدد: ابن الخوجة، محمد الحبيب، 1425ه-2004م، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مرجع سابق، ص 19-18-17).

"نظر تفكري" على ضربين: ضرب ائتماري يختص بالبحث في المبادئ أو الأصول العامة التي ينبني عليها ظاهر الأحكام الشرعية، وضرب ائتماني يختص بالبحث في المبادئ والأصول العامة التي تنبني عليها القيم الأخلاقية المنضوية في الأحكام الشرعية[42].

وهنا، يتبدى لنا أن السياق العام الذي سيشتغل عليه فيلسوفنا، وسيبرزه بشكل أساسي، هو تركيزه على النظر الائتماني وأصوله العامة، التي يرى أنها ستستقل بالنظر التفكري والعملي، وهذه الأصول هي:

الأصل الأول، هو أن القيم الأخلاقية تؤخذ من الأحكام الشرعية بطريق "الاستدلال"[43]، الذي يعتمد على مبادئ مسلمة وتصورات أولية، يستنتجها الإنسان بداهة وفقا لقواعد المنطق؛ ويستخرجها الناظر أو المجتهد من هذه الأحكام بإعمال العقل على قانونه.

الأصل الثاني، هو أن القيم الأخلاقية تؤخذ من الأسماء الحسنى بطريق "الاستبصار"[44]؛ إذ يدركها الناظر إدراكا مباشرا هو إلى الشعور الوجداني أقرب منه إلى الاعتبار الاستدلالي. إذن فلابد للناظر هنا من مستبصرات لبناء استدلالاته.

الأصل الثالث، فهو أن الائتمان عبارة عن رعاية القيم الأخلاقية المبثوثة في الأحكام الشرعية؛ إذ أن هذه القيم الأخلاقية، كما يورد طه، "ليست من كسب الإنسان، وإنما فُطر عليها، والذي يبدو من كسبه هو إقامتها، إذ بهذه الإقامة تفرغ ذمته"[45].

المستوى الثاني: وهو مستوى العمل؛ والذي يرى فيه طه عبد الرحمن أن الفقه على خلاف النظر، ائتماريا كان أو ائتمانيا؛ فهذا النظر يشترط فيه العمل، فلا فقه بغير عمل، ولا فقيه غير عامِل. فتقديم اعتبار العمل، يأتي تعبيرا عن أحد أهم المقتضيات التي يختص بها الشرع الإسلامي، وهو مقتضى جعل العمل شرطا ضروريا في صلاح كل من النظر والعقل والعلم؛ ولذلك، لابد للنظر أن يكون مصحوبا بالعمل، بحيث لا ينفك عن التأثر والانفعال به، حتى يفتح العمل آفاقا

(42) عبد الرحمن، طه، 2016، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: -1-أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص 21).

(43) المنهج الاستدلالي هو البرهان، الذي يبدأ من قضايا مسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون التجاء إلى التجربة. (أنظر: بدوي، عبد الرحمن، 1977، مناهج البحث العلمي، ط3، الكويت، وكالة المطبوعات، ص 82). وقد فرق بدوي بين نوعين من الاستدلال: الاستدلال المنطقي، وهو كل برهان دقيق، مثل القياس والحساب؛ والاستدلال المنهجي، الذي هو السلوك العام لتحصيل الحقائق، وهو عبارة عن التسلسل المنطقي المتنقل من مبادئ أو قضايا أولية إلى قضايا تستخلص منها بالضرورة.

(44) يقرر طه عبد الرحمن أن الأسماء الحسنى والصفات العلى جامعة للكمالات الإلهية بموجب ميثاق الإشهاد، الوارد في قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ". (الأعراف الآية 172)؛ والذي يقتضي أن الإنسان شهد بربوبية الخالق في عالم الذر، وأُخذ منه الميثاق بذلك.

(45) عبد الرحمن، طه، 2016، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: -1-أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص 22.

واسعة للتحقق بالقيم الأخلاقية والسلوك القويم[46].

المستوى الثالث: وهو مستوى الاستعمال؛ فالفقه الائتماني على خلاف الفقه الائتماري، يشترط فيه "الاستعمال"؛ والمقصود بالاستعمال عند الرجل، هو مراقبة الآخرين في العمل بالأحكام الشرعية؛ من هنا يفرق صاحبنا، من حيث المبدأ، بين نوعين من الاستعمال:

النوع الأول، وهو "الاستعمال الائتماري" الذي هو مراقبة الآخرين في العمل بظاهر الحكام الشرعية، أي بصورتها القانونية أو التشريعية، غير أن الأخذ بهذا الضرب من الاستعمال الائتماري قد تنقلب فيه المصلحة إلى مفسدة؛ ذلك أن واجب الفقيه الائتماري ينحصر فقط في بيان ظواهر الأحكام، التي هي عبارة عن رسوم العبادات والمعاملات.

النوع الثاني، هو "الاستعمال الائتماني"، الذي هو مراقبة الآخرين في العمل بباطن الأحكام الشرعية، أي مراقبتهم في التخلق بالقيم الثاوية فيها؛ وهنا يكون واجب الفقيه الائتماني، ألا يقف عند بيان القيم الأخلاقية التي هي في ضمن الأحكام الشرعية، بل يتعداه إلى أن يراقب تخلق الآخرين بهذه القيم، ذلك لأن "التخلق غير الترسّم، إذ الترسم لا يُحتاج فيه إلا إلى البصر، بينما التخلق فيُحتاج فيه إلى البصيرة"[47].

وعليه، يعتبر الفقه الائتماني توجها مفصليا عند الرجل، إذ يشكل أفقا رحبا للارتقاء بالأحكام الشرعية من الوقوف على رسومها الظاهرة إلى النفود في باطنها القيمي والروحي، أي إلى مرحلة الائتمان التي هي رعاية القيم الأخلاقية المبثوثة في هذه الأحكام. ولهذا، ما فتئ فيلسوفنا طه يفرق بين نوعين من القيم الأخلاقية: أحدهما، "الأخلاق الخارجية" أو "البَرَّانِيَّة"، وهي الأخلاق التي يكون تحصيلها مقصودا لغرض آخر يحدده القانون، بحيث يعامل كل خلق منها على أنه وسيلة لبلوغ هذا الغرض القانوني، مكونا بذلك صفة قائمة بظاهر الإنسان.

ثانيهما، "الأخلاق الداخلية" أو "الجِوَانِّيَّة"، وهي الأخلاق التي يكون تحصيلها مقصودا لذاته، إذ يعامل كل خلق منها على أنه غاية في ذاته، بغض النظر عما يترتب عليه من مصلحة في العالم المرئي، مكونا صفة قائمة بباطن الإنسان، بصرف النظر عما ينتج عنها من آثار في الظاهر.

(46) ما من شك في أن النظر المرتبط بالعمل والسلوك له أبعاد فكرية جديدة، بفضل التأثير والتأثر الذي يوجد بينهما، كأنهما شيء واحد، لاسيما في الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، باعتبارها تنزع نحو العمل أكثر من نزوعها نحو النظر المجرد؛ ولذلك، يورد صاحبنا، أنه "متى ظل النظر والعمل متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، بات من حق الناظر أن يحكم على السلوكيات وعلى الغيبيات معا". (ينظر بهذا الشأن: عبد الرحمن، طه، 2013، الحوار أفقا للفكر، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 55-54).

(47) عبد الرحمن، طه، 2016، دين الحياء، مرجع سابق، ص 22.

وغنـي عـن البيـان أن صفـة "الشـاهدية الإلهيـة"[48]، تشـترط التحقـق بالأخـلاق الجوانيـة، نظـرا لأنهـا "لا توجـد إلا حيـث يوجـد الإخـلاص للـه وحـده في كل واحـد مـن تنزيـلات أحكامـه عـلى الواقـع"[49]. ولا مندوحـة أن الإسـلام بمقتـضى الحديـث النبـوي الشريـف: "إنمـا بعـث لأتمـم مـكارم الأخـلاق"[50]، عبـارة عـن رسـالة أخلاقيـة مثـلى، بحيـث يكـون مـدار "الآمريـة الإلهيـة" فيـه هـو تحصيـل السـلوك الصالـح، سـواء بالنسـبة للفـرد أو الجماعـة. وعـلى هـذا، فـكل أمـر مـن أوامـره تعـالى يجـب أن يقـترن عـلى الأقـل بقيمـة خلقيـة واحـدة، ينبغـي أن يسـعى تنفيـذ هـذا الأمـر إلى تحقيقهـا في سـلوك الفـرد والجماعـة[51].

عـلى ضـوء ذلـك، يـرى صاحبنـا، أن الأمـر الإلهـي أو الحكـم الشرعـي ينبنـي عـلى مقومـين اثنـين: "مقـوم قانونـي" و"مقـوم أخلاقـي"؛ إذ يقـدَّم المقـوم الأخلاقـي عـلى المقـوم القانونـي، لأن فائـدة الأمـر الإلهـي أو الحكـم الإلهـي ليسـت في التطبيـق الخارجـي مـن حيـث هـو كذلـك، ولكـن في الإصـلاح الخلقـي الـذي ينتـج عنـه. ويبـدو بهـذا الصـدد، أن الاهتمـام انصـب عنـد الفقهـاء بالأسـاس عـلى المقـوم القانونـي مـن الأوامـر الإلهيـة، أمـا المقـوم الخلقـي فلـم يحـظ بنفـس الاهتمـام، وإنمـا وقـع إهماله.

ثانيا: الفقه الإسلامي بين النظر الائتماري والنظر الائتماني

منـذ نشـأة علـم أصـول الفقـه في النصـف الثانـي مـن القـرن الهجـري الثانـي، تـم وضـع الصياغـة النظريـة للفقـه في إطـاره؛ وبهـذا أضحـى الفقـه يعـرف بكونـه: "العِلم الـذي يختـص ببيـان الأحـكام الشرعيـة المتعلقـة بأفعـال المكلفـين، والمسـتخرجة مـن أدلـة شرعيـة محـددة بواسـطة قواعـد مقـرر في علـم الأصـول"[52]. وهـو مـا يعنـي أن الممارسـة الفقهيـة قـد تقلبـت في طوريـن اثنـين بحسـب طـه عبـد الرحمـن: أحدهمـا

(48) يقتـضي "مبـدأ الشـهادة"، كمـا جـاء في الآيـة المذكـورة أعـلاه (الأعـراف الآيـة 172)، أن الإنسـان قـد شـهد بربوبيـة الخالق سـبحانه؛ والمـراد بـ"الشـاهدية الإلهيـة"، هـو شـهود الإنسـان عـلى ربوبيـة الخالـق، وسـميت أيضـا بعـين الشـهادة، التـي لـم تكـن مجـرد إقـرار عـن بـلاغ، وإنمـا كانـت إقـرارا عـن خطـاب تلقـاه الإنسـان عـن قـرب واتصـال، أي أنهـا جمعـت إلى الإقـرار القـولي إقـرار فعـلي، ودليـل هـذا هـو نهـوض سـائر ذريـات آدم بهـذه الشـهادة.

(49) عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مرجع سابق، ص 402-401.

(50) رواه البخاري في الأدب المفرد رقم: (273). وأخرجه أحمد تحت رقم: (8939).

(51) مقتـضى "الآمريـة الإلهيـة" كمـا يتصورهـا فيلسـوفنا، هـي أنهـا الأصـل الأول الـذي يُـرَدُّ إليـه كل شيء؛ ذلـك أن الإنسـان ينبغـي أن يعلـم أن الخالقيـة والرازقيـة للـه وحـده؛ فـلا خلـق ولا رزق إلا بأمـر يقضيـه؛ وهنـا يتقـدم الأمـر عـلى الـرزق كمـا يتقـدم عـلى الخلـق؛ ولذلـك، يقـول تعالى:"هُـوَ الَّـذِي يُحْيِـي وَيُمِيـتُ فَـإِذَا قَـضَىٰ أَمْـرًا فَإِنَّمَـا يَقُـولُ لَـهُ كُـن فَيَكُـونُ". (غافـر الآيـة 68)؛ فوجـود الآمريـة المطلقـة هـو الـشرط في وجـود الرازقيـة والخالقيـة المطلقـة؛ وهكـذا، تكـون "الآمريـة التـي يتجـلى بهـا الحـق سـبحانه عـلى الإنسـان هـي التـي تحـدد خيريتـه وهدايتـه؛ إذ أنـه إذا أطـاع أوامـره وافقـت إرادتـه إرادة اللـه في صـلاح وجـوده المرئـي وفـلاح وجـوده الغيبـي". (يرجـى الرجـوع إلى: عبـد الرحمـن، طـه، 2012، روح الديـن مـن ضيـق العلمانيـة إلى سـعة الائتمانيـة، مرجـع سـابق، ص 369-368).

(52) يعـرف الفقـه في اللغـة بالعِلـم والفهـم بالـشيء، وأطلـق عـلى مـا يتنـاول الأحـكام الدينيـة، مـن أحـكام العقائـد والمعامـلات. وأساسـه هـو خطـاب اللـه المتعلـق بأفعـال المكلفـين. (أنظـر: ابـن الخوجـة، محمـد الحبيـب، 1425ه-2004م، بـين علمـي أصـول الفقـه والمقاصـد، مرجـع سـابق، ص 14). وقـد عرفـه ابـن خلـدون بـ: "العلـم بأحـكام اللـه في أفعـال المكلفـين بالوجـوب والحظـر والنـدب والكراهـة والإباحـة، وهـي متلقـاة مـن الكتـاب والسـنة، ومـما نصبـه الشـارع لمعرفتهـا مـن الأدلـة". (أنظـر: ابـن خلـدون، عبـد الرحمـن، 1425ه-2004م، مقدمـة ابـن خلـدون، تحقيـق، عبـد اللـه محمـد درويـش، ط1، دمشـق، دار البلخـي، ص 416).

الطـور العفـوي، الـذي سـمي بـ"الفقـه الحـي"[53]؛ والثانـي الطـور التقنـي، الـذي أنتج فيـه مـا عـرف بـ"الفقـه الصناعي".

غـير أن الفـرق بـين الفقهـين ليسـا فرقـا كميـا، يتعلـق باختـلاف درجـة التعقيـد فيهمـا، بقـدر مـا هـو فـرق كيفـي يتعلـق باختـلاف منشـئهما؛ إذ منشـأ "الفقـه الحـي"، كمـا يحتـجُّ بذلـك طـه عبـد الرحمـن ، هـو الفطـرة الروحيـة التـي خلـق عليهـا الإنسـان، والتـي تحمـل في طيهـا معانـي الديـن وقيمـه المثـلى، بحيـث يمكـن تسـميته أيضـا بـ"الفقـه الروحـي"؛ في حـين أن منشـأ "الفقـه الصناعـي" هـو النسـبة النفسـية التـي يتعاطاهـا الإنسـان، مسـندا الأشـياء إلى نفسـه، والتـي تشـكل غطـاء يحجـب الفطـرة الروحيـة، وقـد تـم تسـميته بـ"الفقـه النفـسي"[54].

إن الفقـه الصناعـي لـم يسـتطع، كمـا يذهـب إلى ذلـك طـه، أن يطـور آلياتـه ويضـع قواعـده ويرتـب أدلتـه، إلا بالتخلـص مـن الجانـب غـير المنضبـط مـن "الأمريـة"، الـذي هـو الجانـب الخُلقـي الـذي مصـدره الفطـرة، مكتفيـا بالجانـب المنضبـط منهـا الـذي هـو الجانـب القانونـي؛ في حـين كان الفقـه الحـي يجمـع بـين الجانبـين معـا في العبادات والمعامـلات، جاعـلا الجانـب الخُلقـي أصـلا والجانـب القانونـي فرعـا.

وقـد كشـف فيلسـوفنا عـن بعـض هـذه المظاهـر، التـي اكتفـى فيهـا الفقـه الصناعـي بالجانـب القانونـي مـن الأوامـر الإلهيـة أو الأحـكام الشرعيـة، لا سـيما فيمـا يتعلـق بتقويـم السـلوك الفـردي وبنـاء المجتمـع، وهـي مجملـة في مظهريـن أساسـيين، همـا:

الجماعة في مقابل الفرد

فلـم يعـد الهـدف مـن الفقـه كمـا كان، هـو تنميـة القـوة الإيمانيـة، والهمـة التعبديـة، والـوازع الداخـلي لـدى الفـرد، حتـى يخلـص الديـن للـه، بقـدر مـا صـار هـو تقويـة المظاهـر الاجتماعيـة للتعبـد، وتقنـين التطبيـق الجمعـي للشـعائر، حفظـا عـلى الأمـة وترسـيخا لصلـة الانتمـاء إلى الجماعـة، بـل صـار الهـدف بحسـب طـه، هـو تثبيـت الوضـع المجتمعـي والسـياسي القائـم؛ وبهـذا أضحـى التعبـد في خدمـة التدبـير، بعـد أن كان التدبـير في خدمـة التعبـد.

الظاهر في مقابل الباطن

لـم يعـد الفقـه يهتـم بتزكيـة باطـن الفـرد، ولا بتربيـة الضمـير الخلقـي عنـده، ولا بتصحيـح أعمالـه القلبيـة، بـل غـدا لا يعنيـه إلا ضبـط سـلوكه الخارجـي في تفاصيلـه، وإخضـاع مختلـف أعمـال جوارحـه لإحكامـه عـلى صورتهـا القانونيـة، واقفـا كمـا يرى

(53) أطلـق عليـه طـه عبـد الرحمـن أيضـا اسـم "الفقـه الـضروري"، بحيـث أن مفهـوم الـضرورة يحمـل في مقصـوده معنـى الوجـوب في مقابـل الجـواز؛ إذ أن هـذا الفقـه هـو القـدرة عـلى معرفـة الديـن الـذي يجـب أن يحصلـه كل مسـلم؛ ومعنـى البداهـة في مقابـل النظـر، إذ أن هـذا الفقـه يـدرك بـأول العقـل.

(54) يـرى الرجـل أن التعبـد للـه أو العمـل الدينـي عامـة، ينبنـي عـلى الفطـرة التـي أودعهـا اللـه في روح الإنسـان، والتـي هـي بمثابـة الذاكـرة الغيبيـة التـي تحفـظ مواثيـق غليظـة، أخذهـا الإنسـان عـلى نفسـه أمـام خالقـه في عالـم الغيـب. غـير أن الإنسـان، وبتقـادم الزمـن، تشـكلت لديـه طبقـة مـن الـرّان غطـت تلـك الفطـرة، فحجبـت عنـه تلـك الحقائـق؛ فبـدأت نفسـه تنسـب الأشـياء إليـه، مورثـة إيـاه الشـعور بأنـه أضحـى يملـك ويسـود مـا تنسـبه إليـه، حتـى تنبعـث فيـه الرغبـة في السـيادة عـلى غـيره مـن الخلـق، وهـو مـا سـمي بمبـدأ "النسـبة".

الرجل، "عند الرسوم الظاهرة والطقوس المقررة للتعبد، ومتخذا من تأديتها على مقتضاها الشكلي معيارا لا للحكم على صحة العبادات والمعاملات، بل على ثبوت الاستقامة لصاحبها"[55]؛ وبهذا أضحى الأصل في تقويم الأعمال الظاهر بعد أن كان هو الباطن.

وهكذا قام التصور الإسلامي على الفقه الصناعي أو الائتماري، في مقابل الفقه الحي أو الائتماني؛ وذلك بجعله علما قانونيا يختص بالمظاهر الاجتماعية للتعبد بالأحكام الشرعية، متناسيا الاشتغال على القيم الأخلاقية الجِوانية للفرد؛ فلم يعد يشتغل إلا على سلوكه الخارجي، وإخضاع أعماله الدينية والتدبيرية للتقويم القانوني، في مقابل التقويم السلوكي الباطني، الذي يؤثر على جوارح الفرد وسلوكيات المجتمع.

ثالثا: من الفقه الأمري إلى شهود الآمر في أوامره

لكي يتخلص الفقه الإسلامي من هذا الحصر ويتحقق بالخلاق الجِوانية، يتحتم عليه أن ينتقل من فقه "الأَمْرِيَّة إلى فقه "الآمِرِيَّة الإلهية"؛ والمراد بهذا الانتقال، هو أن يخرج الإنسان المسلم من كونه يفقه أوامر الله إلى كونه يفقه عن الآمر أوامره؛ وشتان بين فقه الأوامر والفقه عن الآمر؛ فالأول هو العلم بالقوانين التي تنطوي عليها الأوامر الإلهية أو الأحكام الشرعية، تحليلا وتحريما، وبالكيفيات المختلفة التي يمكن أن تطبق بها في الواقع.

بينما الثاني، هو فقه الآمرية الإلهية، وهو شهود الآمر الإلهي في أوامره المنزلة، وشهوده أيضا في كيفيات جريانها على الأحداث، حتى كأنه هو المُنْزِلُ لها على الواقع، فضلا عن كونه المنزل لها من عالم الأمر. وبهذا، "يكون الفرق بين فقيه الأحكام والفقيه عن الله، كالفرق بين العالِم غير المتزكي الذي ينسب أفعال التدبير إلى نفسه ولو بواسطة إليه، وبين العالِم المتزكي الذي ينسبها إلى الله وحده"[56].

لقد تم حصر معرفة الفقيه في المعرفة الظاهرة، المتمثلة في العلم بظاهر الأوامر والأحكام الشرعية، دون السعي إلى معرفة باطنها، الذي يحمل على العمل بالأخلاق غير المنضبطة. وهو ما تفيده لفظة الفقه، التي تعني العلم بالأمرية الإلهية، لا على اعتبار أنها قانون تنظيمي مفصل ومصنع يضبط سير الحياة الإنسانية في ظاهرها، وإنما على اعتبار أنها جملة الأحكام التي تُعلم من الأمرية الإلهية بالضرورة[57]، والتي يتعين على المسلم أن يعمل بها، لا في ظاهر حياته وعلاقاته ومعاملاته وحسب، بل أيضا في باطنها الروحي، لكي يتحقق بالأفعال والأحوال والأوصاف التي يُحَصِّل بها الاستقامة في العالم المرئي أي عالم الشهادة،

(55) عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين، مرجع سابق، ص 404.

(56) المرجع نفسه، ص 411 -412.

(57) وذلك مثل: فرضية الصلاة والزكاة، وغيرها من أركان الإسلام، وحرمة القتل والزنا، وأكل الربا وشرب الخمر، ونحوها من الكبائر. ومثل الأحكام القطعية في الزواج والطلاق، والحدود والقصاص، وما شابه ذلك.

وسعادته في العالم الغيبي[58]؛ وهو ما يحقق له أيضا "التَّوَاجُدُ" و"الإِنْوِجَادُ" في نفس الوقت بين العالمين الغيبي والمرئي.

وهذا ما يدفع بالمسلم لأن يتفقه في الدين على قدر حاجته، حتى لا يأتي أعماله وهو جاهل بأحكامها قوانين وأخلاقا، فلا تنفعه في عالمه الغيبي، فضلا عن عالمه المرئي. وعلى هذا، فليس المطلوب من وجهة نظر طه عبد الرحمن، هو تكوين فئة من "التَّخَصُّصِيِّين[59] في الجزئيات الظنية[60] والاجتهادية المتفرعة من الأمرية الإلهية، بقدر ما هو تعميم للثقافة الدينية الأساسية على جميع أفراد المجتمع المسلم، كما تُعمم أي معرفة قانونية أو اجتماعية لا يعذر جاهلها، حتى يكون هؤلاء الأفراد كلهم متفقهين في دينهم تفقها حيًّا، أي جامعا بين طرفي الأمرية الإلهية القانونية والأخلاقية[61].

مما سيجعل كل مسلم يخدم دينه علميا وعمليا، انطلاقا من المجال الذي يعمل فيه، أو حيثما أفضت به أسباب الحياة، إكمالا لتعبده وإتماما لتقربه؛ والحال كما يرى فيسلوفنا، أن الإمكانات القانونية والأخلاقية لهذه الخدمة، ليست أوفر ولا طرقها أظهر ولا أجورها أكثر في النظر في النصوص الدينية منها في الاشتغال بأي ميدان آخر من ميادين المعرفة أو الممارسة متى تحقق المشتغل به بنية الإخلاص لدينه.

بل يذهب صاحبنا إلى أبعد من ذلك، حينما يؤكد أن المسلم المشتغل في ميادين الحياة المختلفة، قد تؤهله درايته الواسعة بمجال عمله لأن يتجاوز رتبة الإرشاد الذي يقوم به الفقيه المختص بالنصوص الدينية، إلى رتبة مضاهاته في استنباط الأحكام الخاصة بالوقائع التي تحصل في هذا المجال، بل يجوز أيضا أن يكون أقدر على الإصابة في اجتهاده وتوسيع أفق دينه، ونفع نفسه والمجتمع من حوله.

(58) يورد مصطفى محمد شلبي بهذا الصدد، أن عددا من الفقهاء كان لهم هذا التصور العملي والروحي للفقه، لاسيما في تعاريفهم التي جاءت مؤيدة لما ذهب إليه طه، من أنه يشمل كذلك العمل بالباطن كما الظاهر. ومن بين تلك التعاريف، قولهم: "أن الفقه يراد به باطن الشيء، والوصول إلى أعماقه، وهو نظام شامل ينظم علاقات الإنسان بخالقه، والعلاقات بين الأفراد والجماعات، أو علاقات الدول الإسلامية فيما بينها، أو فيما بينها وبين غيرها في السلم والحرب. (يرجى النظر في: شلبي، مصطفى محمد، 1382ه-1962م، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، الإسكندرية، مطبعة دار التآليف، ج1، ص 32).

(59) من بين أهم المظاهر التي يكتفي فيها الفقه الصناعي الائتماري بالجانب القانوني من الأحكام الشرعية، هو قضية "الاختصاص"، التي يعترض عليها صاحبنا أشد الاعتراض؛ فالفقه كان من قبل ممارسة مشتركة، يتعين على كل مسلم أخذ نصيبه منها، قلّ هذا النصيب أو كثر. لكنه اليوم أضحى مادة لها خاصَّتُها من العلماء والفقهاء، الذين يستأثرون بطريقة التعامل مع النصوص التأسيسية، وتحديد السلوك التعبدي المقنن من الأحكام الفقهية.

(60) بالرغم من أهمية علم الفقه وشموليته لمجالات الأحكام الشرعية، وقطعية أدلته من الكتاب والسنة، إلا أنه لا يفيد إلا الظن؛ لأنه وإن كان قطعي الثبوت إلا أن أكثره ظني الدلالة. وهو ما يؤكده القنوجي، بقوله: "والغاية والغرض في العلوم العملية يحصلان بالظن ولا يلزم فيهما اليقين، وبذلك صار هذا العلم محلا للاجتهاد، وجاز الأخذ فيه بأي مذهب مجتهد أراده المقلد. (ينظر: القنوجي، صديق بن الحسن، وعبد الجبار، 1978، أبجد العلوم، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ج2، ص 402).

(61) عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين، مرجع سابق، ص 419-418.

رابعا: الفقه الائتماني وآثاره العملية في بناء الفرد والمجتمع

إذا ثبت أن المجتمع يشارك بجميع أفراده في عملية "التفقه الروحي"، فإنه لا يبقى الامتياز لأي جهة معينة في تحصيله، وهو ما يجعل من هذا المجتمع المتفقه يتولى أمره الديني والخلقي بنفسه، فيرتقي درجة في تخليق جميع أفراده، وبناء إنسان تتكامل فيه جميع جوانبه الشخصية الإنسانية السوية، النفسية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها؛ فيحق لهذا المجتمع بهذا التصور أن يختار على أساس مبدأ الشورى العامة، ووفق معايير محدد قائمة على العدل والحق، أفرادا من أبنائه ليقوموا بإدارة شؤونه العامة والخاصة.

وبهذا، سيتسم هذا المجتمع المتفقه تفقها روحيًّا بخاصية أساسية، وهي أن قراراته وتدابيره الحياتية، لا تكتسب شرعيتها من الفقه المنبني على قوانين الدين ومبادئ الشريعة في ظاهرها، وإنما تكتسب هذه الشرعية من داخل المجتمع نفسه؛ بحيث تكون قلوب أفراده، كما يتصور ذلك طه، "قد أُشبعت بالممارسة التعبدية إيُّما إشباع، حتى أصبحت تسري في مختلف مؤسساته التدبيرية روح تعبدية، يَنْبثق عنها بصورة تلقائية ما يحتاجه من قوانين تنظيمية وإجراءات تدبيرية"[62]. فيكون كل ما يصدر عن هذا المجتمع موصولا بسبب أو بآخر بالروح الأصلية التي فُهمت بها النصوص الدينية أول ما فهمت.

وهكذا، حتى إذا وضع أفراد المجتمع قانونا تنظيميا، أو اتخذوا قرارا سياسيا، أو أنشؤوا مؤسسة علمية، أو نقحوا تنظيما، أو غيروا حكما أو علقوا عملا، كل ذلك ستغدوا شرعيته مستمدة من داخله لا من خارجه، لأن أساسها الفطرة الروحية التي فطر عليها الإنسان.

إذن، فالواجب الذي يؤكد عليه فيلسوفنا طه، هو أنه "على كل فرد من المجتمع المسلم، أن يتفقه في دينه على مقتضاه الروحي، بالقدر الذي يفرغ ذمته في أداء مختلف أعماله، عبادة كانت أو معاملة[63]. غير أن التفقه المطلوب هنا، ليس الذي يلزم منه التمكن من التِّقْنِيّة الظاهرية للأحكام، إنما هو التفقه الذي يلزم فيه التحقق بالخُلقية الباطنية للأحكام؛ وهذه "الخلقية الداخلية" هي إلى الفطرة الثابتة القائمة على "الصبغة الروحية" أقرب منها إلى الصنعة المتبدلة القائمة على "النسبة النفسية"، كما هي صناعة الفقه[64].

إن هذه الثقافة الأخلاقية التي سيتبناها المجتمع في بناءه المعرفي والسلوكي الأخلاقي، والتي ينبني عليها الفقه الحي، تقبل التعميم والانتشار، بما لا تقبله ثقافة القوانين التي ينبني عليها الفقه الصناعي؛ ذلك أن ثقافة القوانين هي فرض كفاية، كما يرى طه، أي إذا قام بها البعض سقطت عن البعض الآخر، أو

(62) عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين، مرجع سابق، ص 436 -437.

(63) المرجع نفسه، ص 438.

(64) وهو ما تؤكده الآية الكريمة في قوله عز وجل:"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (الروم الآية 30).

إذا حصَّلتها فئة من المجتمع أغْنَت عن تحصيل الفئات الأخرى لها؛ بينما الثقافة الأخلاقية التي تدعو إلى تصحيح الأعمال وتقويم السلوك بالرجوع إلى باطن وروح الإنسان، هي فرضُ عين، بحيث لا يغني تحصيل أحد لها عن تحصيل غيره، إذ أن إهمال هذا الفرض فيه فساد الإنسان وخراب العمران.

وهنا لابد من الإشارة إلى خاصية أساسية، تتعلق بهذا المجتمع الذي نحن بصدد بناءه وفقا لقواعد القيم الأخلاقية المنبثقة من الأحكام الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية، وهي:

أن المجتمع المتفقه تفقها حيًّا ائتمانيًّا، ليس كأي مجتمع، بل هو مجتمع يُنظر إليه على أنه متقدم دينيا، كما يكون المجتمع متقدما اقتصاديا، في مقابل المجتمع غير المتفقه، الذي هو مجتمع متخلف دينيا؛ فكم من المجتمعات المتقدمة اقتصاديا متخلفة دينيا؛ وكما يجوز بنظر صاحبنا، ترتيب المجتمعات بحسب وضعها المادي، بحيث يكون بعضها أرقى اقتصاديا من بعض، فكذلك يجوز ترتيبها بحسب وضعها التَّعبدي، بحيث يكون بعضها أرقى دينيا من بعض، ويتجلى هذا التقدم أو الرقي الديني في تمتع الأفراد بخلقية عالية، تجعل مجتمعهم يأتي في مقدمة المجتمعات تحققا بمكارم الأخلاق، كما يتجلى التقدم أو الرقي القانوني في تمتع أفراد المجتمع بحقوق شافية وحريات وافية، لا يتمتع بها غيرهم في مجتمعات أخرى[65].

بل نجد هذا التفاضُل حتى بين المجتمعات ذات الدين الواحد، فبعضها أفقه وأخلق من بعض؛ والانتقال بها إلى مزيد التفقه والتخلق لا يتطلب من القدرات والمقدرات ما يتطلبه الانتقال بها إلى مزيد التنمية الاقتصادية والترقية الاجتماعية والمأسسة السياسية، بل إن هذه التنمية المُكلِّفة نفسها "يمكن تحقيقها بأيسر الطرق وأخف الجهود لو يتقدمها تحصيل التفقه الحي المناسب، والتخلق الروحي المواكب"[66].

وهكذا فإن انخفاض كلفة التفقه والتخلق، والحاجة إلى الارتقاء بمستواه، كل ذلك يدعو، كما يُشدد على ذلك فيلسوفنا، إلى تنزيل مبادرة وضع البرامج التفقيهية، والسياسات التخليقية، الكفيلة بجعل المجتمع يسير على طريق الرُّقي الديني، كما توضع له الخطط الاقتصادية والسياسات المالية، لكي يسير على طريق الرقي المادي والسياسي.

(65) تجدر الإشارة إلى أن المجتمع المتفقه تفقها أخلاقيا روحيا، يقيم علاقاته بين أفراده وجماعاته على المصالح الأخلاقية، وهو بنظر طه عبد الرحمن، على العكس من المجتمع غير المتفقه، الذي يقيمها على المصالح القانونية، نظرا لأن القانون لا يضبط إلى الظاهر من الأعمال، بينما الأخلاق تضبط الباطن الذي هو أساس الظاهر؛ وهو ما يترتب عليه أن المجتمع المتفقه لّما جعل أساس التعامل بين أفراده هو مكارم الأخلاق، فقد أقام الأفضلية بينهم على مبدأ التنافس الخلقي.

(66) عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين، مرجع سابق، ص 441-440.

خاتمة

شكل التداخل والتفاعل بين العلوم الإسلامية مظهرا مهما من مظاهر تكامل علوم التراث؛ وذلك بالنظر إلى ترتيب العلوم وتصنيفها، وهو ما كان له بالغ الأثر في خدمة التقارب بينها، وامتزاج حقولها المعرفية، وإثراء بعضها البعض، ما أدى إلى تحقيق التكامل الذي تُوّج بخاصية الموسوعية العلمية. ولذلك، كان النظر في هذا البحث حول استثمار هذا التقارب والتفاعل والتكامل بين العلوم العربية والإسلامية الأصيلة مع غيرها من العلوم والمعارف في بناء الإنسان والمجتمع المسلم، وذلك بنظرة شمولية، تتكامل فيها جوانب الحياة الإنسانية الوجودية، التي تتجه إلى التعامل معه باعتبار شخصيته المزدوجة، التي تجمع بين جانبيه الروحي المادي، في تكامل بين مكوناته النفسية والسلوكية والاجتماعية.

وكان الفيلسوف طه عبد الرحمن من بين المفكرين المعاصرين الذين تألقوا في هذا الحقل، بعدما عمل على تأسيس نظريته التكاملية في علوم التراث، واختياره لنموذج فريد استوفى الشروط النظرية والعملية لتكون أعماله العِلمية مثالا نموذجيا لتحقيق التكامل المعرفي وهو أبو إسحاق الشاطبي، الذي يرجع إليه الفضل الكبير في تأسيسه وتجديده لمفهوم أساسي في مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو مفهوم المقصد.

وقد أبدع طه عبد الرحمن في إخراج هذا المفهوم من حقل المفاهيم المتداولة، فجعله مشتركا بين معان يبرز فيها التداخل المعرفي بين أصول الفقه وعلم الأخلاق، وهي نظرية المقصودات والقُصود والمقاصد، التي تمنحنا في منتهى جمعها ما يطلق عليه بعلم المقاصد.

فكان من نتائج جعل هذه النظريات تجتمع في صلب أصول الفقه هو أنها تحمل أوصافا من علم الأخلاق. وهذا ما جعل الرجل يجتهد في استجلاء هذه الأوصاف الأخلاقية التي تشبعت بها مقاصد الشريعة الإسلامية، وانبنت على أساسها أحكامها. وهو ما يعني أن الأحكام الشرعية ترتبط بالمصالح التي تتحدد بمقاصد وغايات كبرى، أهمها هي أنها عبارة عن قيم أخلاقية ينهض بها الحكم الشرعي، بموجب نزوله على مقتضى الفطرة الإنسانية.

والنتيجة، هي أن علم مقاصد الشريعة الإسلامية، هو انعكاس للصورة النهائية التي اتخذها علم الأخلاق باندماجه في علم أصول الفقه، والمظهر الأكمل والأشمل على التداخل الذي حصل بينهما من خلال يقينية نظريات المقصود والقصد والمقصد الشرعي، على أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بأوصاف أخلاقية؛ فتكون بذلك كل الفروع الفقهية مؤسسة على معاني القيم ومبادئ الأخلاق، التي تشكل نسقا موحدا يبرز فيه التداخل لعلم الأصول مع علم الأخلاق، في صورة فريدة من التكامل العلمي لمضامين نصوص التراث الإسلامي العربي.

من جهة أخرى، واستثمارا عمليا لهذه النتيجة، عمل طه عبد الرحمن على التمييز بين الفقه الائتماري الذي يختص باستنباط الأحكام الشرعية المتعلقة

بالرسوم الظاهرة، والفقه الائتماني الذي يعمل على استخراج القيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام. فكان اجتهاده في هذا السياق انشغالا بإبراز الدور المركزي للنظر الائتماني وأصوله العامة في بناء الفرد والمجتمع معرفيا وسلوكيا، من خلال الارتقاء بالأحكام الشرعية من الوقوف على رسومها الظاهرة إلى النفود في باطنها الروحي.

وعليه، كان السعي حثيثا للانتقال من نموذج الفقه الصناعي الائتماري إلى نموذج الفقه الائتماني، الذي يعمل على إخراج الإنسان من الأمرية إلى فقه الآمرية الإلهية؛ أي من كونه يفقه أوامر الله إلى كونه يفقه عن الآمر أوامره؛ وذلك بشهود الآمر سبحانه في أوامره المنزلة. وهو ما يتطلب من كل مسلم مكلف أن يتفقه في الدين على قدر حاجته، حتى يكون جميع أفراد المجتمع متفقهين تفقها حيا، يجمع بين طرفي الأمرية الإلهية القانونية والأخلاقية. مما سيجعل كل مسلم يخدم دينه انطلاقا من المجال الذي يعمل فيه، سواء كان عملا دينيا أو دنيويا.

وبذلك سنحصل على مجتمع يشارك جميع أفراده في عملية التفقه الروحي، فيرتقي درجة في تخليق الحياة العامة، وبناء إنسان تتكامل فيه جميع جوانبه الشخصية الإنسانية السوية، النفسية والاجتماعية، السياسية والاقتصادية، السلوكية والأخلاقية، وغيرها؛ وهكذا، ستكون قراراته وتدابيره التنظيمية الفردية والجماعية، لا تكتسب شرعيتها من الفقه المنبني على قوانين ومبادئ الشريعة في ظاهرها، وإنما على شرعية داخلية، انبثقت من الممارسة التعبدية التي أثمرت تخلقا حيًّا عاليا، سيكون له بالغ الأثر على مختلف المؤسسات التنظيمية والتدبيرية الفردية والجماعية.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن الخوجة، محمد الحبيب، 1425ه2004-م، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
2. ابن حنبل، أحمد،2008، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن، 1425ه2004-م، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، عبد الله محمد درويش، ط1، دمشق، دار البلخي.
4. ابن عاشور، الطاهر، 1435ه2005-م، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة، محمد الحبيب بن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
5. ابن مسعود اليوبي، أحمد، 1418ه1998-م، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
6. ابن منظور، محمد بن مكرم، 1414ه، لسان العرب، تحقيق، عبد الله الكبير وهاشم محمد الشادلي، ط3، القاهرة، دار المعارف.
7. الأندلسي، أبو محمد علي ابن حزم، 1980، رسالة مراتب العلوم في ضوء ما سبقها من تصنيف للعلوم عند العرب، تحقيق، إحسان عباس، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
8. بابكر حسن، خليفة، 2007، التجديد في أصول الفقه، مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثانية والثلاثون، عدد 126-125، لبنان.
9. البخاري، محمد بن إسماعيل، 1423ه2003-م، صحيح البخاري، ط1، دمشق، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع.
10. بدوي، عبد الرحمن، 1977، مناهج البحث العلمي، ط3، الكويت، وكالة المطبوعات.
11. الدريج، محمد، وآخرون، 2011، معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط.
12. الزحيلي، مصطفى، 1427هـ2006-م، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دمشق، دار الفكر.
13. الزرقاء، مصطفى أحمد، 1425هـ2004-م، المدخل الفقهي العام، ط2، دمشق، دار القلم.
14. سيف، أحمد نور، 1421هـ2000-م، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، ط2، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
15. الشاطبي، أبو إسحاق، 1406هـ1985-م، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، ط1، تونس، مطبعة الكواكب.
16. الشاطبي، أبو إسحاق، 1425ه2004-م، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج، عبد الله دراز وعبد السلام بن عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
17. شلبي، مصطفى محمد، 1962-1382، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، الإسكندرية، مطبعة دار التآليف.
18. عباس عسكر، علاء، 1431هـ2010-م، نحو رؤية فلسفية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ط1، عمان، دار غيداء للنشر.
19. عبد الرحمن، طه، 2012، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
20. عبد الرحمن، طه، 2012، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
21. عبد الرحمن، طه، 2013، الحوار أفقا للفكر، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
22. عبد الرحمن، طه، 2016، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: 1--أصول النظر الائتماني، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

23. العثماني، سعد الدين، 2012، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، ط1، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع.
24. الغزالي، أبو حامد، 1964، ميزان العمل، تحقيق، سليمان دنيا، ط1، مصر، دار المعارف.
25. الفاسي، علال، 1993، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط5، الرباط، دار الغرب الإسلامي.
26. القاضي عياض، أبو الفضل، 1403هـ-1983م، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط2، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
27. القنوجي، صديق بن الحسن، وعبد الجبار، 1978، أبجد العلوم، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
28. الميلاد، زكي، 2012، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلة المسلم المعاصر، عدد 146-145، لبنان.
29. يفوت، سالم، 1988، درس الإبستمولوجيا، ط2، الدار البيضاء، دار توبقال.
30. La rousse dictionnaire encyclopédique, 1979, librairie la rousse, paris volume 13.